

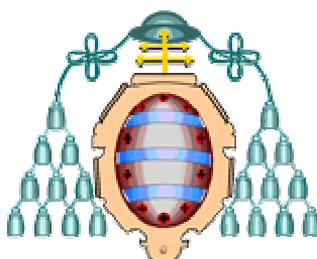
**UNIVERSIDAD DE OVIEDO**

**DEPARTAMENTO DE ECONOMÍA APLICADA**

**LA ÉTICA ECONÓMICA Y EL ESPÍRITU DEL  
CAPITALISMO: LAS TESIS DE WEBER Y EL CASO DE  
CHINA**

TESIS DOCTORAL  
**Begoña López González**

**2010**



**UNIVERSIDAD DE OVIEDO**

**DEPARTAMENTO DE ECONOMÍA APLICADA**

**LA ÉTICA ECONÓMICA Y EL ESPÍRITU DEL  
CAPITALISMO: LAS TESIS DE WEBER Y EL CASO DE  
CHINA**

TESIS DOCTORAL

**Begoña López González**

**Director: Dr. D. José María García Blanco**

2010

*A mi familia,  
a los que ya erais y al que ha llegado*

# AGRADECIMIENTOS

---

Después de varios años de trabajo en esta tesis doctoral he contraído una inmensa deuda de gratitud con *José María García Blanco*, que ha sido un excelente director. Quiero agradecerle que me diera la oportunidad de desarrollar este tema, su dedicación y compromiso con mi trabajo, y, muy especialmente, las palabras de ánimo en los momentos duros, que fueron fundamentales.

Asimismo, quiero expresar mi más sincero agradecimiento a *Manuel Hernández Muñiz*, que amablemente accedió a ayudarnos, asumiendo el papel de tutor.

El camino recorrido hasta la presentación de esta tesis doctoral ha estado marcado por la confianza que depositaron en mi *Cecilia Díaz Méndez* y *Nicolás Álvarez Álvarez*, a quienes debo las primeras oportunidades de mi breve carrera profesional. A ambos: gracias por vuestro apoyo. Asimismo, me gustaría agradecer a *Rodolfo Gutiérrez Palacios* sus palabras de aliento y su interés, cada vez que nos hemos encontrado.

Con especial cariño quiero tener presentes a mis infatigables compañeras *Aida Fernández Díaz* y *Ana López-Contreras Martínez*, pues mucho de ellas hay en la redacción de este trabajo; así como al resto de mis compañeros del CES, siempre pendientes y siempre apoyando.

Termina aquí una etapa de mi vida en la que he robado tiempo a familiares y amigos. A todos: gracias por vuestra paciencia en estos años en los que “la tesis” ha sido mi excusa más reiterada.

Gracias a *Pilar*, que hizo que los libros llegaran antes, y a *Carmencita*, que me regaló el tiempo de la cocina. Gracias a mi hermana *Salo*, porque sin su tesis quizás no hubiera existido la mía, y a mis otros hermanos, *Marta* y *Chusi*, y cuñados, *Alber* y *Pepe*, por su cariño, porque es una suerte contar con ellos. Gracias a mis *sobris*, que siempre son mi mejor vía de escape, por su cariño incondicional, por verme con esos otros ojos.

No puedo finalizar estas líneas sin referirme a *mis padres*: este trabajo es el resultado de vuestro esfuerzo y vuestro cariño, de vuestro ejemplo de diligencia y trabajo constante, espero que os haga sentir orgullosos. Y mi última línea, pero no por ello la menos importante, es para *Gabri*, que lo ha cambiado todo.

*Begoña López González*

# ÍNDICE

---

<b>AGRADECIMIENTOS.....</b>	<b>VI</b>
<b>ÍNDICE.....</b>	<b>VII</b>
<b>ÍNDICE DE FIGURAS.....</b>	<b>VIII</b>
<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>1</b>
<b>1. TEORÍA Y MÉTODO DE MAX WEBER.....</b>	<b>12</b>
1.1 Contextualización histórica.....	17
1.2 Concepción weberiana de las ciencias sociales.....	23
1.3 Tipos ideales: tipos históricos y tipos teóricos puros.....	27
1.4 Conceptos y leyes causales.....	37
<b>2. SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN: LA TESIS DE LA ÉTICA PROTESTANTE Y LAS RELIGIONES UNIVERSALES.....</b>	<b>44</b>
2.1 La tesis de la ética protestante.....	44
2.2 Estudios sobre confucianismo y taoísmo.....	55
2.2.1 El confucianismo en la tesis de la ética protestante.....	56
2.3 El análisis comparativo de las religiones universales.....	58
2.3.1 El tipo de fuente religiosa.....	58
2.3.2 Aptitudes y condiciones de las capas sociales portadoras de una religión.....	82

2.3.2.1 Aptitudes de las capas sociales para portar una religión.....	85
2.3.2.2 Intereses de las clases portadoras y sus consecuencias religiosas.....	90
<b>3. RELIGIÓN Y SOCIEDAD CHINAS: LA TESIS DEL ESTUDIO SOBRE CONFUCIANISMO Y TAOISMO.....</b>	<b>95</b>
3.1 Las fuentes religiosas en el contexto chino.....	95
3.1.1 Carencia de tensiones frente al mundo.....	98
3.1.2 El papel de la magia.....	102
3.2 Los intereses materiales e ideales de la capa portadora del confucianismo: los literatos .....	105
3.3 Consecuencias de las éticas confuciana y taoísta para la conducta económica.....	109
3.3.1 “Condiciones objetivas” para el surgimiento del moderno capitalismo occidental en China.....	115
3.4 Síntesis de la tesis de Weber sobre China y el confucianismo.....	121
<b>4. CRÍTICAS A LA TESIS DE MAX WEBER RELATIVA A CHINA.....</b>	<b>124</b>
4.1 Crítica cultural.....	125
4.2 Crítica histórico-económica.....	132
4.3 Crítica ex post.....	143
4.4 Eisenstadt: una propuesta de continuidad desde la sociología.....	148
<b>5. CONCLUSIONES.....</b>	<b>158</b>
<b>APÉNDICE. CUADRO CRONOLÓGICO DE CHINA.....</b>	<b>189</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>200</b>

# ÍNDICE DE FIGURAS

---

FIGURA 1: Clasificación weberiana de las religiones y estudios que les corresponden.....	81
FIGURA 2: Gradientes clasificatorios en función de la probabilidad de las capas sociales como portadoras de una religión.....	84
FIGURA 3: Clasificación weberiana de las capas sociales y estudios que les corresponden.....	93
FIGURA 4: La trampa de equilibrio de alto nivel.....	135

# INTRODUCCIÓN

---

Hace ya algunos años —siendo estudiante de primer curso en la Universidad de Granada— cayó en mis manos un ejemplar de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Lo que en principio no pasaba de ser una lectura obligatoria para superar una de las asignaturas en las que estaba matriculada, terminó siendo una tarea apasionante, animada por las ideas que encierra el trabajo de Weber y por la increíble destreza analítica con que cada una de ellas se iba desentrañando a medida que avanzaba en la lectura. Mi fascinación por esta obra propició que, una vez superada mi suficiencia investigadora y decidida a comenzar con mi tesis doctoral, ya en la Universidad de Oviedo, no tuviera dudas: la sociología de la religión de Weber centraría mi trabajo. Pero los estudios desarrollados por Weber en torno a los factores religiosos son tantos y tan amplios que serían necesarias varias tesis doctorales para poder abarcarlos en conjunto. Por ello, me vi en la necesidad de seleccionar uno de ellos, pareciéndome el más interesante el caso de China —abordado en *Ensayos sobre sociología de la religión*— pues en la actualidad asistimos al ascenso imparable del país en la escena política y económica mundial y a la puesta en valor de sus tradiciones culturales.

No obstante, es necesario aclarar en este sentido que el trabajo que se presenta a continuación no debe ser interpretado como un estudio omnicompreensivo de la evolución de la sociedad y la cultura chinas, pues su objeto no es la modernización o el desarrollo del capitalismo en China como tal, sino la revisión crítica de las tesis que Weber vertió en relación a estos asuntos, y más concretamente, el examen de su afirmación sobre los elementos que, puestos en comparación con los que operaron en Occidente, consideraba que obstruyeron el desarrollo “endógeno” del capitalismo moderno en China, pero que, en cambio, no representaban un obstáculo para su posible “importación” posterior.

Para poder entender y analizar críticamente el trabajo de Weber es preciso dar a su sociología de la religión un estatus adecuado en el marco global de su obra. Por ello, este trabajo comienza analizando su metodología, pues sin entender ésta no es posible comprender ni su teoría histórico-sociológica sobre el origen del capitalismo ni, por tanto, sus tesis sobre China.

Weber había ideado un gran plan metodológico para la sociología. Su ánimo era fijar un procedimiento general que permitiera analizar los acontecimientos de la vida real con garantías de objetividad. Así, concibe las ciencias culturales como un campo del saber interesado por los hechos individuales de la vida real, pero que no renuncia a las leyes nomológicas y a la causalidad, sino que otorga a éstas un nuevo papel en la investigación, diferente del que juegan en las ciencias naturales. Su método científico se apoya en la elaboración de “tipos ideales” que deben servir a la “explicación (causal) comprensiva”, así como en la exclusión de los juicios de valor, por lo que define y regula meticulosamente la relación con los valores.

El conjunto de su obra responde fidedignamente a este gran planteamiento metodológico. Por ello, encontramos dos grandes tipos de trabajos: por un lado, obras de “sociología sistemática”, con las que

pretende fijar las herramientas conceptuales básicas de los análisis y elabora los grandes tipos ideales; y, por otro lado, obras de carácter histórico-social y de sociología comparada, en las que coteja diferentes cursos de los eventos con los “ideales” a fin de comprobar la causalidad de alguno de los elementos participantes en los tipos ideales, permitiéndole concluir la probabilidad con la que un curso histórico puede conducir a un determinado resultado cuando en él están ausentes/presentes factores que típicamente operan a favor de tal desenlace.

En su conocido estudio histórico-social sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*), Weber propuso el “espíritu capitalista” como una de los factores imprescindibles del capitalismo moderno occidental y al “puritanismo ascético” como agente responsable de aquél. Según su visión, el protestantismo habría tenido efectos colaterales no queridos sobre la esfera económica, pues contribuyeron, como ningún otro factor, a la ruptura de la mentalidad económica tradicional, canalizando las fuertes energías religiosas provocadas por el afán de salvación y reconvirtiéndolas en actividad económica terrena. Para Weber, esta nueva “mentalidad” surgida en Europa es responsable de la educación religiosa del protestantismo que racionalizó la vida a través del concepto de *Beruf* [vocación], el cual considera el más noble contenido de la conducta moral sentir como un deber el trabajo cotidiano en el mundo. Aparece así un “ethos puritano” en el que comulgan un comportamiento práctico y una determinada visión del mundo derivada de principios religiosos. Con esta tesis Weber trata de probar, por un lado, cómo ideales extramundanos son capaces de condicionar e incluso remodelar la conducta más cotidiana; y, por otro lado, cuán baja es la posibilidad objetiva de que tenga lugar un desarrollo del capitalismo moderno en aquellos escenarios donde una ética del trabajo como la del puritanismo ascético no está presente.

Posteriormente, a partir del análisis desarrollado en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en su estudio sobre la *Sociología de la comunidad religiosa*, que conforma el capítulo quinto de *Economía y sociedad*, procedió a una sistematización de las categorías de análisis del fenómeno religioso, con el ánimo de que sirvieran como herramienta analítica para el estudio de cualquier religión.

Y, por último, bajo el título de *La ética de las religiones universales* reúne el resultado de su análisis acerca de las principales religiones del planeta y sus correspondientes contextos socio-culturales, indagando en sus afinidades y conexiones causales con la racionalización modernizadora, tomando como guía para ello su tesis principal sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo y la estructura analítica del mencionado capítulo de *Economía y sociedad*.

Estaríamos, por tanto, frente a un conjunto de estudios íntimamente ligados cuya lectura debe hacerse de un modo conjunto, pues, a pesar de su diferente naturaleza, a mi juicio, todas ellas responden a un solo hilo conductor: la tesis sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Y ello a pesar de que su proverbial ambición analítica lleva a Weber a ampliar progresivamente su planteamiento, que pasa de una perspectiva centrada en las consecuencias de los factores religiosos para el desarrollo económico —en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*— a otra que trata de comprender cómo religión y estructura económico-social se influyen mutuamente —en *Ensayos de sociología de la religión*—.

Desde el punto de vista del conjunto de su obra, la sociología de la religión de Weber representa una dimensión más de su preocupación por la evolución de Occidente, por su particular proceso de racionalización que es único en el planeta. A Weber le interesa conocer cómo los factores religiosos se relacionan con la ética económica, desde el punto de vista concreto de su relación con el racionalismo

característico del modo de vida de la burguesía occidental. En este contexto, su tesis sobre la influencia de la religión en el proceso evolutivo occidental presenta dos atractivos: por un lado, resulta una propuesta original y transgresora para su época, pues la sociedad en la que vivió trataba de romper progresivamente sus vínculos con la religión, lo que provocó en Weber el ánimo de demostrar que estaba íntimamente ligada a ésta, desde un punto de vista genético; y, por otro lado, es un factor con la suficiente fuerza como para explicar tal revolución en la “mentalidad” y en los sistemas económicos.

Metodológicamente, este conjunto de obras plasma de forma ejemplar el método que él había ideado para la investigación social o “cultural”. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* presenta los *tipos ideales* “ética protestante” y “espíritu capitalista”, a los que trata de dotar de “adecuación de sentido”, y en relación con los cuales pretende demostrar su “adecuación causal” para explicar el origen del capitalismo moderno occidental. En segundo lugar, su apartado sobre *Sociología de la comunidad religiosa* consiste en un sistema organizado y coherente de los conceptos necesarios para el análisis de la influencia mutua entre religión y sociedad, y en este sentido representa un buen ejemplo de su “sociología sistemática”. Por último, con los ensayos sobre *La ética económica de las religiones universales*, Weber trata de probar, mediante el análisis de cursos históricos en los que no está presente el factor “ética protestante”, la relevancia causal de la misma para el origen del capitalismo moderno. Su conclusión es clara: la probabilidad de emergencia del capitalismo moderno de tipo occidental es muy baja allí donde la ética protestante no está presente, conduciendo, por ello, los cursos históricos carentes de este elemento a cualquier otro resultado, a pesar de que en lo demás puedan ser similares o, incluso, más favorables en principio (caso de China, por ejemplo).

El caso chino, en el que se centra este trabajo, da origen al más completo y relevante de los estudios comparados de Weber, pues confucianismo y puritanismo comparten una característica que los diferencia del resto de religiones universales: ambos promueven una actitud caracterizada por el racionalismo práctico, si bien, como demostraré, de naturaleza diferente. En todo caso, el estudio sobre el confucianismo debe entenderse no como un trabajo cultural omnicompreensivo, sino como una comparación amplia pero selectiva con Occidente, y en este sentido como una “contraprueba” (prueba en negativo) de su tesis acerca de las conexiones causales entre la ética protestante y el espíritu capitalista.

El análisis del confucianismo, y en general el de todas las regiones universales, se apoya sobre dos pilares fundamentales: por un lado, las fuentes que inspiran la propia religión y, por otro lado, la estructura social a ella asociada, en particular la capa social que porta dicha religión. Ambas dimensiones determinan el tipo de religión y de religiosidad y, por tanto, las influencias de ésta sobre la esfera individual de los hombres. Ahora bien, en el caso de China el análisis del confucianismo fue complementado con el del taoísmo, que si bien fue una religión “no oficial”, resultó determinante en términos de influencia en la cotidianidad de los hombres, según Weber, al estar completamente presente en sus vidas.

Todo este trabajo analítico condujo a Weber a una conclusión final: el capitalismo moderno de tipo occidental no surgió en China en la medida en que allí faltó una tensión fundamental del individuo frente al mundo, que, en cambio, sí se experimentó en Occidente de la mano del puritanismo, y que dio origen a la sistemática en el modo de llevar la vida. Pues sólo a partir del sometimiento de todos los aspectos de la vida a los requisitos de la salvación, ésta se “racionaliza” mediante la sistemática racional del modo de ver el mundo y el rechazo de todo lo

éticamente irracional, algo que Weber considera fundamental para el tránsito desde las sociedades tradicionales a las sociedades modernas racionalizadas. Ambas vías de racionalización responden a una “revolución desde dentro” que da lugar a un *habitus* total personal, a un control completo de sí mismo, que emana de lo debido religiosamente, de lo que Weber denominó “ética de la convicción”.

Según la tesis de Weber, en China ni el confucianismo ni el taoísmo plantearon la menor tensión respecto al mundo, bien como desvalorización religiosa o como rechazo práctico, pues ambas carecieron de una profecía ética que suscitara las exigencias propias de una divinidad supramundana. Así, ni en su versión oficial confuciana ni en la taoísta fue capaz la religiosidad china de, a partir de sí misma, establecer motivos lo bastante fuertes para dar origen a un método individual de vida orientado religiosamente, faltando los motivos internos de una necesidad de corroboración que condujese al “renacimiento”. Así, tanto para el confuciano como para el taoísta la vida consiste en una serie de acontecimientos independientes y no en una totalidad subsumida metódicamente bajo una meta trascendente.

Weber entendió el confucianismo como una tradición cultural que promovía la adaptación al mundo, incapaz de propiciar una revolución en las “viejas mentalidades económicas” y que, a diferencia del protestantismo, no concibe el mundo como una “misión” para la lucha contra el pecado, porque ni tan siquiera conoce este último concepto. Desde el punto de vista de las actitudes derivadas de ambas religiones la diferencia es clara: el confucianismo propició la adaptación al mundo mientras que el protestantismo ascético estimuló la dominación y transformación del mismo. Por esta razón, Weber no ve posible que en el contexto cultural chino surja el “espíritu capitalista”, y aunque identifica otra serie de “condiciones objetivas” que tampoco estuvieron presentes en China, como el derecho racional o el trabajo libre, es la

ausencia de aquel nuevo espíritu la que explica el no desarrollo del capitalismo moderno occidental.

En todo caso, el estudio sobre confucianismo y taoísmo le sirve a Weber para confirmar que entre los factores ética protestante y espíritu del capitalismo existe una relación no ya de afinidad sino de “adecuación causal”, es decir, que el grado de posibilidad objetiva de surgimiento del capitalismo moderno occidental en un escenario como el chino, en el que no está presente una ética profesional como la del puritanismo protestante, es escaso o nulo.

La provocadora tesis global planteada por Weber, que establece afinidades entre la evolución religioso-cultural y el desarrollo económico desde el punto de vista de las consecuencias para la conducta económica de los individuos, así como la planteada para el caso particular chino, no han pasado inadvertidas, siendo muchos los autores que han reparado en ellas, tratando de identificar y explicar sus debilidades.

En el caso de estas últimas, varias son las corrientes críticas. Desde la perspectiva cultural se han señalado errores cometidos en la interpretación del confucianismo que, en contra de lo defendido por Weber, plantearía al individuo tensiones equiparables a las que entrañaría el protestantismo. En segundo lugar, desde la perspectiva histórico-económica se ha tratado de demostrar que no es necesario acudir a factores de carácter cultural para comprender por qué no hubo en China un desarrollo originario del capitalismo moderno, pues factores puramente económicos permitirían explicar tal hecho.

A pesar de los intentos, considero que desde ninguna de dichas perspectivas se ha formulado una crítica consistente a la tesis de Weber. En la medida en que el confucianismo no fue una religión de masas su influencia sobre el conjunto de la sociedad es limitada y, por

ello, los errores cometidos en su interpretación afectan limitadamente a la tesis de Weber. Por otro lado, si bien la evolución de China podría llegar a explicarse en términos exclusivamente histórico-económicos, éstos no son capaces de fundamentar las diferencias entre China y Occidente, respondiendo a la pregunta básica formulada por Weber: por qué aquí sí se desarrolló dicho modelo económico y allí no.

Otros autores defienden la operatividad de elementos constitutivos de la tradición cultural china a la hora de favorecer un funcionamiento adecuado del capitalismo en el país, e incluso la positiva influencia que ejerció el neo-confucianismo para la implantación del capitalismo moderno cuando éste se importó de Occidente, donde ya operaba como modelo económico irreversible. Tampoco estas consideraciones atacan el núcleo central de la tesis weberiana, pues el mismo Weber apuntó, al final de su obra, que los chinos eran tan capaces como cualquier otro pueblo de operar en un modelo económico capitalista moderno, como cuestión completamente diferente de su capacidad de generarlo endógenamente.

En resumen, ninguna de las críticas formuladas a la obra de Weber revisadas en este trabajo afecta significativamente al núcleo de su tesis, unas, por no cuestionarlo y simplemente limitarse a discutir los datos utilizados o la interpretación de los mismos (críticas de la “sinología”); otras, por proponer una interpretación alternativa en términos puramente económicos (y ecológicos), cuyo poder explicativo es claramente insuficiente si se pone en el necesario contexto comparativo (en particular, con Occidente).

Las debilidades de la investigación de Weber sobre China, si se puede hablar en estos términos, creo que no tienen tanto que ver las conclusiones a las que llega en ella como con el planteamiento teórico y metodológico de la misma. Y tales “debilidades” estimo que exigen algo diferente a lo que proponen las habituales críticas a dicha investigación.

Por ello, para terminar, propongo una reinterpretación del papel del confucianismo en el proceso de modernización de China y en el modo en que este país se ha incorporado finalmente al orden económico moderno en un marco teórico-metodológico modificado acerca de los procesos de cambio social de alcance o significado evolutivo.

Para ello, parto del trabajo llevado a cabo por Shmuel N. Eisenstadt, quien, en un intento por encontrar las razones que explican por qué en China el encuentro con la modernidad dio lugar a una transformación revolucionaria, acabó reinterpretando el papel jugado por el confucianismo y otorgándole una posición central en el proceso de modernización del país.

Su interpretación entiende que, mediante algunos de sus principios fundamentales, el (neo-)confucianismo acabó por hacer las veces de puente entre la China tradicional y la moderna. Y, si bien el hilo conductor confuciano no ha sido el soporte de un proceso perfectamente continuo de transformación, pues se produjeron rupturas, en términos generales, el legado histórico chino tuvo una gran importancia en la configuración de la respuesta del régimen comunista a la modernidad. Según esta perspectiva, por consiguiente, el proceso revolucionario chino ha representado una nueva forma de operar factores que formaban parte de su tradición civilizatoria.

Esta nueva interpretación de la tesis weberiana abre la posibilidad de realizar una reconstrucción crítica de las tesis de Weber sobre los procesos de modernización que tome como punto de referencia las teorías sociales neoevolucionistas, en la línea sugerida por Wolfgang Schluchter en su ya clásico estudio sobre la historia social weberiana (1983a), toda vez que la conducta económica característica del capitalismo moderno no parece resultado de un único factor causal, sino más bien de un desarrollo multidimensional y sometido a múltiples contingencias, que además no tiene que producirse siempre en el

mismo sentido. Creo que a ello apunta el propio concepto weberiano de “consecuencias no queridas de la acción”, categorizadas por Weber en términos de los “principios de irracionalidad” y de “incongruencia valorativa entre causa y efecto”, que él mismo empleó en conexión con su tesis sobre la influencia causal de la ética protestante en el origen del espíritu económico capitalista. Es más, al hablar de “imputación causal” el propio Weber reconoce que su planteamiento se limita a una ordenación mental de las condiciones de la realidad y no es una reproducción completa de los factores que pudieron intervenir en el evento, cuestión que requeriría del agotamiento del proceso de identificación causal.

Valiéndome de la distinción realizada por Luhmann entre “evolución” y “procesos históricos” y de sus conceptos de “causalidad contingente” y “contingencia estructurada”, así como del “principio de desarrollo equifinales” —tal y como Parsons lo introduce en la sociología— y del “principio de posibilidades limitadas” de Goldenweiser, he tratado de elaborar la mencionada reinterpretación. Con ella, intento dar una solución satisfactoria a algo que Weber planteó, pero a título de mero apunte, provisto de una notable carga enigmática, más que problemática, al final de su estudio sobre China en los *Ensayos sobre sociología de la religión*: la posibilidad de que la ausencia de un desarrollo originario del capitalismo moderno en un área cultural determinada no implique la imposibilidad de su desarrollo posterior. Además, la reinterpretación que propongo permite entender por qué en China el proceso de modernización no ha consistido en una simple occidentalización, sino que ha establecido una conexión con la tradición cultural del país, fuertemente determinada por el confucianismo, que encerraba un potencial modernizador, pero que sólo era “activable” a partir de diversas modificaciones estructurales, tanto internas como externas.

## CAPÍTULO 1

# TEORÍA Y MÉTODO DE MAX WEBER

---

Los estudios sobre sociología de la religión fueron elaborados por Weber a lo largo de un período que se extiende desde comienzos del siglo XX hasta bien avanzada la segunda década del mismo.

Su primer estudio, el ensayo sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, vio la luz entre 1904 y 1905. Tras él, Weber publicó una serie de respuestas a las críticas y análisis de que fue objeto su ensayo por parte de diversos estudiosos alemanes de la época, en las que perfiló y aclaró el sentido de las tesis en él defendidas, y que se extienden desde 1907 hasta 1910 (Weber, 1987a).

Inmediatamente después (entre 1911 y 1913), Weber escribió su estudio sobre las comunidades religiosas, que, como sociología de la religión, conforma el quinto capítulo de la segunda parte de *Economía y sociedad*, dedicada a *La Economía y los Órdenes y Poderes Sociales*.

Posteriormente, entre los años 1915 y 1916, Weber publicó su ensayo sobre el confucianismo, como parte de una serie de estudios de sociología comparada de la religión, que reunió bajo la denominación de *La ética económica de las religiones universales*. Estos estudios —luego reconstruidos y reunidos con los correspondientes a la ética protestante en *Los ensayos sobre sociología de la religión* de 1920—, nos dice Weber (Weber, 2001: 233; 1988: 237<sup>1</sup>), estaban destinados a “aparecer simultáneamente con el tratado sobre *Economía y sociedad*, para que sirvieran de interpretación y complemento al capítulo de sociología de la religión (y también para ser interpretados mediante éste en muchos puntos)”, si bien “*secundariamente*”. Esta puntualización creo que es muy importante, pues indica con claridad que dichos estudios tenían otro objetivo primario. ¿Cuál era éste? Desde mi punto de vista, retomar el tema que había iniciado con el estudio sobre la ética protestante y el espíritu capitalista —continuado posteriormente con el ensayo sobre iglesias y sectas en Norteamérica de 1906—. El tema en cuestión no es otro que el de los presupuestos religiosos de las éticas económicas, considerados desde el específico punto de vista de su relación con el racionalismo económico característico del modo de vida de la burguesía occidental moderna.

Al final de la segunda parte de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber formula un programa de complementación y ampliación de este estudio, que se refiere, entre otras cuestiones, a cómo el ascetismo protestante ha sido influido por las condiciones socio-culturales, en especial las de orden económico (Weber, 1998: 260-

---

<sup>1</sup> En adelante figuran en cursiva las referencias a la edición alemana.

262). En la *Antikritisches Schlusswort* de 1910, reitera este programa, aunque ampliando su perspectiva histórica<sup>2</sup>.

Tanto en 1905 como en 1910, la ampliación se refiere, pues, al desarrollo del cristianismo, sin hacer referencia a otras religiones universales. Este desplazamiento de objetivos, entre el programa planteado en 1905 y 1910 y el realizado después, con los Estudios sobre *La ética económica de las religiones universales*, es justificado en la versión revisada de 1920 de *La ética protestante* (Weber, 2001: 202; 1988: 205), donde Weber indica que con ellos buscaba integrar este último en el conjunto del desarrollo cultural, para así sacarlo de su aislamiento. Aunque no lo indica expresamente, de acuerdo con la metodología weberiana, el objetivo bien podría ser el de captar genéticamente de forma más nítida, mediante la comparación, la peculiaridad histórica del desarrollo cultural de Occidente (Weber, 1978).

Mi tesis, por tanto, es que tanto el capítulo sobre sociología de la religión de *Economía y sociedad* como los ensayos sobre *La ética económica de las religiones universales* sólo pueden entenderse adecuadamente, en el contexto de la obra weberiana, si se acepta que el hilo conductor de uno y otros es el tema y la tesis del estudio sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo.

---

<sup>2</sup> “Las cuestiones realmente más urgentes, al menos para mí, son otras. En primer lugar, naturalmente, profundizar mucho más en los efectos *diferenciales* de las éticas concretas de calvinistas, baptistas y pietistas sobre el estilo de vida. Después, en la investigación minuciosa de desarrollos análogos en la Edad Media y en el cristianismo antiguo, en la medida en que los trabajos de Troeltsch dejen aún algún espacio libre para ello. [...] Además, la investigación de la forma en que, visto desde el lado *económico*, puede explicarse aquella notable, reiterada y siempre análogamente fundada, si bien de aspecto cambiante, afinidad electiva de la burguesía con determinadas formas de vida, entre ellas (aunque no sólo) ciertas estilizaciones vitales de carácter religioso, como se presentan del modo más consecuente en el protestantismo ascético” (Weber, 1987a: 321-322).

La unidad que forman estas tres grandes piezas de la sociología de la religión weberiana está integrada, pues, por obras de distinta naturaleza, pero es precisamente esta diversidad lo que permite entender su complementariedad.

La primera es un ensayo de sociología histórica; la segunda, una parte de la teoría sociológica sistemática de Weber; y la tercera, una serie de ensayos de sociología comparada. Pero precisamente esta diversidad de naturalezas responde al hilo de la unidad propuesta.

El ensayo sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* constituye un estudio socio-histórico sobre las afinidades electivas entre ambos fenómenos y la conexión causal del primero de ellos con el segundo. La sociología de la religión de *Economía y sociedad* presenta, de forma sistematizada, las herramientas conceptuales fundamentales que llevan a comprender cómo (esto es, en qué dirección y con qué intensidad) los factores y poderes religiosos han influido en la vida social y, a la inversa, cómo los factores y poderes sociales (económicos y jurídico-políticos, ante todo) han influido sobre las comunidades religiosas y sus ideas. Por su parte, los ensayos sobre *La ética económica de las religiones universales* son análisis comparativos y no análisis culturales omnicomprendivos, pues cada ensayo pone el acento en la comparación entre el ámbito cultural que acota y su respectivo desarrollo cultural equivalente en Occidente (Weber, 2001: 22; 1988: 13). Es más, en el caso del ensayo sobre confucianismo y taoísmo, los cambios introducidos entre la primera versión y la última (la preparada para la edición de los *Ensayos sobre sociología de la religión*) apoyan y remarcan más aún el carácter comparativo respecto a Occidente, si bien extendiéndolo a los ámbitos económico y político-jurídico, lo que permite obtener una imagen más completa de los contrastes entre la cultura china y la occidental, y muy en particular entre las distintas modalidades de racionalismo que ambas representan, así como de su

radical contraposición en lo relativo a sus respectivos significados para el desarrollo de una economía capitalista moderna.

Para entender el modo en que Weber ensambló esta compleja arquitectura de estudios sobre:

- la relación entre dos “individuos” históricos (ética protestante y espíritu capitalista),
- los fundamentos teórico-sociológicos de la relación
- y la prueba en términos de comparación de su hipótesis acerca de la misma,

es preciso dar cuenta del marco metodológico en el cual se llevó a cabo tal ensamblaje.

En otras palabras: en este punto, es necesario proceder a clarificar las ideas metodológicas que sustentan la sociología weberiana del fenómeno religioso y de sus tesis acerca de las conexiones de éste con las mentalidades e instituciones sociales, en particular las económicas. Y ello requiere atender a tres cuestiones básicas de orden metodológico:

- en primer lugar, a la concepción weberiana de la ciencia social como ciencia de la cultura, individualizante;
- en segundo lugar, al papel desempeñado en ella por la teoría social y la influencia de su estructura típico-ideal;
- y, en tercer lugar, al valor o significado de la causalidad, muy en particular de los llamados “juicios de posibilidad objetiva”, pues es a través de ellos como se articulan orientación empírica y sistematización lógico-teórica, por un lado, y, por otro, en nuestro

caso, las conexiones entre la ética protestante y el estudio sobre el confucianismo.

### 1.1 CONTEXTUALIZACIÓN HISTÓRICA

El contexto intelectual en el que Max Weber inicia su obra se conoce como la *Methodenstreit* [Disputa del método], polémica académica acerca de los fundamentos lógicos y metodológicos de las ciencias sociales, que tiene lugar en Alemania a partir de 1883 y que, si bien en sus inicios se circunscribe a la concepción de la economía política, pronto da entrada a especialistas de otras disciplinas, poniendo de manifiesto el momento crítico que atravesaban las ciencias sociales en su conjunto.

En la *Methodenstreit* se enfrentaron partidarios de dos visiones de la economía política: la Escuela Austriaca (naturalista) y la Nueva Escuela Histórica de Economía (historicista). Esta disputa alcanza su momento álgido con la confrontación sostenida por Menger —fundador de la Escuela Austriaca y de la “teoría de la utilidad marginal”— y Schmoller —máximo representante de la Nueva Escuela Histórica de Economía y miembro del grupo de los “socialistas de cátedra”, que aunaban el estudio científico de los problemas económico-sociales con la aspiración a una transformación en sentido moderno del ordenamiento social en Alemania— acerca de los fundamentos lógicos de la ciencia económica.

Los planteamientos de esta segunda escuela se enmarcan en la tradición romántica alemana, cuya máxima expresión final fue, sin duda, el historicismo fundado por Dilthey<sup>3</sup>. Desde sus comienzos, este autor insistió en las diferencias existentes entre el objeto de las ciencias del espíritu y el objeto de las ciencias de la naturaleza, pues entiende

---

<sup>3</sup> A los efectos de la temática del presente trabajo véanse Dilthey (1978a, 1978b y 1978c).

que el objeto de las primeras es lo individual, lo singular, mientras que el de las segundas es lo general, lo regular. Las ciencias del espíritu se ocupan del hombre en su historia, lo que para Dilthey significa que se trata de un mundo de fenómenos individuales. De ahí que atribuya a la historia un carácter individualizante, que conduce a ver lo universal en lo particular y no tiende a preocuparse por las uniformidades del comportamiento humano. Por otro lado, Dilthey considera que el objeto de investigación de las ciencias del espíritu es interno al hombre, razón por la que su objeto ha de ser captado a través de la experiencia interna, y no de la externa, como ocurre en el caso de las ciencias de la naturaleza. Estas diferencias llevan a Dilthey a pensar en la “conceptualidad” como el ideal de las ciencias de la naturaleza y en la “comprensión” como ideal de las ciencias del espíritu.

Uno de los aspectos más interesantes de la disputa es que derivó hacia dos formas opuestas de entender el conocimiento del hombre y la sociedad. Por un lado, la visión naturalista —defendida por Menger—, que ve el proceso histórico como una manifestación variable de algo que permanece esencialmente inmutable pese al transcurso del tiempo, y, por otro lado, la concepción representada por Schmoller, que pone el acento en la individualidad de los procesos históricos y en su carácter orgánicamente interdependiente en cuanto partes de un todo. Según esta última concepción, los hechos históricos han de ser abordados en un contexto amplio, dado que son sus conexiones con otros hechos lo que les proporciona su individualidad y, a través de ella, su significado.

En todo caso, el debate que subyace a la *Methodenstreit* es la cuestión general entre positivismo e historicismo: de un lado, el intento de extender la metodología propia de las ciencias naturales a todos los ámbitos del conocimiento científico, incluidas las ciencias sociales y, de otro lado, la consideración de que tanto los instrumentos de la

investigación histórica como sus objetivos son específicos y distintos de aquellos que sirven al conocimiento natural.

A diferencia del naturalismo, el historicismo encuentra diferencias insalvables entre el objeto de investigación de las ciencias naturales y las ciencias históricas. Para el historicismo el objeto de las ciencias del espíritu se caracteriza por su individualidad, mientras que los objetos propios del conocimiento natural muestran un carácter genérico, uniforme y repetible. Esta diferencia impide aplicar a los fenómenos culturales la metodología propia de las ciencias naturales, pues ésta no es adecuada: no se adapta a las características del objeto de investigación de las ciencias del espíritu.

Otra discrepancia entre estas escuelas se refiere a la motivación de la conducta económica. Los historicistas consideran que la economía teórica en su sentido clásico —es decir, como sistema de leyes y conceptos abstractos— es un instrumento de investigación absolutamente insatisfactorio para la representación de la realidad empírica, dado que parte de un postulado erróneo: la conducta económica únicamente está determinada por motivos de carácter económico. Para la Escuela Histórica la conducta económica puede estar influida por otras motivaciones, que pueden ser de orden ético, institucional, afectivo, etc., y que, además, pueden variar con el transcurso del tiempo.

A partir de estos dos presupuestos, independencia del método y múltiples motivaciones de la conducta económica, el historicismo ahonda en dos análisis: la caracterización de la naturaleza específica del objeto de conocimiento histórico y el esclarecimiento de sus instrumentos. En relación a la primera de estas dos cuestiones, los historicistas señalan que la especificidad del objeto del conocimiento histórico reside en su “individualidad”, característica contrapuesta a las

propias del objeto de las ciencias naturales, que es genérico, uniforme y repetible. Por lo que se refiere a los instrumentos del conocimiento, el historicismo ve en el *verstehen* [comprender] su operación fundamental. La Escuela Histórica reconoce a esta herramienta la capacidad de constatar y describir las individualidades históricas, si bien ha sido diversamente caracterizada por los distintos autores historicistas (Rossi, 1978).

Para Dilthey, comprender es la operación cognoscitiva fundamental en el campo de las ciencias del espíritu y la materia prima de esta operación es la “experiencia vivida”. En la medida en que esta experiencia es subjetiva, íntima e incommunicable, no se presta de por sí a fundar una ciencia, por lo que Dilthey busca mostrar su conexión con elementos que hagan posible y justifiquen su objetivación y su comunicación. Finalmente, los elementos que, unidos a la experiencia vivida, dotan a ésta de universalidad, comunicabilidad y objetividad son la “expresión” y la “comprensión”, cuya combinación genera lo que Dilthey considera la “actitud” fundamental de las ciencias del espíritu.

Pues bien, tanto por abogar por la autonomía metodológica de las ciencias sociales, como por el reconocimiento de la influencia de las motivaciones no estrictamente económicas sobre la conducta en general y la económica en particular, pero sobre todo por el uso de la comprensión como método, Weber mantiene una posición próxima al historicismo. No obstante, esto no fue óbice para que Weber criticara al historicismo en aspectos esenciales y de este modo se distanciara radicalmente de él. Ante todo, Weber entendía que conocimiento histórico y conocimiento teórico no sólo no estaban separados por un abismo insalvable, sino que ambos se complementaban perfectamente en las ciencias histórico-sociales. Conocer lo individual presupone el manejo de recursos analíticos generales, por lo que análisis histórico y teórico remiten el uno al otro, y si bien las construcciones teóricas no

pueden ser un fin en sí mismas, sino sólo un instrumento del saber histórico, lo son de forma indispensable, pues Weber consideraba que sin ellas no era posible la explicación causal de los fenómenos en su individualidad (meta última del conocimiento histórico-social).

En sus trabajos metodológicos, Weber criticó a los historicistas más relevantes. En su primer gran ensayo metodológico (*Roscher y Knies y el problema metodológico de la economía político-histórica*, 1903-1906), toma por objetivo de sus críticas a Roscher, el introductor del método histórico en la economía. Para este autor, el fin de toda investigación económica es la determinación de un sistema de leyes capaz de explicar exhaustivamente los fenómenos económicos; y el establecimiento de tendencias generales de la evolución, provistas de valor de ley, es posible si se presupone la coincidencia del elemento esencial de los fenómenos económicos con su conformarse a leyes generales, que son el fundamento de sus relaciones causales. Roscher, para quien el fundamento real de las manifestaciones de los pueblos es el *Volksgeist* [espíritu del pueblo], interpretó el desarrollo en analogía con el desarrollo del individuo biológico, es decir, a través de estadios biológicamente preestablecidos.

Weber aprecia en esta determinación referencias a una teoría orgánica de la sociedad de origen romántico con la que está en desacuerdo, pues en su opinión las concepciones organicistas no elaboran consideraciones históricas de los fenómenos económicos en su concreta individualidad, sino sistemas de leyes generales del desarrollo orgánico. Y desde este punto de vista, los fenómenos históricos o sociales se consideran únicamente como piezas de una consideración metafísica.

En su crítica a los organicistas, Weber arremete contra aquellos autores del ámbito de las ciencias sociales influidos por la herencia romántica, pues la subordinación a una consideración metafísica, como en el caso

de Roscher, conduce a la introducción de elementos valorativos en la investigación, que impiden el análisis “riguroso” de la realidad. En contraposición, Weber defiende la lucha contra esta subordinación y la necesidad de la explicación causal en el ámbito del conocimiento histórico y social, como único camino hacia el logro de un conocimiento objetivo y, por tanto, válido de los fenómenos objeto de estudio<sup>4</sup>.

Weber disiente de “objetivistas”<sup>5</sup> e “intuicionistas”<sup>6</sup>, a pesar de que ambas corrientes se posicionan a favor de la autonomía del conocimiento histórico, pues ve en ellas el mismo defecto que ya señalara en su análisis de Roscher: presuponen juicios de valor que imposibilitan dotar al conocimiento histórico de un carácter lógico-formal. Esto se debe a que renuncian a la comprensión racional de la acción humana e identifican “libertad” e “irracionalidad”. En cambio, Weber no cree que pueda hablarse de un “plus” objetivo de irracionalidad de la acción humana, y considera que el uso de categorías como “experiencia inmediata”, “intuición”, etc. no posibilita la explicación causal de la acción humana. Para él sólo son válidos los conceptos históricos que tienen origen lógico-formal, no así los que

---

<sup>4</sup> No obstante, y a pesar de esta crítica radical, en su última obra, *Economía y sociedad*, afirma que la visión de la sociología organicista puede servir a la sociología comprensiva como orientación provisional e ilustración práctica, o bien, como ayuda para decidir la acción social cuya comprensión interpretativa es más relevante para la explicación de una conexión dada. La consideración funcional es importante en la medida en que indica qué acción es relevante para la “conservación” y desenvolvimiento en una dirección determinada de un tipo de acción social; posteriormente, la sociología comprensiva debe preguntarse de qué manera se origina y cuáles son sus motivos (Weber, 1993: 13).

<sup>5</sup> Fundamentan el conocimiento histórico a través de un ámbito de investigación propio que se define a partir de la distinción entre lo “físico” y lo “psíquico”.

<sup>6</sup> Fundamentan la independencia del conocimiento histórico en base a la existencia de la “intuición” como instrumento cognoscitivo específico.

tienen origen psicológico o metafísico. De este modo abre el camino a los contenidos racionales del conocimiento histórico.

Por otro lado, Weber rechaza el materialismo histórico porque utiliza la interpretación económica como *método universal* en el sentido de deducción de todos los fenómenos culturales: el materialismo histórico hace depender todo de lo económico. En esta perspectiva, las causas económicas se extienden a todo interés humano y si se demuestra una causa no económica influyente en el suceso (política, climatológica, religiosa, etc.) pasa a considerarse una “condición históricamente accidental”, y allí donde esto no es sostenible tiende a exponerse que la institución que desarrolla esa función no económica ha sido creada para desempeñar su función como a las órdenes de cierta “tendencia al desarrollo” que sí parte de lo económico. Para Weber, esta postura, centrada únicamente en factores económicos, no puede generar una explicación causal exhaustiva en ningún campo de la vida cultural, pues el fin de cualquier investigación es la representación de un resultado que pasa a ser causa de la acción (imputación).

## **1.2 CONCEPCIÓN WEBERIANA DE LAS CIENCIAS SOCIALES**

Weber concibe las ciencias sociales como ciencias de la realidad, que tratan de comprender la vida circundante en su especificidad, que buscan las conexiones y la significación cultural de sus manifestaciones individuales y se proponen recomponer las significaciones históricas preguntándose por qué algo ha sucedido de un modo y no de otro. Se trata, por tanto, de ciencias empíricas, cuyo interés parte de la configuración real e individual de la vida social que nos circunda y que deviene de otras formas anteriores también individuales.

En sus estudios metodológicos, Weber señala el carácter “individual” del objeto de investigación de las ciencias sociales. Esta individualidad no

reside en el objeto mismo sino que le es otorgada por el investigador que lo “elige” entre los múltiples fenómenos que pueblan la realidad. De este modo, lo que otorga significado e individualiza un objeto de investigación es el valor que le reconoce quién investiga. Y, por ello, aquí reside una de las labores del investigador: desarrollar un proceso de elección individualizante que conduzca a la selección de una serie finita de elementos. Pues, el conocimiento conceptual sólo es posible a partir de una parte finita de los múltiples procesos y elementos que ofrece la realidad infinita.

La necesidad de acotar el objeto de investigación conduce a la siguiente cuestión: en base a qué criterios debe seleccionarse el fragmento de realidad a analizar, pues nada hay en las cosas mismas que indique qué parte de ellas debe ser considerada. Para resolverla Weber recurre a su teoría de la “significación cultural”. Según esta teoría, sólo merece ser conocida por sus rasgos individuales aquella parte de la realidad que está en relación con nuestras ideas de valor, dado que la realidad empírica sólo es “cultura” en la medida en que se relaciona con éstas. Dicha teoría entronca con las ideas del neocriticista Rickert, para quien no todos los sucesos individuales (objeto de análisis de las ciencias del espíritu) suscitan el interés histórico, pues sólo son relevantes a los efectos de estas ciencias los que poseen importancia y significación.

Por tanto, las ciencias sociales están en relación con los valores, pues éstos constituyen el principio de selección que delimita el campo de investigación, quedando el carácter “económico-social” de un fenómeno ligado al interés cognoscitivo del investigador (Weber, 1993: 53).

Lo mismo sucede a la hora de explicar un objeto de investigación. La propia explicación supone la elección de una serie finita de elementos, que siempre está determinada por un punto de vista, dado que el número y la índole de las causas que determinan un evento individual

son siempre infinitas y hay, por tanto, infinitas relaciones que ligan cada fenómeno con otros (Weber, 1978: 67). “Pues, esta infinitud absoluta de esta multiplicidad de procesos no disminuye cuando se considera aisladamente un objeto singular: tan pronto como se trata de describirlo de manera exhaustiva en todos sus componentes individuales tal infinitud subsiste todavía más si intentamos comprenderlo en su condicionamiento causal” (Weber, 1978: 61). Por esta razón, la explicación se restringe a una serie finita de elementos seleccionados en base a un punto de vista y, en este sentido, sigue una línea concreta de investigación distinta de otras, también posibles. En esta situación, las causas dilucidadas no son ya todas las causas del acontecimiento en cuestión, sino las condiciones individualizadas siguiendo cierta dirección de la investigación correlativa a la adopción de un punto de vista.

El papel que juegan los valores, tanto en la selección de los objetos de investigación como en la propia explicación causal, introduce cierta “relatividad” en los criterios de elección. Esta relatividad se ve agravada en la metodología weberiana, pues aquí la referencia a valores no supone una garantía de validez de la investigación, dado que no se reconoce la existencia de valores universales.

En este aspecto Weber se separa de Rickert, pues para este último la validez del conocimiento histórico depende de la validez absoluta de los valores a que hace referencia, es decir, admite la existencia de valores inmutables e incondicionalmente universales, cuyas conexiones con la realidad son una de las principales ocupaciones de la filosofía. Y esto es así, en gran medida, porque para este autor “conocer” significa “juzgar” y “juzgar” equivale a “reconocer un valor”. Pero a diferencia del valor reconocido en una valoración “sensible” —válida para un único sujeto individual— el valor que se reconoce en un juicio ha de valer para todos los sujetos y en cualquier momento. Rickert llega a esta consideración

en parte porque para él el fundamento de la verdad del conocimiento, a cuya teoría dedica su obra, no es la realidad externa, al considerar que la representación y lo representado son, ambos, contenidos de la conciencia<sup>7</sup>.

En cambio, para Weber los valores con los que entra en contacto el conocimiento histórico son producto del punto de vista que marca la dirección del interés cognoscitivo que orienta la investigación. Y en este sentido representan un factor de “relatividad”, que le conduce a afirmar que “fuertes” desplazamientos de los “puntos de vista” se traducen no sólo en nuevos temas y objetos de investigación, sino también en variaciones respecto a la consideración de validez de los fundamentos metodológicos de la investigación. “Una nueva ciencia surge cuando se abordan nuevos problemas con métodos nuevos, y por esa vía, se descubren verdades que inauguran nuevos puntos de vista” (Weber, 1978: 57).

A pesar de que así entendido el conocimiento de la realidad cultural es siempre un conocimiento desde un punto de vista particular, Weber no renuncia a que la ciencia en la que está pensando sea una ciencia “objetiva”. Para ello defiende la *Wertfreiheit* o independencia frente a los valores, condición externa que procura objetividad a su método científico.

La *Wertfreiheit* constituye la condición “negativa” de objetividad: es objetivo todo lo que no entraña juicios de valor. Esta condición se relaciona con el papel puramente explicativo que se asigna a las ciencias sociales en la metodología weberiana. Estas ciencias se conciben como ciencias empíricas que no deben adoptar posiciones normativas, dado que su fin no es formular normas, ya sean éstas

---

<sup>7</sup> Véase Rickert (1965).

políticas, económicas o morales. Por ello, las ciencias sociales, y también las naturales, han de excluir de su proceso cognoscitivo todo juicio de valor. Para llevar a cabo con éxito esta exclusión, Weber distingue entre “juicio de valor” y “relación de valor”, pues que la ciencia deba dejar a un lado los juicios de valor no significa que no tenga relación con los valores. La metodología weberiana propone los valores como criterio de selección para la investigación, siendo, además, una de sus principales tareas la determinación de las condiciones en las que se pueden realizar los valores, así como las consecuencias derivadas de su realización<sup>8</sup>.

### **1.3 TIPOS IDEALES: TIPOS HISTÓRICOS Y TIPOS TEÓRICOS PUROS**

Desde un principio Weber se mostró de acuerdo con los planteamientos neocriticistas de Windelband y Rickert, quienes consideraban imposible la captación y deducción del significado de un objeto histórico-social a partir de un sistema de leyes generales. En *Historia y ciencia natural* (1904) Windelband estableció su distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu. Para él, las primeras son ciencias nomotéticas, que tratan de descubrir la “ley” a la que obedecen los hechos, mientras que las segundas constituyen ciencias ideográficas, que tienen por objeto lo singular en su forma históricamente determinada. Por tanto, la distinción entre ambos tipos de ciencia es puramente metodológica, pues lo que es estudiado desde un punto de vista también puede ser

---

<sup>8</sup> Como ha señalado Rossi (1971: 65) la obra de Weber contiene un esquema lógico para la discusión de los valores, que permite la crítica científica dado que no entraña en sus operaciones juicios de valor en sí mismos. Este procedimiento consta de seis pasos: el primero es la reducción de los juicios de valor a sus axiomas fundamentales; el segundo, la deducción de las consecuencias derivadas de esos axiomas; el tercero, la determinación de los medios necesarios para hacer efectivo un juicio de valor; el cuarto, la determinación de sus consecuencias; el quinto, la determinación de la posibilidad y el grado de probabilidad de esa realización; y, el sexto, la identificación del resto de valores eventuales ligados al empleo de ciertos medios o efectos secundarios.

estudiado desde el otro. Rickert, que sigue las ideas de Windelband aquí expuestas, señala que un mismo objeto puede ser analizado desde ambas perspectivas, en función de que se considere respecto a lo universal o respecto a lo particular y lo individual.

En cambio, Weber se aparta de estos autores al estimar indispensable el recurso a “leyes” y “conceptos generales” a la hora de explicar un objeto en su individualidad, pues para realizar una correcta imputación de resultados concretos a causas concretas resulta necesario el recurso al conocimiento de las regularidades de las conexiones causales, es decir, al conocimiento nomológico. Así, el saber nomológico pasa a formar parte de las ciencias sociales, si bien ocupa una posición diferente a la que ostenta en las ciencias naturales. Pues las ciencias culturales se sirven de las uniformidades únicamente como herramienta mediante la cual explicar los fenómenos en su individualidad, mientras que para las ciencias naturales representa una meta generar un sistema de leyes a partir del cual poder explicar multiplicidad de fenómenos, dado que su cometido es la generalización. Por tanto, la función del saber nomológico en la investigación nada tiene que ver en unas y otras disciplinas: en las ciencias naturales constituye un fin en sí mismo, mientras que en las ciencias culturales sólo representa un medio. En el caso de estas últimas el saber nomológico se presenta en forma de “uniformidades típicas del comportamiento humano” empíricamente comprobables, que se generan mediante un procedimiento abstractivo que aísla algunos elementos, dentro de la multiplicidad de lo empíricamente dado, y posteriormente procede a ordenarlos en un cuadro coherente, sin contradicciones.

Además del diferente papel desempeñado por el conocimiento nomológico en las ciencias naturales y las ciencias culturales, cabe añadir otra diferencia relativa a su estructura. En las ciencias naturales

las leyes son universales y necesarias, mientras que en las ciencias culturales únicamente representan formas típicas de relaciones entre fenómenos aprehensibles experimentalmente, que son indispensables para la formulación de juicios de posibilidad objetiva, puesto que sólo ellas son capaces de definir las relaciones que se establecen entre los diferentes elementos que constituyen el proceso posible abstractamente elaborado. De modo que, en las ciencias culturales, la validez de estas “reglas generales” es una validez “probable”, aunque no expresable en términos de cálculo de probabilidades, y la referencia a las mismas sólo es lógicamente coherente si se enmarca en un modelo explicativo condicional, como el que implican los conceptos de “posibilidad objetiva” y “causación adecuada”.

Así, las reglas generales del comportamiento y el devenir, en cuanto uniformidades formuladas con fines heurísticos, se configuran como “tipos ideales”, que constituyen la principal herramienta metodológica del “método comprensivo” de Weber. Un tipo ideal es una construcción conceptual para la medición y caracterización sistemática de conexiones individuales, significativas en su singularidad (Weber, 1978: 89). Los tipos ideales surgen de un procedimiento abstractivo y deben servir como herramienta para el análisis de un fenómeno en su individualidad, constituyendo su marco explicativo. De modo que, cuando se construye un proceso hipotético, con el fin de analizar las conexiones de sentido de una acción social, sea posible recurrir a estos constructos lógico-conceptuales. La elaboración de dichos constructos responde a la ambición de crear un sistema organizado y coherente de conceptos análogo al de la ciencia económica neoclásica (Rossi, 1978).

En su pureza conceptual, el tipo ideal no se encuentra en la realidad. Se trata, por tanto, de un cuadro conceptual que no es la misma realidad histórica y que no está destinado a ser un esquema bajo el cual ésta se subsuma como espécimen, sino que, por el contrario, tiene el

significado de “concepto límite” puramente ideal, respecto al cual la realidad es medida y comparada, a fin de esclarecer determinados elementos de su contenido empírico. De esta forma, las ideas que gobiernan a los hombres de una época y que operan en ellos de manera difusa —principal interés de Weber— sólo pueden ser aprendidos con precisión conceptual (debido a su complejidad) bajo la forma de un tipo ideal, como síntesis de conceptos complejos de otro modo inalcanzables (Weber, 1978: 85).

El tipo ideal debe ser distinguido radicalmente de los “ideales” en sentido normativo. Una idea, en cuanto ideal, se orienta a destacar aquello que para ella está dotado de valor, es decir, lo que es “esencial”, y da origen a una valoración normativa. En cambio, el tipo ideal es el término de referencia de lo real para proceder a la explicación, tratándose únicamente de un paso en la investigación científica, por lo que no puede ser base de ninguna valoración y su “perfección” no tiene que ver con nada que no sea la lógica.

Siguiendo a Janoska-Bedl (1972), los tipos ideales se pueden agrupar en tres grandes grupos:

- Los tipos ideales en el sentido amplio de “taquigrafía de conceptos o de superesbozo”:
  - *de particulares objetos históricos* en forma de concepto genéticos (capitalismo, cristianismo, protestantismo, etc.);
  - *de fenómenos repetibles y no fijados espacio-temporalmente*, en forma de conceptos de especie (Estado, Iglesia, etc.).

- Los tipos ideales en el sentido estricto de “patrones de la acción social de máxima racionalidad” (acción racional con arreglo a fines, acción racional con arreglo a valores, etc.).

Los primeros sirven fundamentalmente a la investigación historiográfica, pues determinan las condiciones de un fenómeno; los segundos definen lo que serían las reglas del devenir y están organizados sistemáticamente, siendo tarea de las disciplinas teóricas, especialmente de la sociología, su elaboración. Estos tipos teóricos, también tienen una función instrumental clara: sirven a la formulación de hipótesis y medios comparativos con los que explicar ciertos hechos en su individualidad. Por último, se encuentran los modelos racionales cuya elaboración corresponde estrictamente a las disciplinas teóricas y cuya función es posibilitar la explicación comprensiva de la acción social, especialmente de la acción social “típica”.

La diferenciación entre las distintas variantes del tipo ideal no es, en muchas ocasiones, tan clara y tiende a fluctuar. Todos los tipos ideales son susceptibles de ser empleados en un sentido sociológico o en un sentido histórico. Del mismo modo, que un mismo fenómeno significativo puede ser analizado en ambos sentidos. Sucede así, por ejemplo, con la explicación de la organización monetaria del intercambio económico, que constituye un fenómeno con significación cultural en la medida en que se da a escala de masas como componente fundamental de la sociedad moderna (Weber, 1978: 66). La aproximación a este fenómeno puede realizarse desde una óptica sociológica, que se pregunte por la explicación comprensiva de ésta como uniformidad social moderna a través de los tipos sociológicos, pero también puede tratar de explicarse cómo se ha llegado a esta situación, preguntándose cuál es su origen histórico o tratando de comprender su significación cultural, es decir, qué cambios en los valores y las creencias han conducido a éste y cómo éste ha repercutido

sobre ambos. Estas últimas cuestiones se resuelven a través de los tipos históricos.

Las ambigüedades en torno a los tipos ideales se deben, en parte, a que el concepto no se presenta de forma unívoca a lo largo de la obra de Max Weber, pudiendo apreciarse ciertas variaciones en su contenido. Así, en su ensayo *Algunas categorías de la sociología comprensiva* (1913), y en el capítulo metodológico que abre *Economía y sociedad* (elaborado entre 1918 y 1920), se aprecia un desplazamiento en los planteamientos de Weber hacia la creación de un método sociológico autónomo, que se centra sobremanera en la elaboración de esquemas teóricos de la acción social. En esta etapa la construcción de tipos ideales se convierte en la meta del conocimiento, pasando a ocupar la historia una posición subordinada.

A pesar de esta evolución, su obra no se trata de un conjunto de trabajos aislados, producto de diferentes etapas, pues hay dos elementos que la aglutinan y le dan continuidad: la “comprensión” y la “explicación causal”. En el fondo, los tipos ideales históricos y los sociológicos obedecen a la misma necesidad: la formación de conceptos distinta y, por tanto, desviada de la realidad concreta, mediante el procedimiento de una acentuación de determinados elementos significativos de la realidad empírica. Además, ambas clases de tipos ideales están conectados a la realidad que se trata de aprehender a través de los puntos de vista, condicionados valorativamente, que les dan origen. Incluso en *Economía y sociedad*, donde figura la formulación más abstracta de los tipos ideales, éstos están condicionados por un punto de vista valorativo, si bien no se hace referencia a su “significación cultural”.

De modo que, en cualquiera de los dos casos —o sea, en el de la historia o en el de la sociología—, la formación de tipos ideales sirve

como elemento de enlace entre la indispensable referencia a valores y la necesaria explicación causal. El propio Weber lo señala en una carta dirigida a Rickert en 1904, en la que, tras manifestar su alegría por su acuerdo respecto al concepto del tipo ideal, afirma que “una categoría de este tipo es necesaria a fin de poder distinguir entre juicios ‘valorativos’ y juicios ‘referidos a valores’. Cual sea el nombre que se les dé es asunto secundario. Los llamé así al igual que el uso del lenguaje habla de ‘caso límite ideal’, de ‘pureza ideal’ de un proceso típico, de ‘construcción ideal’, etc., sin por ello querer indicar un ser que debe ser, y además, como aquello que Jellinek (*Allgemeine Staatslehre*) llama ‘tipo ideal’, como algo pensado perfectamente sólo en sentido *lógico* y no como un *modelo*”<sup>9</sup>. Mediante los tipos ideales así entendidos (esto es, como instrumentos lógicos y no como patrones) las ciencias históricas y sociales sirven a dos fines fundamentales: por un lado, al fin epistemológico de mostrar de forma clara las desviaciones históricas con respecto al contenido previsto en el tipo ideal, para así poder realizar las correspondientes imputaciones causales de las variaciones observadas; y, por otro lado, al fin crítico-práctico de establecer las vinculaciones lógicas de sentido capaces de permitirnos comprender la estructura de valor interna al tipo y, de esta manera, hacernos conscientes de los cursos de conducta con los que nos comprometemos. En este segundo sentido, crítico-práctico, el tipo ideal sirve a una racionalización de la personalidad libre y nos aleja de los esquemas de conducta imprevisible de la personalidad romántica.

En conexión con la segunda meta (crítico-práctica) a la que sirven los tipos ideales, se entiende la importancia otorgada por Weber al concepto de comprensión [*verstehen*] a lo largo de toda su obra, a la vez que permite captar la perspectiva (la relación de valor) desde la que construyó su sistema categorial: el “individualismo”.

---

<sup>9</sup> Citada a partir de Mommsen (1981: 329-330).

Para Weber, sólo los individuos son susceptibles de considerarse “sujetos de la acción social”. En su formulación de los conceptos sociológicos fundamentales, Weber definió la acción social como aquella que se orienta por las acciones de otros, bien sean pasadas, presentes o futuras, siendo los “otros” individuales y conocidos o una pluralidad de individuos indeterminada y desconocida. En cambio, no considera acción social la conducta orientada por la expectativa de ciertas reacciones materiales; la conducta íntima, si no está motivada por las acciones de otros; la acción en masa, si no hay en ella una relación significativa del individuo respecto a la misma; ni la imitación de la conducta ajena, cuando es puramente reactiva. Por último, tampoco es acción social la acción homogénea de muchos, ni la acción de alguien influido por otro. Sólo las personas individuales pueden ser sujetos de la acción social y, por esta razón, las formaciones sociales no deben ser tratadas por la sociología como individuos. Desde su perspectiva, no hay personalidad colectiva en acción siendo las formaciones sociales desarrollos y entrelazamientos de acciones específicas de personas individuales, puesto que sólo estas pueden ser sujetos de una acción orientada por su sentido. Permanecen ajenos al sentido todos los procesos o estados en que no se menta un sentido, en tanto que no aparezcan en la acción en calidad de medio o fin y sólo sean para ésta estímulo u obstáculo. También cabe que se encuentren regularidades no sujetas al sentido, como por ejemplo la alimentación y todas aquellas propias de la actividad fisiológica, que únicamente deben ser aceptadas en calidad de datos. Todo “proceso” u “objeto” ajeno al sentido entra en el ámbito de las ciencias de la acción como “ocasión”, “resultado”, “estímulo” u “obstáculo”, dado que ser ajeno al sentido no equivale a ser “no humano” o “inanimado” (Weber, 1993: 18-19).

Formaciones sociales y personas jurídicas no pueden ser tratadas como individuos, pues en las relaciones sociales no operan personalidades colectivas, sino la agregación y acción recíproca de diversas acciones

individuales, siendo solamente las personas individuales susceptibles de ser sujetos de la acción social. Por ello, las formaciones sociales no pueden ser tratadas, desde este punto de vista, de forma análoga a un individuo, pues no hay personalidad colectiva en la acción sino agregación interactiva de muchas acciones individuales. Esta posición personal le llevó a afirmar que si el lenguaje jurídico y coloquial se refiere a las instituciones como agentes individuales es porque son representaciones de algo que en parte existe y en parte debe ser. “Lo anterior revela un modo de conocer, extraordinariamente significativo, por el cual los hombres tienden a representarse como unidades las conductas a las que se entrelazan sentidos semejantes. Se trata de un recurso práctico y simplificador pero que, en sentido estricto, falsea la realidad introduciendo un elemento de irrealidad en la “acción social”, merced a su enorme influjo causal sobre el desarrollo de las conductas concretas, bajo la forma de ideales” (Martín López, s.f.: 5).

Por todo lo anterior, sólo son susceptibles del análisis propio de las ciencias sociales las acciones sociales de los individuos —contemporáneos o predecesores—, y el mundo de éstas sólo puede aprehenderse de manera típico-ideal, pues los hechos y fenómenos individuales que encontramos en su mundo ya están desvinculados de la otra persona concreta que participaría normalmente en una relación cara a cara. Cuando la sociología emprende su labor de comprensión de una acción concreta, el acto ya ha sido finalizado, es decir, no se trata nunca de una acción en curso. A partir de esta materia prima, lo que resta a la disciplina es dilucidar los motivos “típicos” de una persona que actúa de determinada manera, y en este proceso sólo cabe recurrir al tipo ideal.

Esta forma de conocimiento típico-ideal se vuelve más necesaria aún si tenemos en cuenta que a la sociología no le interesa el curso externo de la acción, sino su “contexto significativo” o “complejo de significado”

(Schütz, 1972: 254). Mediante el conocimiento típico-ideal se trata de comprender el punto de vista de la otra persona, en terminología de Schütz, dar el salto desde el contexto objetivo de significado hasta el subjetivo; sólo cuando se ha dado este paso se está comprendiendo a la otra persona (Schütz, 1972: 251).

Lo que Weber propone con sus tipos ideales, especialmente los sociológicos, es hacer explícito, por medios científicos, los significados implícitos del actuar de los individuos. Para ello, la sociología ha de construir sus conceptos con “adecuación de sentido”; es decir, debe dar lugar a un complejo típico de significado, de acuerdo con los modos habituales de pensar y sentir. Mas esta adecuación no es suficiente para proporcionar la requerida utilidad analítica y heurística al tipo ideal; a ella debe añadirse otra adecuación: la causal. La “adecuación causal” significa que la secuencia construida en el tipo debe estar respaldada por la probabilidad de su ocurrencia; esto es, porque, según la experiencia, la posibilidad de su ocurrencia sea frecuente. En pocas palabras: los tipos ideales, que son la herramienta fundamental del conocimiento histórico y social, para cumplir su función como tal deben estar formulados con adecuación significativa y causal. Pero ambas condiciones, así formuladas, como ha señalado con buen criterio Alfred Schütz, podrían estar más vinculadas entre sí de lo que creía Weber, pues “la adecuación causal, o el acuerdo con la experiencia pasada, se basa en relaciones de adecuación de significado típicamente aprehendidas [...] toda adecuación causal que pertenezca a la acción humana se basa en principios de adecuación de significado de una u otra clase” (Schütz, 1972: 261). De este modo, la adecuación causal, en el caso de la conducta humana, sólo constituiría un caso especial de la adecuación de sentido.

En suma, Weber defiende la conveniencia del uso de los tipos ideales, pues quien los rechaza utiliza otros similares de manera inconsciente, y

por lo tanto careciendo de la formulación expresa y elaboración lógica requeribles. Además, en la medida en que en la histórica económica y social los contenidos de la cultura no son unívocos, es necesaria la elaboración lógica de lo intuitivo; es decir, el empleo de conceptos que han de explicitarse, y los conceptos propios del lenguaje cotidiano sólo se vuelven unívocos a través del análisis típico-ideal. Asimismo, los puntos de vista sólo adquieren claridad y nitidez en su especificidad por la vía de la confrontación de lo empírico con lo puramente típico-ideal (Weber, 1978).

#### **1.4 CONCEPTOS Y LEYES CAUSALES**

La exigencia de adecuación causal propuesta por Weber para la construcción de los tipos ideales, en especial de los sociológicos, nos proporciona un importantísimo indicio acerca de la segunda condición que, desde su perspectiva, debían satisfacer las investigaciones histórica y social para poder catalogarse de científicas.

Si la construcción de la herramienta lógico-teórica fundamental del conocimiento histórico-social, que es el tipo ideal, debe ser adecuada desde un punto de vista causal es porque, para Weber, sólo así puede servir al fin último de la investigación histórica y social: la explicación causal de los fenómenos en su individualidad. La explicación causal, por tanto, se une a la *Wertfreiheit* como una segunda condición de la científicidad de la labor de historiadores y sociólogos; una condición que, si en el caso de la *Wertfreiheit* calificamos de “negativa”, en este caso bien podemos calificar de “positiva”.

En efecto, para atajar el ineliminable componente subjetivo que representa la referencia a valores a la hora de seleccionar una serie determinada de elementos dentro de la infinitud de la realidad (empírica, dada) a la hora de componer un objeto de investigación,

Weber considera indispensables los juicios causales, pues sólo su adecuado uso puede garantizar la objetividad de los resultados obtenidos. A través de la explicación causal, el investigador establece, de manera empírica, las relaciones existentes entre los fenómenos seleccionados y determina en qué condiciones se desarrollan los procesos que los originan.

De este modo, la ausencia de presupuestos que impliquen una toma de decisión valorativa y, complementariamente, la explicación causal constituyen los fundamentos de la objetividad del método propuesto por Weber, que así se separa decisivamente de las corrientes historicistas de raíz romántica de su época. Según su método, la influencia de los criterios valorativos de selección es parcial, pues las relaciones establecidas entre lo seleccionado pueden ser determinadas objetivamente, sobre la base de la experiencia y con independencia de los presupuestos axiológicos adoptados.

No obstante, la explicación causal que propone Weber para la investigación de las ciencias de la cultura se diferencia de la propia de las ciencias naturales, debido en parte a sus diferentes intereses. Lo que interesa a las ciencias de la cultura es la constelación en que se agrupan distintos *factores* en un fenómeno significativo, y por ello su explicación —de los fenómenos individuales— no recurre a leyes sino a conexiones causales concretas, que indican la constelación individual a la que debe imputarse en cuanto resultado un fenómeno y no la fórmula bajo la que ha de subsumirse como espécimen. Es una cuestión de imputación, es decir, de determinación de relaciones “causa” y “efecto” de modo individual. Weber se desprende así de la concepción clásica de “explicación causal” y distingue entre “causa general”, es decir, “ley”, propia de las ciencias naturales, y “causa individual”, propia de las ciencias culturales. Esta distinción, enraizada en la distinción neocriticista entre ciencias nomológicas y ciencias

ideográficas, le permite extender la explicación causal a las ciencias sociales, estableciendo diferentes niveles de causalidad que conducen a un modelo explicativo más condicional.

Así, la regresión que genera la explicación causal propia de las ciencias sociales no es exhaustiva y no pregunta por las leyes que rigen los fenómenos, sino en qué condiciones se obtienen como resultado (proceso de imputación). De este modo, las ciencias sociales están capacitadas para identificar las condiciones que hacen posibles los fenómenos de los que se ocupan y, por tanto, para determinar las relaciones entre los hechos, pero no pueden establecer relaciones “necesarias”, pues su esquema explicativo no se apoya en la “necesidad” sino en la “posibilidad objetiva”.

Se trata de una explicación más condicional que causal, dado que las causas identificadas en este proceso explicativo no determinan que se produzca el fenómeno estudiado, sino que lo hacen “objetivamente posible”. De este modo, al no conocerse la totalidad de los factores que lo determinan, la explicación de un fenómeno no queda agotada, abriéndose la posibilidad a la existencia de varios órdenes de explicación, que corresponderían a los diferentes puntos de vista que pueden orientar la investigación.

No obstante, este límite en el proceder de las ciencias sociales no implica falta de fundamentación para el conocimiento general. Lo que sucede es que la formulación de conceptos abstractos, la atención a las regularidades, etc. sólo constituyen medios “útiles” para las ciencias sociales, que permiten al investigador formular imputaciones con mayor nivel de seguridad, y no su fin. El conocimiento general no es el fin de las ciencias sociales, porque cuanto más general es una ley menos valiosa es para estas ciencias, al estar más vacía de la riqueza de la realidad (Weber, 1978: 69).

En esta explicación causal se procede a “imputar” al acontecimiento histórico sus “causas”, y para verificar estas imputaciones Weber propone la construcción de un “proceso hipotético”. Este proceso se diferenciará del real por la exclusión de, al menos, un elemento y finalmente será contrastado con el proceso real. Del nivel de similitud obtenido mediante la comparación de los procesos hipotético y real deberá inferirse la importancia causal del elemento excluido para el fenómeno estudiado. Así, la imputación se produce de manera indirecta a través de “juicios de posibilidad objetiva”.

Weber llega a los juicios de posibilidad objetiva influido por el fisiólogo alemán Johannes Von Kries (1853-1928), desde el ámbito de la estadística, y por Radbruch (1878-1950), quién estudio la posibilidad objetiva de imputación en el derecho penal alemán. Para Weber, el objetivo de las ciencias de la cultura, como el de la praxis penal, consiste en encontrar y establecer las relaciones causales individuales entre motivos, acción y resultados o consecuencias de ésta, sin que los hechos hayan sido directamente observados ni puedan reproducirse experimentalmente. Por ello, en ambos casos, la explicación causal sólo puede ser producto de estimaciones de probabilidad, efectuadas en función del saber nomológico (resultado de la experiencia práctica o de la actividad investigadora). Así, si en un determinado contexto los efectos de la acción se verifican con alta probabilidad de acuerdo con nuestras reglas de la experiencia, hablaremos de “causación adecuada” y consideraremos la relación supuesta entre dicha acción y los acontecimientos constatables, pero no directamente observables, como “objetivamente posible”, ya que la posibilidad objetiva es la norma lógica para la formación de nuestras expectativas. En cambio, si el material documental disponible no se ajusta a nuestras reglas probabilistas de la experiencia, recurriremos a reglas cuya aplicación en el caso juzgado es improbable aunque no imposible, en este caso se hablará de “causación accidental”.

Este concepto de posibilidad objetiva no puede usarse en el ámbito de las relaciones causales en un sentido clásico, pero, en otros contextos, los términos causa y causación juegan un papel importante, pues permiten definir las condiciones o circunstancias que implican una mayor o menor probabilidad de ocasionar un resultado. En este sentido, se considera que una circunstancia ha causado un efecto si es posible demostrar que sin ella el efecto no hubiera ocurrido, negándose la causalidad de un factor si el efecto hubiera ocurrido en el mismo modo, o bien si la ausencia de esta circunstancia sólo hubiera producido una modificación sin importancia en el efecto. Esto se debe a que Von Kries no estaba interesado en el efecto con todos sus detalles concretos, sino en una idea general de él. Es decir, lo que le importa, por ejemplo, es si un determinado factor causa o no la muerte de un individuo, pero no le interesa si este se muere en la misma posición o en el mismo lugar (Von Kries, 1927).

Además, Von Kries apunta una última distinción del análisis de posibilidad objetiva, pues un nexo causal puede tener carácter general o constituir una peculiaridad de un caso. A partir de esta observación establece dos categorías de la causalidad: “causación adecuada” y “causación casual o accidental”.

La diferencia entre causación adecuada y causación casual no reside en el modo en que en un caso concreto un factor causal produce un efecto, pues esto no tiene un significado abstracto. Un factor causal es un comportamiento o evento que puede ser añadido en un sentido científico a una determinada variedad de circunstancias, de modo que la distinción entre causación adecuada y accidental se basa en la consideración generalizada de un caso concreto.

Así, los juicios de posibilidad objetiva no son sino aserciones sobre aquello que “habría ocurrido” bajo el supuesto de exclusión o variación

de ciertas condiciones en el ámbito de un determinado proceso. Sus resultados conforman un rango que comprende los distintos grados de importancia causal de los elementos entre dos casos límite: por un lado, la “causación accidental”, cuando una vez eliminado el elemento a probar el proceso hipotético tiene un resultado análogo al real, y la “causación adecuada”, cuando el resultado del proceso hipotético es diferente al real una vez eliminado el elemento cuya causalidad se está probando. De modo que la explicación del conocimiento histórico se configura situando, mediante estos juicios de posibilidad objetiva, cada relación causal analizada en el gradiente: causación adecuada-causación accidental (Rossi, 1978: 54).

La causalidad introducida en el método, mediante el concepto de causación adecuada, constituye para Weber la garantía intrínseca de validez del conocimiento histórico y sustituye al postulado rickertiano de la validez incondicionada de los valores. Así, mediante la explicación causal (y en combinación con la *Wertfreiheit*) Weber trató de relativizar la incidencia de los criterios selectivos en los resultados de la investigación.

Pero la explicación causal no es ajena al carácter selectivo del conocimiento histórico-social, y el esquema explicativo del que se vale dicho conocimiento está definido en relación a la asunción de ciertos valores como criterios selectivos. Este esquema implica que las causas dilucidadas no son todas las causas del acontecimiento en cuestión, sino las condiciones individualizadas siguiendo cierta dirección de la investigación correlativa a la adopción de un punto de vista.

Así, el “modelo causal” de Weber otorga a la explicación causal propia de las ciencias culturales una naturaleza “condicional”, pues difiere del que plantean las ciencias naturales, según su modelo clásico, al no establecer “relaciones necesarias” entre el fenómeno estudiado y sus

causas, sino aquellas “condiciones que lo hacen posible”. En consecuencia, su modelo permite determinar el elemento o conjunto de elementos sin los cuales el acontecimiento no habría podido producirse, pero no determina qué elementos han producido necesariamente tal acontecimiento. Por ello, este modelo permite establecer las “condiciones” más que las “causas”, y, en este sentido, cuando Weber habla de “causación adecuada” no hace referencia a una relación necesaria, sino al carácter indispensable de cierta condición, mientras que cuando habla de causación accidental no se refiere a ausencia de toda relación, sino sólo al carácter no indispensable de una cierta condición.

## **CAPÍTULO 2**

# **SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN: LA TESIS DE LA ÉTICA PROTESTANTE Y LAS RELIGIONES UNIVERSALES**

---

### **2.1 LA TESIS DE LA ÉTICA PROTESTANTE**

Los conceptos de “posibilidad objetiva” y de “adecuación causal”, que acabamos de ver en el capítulo precedente, son centrales en la sociología de la religión de Weber, pues su tesis principal defiende la adecuación causal de la ética protestante al surgimiento del capitalismo moderno; en otras palabras, que el capitalismo moderno occidental, no habría aparecido sin la presencia de este elemento “causal”. En torno a esta idea gira el conjunto de su sociología de la religión, en la que el análisis sobre la ética de las religiones universales constituye un recurso técnico, que le permite establecer la distancia de cada caso analizado respecto al tipo ideal teóricamente construido: la ética protestante.

Lo que Weber propone con su análisis es la elaboración de un juicio de posibilidad objetiva que permita imaginar, de acuerdo con las reglas de

la experiencia y el conocimiento nomológico, cuál sería el efecto si del conjunto de condiciones históricas bajo las que surgió el capitalismo moderno occidental se elimina la ética protestante.

En la tesis de Weber, la ética protestante constituye el elemento que opera el cambio de mentalidad económica, haciendo posible la aparición del capitalismo moderno de tipo occidental al romper con la mentalidad económica tradicional. Esta nueva “mentalidad”, surgida en Occidente, es el resultado de la educación religiosa responsable del protestantismo, que convierte el trabajo en este mundo en *Beruf* [vocación].

Tanto en su versión luterana como en la calvinista, el protestantismo entiende la salvación como predestinación, es decir, como regalo enteramente gratuito, libre y sin fundamento visible de un Dios cuyos decretos son insondables e inmodificables gracias a su omnisciencia. En esta situación, el individuo tiene que soportar la angustia que genera la incertidumbre absoluta acerca de su destino en el más allá. La doctrina de predestinación resuelve esta angustiosa situación de dos modos, a través de los que el individuo puede corroborar su estado de gracia. De un lado, la solución que sintoniza con la visión luterana propone el cultivo del “santo cierto de sí mismo”, para el que es un deber la certeza subjetiva de la propia salvación en la lucha diaria. De otro lado, la solución que subyace a la visión calvinista ve en el trabajo profesional incesante el único modo de ahuyentar la duda religiosa y obtener seguridad del estado de gracia. En esta tradición, las buenas obras se conciben como síntomas: el calvinista se cerciora de su salvación no a través de un acopio de acciones meritorias aisladas, sino mediante un sistemático control de sí mismo cada día, pues el Dios calvinista no exige la realización de determinadas obras buenas sino una santidad en el obrar elevada a sistema (Weber 2001: 117; 1988: 114). En este caso, la “certeza de salvación” no se compromete con

faltas particulares, pues en lugar de la santidad formal de la obra se atiende al valor del *habitus* total personal, es decir, a la personalidad moral que se revela en las obras. En este escenario, donde la acción particular sólo tiene importancia en la medida en que posee un carácter sintomático, surge una “ética de la convicción”, cuyo resultado es la orientación de la vida mediante una metódica racional.

La sistematización de lo “debido” religiosamente en una “ética de la convicción” rompe la estereotipación de la norma particular a favor de la relación total “plena de sentido” del modo de llevar la vida respecto al fin religioso de salvación. Aquí “cada vez más la técnica se convierte en una combinación de higiene física y psíquica con una regulación metódica de todo pensar y hacer, según manera y contenido, en el sentido del dominio más alerta, volitivo, enemigo de los instintos, de los propios procesos anímicos y corporales y una reglamentación sistemática de toda la vida subordinada al fin religioso” (Weber, 1993: 427).

Esta sistematización de la vida derivada de la dogmática puritana, considera el obrar en el “mundo” como la única vía para honrar a Dios, convirtiendo este obrar en una “obligación” impuesta al hombre que ha de transformarlo según sus ideales ascéticos. Por esta razón, el asceta protestante aunque niega el mundo no huye de él: las obras realizadas en el mundo, con el fin de transformarlo a imagen de Dios, son la única posibilidad de “corroboración”, es decir, de comprobación del estado de gracia. El asceta vive el mundo y en el mundo como un soldado de Dios, dedicando su vida a la actividad. Debido a su naturaleza pecaminosa, el mundo no dará satisfacción a sus exigencias religiosas, pero no puede ignorar sus órdenes, pues es consciente de que su corroboración tendrá lugar dentro de ellos. Como resultado de esta doble valoración, el mundo pasa a verse como “misión” para la lucha contra el pecado que corrobora el “sentir” ascético, la “disposición”. Por el camino de la

corroboración se sistematiza de manera racional el modo de ver la vida conforme a esta doctrina y se rechaza todo lo éticamente irracional.

Esta “racionalización” de la vida se concreta en la idea de “vocación” [*Beruf*], que considera el más noble contenido de la conducta moral sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo (Weber, 1988: 89), otorgando al trabajo cotidiano una dimensión religiosa. Para esta visión, el cumplimiento de las tareas profesionales constituye la primera manifestación del amor al prójimo, a la vez que un servicio que estructura racionalmente el cosmos que rodea al hombre.

Por tanto, “el asceta intramundano” es un racionalista en dos sentidos: sistematiza racionalmente su propio modo de ver el mundo y rehúsa todo lo éticamente irracional. Y ambas vías de racionalización confluyen para dar origen a una “revolución desde dentro”, en virtud de la cual el modo de ver y organizar la vida emana de lo que se considera debido religiosamente.

A pesar de que el objetivo de esta dogmática es la salvación del alma, tiene efectos colaterales sobre la esfera de acción económica del individuo:

- el trabajo pasa a concebirse como “profesión” o “vocación” que afecta a las posibilidades religiosas;
- el ejercicio de la profesión genera riqueza, que termina por acumularse al no estar permitido llevar una vida descuidada;
- la división del trabajo y la estructuración profesional del mundo se consideran queridas por Dios;
- y, por último, cambia el modo en que se ve el mundo, que bajo este punto de vista trata de racionalizarse.

Para Weber, las características económicas del “*ethos* puritano”, cuya entrega a la profesión es producto de la conexión entre el comportamiento práctico y determinada “visión unitaria del mundo” derivada de principios religiosos, encajan con el “espíritu capitalista”, que, a su vez, consiste en una mentalidad que aspira a obtener una ganancia racional y legítima, ejerciendo sistemáticamente una profesión.

El espíritu capitalista es un desarrollo del racionalismo económico desde un punto de vista específico y característico<sup>10</sup>. La principal peculiaridad del espíritu capitalista es su orientación al “lucro racional”, esto es, que no busca el beneficio especulativo “inmediato” sino el lucro empresarial “duradero”. Este impulso, que es “antinatural”, se guía por intereses ideales y no materiales, dado que responde a la educación religiosa del protestantismo y, en concreto, forma parte de su *ethos* religioso, es decir, de la conducta ética premiada por esta religión, como consecuencia de la naturaleza y la condición de los bienes de salvación que persigue (Weber, 2001: 230; 1988: 234-235).

En la práctica, esta nueva mentalidad caló entre los empresarios en Occidente, rompiendo su modo de concebir las empresas, la industria y los negocios. Este cambio de mentalidad empresarial no se desarrolló de forma pacífica, pero ciertas cualidades “éticas” muy acusadas de los “innovadores”, que se comentan a continuación, les hicieron ganar pronto la confianza de trabajadores y clientes. Estos nuevos capitalistas no son especuladores osados y sin escrúpulos, sino que se caracterizan por su sobriedad y perseverancia; aborrecen la ostentación, el lujo inútil y el goce consciente de su poder, así como aceptar los signos externos

---

<sup>10</sup> Desde un punto de vista conceptual, el “espíritu del capitalismo” es para Max Weber un “individuo histórico”: complejo de interrelaciones en la realidad histórica que se puede agrupar conceptualmente en un todo desde el punto de vista de su “significación cultural” (Weber, 2001: 37; 1988: 30).

del respeto social de que disfrutaban, pues les son incómodos (Weber, 1998: 69).

Caracteriza al espíritu del capitalismo moderno la organización racional del trabajo y la supresión de las barreras existentes entre economía interior y exterior, entre moral fuera y dentro del linaje, así como la penetración del principio mercantil en la economía interior y la organización del trabajo sobre su base. El resultado de todo este desarrollo son las empresas capitalistas: explotaciones racionales con una contabilidad de capital, es decir, empresas lucrativas que controlan su rentabilidad en el orden administrativo por medio de una contabilidad moderna, estableciendo un balance<sup>11</sup>.

A pesar de que su tesis más relevante defiende la conexión entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, Weber no se limita al análisis del papel de dicha ética como promotora de aquel espíritu, pues considera que la ética protestante no puede actuar a favor del surgimiento de esta modalidad de capitalismo allí donde no encuentra una forma económica con la que congenie; y ésta no es un resultado del protestantismo ascético, sino de factores históricos completamente

---

<sup>11</sup> El capitalismo se presentó en formas distintas a lo largo de la historia, pero la satisfacción de las necesidades cotidianas basada en técnicas capitalistas sólo es peculiar de Occidente. Un elemento fundamental para el surgimiento del capitalismo moderno es la contabilidad racional del capital como norma general para las empresas que se ocupan de la satisfacción de las mencionadas necesidades y cuyas premisas son: a) *apropiación de todos los bienes materiales de producción*, como propiedad de libre disposición por parte de las empresas lucrativas autónomas; b) *libertad mercantil*, libertad de mercado (del trabajo y de las mercancías) con respecto a toda irracional limitación del tráfico; c) *técnica racional*, contabilizable hasta el extremo y, por tanto, mecanizada; d) *derecho racional*, calculable; e) *trabajo libre*, sobre la base de obreros obligados a ofrecer su energía productiva, cuya existencia permite que los costos de producción pueden calcularse inequívocamente de antemano; f) *comercialización de la economía*, uso de títulos de valor para los derechos de participación en las empresas e igualmente para los derechos patrimoniales, lo que permite la orientación en un sentido mercantil y de rentabilidad; y g) *especulación*, que adquiere importancia a partir del momento en que la riqueza puede ser expresada por medio de valores transferibles (Weber, 1974: 237-238).

distintos, que Weber denomina “condiciones objetivas” y deben ser entendidas como concomitantes al surgimiento del capitalismo moderno occidental. Estos son<sup>12</sup>:

- ciertos rasgos culturales característicos;
- un Estado moderno, es decir, que cuente con una administración orgánica y relativamente estable, con funcionarios especializados y que reconozca los derechos políticos;
- un derecho racional;
- ciudadanos titulares de derechos subjetivos;
- ciudades en sentido moderno;
- y, por último, una ciencia moderna (es decir, un saber “positivo” y con vocación esencialmente aplicada).

Estos factores contribuyen al origen del capitalismo moderno occidental, pero poco pueden hacer para que éste surja sin la presencia del “espíritu capitalista”. La cuestión clave, entonces, es por qué este nuevo espíritu sólo aparece en Occidente. Weber responde que sólo allí existían personas con una ética racional de la existencia, más concretamente, que el espíritu del capitalismo es consecuencia de la ética protestante y, por tanto, que la presencia de ésta ética es imprescindible para el surgimiento del espíritu capitalista y, en este sentido, del capitalismo en su modalidad moderna occidental.

Con el fin de probar su tesis, acerca del papel que jugó la ética protestante en el surgimiento del capitalismo moderno occidental,

---

<sup>12</sup> Weber consideró factores no determinantes del surgimiento del capitalismo moderno occidental: acumulación de riquezas, desarrollo de la técnica industrial, necesidades suntuarias de la corte y la nobleza y, por último, revolución de los precios de los siglos XVI y XVII (Weber, 1974: 253-266).

Weber recurre al “experimento ideal”, mediante el que elimina del curso histórico el factor cuya causalidad pretende analizar en un intento por conocer a qué nuevo resultado conduce un curso histórico similar sin la participación de dicho elemento.

Para la adecuada elaboración de este “experimento ideal”, Weber analiza diferentes periodos y culturas en sus estudios sobre *La ética económica de las religiones universales*. Con ellos trata de demostrar por qué a pesar de que las “condiciones objetivas” para el desarrollo del capitalismo moderno fueron muy favorables en algunos periodos en la India o en China, éste no surgió allí; mientras que en el área de influencia de la cultura occidental, especialmente en aquellos lugares donde la ética protestante enraizó, surgió dicha modalidad de capitalismo, incluso bajo condiciones objetivas desfavorables.

Siguiendo su tesis, este hecho se explicaría en base a la baja probabilidad de emergencia que tiene el capitalismo moderno occidental cuando el factor “ética protestante” no interviene, conduciendo el cumplimiento del resto de condiciones, con un alto grado de probabilidad, a cualquier otro desarrollo. Weber señaló al “ascetismo intramundano” del puritanismo como uno de los impulsos decisivos del capitalismo occidental moderno, pues éste canalizó las fuertes energías religiosas reconvirtiéndolas en actividad económica terrena. Así, la religiosidad puritana produjo la convicción económica que es típica del capitalismo moderno. No obstante, Weber no sostuvo que este tipo de capitalismo fuera simplemente producto de la religiosidad protestante, y menos aún que su surgimiento quedara absolutamente esclarecido mediante esta tesis, pues en ella otorga a esta religiosidad la condición de presupuesto necesario pero no suficiente. Por otro lado, su tesis no tiene vigencia para otras formas de capitalismo: sólo resulta adecuada para el capitalismo moderno de tipo occidental, es decir, para el capitalismo industrial de producción intensiva, caracterizado por el

trabajo formalmente libre y especializado, por la permanente acumulación de capital con fines de conservación (es decir, ampliación de la empresa) y cálculo racional de todos los procesos productivos.

Para consolidar esta tesis Weber trató de reforzarla *ex negativo* analizando sucesivamente todas las religiones universales, a excepción del islam. Su objetivo era probar que en ningún otro lugar los movimientos religiosos habían provocado desarrollos intramundanos ni tan siquiera aproximados a los del protestantismo.

A través de su análisis de la religiosidad y la organización económica de las grandes religiones, Weber intenta demostrar que allí donde la ética protestante no está presente el capitalismo moderno occidental no surge. Sólo el puritanismo, con la peculiar tensión que genera la necesidad de certeza en torno a la propia salvación del alma, pudo provocar esa extraordinaria energía social necesaria para el desarrollo del capitalismo moderno. Esta energía se produce precisamente porque los puritanos se orientaban por ideales extramundanos, por encima de lo cotidiano, en lugar de buscar su salvación en la adecuación a las situaciones dadas del mundo.

Pero Weber va más allá al señalar que influencias ético-racionales similares a la del protestantismo, localizadas en diferentes áreas culturales, si bien no originaron esta variedad específica de capitalismo, alcanzaron cierto éxito y racionalización económica. Esta consideración le permite establecer una relación de “adecuación causal” entre la ética de ciertos tipos de sectas y un concepto generalizado de capitalismo, relación que en muchas ocasiones ha conducido a la siguiente paradoja: todo ascetismo ético-racional (protestante o no) produce la riqueza material que él mismo rechaza. De este modo, no sólo el protestantismo ascético habría tenido efectos revolucionarios sobre la actividad económica, sino que también habrían empujado en esta misma dirección otras religiones comunitarias, caracterizadas por una

religiosidad ascética y racional en lo que se refiere al modo de conducción de la vida.

En el caso del protestantismo ascético, el vínculo que propone Weber entre su religiosidad y el desarrollo del capitalismo moderno occidental supera la “afinidad electiva” y alcanza el grado de “adecuación causal”. Y esto significa que es muy bajo el grado de posibilidad objetiva de un desarrollo independiente del capitalismo moderno en entornos no influidos por la ética protestante. En resumen, el desarrollo de esta modalidad de capitalismo —allí donde la ética protestante predominó, incluso bajo condiciones objetivas desfavorables—, el alto grado de posibilidad objetiva de desarrollo de la actividad económica racional en las áreas culturales no occidentales influidas por las sectas ético-racionales y, finalmente, su rechazo de otras posibles causas del capitalismo moderno occidental, condujeron a Weber a la conclusión de que la ética protestante es una “causa adecuada del capitalismo”.

A pesar de la consistencia de la tesis en torno a la influencia de la ética protestante en el surgimiento del capitalismo occidental moderno, ésta no ha permanecido invariable, pues el análisis de Weber y sus resultados atraviesan por diferentes etapas. En primer lugar, varía la intensidad de la relación de los elementos que analiza: en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* se limita a establecer una relación de “afinidad electiva” entre los factores ética protestante y espíritu del capitalismo, mientras que en sus estudios comparados de la ética económica de las religiones universales va más allá, estableciendo una relación de “causación adecuada”. En segundo lugar, amplía su ámbito de investigación, pues si bien en su primera obra se ciñe al análisis de la influencia de los poderes religiosos y las representaciones morales a ellos asociados sobre el estilo de vida, posteriormente, en *Ensayos de sociología de la religión* y en *Sociología de la comunidad religiosa*, Weber incorpora al estudio el análisis de la relación entre

estos factores en sentido contrario; es decir, trata de establecer en qué medida las religiones y las religiosidades son influidas por la estratificación social y, en general, por el conjunto de condiciones sociales y culturales de la sociedad en que se asientan, y más concretamente por las características y los intereses de las capas que las portan.

Desde el punto de vista metodológico, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* se concibe como investigación histórica que utiliza los conceptos teóricos como casos límite-ideales. En esta obra la perspectiva de Weber se limita a la historia de las mentalidades (Schluchter, 1990: 78). En sus *Ensayos sobre sociología de la religión* el planteamiento difiere, en ellos analiza cómo las diferentes formas históricas de religión influyen en el comportamiento económico sobre la base de un nexo de influencia recíproca. Se trata de conocer las conexiones entre desarrollo económico y desarrollo religioso, para lo cual centra su análisis en los estímulos prácticos para la acción fundamentados en las implicaciones psicológicas y pragmáticas de las religiones. Este planteamiento responde a una idea fundamental en el análisis de Weber: las éticas económicas cuentan con otras influencias además de la religiosa, pero esta última constituye una influencia primordial de las primeras.

Así, en el desarrollo de su análisis Weber aísla los elementos de la vida de aquellas capas sociales que han ejercido una influencia más fuerte y determinante sobre la ética práctica de cada una de las religiones que analiza<sup>13</sup>. A pesar de este planteamiento, Weber entiende que la peculiaridad de una religiosidad no es únicamente una función de la

---

<sup>13</sup> Se centra en aquellos sistemas religiosos que han agrupado a su alrededor a multitud de adeptos: ética religiosa confuciana, hindú, budista y cristiana; asimismo, analiza la ética religiosa del judaísmo antiguo, dado que, si bien no cuenta con tal cantidad de seguidores, contiene presupuestos históricos decisivos para la comprensión de las éticas cristiana e islámica.

situación social del estrato que considera su sujeto característico, pues el primer determinante lo recibe de fuentes religiosas: del contenido de su “evangelio” y de sus promisiones, aunque luego éstas se vayan adaptando a las necesidades de la comunidad. “El modo de vida de las capas sociales decisivas suele tener una influencia profunda en toda religión, pero que también, por otra parte, el tipo de una religión una vez acuñado suele ejercer un influjo muy intenso sobre el modo de vida de capas muy heterogéneas” (Weber, 2001: 236; 1988: 241).

En resumen, hay dos series de aspectos a los que Weber atiende en su análisis: por un lado, los religiosos y éticos, derivados de la propia doctrina religiosa, y, por otro lado, los que atañen a la estructura social en que se inserta una religión, especialmente los derivados de las características de las capas sociales portadoras. Ambas dimensiones analíticas son fundamentales, porque para Weber la peculiaridad de una religiosidad depende, en gran medida, de la interacción entre las fuentes religiosas y la estratificación, es decir, entre ideas e intereses materiales e ideales.

## **2.2 ESTUDIOS SOBRE CONFUCIANISMO Y TAOISMO**

En su intento por alcanzar un juicio razonado sobre lo que habría sucedido en Occidente si la ética protestante no constituyera una condición previa del capitalismo occidental moderno, Weber busca un curso histórico de los eventos que coincida con aquel bajo el cual se desarrolló el capitalismo moderno occidental en todos los aspectos relevantes excepto en la ética protestante, es decir, un proceso que excluya el elemento cuya causalidad pretende probar, que le permita inferir su importancia causal mediante la comparación con el proceso histórico “occidental”. La realidad no le ofrece un desarrollo que cumpla estas condiciones en sentido estricto, pero sí le proporciona diferentes cursos históricos, a partir de los cuales Weber puede desarrollar su análisis acerca de la posibilidad de surgimiento del capitalismo

occidental moderno bajo la influencia de religiones distintas al protestantismo. Entre ellos figura el análisis de China.

Aunque a simple vista pudiera parecer casual que Weber se centre en primer lugar en él, esta elección responde a razones de “adecuación expositiva”, pues confucianismo y puritanismo comparten una característica que los diferencia del resto de religiones universales: ambos representan una actitud caracterizada por un racionalismo práctico. Pero este racionalismo práctico es, en cada caso, de diferente naturaleza. Ello hace que el proceso hipotético sobre el que Weber elabora su juicio de posibilidad objetiva en referencia al desarrollo “endógeno” del capitalismo en China revista mayor calidad que en el resto de casos, pues al contener un elemento que considera clave en el desarrollo del capitalismo occidental moderno le permite probar su tesis con menor margen de error.

En todo caso, dado que el objeto de Weber al abordar el caso chino era probar su tesis sobre la ética protestante, el estudio resultante sobre confucianismo y taoísmo no se trata de un análisis cultural omnicompreensivo, si no de un análisis estrictamente comparativo, en el que cada aspecto abordado es puesto en contraposición con su desarrollo cultural occidental equivalente (Schluchter, 1983b).

### **2.2.1 EL CONFUCIANISMO EN LA TESIS DE LA ÉTICA PROTESTANTE**

A través de su análisis sobre el curso histórico del desarrollo religioso y económico chino, Weber trata de responder a la siguiente cuestión: ¿por qué en la segunda mitad del siglo XVII y principios del XVIII no hubo en China un desarrollo endógeno del capitalismo moderno y ni siquiera se desarrolló una burocracia moderna a pesar de que el Imperio se encontraba pacificado, se habían concedido más libertades, se produjo un crecimiento de la población y de las existencias de metales

preciosos, aumentó la autonomía real de los gremios y la población atesoraba un notable impulso lucrativo y una encomiable laboriosidad?

Como resultado de su investigación, Weber concluye que China alcanzó posiciones muy favorables para el surgimiento del capitalismo de corte moderno occidental en determinados momentos de su historia, pues las condiciones objetivas eran incluso más favorables que las logradas por Occidente. No obstante, las mejores condiciones objetivas no dieron origen a esta forma de capitalismo, lo que se explica, y aquí radica la esencia de su tesis, por el papel desempeñado por los principales sistemas de creencias chinas —taoísmo y confucianismo—, que estimularon orientaciones de la vida cotidiana opuestas a la representada por el tipo ideal del espíritu del capitalismo. De modo que, según su análisis, faltó en el curso de la historia china el factor ético-profesional del desarrollo del capitalismo moderno occidental, cuya ausencia redujo en forma extremadamente significativa la posibilidad objetiva de emergencia de esta variedad de capitalismo. Como consecuencia de la carencia de una influencia ético-profesional adecuada, en parte debida al desarrollo de estas dos religiones, se produjo un “alejamiento cultural”, que se tradujo en una merma de la probabilidad de surgimiento del capitalismo según avanza su historia. Weber plasmó así este distanciamiento: “en la medida en que se retrocede más en la historia china, tanto más semejanza existe entre los chinos y su cultura y lo que vemos entre nosotros” (Weber, 2001: 509; 1988: 517).

Debido a la falta de una orientación apropiada de la vida cotidiana, China careció de una motivación hacia la adquisición capitalista racional como un fin en sí mismo, es decir, desconoció el “espíritu del capitalismo”. En la tesis de Weber, esta ausencia de “motivación capitalista” se explica por la carencia de una religiosidad procuradora de una racionalización de la vida que encaje con el espíritu capitalista,

similar a la que el puritanismo promovió en Occidente. Por otro lado, que China no haya conocido una religiosidad racionalizadora similar al protestantismo se debe, en gran medida, a la influencia de los mandarines, pues, si la naturaleza de las fuentes religiosas constituye el primer determinante de una religiosidad, el modo de vida de las capas sociales “decisivas” suele tener una influencia profunda en toda religión. Por esta razón, Weber analiza tanto las repercusiones del taoísmo y el confucianismo en el conducir de la vida cotidiana de la masa, como las influencias que sobre ésta y su religiosidad tienen los literatos.

Dicho análisis se lleva a cabo siguiendo el esquema analítico planteado en *Sociología de la comunidad religiosa*, en el que trata de establecer la tipología completa de las fuentes religiosas, así como de las capas portadoras, atendiendo a sus características y sus consecuencias para el desarrollo religioso.

### **2.3 EL ANÁLISIS COMPARATIVO DE LAS RELIGIONES UNIVERSALES**

El análisis comparativo entre confucianismo y protestantismo, así como del resto de religiones universales, se centra en dos factores: el tipo de fuente religiosa y los intereses de las capas portadoras de la religión.

#### **2.3.1 EL TIPO DE FUENTE RELIGIOSA**

La acción religiosa surge como consecuencia de un proceso de abstracción gradual, en el que el mundo de lo humano es duplicado, de manera que los objetos, los procesos y los propios seres humanos ya no significan sólo lo que son inmediatamente, sino que se convierten en síntomas o símbolos de otra realidad trascendente de espíritus, dioses o demonios, cuya relación con los seres humanos ha de ser ordenada simbólicamente. Se abre así el reino de la acción religiosa (Weber, 1993: 328-344).

Las acciones religiosas, así como sus consecuencias para la vida cotidiana, varían en función del tipo de fuente religiosa a que respondan. Para clasificar tipológicamente las religiones Weber atiende a cuatro aspectos: la distinción entre mundo y trasmundo, la concepción del trasmundo, los “premios” para el modo de vida y el método de salvación. Conjugando la posición que adopta una religión en relación a cada una de estas dimensiones, Weber la situará en uno u otro grupo.

El tipo de separación que establecen las religiones entre el mundo de los hombres y el trasmundo (mundo trascendente) posibilita la distinción entre religiones naturales, aquellas centradas en la magia, y las religiones éticas, que constituyen las “religiones” en sentido estricto para Weber. La magia opta por la separación gradual entre mundo y trasmundo, mientras que las religiones éticas conciben la separación de principio entre ambas esferas. Esta diferencia se traduce en modos distintos de relación con las potencias suprasensibles, que adoptan forma de súplica, sacrificio o adoración cuando se trata de una religión ética, y de coerción o conjuro en el caso de la magia.

La coerción mágica consiste en la invocación del Dios a través de la magia y no como plegaria. A diferencia de esta última, la coerción mágica no puede ser practicada por cualquiera, pues sólo está en disposición de invocar a una divinidad quien posee el carisma apropiado, que le permite doblegar al Dios según su voluntad.

El paso de la coerción al culto se produce a través de un proceso de antropomorfismo, que dota a los dioses de características propias de los hombres poderosos. Como parte de este proceso se asume que para obtener beneficios de los dioses antropomórficos deben y pueden utilizarse las mismas técnicas que se utilizan con los hombres poderosos. Surge así la necesidad del “culto”, pues no es posible obligar

a un hombre poderoso pero, en cambio, sí es factible obtener sus favores a partir de la plegaria y la súplica.

Ahora bien, el Dios ético debe probar su poder de igual manera que el mago debe probar su carisma. Si el intento de influencia sobre un Dios se manifiesta sostenidamente ineficaz, entonces sus sacerdotes cuentan con varias opciones: admitir que no conocen los medios de influencia sobre ese Dios, declarar al Dios sin poder alguno o buscar medios convincentes que trasladen la responsabilidad del fracaso a la conducta de los seguidores. Esta última resulta la opción óptima desde el punto de vista de los sacerdotes, pues el hundimiento del prestigio de un Dios (al declararlo sin poderes), conlleva la ruina de su clase sacerdotal, cuya imagen se ve afectada igualmente si admite no conocer los medios para influir en Dios.

Por su parte, los dioses a los que se dirige una religión “no mágica” deben sujetarse a un orden o proporcionarlo ellos mismos. Este orden se convierte en el contenido específico de su voluntad, del que ellos mismos son sus principales garantes<sup>14</sup>. De modo que quien infringe las normas divinas provoca el disgusto ético del Dios que custodia bajo su protección especial el orden infringido. La contravención de la voluntad divina se convierte así en un “pecado ético”, que pesa sobre la “conciencia” con independencia de las consecuencias inmediatas. Por esta razón, las desgracias que padecen sus adeptos ya no son

---

<sup>14</sup> Existen cuatro factores que explican el crecimiento de las exigencias éticas frente a los dioses: 1) el incremento de poder y el aumento de las exigencias en cuanto a la declaración del derecho ordenada dentro de las grandes y pacíficas entidades políticas; 2) la extensión cada vez mayor de la concepción racional de la legalidad natural del acontecer cósmico como un mundo o cosmos ordenado, lleno de sentido, condicionada por la orientación meteorológica de la economía; 3) la reglamentación creciente de tipos siempre nuevos de relaciones humanas mediante reglas convencionales y la importancia creciente de la mutua dependencia de los hombres en lo que se refiere a la observación de estas reglas; y 4) el aumento de la significación social y económica de la confianza en la palabra dada, es decir, la creciente vinculación ética del individuo con un cosmos de “deberes”, que permiten prever su conducta (Weber, 1993: 349).

imputables a la falta de poder del Dios, sino que son consecuencia de las infracciones cometidas contra el orden ético amparado por el Dios; pues dichas infracciones le enfadan y le hacen tomar decisiones “desfavorables” para sus fieles. Así, los males que recaen sobre el individuo son queridos por Dios, que a través de ellos trata de educar a los pecadores. Por su parte, el hombre trata de “salvarse” mediante una conducta “piadosa”, agradable a la divinidad, que respete el orden divino establecido. En este escenario se abandona toda creencia en los espíritus.

Sin embargo, no todas las religiones éticas conocen el poder unitario de los conceptos “pecado” y “piedad”. Por ejemplo, el confucianismo —como se verá en apartados posteriores— no desarrolló un concepto del pecado, del “mal radical”.

Desde la óptica sociológica, el resultado de la separación entre la religión y la magia se plasma en el nacimiento del sacerdocio diferenciado de los magos. Los sacerdotes son un grupo de agentes profesionales que influyen en los dioses mediante la adoración, diferenciándose así de los brujos o magos, quienes ejercen la coerción sobre los demonios mediante el conjuro. La aparición del sacerdocio es un factor fundamental en el planteamiento de Weber, pues considera que allí donde éste no surge o no logra un desarrollo estamental la racionalización de la vida religiosa fue pospuesta o destruida, a pesar de que no en todas partes desarrollaron una metafísica racional y una ética religiosa.

La separación entre la súplica y la coerción mágica, entre religión mágica y religión ética, juega un papel importante tanto en la historia como en la tesis de Weber, si bien debe señalarse que no se realiza de un modo neto en ningún lugar, dado que el ritual “religioso” contiene casi siempre ingredientes mágicos. Además, el desarrollo histórico de las religiones ha transcurrido de manera que en la representación de un

culto por parte de una fuerza secular o sacerdotal a favor de una nueva religión los antiguos dioses continúan existiendo bajo la forma de “demonios”.

Todas las religiones universales analizadas por Weber en sus ensayos sobre *La ética económica de las religiones universales* pertenecen al ámbito de las religiones éticas, si bien cuentan con elementos mágicos.

Una vez trazada la distinción entre magia y religión ética, el tipo de concepción del trasmundo constituye el segundo criterio clasificador. Con él distingue, en el ámbito de las religiones éticas, entre religiones cosmocéntricas y religiones teocéntricas. Las primeras son aquellas en las que lo trascendente se concibe como un orden eterno, impersonal y no creado; mientras en las segundas, teocéntricas, el núcleo de la religión lo constituye alguna divinidad supramundana. En términos generales, las religiones cosmocéntricas suelen inclinarse por métodos de salvación de tipo místico-contemplativo y las teocéntricas tienden a religiosidades de tipo ascético. Según esta clasificación, el confucianismo, el hinduismo y el budismo serían religiones cosmocéntricas y el islamismo, el judaísmo y el cristianismo (en todas sus variantes) serían religiones teocéntricas.

El tercer criterio para la clasificación se centra en los “premios” que para el modo de vida prevé cada religión. Con él, Weber establece una división entre las religiones de salvación y las que no lo son.

Para que una religión sea de salvación tiene que haber desarrollado una teoría o una ética que explique cómo se premia a los adeptos con la redención, que a su vez puede ser immanente o trascendente.

Las religiones de salvación ocupan una posición clave en el análisis de Weber, pues en su opinión son las que más directamente afectan a la vida cotidiana de los individuos, al desarrollar un método sistemático de “autoperfeccionamiento” religioso. Frente a éstas figuran aquellas libres

de todo contenido de salvación, que suelen premiar a sus adeptos con recompensas mundanas (como por ejemplo el taoísmo).

La idea de “salvación”, como la de “pecado”, entronca con la problemática de la teodicea, es decir, con la aparente incompatibilidad entre la idea de una deidad supramundana, universal y de poder infinito, por un lado, y la injusticia e imperfección que caracteriza al mundo de los hombres, por otro. Esta tensión, que ha sido resuelta de modos distintos por las diferentes religiones universales, se da con especial intensidad en las religiones monoteístas. Así, la idea del “más allá” se hace prácticamente ineludible cuando la profecía hace esperar la llegada de un Dios, o un héroe, que llegará al mundo para cambiarlo pero que tarda demasiado.

En un principio, cuando el reino de los muertos no siempre aparece separado del de los vivos, la ida a los infiernos se justificaba con faltas rituales que acarrearán desventajas. Sólo la divinidad calificada éticamente empieza a disponer de los destinos de los hombres en el más allá desde puntos de vista éticos. En estos contextos “éticos”, la idea de salvación entronca con la idea específicamente ética de la “retribución” del bien y del mal concretos. Aquí, el pecado toma el carácter de “crimen”, que puede ser ordenado dentro de una casuística racional, por el que debe darse satisfacción de algún modo en este mundo o en el otro, para poder presentarse así justificado a los ojos del juez de los muertos.

Los diferentes matices éticos del modo de concebir la divinidad y el pecado se encuentran en íntima relación con el “afán de salvación”, que a su vez varía en función del “de qué” y “para qué” quiere ser salvado el individuo: “el contenido específico de la idea de salvación por un “más allá” puede significar más bien la liberación de los sufrimientos físicos, psíquicos o sociales de la existencia terrestre, o la liberación del absurdo desasosiego y caducidad de la vida en cuanto tal, o la

liberación de la inevitable imperfección personal, lo mismo si se entiende ésta como “mancha” crónica o como inclinación aguda al pecado o, de un modo más espiritual, como destierro en la oscura confusión de la ignorancia terrenal” (Weber, 1993: 418).

En todo caso, la nostalgia por la salvación, con independencia de la forma y los contenidos que adopte, tiene especial interés por sus consecuencias prácticas para la conducta en la vida cotidiana. El modo de vida alcanza una orientación positiva y secular muy fuerte cuando está determinado de una forma específicamente religiosa mediante un sentido o fin central, sólo entonces surge una sistematización de la vida práctica orientada por valores unitarios.

Por tanto, el modo de llevar la vida de acuerdo con una religión puede estar dirigido únicamente al más allá o también, al menos en parte, orientarse a este mundo; además, presenta intensidades y modos típicamente diferentes según religiones. Para Weber, la esperanza de salvación tiene las más amplias consecuencias para el estilo de vida cuando la salvación proyecta en este mundo su sombra o transcurre dentro de él como acontecimiento interior.

Ahora bien, no todas las religiones son de salvación. Una religión ética siempre es una religión cultural, es decir, moldeadora de los contenidos de la cultura, pero no toda religión cultural es una religión de salvación, ni siquiera la que es una religión universal. En términos generales, las religiones culturales contienen actos culturales o ceremonias de tipo ritual muy próximos a la magia, si bien, a diferencia de las religiones de salvación, no desarrollan una técnica de renacimiento (que la magia sí contiene).

El último criterio utilizado para dibujar el mapa “topográfico” de las religiones se centra en el “camino de salvación” planteado por cada religión. Esta dimensión es la más determinante, por lo que se refiere al

nivel de influencia en la vida práctica de los hombres, pues éste varía en gran medida en función del camino de salvación elegido.

Weber distingue dos posibilidades básicas de salvación: en primer lugar, la imputable a los méritos de un héroe en estado de gracia o a un Dios encarnado, que revierte sólo en sus adeptos como gracia dispensada directamente por acción mágica o por superabundancia de los medios del salvador, humano o divino; y, en segundo lugar, la salvación atribuible a las obras propias.

Cuando la salvación se atribuye no a las obras propias sino a los méritos de un tercero de naturaleza divina, Weber distingue entre varias posibilidades: gracia sacramental, gracia institucional, salvación por la fe y predestinación.

La gracia sacramental se apoya en la idea mágica de que mediante la ingestión de una sustancia se incorpora la fuerza divina, o en virtud de algún misterio se participa directamente de su ser, quedando uno limpio de malos espíritus. La transmisión de la gracia sacramental requiere, además del hombre y del salvador, de un intermediario que esté en posesión personal de los dones de la gracia carismática, sin los cuales no podría suministrar de forma eficaz el sacramento.

La gracia institucional aparece cuando ya no se requiere que quien transmita la gracia posea determinadas virtudes, sino que cualquier hombre, como “funcionario”, estaría capacitado para dispensar la gracia de un modo eficiente, en virtud de su comunidad institucional. La legitimidad del dispensador de este tipo de gracia suele fundamentarse en la fundación divina o profética de la comunidad.

Tres principios rigen la gracia institucional: 1) sólo perteneciendo al instituto se puede obtener la gracia; 2) sólo el cargo poseído legítimamente, y no la calificación carismática personal del sacerdote, decide sobre la eficacia otorgada; y 3) la calificación personal religiosa

del necesitado de salvación es, en el fondo, indiferente al poder gratificante del cargo.

La gracia institucional puede actuar directamente a través de la acción mágica de los sacramentos o en virtud de la disposición del tesoro superabundante de méritos santificantes de sus funcionarios o adeptos. En ambos casos la salvación es universal, pues todos los hombres pueden cumplir lo que Dios les pide para la salvación: pasar a formar parte de la institución de gracia. El nivel de contribución ética personal necesaria se establece como promedio de las efectuadas por los miembros, por lo que resulta bastante bajo, en general. En este contexto, el virtuoso (quien contribuye en mayor medida) encuentra su papel, pues además de lograr su salvación puede contribuir al tesoro del instituto. No obstante, éstos pueden llegar a ver en peligro sus posibilidades de salvación, ya que en muchas ocasiones esperan llegar a Dios por su propio camino y no confían en la gracia institucional.

El grado en que la dispensación de la gracia carismática y la gracia institucional influyen en la vida de los hombres depende en gran medida de los supuestos vinculados a la garantía de los medios de gracia. Toda dispensación automática de la gracia por una persona, sea legitimada carismáticamente o por su cargo, actúa debilitando las exigencias éticas de la religiosidad, pues el pecador sabe que obtendrá la absolución de sus pecados mediante los actos religiosos adecuados. Bajo estas modalidades de dispensación de la gracia de salvación, los pecados se conciben como acciones singulares: se valora el acto concreto y no el *hábitus* total de la personalidad, conquistado gracias a una vida ascética o contemplativa. Aquí pierde importancia la *certitudo salutis*, que es un gran medio en sentido ético, dado que el modo de vida no consiste en una sistematización desde un centro interno que el mismo individuo debe conquistar, sino que se alimenta de un centro exterior a ella. Por ello, estos caminos de salvación no conducen a la

sistematización del modo de llevar la vida; por el contrario, aumentan la flexibilidad de los mandamientos sagrados concretos que se adaptan mejor a las circunstancias cambiantes.

Una diferencia importante entre la gracia sacramental y la gracia institucional es que esta última desarrolla la tendencia a la obediencia y a la subordinación a la autoridad, debido a su naturaleza de comunidad institucional.

Otro modo de entender la salvación es vincularla a la fe. La salvación por la fe no se identifica con el sometimiento a normas prácticas, sino que supone tener por verdaderos determinados hechos metafísicos. En este caso, la religión desarrolla una serie de “dogmas” cuya aceptación vale como señal esencial de pertenencia al círculo de los agraciados con la salvación. Esta modalidad de salvación varía, pues el nivel de desarrollo del dogma es muy distinto en las diferentes religiones. Por ejemplo, cierto grado de doctrina distingue a la profecía y a la religiosidad sacerdotal de la magia, aunque también la magia necesita de la fe de los que piden el prodigio (cristianismo antiguo).

Weber distinguió dos tipos de “fe”: la *fides explicita*, que supone el reconocimiento personal expreso de los dogmas, y la *fides implícita*, que conlleva la subordinación de todas las convicciones propias al criterio de la autoridad competente. La *fides implícita* no consiste en tener por verdaderos los dogmas sino en una declaración de confianza y entrega a un profeta o a una autoridad organizada con carácter de instituto, pues en una iglesia organizada como instituto la exigencia de las *fides explicita* suele limitarse (al menos en la práctica) a sacerdotes, teólogos, predicadores, etc. formados en sentido dogmático.

La actitud interior, específicamente antirracional, de una religiosidad de confianza ilimitada en Dios, conduce en ocasiones a una indiferencia acósmica hacia las consideraciones sensatas de la práctica, y

frecuentemente conduce a que se sientan como queridos por Dios los efectos de nuestros actos. Este exceso de confianza en la deidad puede deberse a una virtuosidad fideísta, ser resultado de una actitud de humildad que reclama la extirpación de la soberbia intelectual, o bien puede producirse a partir de una combinación de ambos factores, pues toda piedad fideísta requiere en algún punto —directa o indirectamente— el “sacrificio del intelecto” en favor de la cualidad del sentir. Éste es el caso de las religiosidades de salvación propias de aquellas religiones que cuentan con una divinidad que se cierne sobre el mundo, pues en ellas se acentúa la incapacidad de la fuerza intelectual del hombre frente a la sublimidad de Dios. Por ello, estas religiones son contrarias al intelectualismo, si bien esto no ha sido un inconveniente a la hora de ser utilizadas por intelectuales para sus propios fines.

Por otro lado, algunas religiones de salvación basadas en la fe, como el cristianismo, muestran dificultades para poner en concordancia el camino de salvación con determinadas exigencias éticas.

La virtuosidad fideísta no actúa fácilmente dentro de una religión cotidiana en el sentido de una racionalización ética y activa del modo de vida. A los fideístas, toda técnica de salvación racional, toda justificación por las obras, toda superación de la moralidad normal mediante obras ascéticas, les parece un insolente alardear de las fuerzas del hombre. Por esta razón, donde está desarrollada la religiosidad fideísta de manera consecuente se rechaza el ascetismo extramundano (en particular el monaquismo), pudiendo llegar a favorecer la valoración religiosa del trabajo en el mundo y reforzando sus estímulos en el caso de que se desvalore la gracia sacramental y confesional del sacerdote en favor de la relación personal de fe con la deidad. Un ejemplo de esto lo constituye el luteranismo, para el que la virtud profesional es la única forma de vida agradable a Dios. En el

luteranismo las obras no entran en consideración a título de base real de la salvación del alma, como en el catolicismo, ni como razón de conocimiento de “renacimiento”, como en el protestantismo ascético, y su *hábitus* efectivo es saberse albergado en la verdad y la gracia del Señor. Así, su actitud frente al mundo fue un paciente “acomodarse” a sus reglas, oponiéndose a todas aquellas formas del protestantismo que exigían probar la certeza de salvación (Weber, 1993: 448).

La última opción que plantea Weber entre las religiones para las que la salvación se atribuye no a las obras propias sino a los méritos de un héroe en estado de gracia o a un Dios encarnado es la predestinación. En este caso, la salvación representa un regalo gratuito, enteramente libre, sin fundamento visible, responsabilidad de una deidad cuyos designios son insondables, inmodificables, por su omnisciencia, y no accesibles a la influencia humana. Se trata de la “gracia de predestinación” (Weber, 1993: 449).

Esta “gracia” es característica de religiones en las que hay una divinidad que se cierne sobre el mundo (por lo que no se encuentra en las religiosidades asiáticas o clásicas), que es “providencia” al constituir un orden racional —visto desde la perspectiva de Dios e irracional desde la óptica de los hombres—. Este planteamiento constituye una desvalorización radical y definitiva de toda disposición de gracia mágica, sacramental e institucional frente a la voluntad soberana de Dios.

La predestinación otorga al “agraciado” la medida más alta de certeza de salvación, una vez que está seguro de pertenecer a la aristocracia de los elegidos. Esta gracia se tiene por siempre o no se tiene.

Pero el individuo necesita síntomas de que posee el citado carisma, pues tiene problemas para soportar la incertidumbre absoluta. La certeza de la gracia es posible, en el caso de la predestinación, siempre que Dios haya revelado qué actos le complacen, pues éstos pueden

tomarse como indicio y prueba definitiva: es un síntoma positivo que el hombre colabore en el cumplimiento de los hechos que agradan a Dios.

Cuando la salvación es producto de los actos del propio interesado, Weber contempla tres tipos de actos que pueden conducir hasta ella: actos culturales o ceremonias de tipo ritual, obras sociales y autoperfeccionamiento.

Una religión de salvación puede sistematizar las acciones particulares del ritual convirtiéndolas en un sentir específico: la “devoción”. En este caso, los ritos se practican en sentido puramente formal, como símbolo de lo divino, y el “sentir” que producen constituye el bien salvador. La salvación ritual subraya el estado sentimental del momento, que parece garantizar la salvación, especialmente cuando reduce el papel del laico al de espectador o a una participación esencialmente receptiva o por medio de sencillas manipulaciones y, sobre todo, cuando sublima el estado de ánimo ritual a un tipo de devoción sentimental. Este tipo de salvación aspira a un estado de ánimo pasajero, que influye poco o nada en la vida del hombre una vez que se ha disipado. Toda salvación mediante misterios tiene este carácter fluctuante: garantiza la acción de una piadosa devoción de momento, pero le faltan los motivos internos de una necesidad de corroboración que pueda garantizar el “renacimiento”.

Existe una doble conexión entre el ritualismo y la mística. El ritualismo tiende a la mística cuando la acción producida por el ritual toma la forma de una piedad perenne y trata de conservarse en la vida cotidiana y, por otro lado, cualquier profecía mística de salvación se transforma en puro ritualismo al hacerse cotidiana.

Respecto a sus consecuencias racionalizadoras, el *hábitus* del ánimo que se persigue en el ritualismo desvía de la “actividad racional”, pues el camino de salvación típico de los cultos ministeriales es la

dispensación de la “gracia sacramental”, es decir, la redención de la culpa en virtud de la santidad de la manipulación en cuanto tal, y ésta no representa ningún estímulo racionalizador como ya se ha puesto de manifiesto.

Las “obras sociales” representan otro medio para alcanzar la salvación. Éstas suelen conducir a una sistematización de las “obras buenas”, que pueden ser consideradas en un doble sentido:

- las acciones virtuosas o pecaminosas particulares se estiman singularmente y se imputan positiva o negativamente al necesitado de salvación, dependiendo el destino religioso del individuo de sus obras en recíproca relación;
- la sistematización ética considera los actos particulares únicamente como síntomas y expresión de la personalidad moral que en ellos se revela, pues no hay acción que sea fruto de la casualidad, todas son sintomáticas.

En el caso de que las acciones sean consideradas aisladamente, el individuo aparece como un ser débil, oscilante en su nivel moral, y por ello cuando esta concepción se desarrolla consecuentemente renuncia a la exigencia de un “renacimiento” en el sentido estricto del estado de ánimo permanente, es decir, de la “ética de la convicción”.

En el segundo caso no se toma en cuenta la santidad formal de la obra particular, sino el “*habitus* total personal” que sintomatiza. Esta opción conduce a la “ética de la convicción”, que puede ser benevolente con una acción particular, a pesar de sus elevadas exigencias en el nivel total y de representar generalmente la forma del rigorismo moral, debido a su forma más sistemática. La consideración del *habitus* total personal aún abre otros dos caminos, pues éste puede entenderse como pura donación de la gracia divina o bien puede ser adquirido por los individuos mediante el ejercicio del “bien”. El resultado para la vida

cotidiana es prácticamente idéntico: la metódica racional de toda la vida y no en virtud de acciones aisladas entre sí. En ambos casos, a diferencia de lo que ocurre al considerar las obras buenas de forma aislada, la cualidad ético-social de la acción pasa a ocupar un segundo lugar en favor de la obra religiosa operada en la propia persona, que se convierte en el aspecto más relevante.

Con independencia del tipo al que correspondan, las obras sociales cualificadas religiosamente no son otra cosa que “medios de autoperfeccionamiento”, que constituyen la tercera vía de salvación asociada a los actos de los hombres. Con estos cierra el grupo de caminos de salvación que no requieren de un poder sobrenatural para producir la salvación. Cuando Weber se refiere a autoperfeccionamiento alude a “métodos de salvación”.

Weber agrupa estas “metódicas de salvación” en dos grandes grupos: de un lado, el éxtasis, la orgía y la euforia y, de otro, la metódica racional de salvación.

El éxtasis como medio de salvación puede tener un carácter agudo o bien el carácter crónico de un *habitus* específicamente religioso, ya sea en el sentido de una mayor intensidad de la vida o en el sentido de extrañamiento de la misma. El éxtasis agudo no se alcanza mediante un método de salvación planeado, sino a través de medios quebrantadores de las inhibiciones orgánicas. Así, la orgía surge a partir de un estado de embriaguez tóxica, musical o sexual, o las tres a la vez o alguna combinación de ellas. El éxtasis agudo tiene carácter transitorio, por lo que deja pocas huellas en el *habitus* cotidiano del individuo, y carece del sentido “significativo” que desarrolla la religión profética.

Por su parte, las formas más suaves de una euforia, que con carácter de sueño se sienten como iluminación —mística— o con carácter activo como conversión —ética—, garantizan con mayor seguridad la posesión

permanente del estado carismático, dando como resultado la relación con sentido respecto al mundo y correspondiendo cualitativamente a las valoraciones de un orden eterno o de una deidad ética. A medida que la racionalización cala, el método de salvación religiosa va siendo sustituido, se abandona progresivamente la embriaguez aguda alcanzada por medio de la orgía y se orienta cada vez más a un *habitus* poseído permanente y conscientemente, apareciendo así la “metódica racional de salvación”.

El desarrollo de esta tendencia está condicionado, en gran medida, por el modo en que se concibe lo divino. El objetivo más elevado al que sirve cualquier técnica de salvación es el mismo: la “autodivinización”, esto es, la encarnación de la deidad en el hombre, por lo que todo método de salvación siempre se dirige a la posesión de lo divino en este mundo. No obstante, esta orientación presenta variaciones, pues cuando frente a las criaturas hay una divinidad omnipotente que se cierne sobre el mundo el fin del método de salvación ya no puede ser la autodivinización, en el sentido de la encarnación de lo divino, sino que se dirige a la conquista de las cualidades religiosas que la divinidad exige. En este caso, el hombre se orienta al más allá y en sentido ético, pues ya no pretende poseer a Dios, porque sabe que no es posible. Cuando el hombre pasa a ser consciente de la imposibilidad de encarnar a Dios debe elegir entre dos concepciones de sí mismo y de su *habitus*: ser instrumento de Dios o estar habitualmente lleno de él. Éstas conducen a diferentes técnicas de salvación, pero coinciden en un aspecto clave: lo “no divino” debe ser separado de la vida cotidiana del hombre. En ambas visiones constituyen lo no divino aquellos aspectos de la vida del hombre referidos al *habitus* cotidiano del cuerpo humano y del mundo en el sentido más “natural”.

En la sistematización y racionalización de la apropiación de los bienes religiosos de salvación, las contradicciones entre los hábitos religioso

cotidiano y extraordinario deben ser eliminadas. En el proceso a ello encaminado se señalan algunos de los múltiples estados interiores que es capaz de producir la técnica de salvación, que pasan entonces a considerarse centrales, no sólo porque representan una constitución anímico-corporal extraordinaria, sino, sobre todo, porque parecen incluir la posesión segura y continua de los bienes de salvación específicamente religiosos: “la certeza de gracia” (*certitudo salutis, perseverantia gratiae*) (Weber, 1993: 426). La certeza de gracia significa la posesión consciente de una base constante y unitaria del modo de llevar la vida, independientemente de que tenga un componente místico o moral activo. Para facilitar el conocimiento íntimo de la posesión religiosa aparece (en lugar de los métodos irracionales de mortificación o la orgía) el rebajamiento planeado de las funciones corporales (inhibición sexual, alimentación insuficiente, etc.) y, posteriormente, el entrenamiento de los procesos anímicos y del pensamiento en la dirección de una concentración sistemática del alma sobre lo religiosamente esencial (yoga, meditación, etc.). Además, en interés de la duración y la uniformidad de la posesión religiosa, la racionalización de la técnica va más allá, incluso puede ir en sentido contrario: se eliminan todos los medios higiénicamente irracionales (embriaguez, éxtasis-orgiástico, etc.). De modo que “cada vez más la técnica se convierte en una combinación de higiene física y psíquica con una regulación metódica de todo pensar y hacer, según manera y contenido, en el sentido del dominio más alerta, volitivo, enemigo de los instintos, de los propios procesos anímicos y corporales y una reglamentación sistemática de toda la vida subordinada al fin religioso” (Weber, 1993: 427).

El carácter positivo de la corroboración de la gracia, y en consecuencia la conducta práctica derivada de ella, varía en función de la índole del bien salvador que garantiza la beatitud. Weber indica dos posibilidades de actitud religiosa: la ascética y la mística.

La actitud religiosa ascética se caracteriza por una técnica de salvación basada en un “actuar moral eficaz”. Esta actitud lleva asociada el sometimiento de los impulsos naturales al modo sistematizado de llevar la vida. Para el asceta las cualidades naturales del mundo, en general, y del hombre, en particular, no sólo no garantizan la salvación sino que la ponen en peligro, dado que distraen del camino necesario para la salvación.

Esta actitud religiosa propone a su vez dos variedades: el ascetismo negador del mundo y el ascetismo intramundano. Para el “ascetismo negador del mundo”, la concentración en las obras de salvación requiere, necesariamente, la separación formal del mundo, de sus lazos económicos y sociales. Por el contrario, para el “ascetismo intramundano” el bien salvador es el propio actuar en el mundo. En este caso, el mundo se impone como obligación al virtuoso religioso, cuya misión consiste en transformarlo según los ideales ascéticos, convirtiéndose así el asceta en un reformador o revolucionario racional. El asceta intramundano renuncia a la esperanza de que el mundo dé satisfacción a las exigencias religiosas, pero al tener lugar la corroboración dentro de éste, el mundo pasa a ser considerado “misión” para la lucha contra el pecado, que corrobora el “sentir” ascético, la “disposición”. Así, como objeto de comprobación activa, el orden del mundo se transforma en una “vocación” que tiene que cumplirse racionalmente.

El ascetismo intramundano desprecia el disfrute de la riqueza, pero considera que la gestión económica rigurosa, legal y ordenada ético-racionalmente es “vocación”, y su éxito hace patente la bendición divina por el trabajo del hombre piadoso; condena toda exageración del sentimiento por los hombres, siempre que ésta suponga una divinización de la criatura que niegue el valor único de la gracia divina, pero considera “vocación” la colaboración en asociaciones para fines del

mundo; rechaza cualquier erótica divinizadora de la criatura, en cambio, considera querido por Dios que se “engendren hijos castamente” en el matrimonio; condena la violencia entre los hombres por pasión o venganza, pero apoya que se castigue el pecado; y prohíbe el goce del poder personal mundano como divinización de la criatura, si bien, considera querido por Dios el dominio del orden racional de la ley. En suma, el asceta intramundano es un racionalista tanto en el sentido de una sistematización racional de su propio modo personal de ver la vida como en el sentido de rehusar todo lo éticamente irracional (Weber, 1993: 430).

Por su parte, la “iluminación mística” no representa una activa cualidad del obrar, sino que consiste en un estado de ánimo de tipo específico, cuya consecución, al igual que la ascesis en sus dos variedades, tan sólo puede ser alcanzada por una minoría específicamente cualificada, en este caso mediante una actividad sistemática de tipo especial: la “contemplación”. Esta técnica requiere la exclusión de los intereses cotidianos, pues sólo cuando el hombre silencia la parte de sí mismo que es criatura puede Dios hablar al alma.

La mística muestra importantes diferencias respecto al ascetismo, tanto en su versión negadora del mundo como en su versión intramundana.

Para el místico contemplativo la concentración mental y otros medios técnicos de salvación no son más que el camino que conduce a la meta: el logro de la cualidad sentimental única, la unidad sentida del saber y del sentir práctico que ofrece la seguridad del estado de gracia. La mística recomienda no obrar con arreglo a fines, dado que lo considera el modo más fácil de mundanización. Este “no obrar” conduce a los místicos a vivir de lo que espontáneamente les es dado, por otros hombres o por la naturaleza, pues rechazan el trabajo por pecaminoso y desviador de Dios; una posición que, en último caso, les hace depender del mundo en mayor medida que el asceta. En contraposición, al asceta

“no obrar” le parece perezoso y religiosamente estéril, pues saberse en estado de gracia depende de su acción ética racional, dado que el hombre no es otra cosa que un instrumento de Dios.

La iluminación mística propone la huida del mundo, mientras que el ascetismo negador del mundo considera que el hombre ha de permanecer en el mundo como un soldado de Dios, pues sólo mediante la acción sirve a Dios y sólo en ella puede probar su estado de gracia. En cambio, la contemplación implica no actuar, en último caso, no pensar, es decir, propone el vaciamiento de todo lo que de algún modo recuerda al “mundo”.

Por otro lado, el saber místico es tanto más incommunicable cuanto más específico, por ello, es más importante su posesión sentimental que su contenido. No se trata de un conocimiento o doctrina sino de la captación de un sentido unitario del mundo.

En resumen, mientras que el ascetismo no intramundano niega el mundo, la contemplación mística huye de él, y en su huida lo abandona al destino irremediable de los no iluminados —dramatismo aristocrático de salvación del místico—.

La mística contemplativa también muestra importantes diferencias con relación al ascetismo de tipo intramundano. Para el místico lo que importa es la visión del “sentido” del mundo que no es capaz de “comprender” racionalmente, puesto que lo percibe como una unidad fuera de toda realidad palpable. Esta búsqueda del sentido no siempre tiene como consecuencia la huida del mundo, pues el místico también puede exigir de sí mismo la afirmación frente al orden del mundo, como prueba de su estado de gracia. La colocación del místico dentro de este orden se convierte en una “vocación”, pero incluso en este caso es muy diferente al asceta intramundano, pues éste último debe tener una

especie de incapacidad para preguntarse por las cosas del mundo<sup>15</sup>. El asceta intramundano es un tipo de “hombre de la vocación” que ni pregunta ni siente la necesidad de preguntar por el sentido.

Respecto a la acción en el mundo, los místicos la consideran una tentación frente a la que deben afirmar su estado de gracia, por ello tienden a minimizar su actuar y a acomodarse a los órdenes del mundo. En cambio, un asceta intramundano rechaza el carácter irracional de los órdenes mundanos frente a los que se afirma mediante el propio obrar racional, que es tarea y medio de la garantía de la gracia. Por esta razón, en la medida en que una religión de salvación intramundana esté determinada por rasgos contemplativos, la consecuencia normal suele ser cierta aceptación relativamente indiferente, en todo caso humilde, del orden social dado (Weber, 1993: 434). El místico típico no es un hombre de intensa actividad social ni partidario de un estilo de vida metódico con vistas al éxito exterior y a la transformación racional del orden terreno.

Caracteriza al obrar mundano del místico contemplativo un “desgarramiento” específico, matizado de humildad, pues en cuanto puede huye de este estado para refugiarse en el silencio de la intimidad divina. En cambio, el asceta intramundano, cuando actúa en unidad consigo mismo, está seguro de ser instrumento de Dios, siendo “obligada” su humildad de criatura de dudosa autenticidad (Weber, 1993:433).

Llegado el momento, el místico no se convierte en profeta sino en mago, y en caso de que sólo pueda dar testimonio de Dios en su doctrina su prédica será irracional, desengañadora de todo orden racional, mientras

---

<sup>15</sup> El dios calvinista es paradigmático en este sentido, pues sus planes y motivaciones son completamente extraños a los patrones del hombre.

que el asceta intramundano puede transformarse en profeta, figura que siempre reclama un orden y una disciplina ético-racional del mundo.

En términos generales, las diferencias existentes entre ascetismo y misticismo explican la divergencia histórica decisiva entre la religiosidad de salvación predominantemente oriental o asiática y la religiosidad de salvación occidental, pues la primera se orienta hacia la contemplación y la última hacia el ascetismo. Y si bien se dan en la realidad combinaciones de elementos heterogéneos (místico-ascéticos), que demuestran su compatibilidad, este hecho no altera en absoluto el resultado empírico, ni, por tanto, las diferencias entre Oriente y Occidente.

Desde el punto de vista de la clasificación weberiana de las fuentes religiosas, las diferencias existentes entre los escenarios religiosos de Asia, por un lado, y de Medio Oriente y Occidente, por el otro, se explican por la presencia en uno y otro ámbito de varios factores<sup>16</sup>. En primer lugar, la concepción de un Dios omnipotente que se cierne sobre el mundo y el carácter de “criatura” del mundo que él creó le fue impuesta a Occidente por el Medio Oriente. Con esta imposición se cierra a la técnica de salvación mística el camino de la autodivinización y la posesión genuina de Dios, pues éstas pasaron a considerarse blasfemias de la criatura. La única vía posible era la salvación con carácter de “justificación” ética ante Dios, que sólo puede ganarse y/o corroborarse en virtud de una acción positiva. Además, el “mundo” de los místicos occidentales es “creado”, mientras que el de los orientales es “dado” por toda la eternidad. Por ello, en Occidente no se encuentra la salvación mística en la conciencia de la unidad absoluta con un “orden” sabio superior, que sería el único “ser” verdadero, ni tampoco en una obra de procedencia divina, en el sentido de construir el objeto posible de la huida más absoluta, como ocurre en Oriente.

---

<sup>16</sup> Véase Weber (1993: 435-439).

Otra diferencia radica en el carácter de las religiones de salvación asiáticas que, como formas religiosas de intelectuales, no renunciaron jamás al “sentido” inherente del mundo empírico. En cambio, esta vía está cerrada para las religiones occidentales, que se encuentran ante la paradoja de la creación de un mundo imperfecto por un Dios perfecto, es decir, con el “problema de la teodicea”. Como resultado, las escasas tentativas de superar intelectualmente esta paradoja, lejos de acercar al hombre a Dios lo han alejado de él.

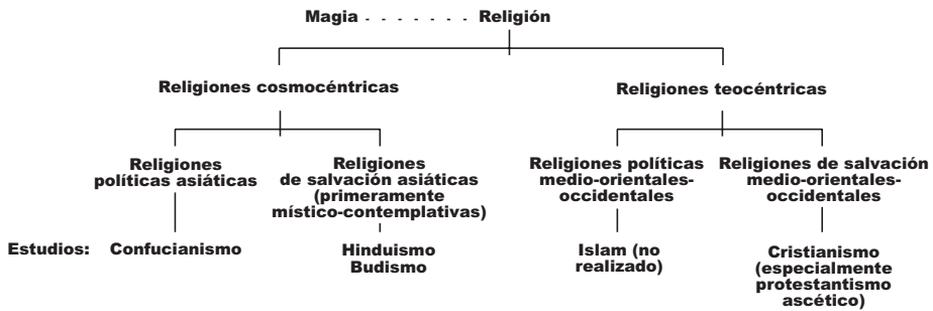
El derecho romano es el tercer factor que fundamenta las diferencias entre Occidente y Oriente (en esta ocasión de carácter práctico). La consecuencia para la religión de la existencia del derecho racional romano fue, por un lado, la definición de los hombres a modo de súbditos de Dios y, por otro lado, la solución de la cuestión relativa a la salvación, que se decidió en una especie de procedimiento jurídico.

Por lo que se refiere a la técnica de salvación, ya en Roma se despreciaba cualquier tipo de éxtasis. El desprecio del éxtasis por parte de la nobleza funcionaria (clase muy racional) y militar, dominadoras del mundo, constituye una fuente de racionalismo realista.

Por último, la Iglesia de corte occidental es una organización racional, unitaria, con cabeza monárquica y control centralizado de la piedad; por ello, al lado del Dios personal que se cierne sobre el mundo, se concibe también a un hombre revestido de un poder extraordinario y con capacidad para una activa reglamentación de la vida en este mundo. En cambio, las religiones de Asia no conocieron una organización de este tipo, en parte debido a razones históricas, en parte como resultado de su tipo de religiosidad, pues el ascetismo extramundano de tipo monacal sólo llega a sistematizarse en Occidente, y sólo aquí se produce la transferencia del ascetismo racional a la vida del mundo, en el protestantismo ascético.

La combinación de todos estos factores permite a Weber realizar una clasificación de las religiones en base a las características de los distintos tipos de fuente religiosa. A partir de esta clasificación Weber elabora sus *Estudios sobre la ética económica de las religiones universales*. Dicha clasificación correspondería al siguiente esquema:

FIGURA 1: CLASIFICACIÓN WEBERIANA DE LAS RELIGIONES Y ESTUDIOS QUE LES CORRESPONDEN



FUENTE: SCHLUCHTER, 1983b

En resumen, toda religión hace referencia a lo inmanente y a lo trascendente, constituyéndose cualquier actitud religiosa a partir de la combinación de cuatro conexiones: una relación práctica y otra teórica con lo inmanente y una relación práctica y otra teórica con lo trascendente. Así, las diferencias entre religiones se deben al modo en que se determinan y se combinan dichas relaciones.

Si las religiones políticas privilegian las relaciones con lo inmanente, las de salvación dan prioridad a las relaciones con lo trascendente, lo que se traduce, entre otras cosas, en la actitud afirmativa ante el mundo de

las primeras, que contrasta con la de rechazo que caracteriza a las segundas. Por lo demás, las religiones de salvación ven acentuado su anclaje trascendental cuando en su tradición religiosa hay una fuerte impronta profética, como es el caso del protestantismo ascético y el budismo. El confucianismo, en cambio, carece de tradición profética, e incluso, en última instancia, de un soporte metafísico, lo que refuerza la debilidad religiosa de su ética. Aunque el confucianismo, en virtud de la cosmogonía que encierra, distingue entre las esferas mundana y supramundana, no por ello es capaz de rechazar el mundo, sino que más bien se configura como una ética racional que reduce a la mínima expresión la tensión con el mundo, tanto en lo relativo a su desvalorización religiosa como a su rechazo práctico (Weber, 2001: 506; 1988: 514).

### **2.3.2 APTITUDES Y CONDICIONES DE LAS CAPAS SOCIALES PORTADORAS DE UNA RELIGIÓN**

Las características de una religiosidad, y del modo de vida que lleva asociado, no dependen exclusivamente del tipo de fuente religiosa que la sustenta, sino que también son influidos por los intereses materiales e ideales de la sociedad en la que se inserta, especialmente por los intereses de la capa social que porta dicha religión. Ésta es la segunda dimensión que Weber considera en sus ensayos sobre *La ética económica de las religiones universales*.

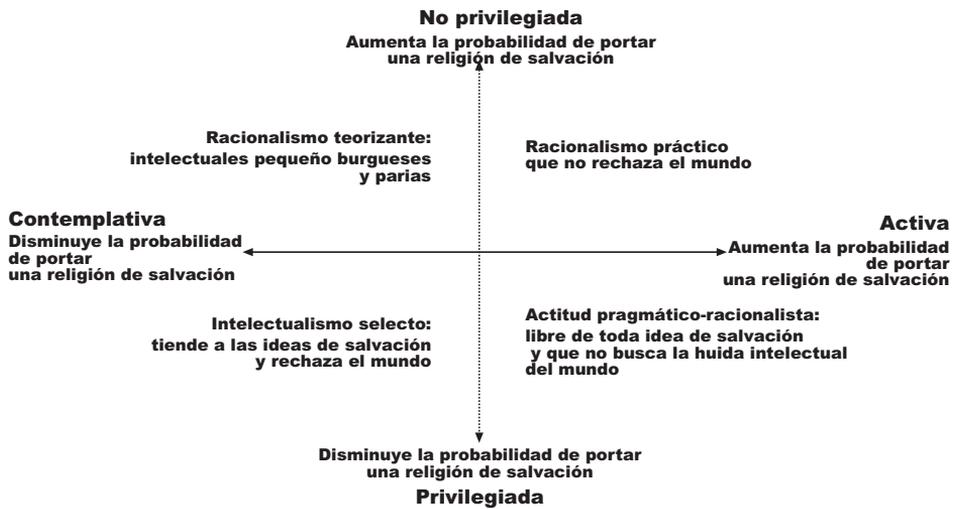
El análisis de la influencia que ejercen las capas portadoras de una religión sobre ésta aparece por primera vez en la *Sociología de la comunidad religiosa* (en *Economía y sociedad*), pues en su anterior ensayo sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* no fue tenido en cuenta. Posteriormente, en sus ensayos sobre *La ética económica de las religiones universales* esta línea de investigación se integra como una dimensión fundamental de su análisis sistemático. Para ello, parte del esquema esbozado en *Economía y sociedad*, en el

que expone en qué sentido influyen las distintas capas portadoras en las religiones y, al mismo tiempo, qué espera y qué debe suministrar a cada capa una religión.

Para proceder a este análisis, Weber diferencia la “capa portadora” de la “masa”, que desde su punto de vista es “religiosamente amusical” (Weber, 2001: 254; 1988: 260). La capa social portadora de una religión es aquella cuyos miembros se esfuerzan por alcanzar la cualificación religiosa mediante un determinado modo de vida. Potencialmente, cualquier capa social puede ser portadora de una religión y, en consecuencia, las aspiraciones de éstas pueden ser completamente diferentes.

En primer lugar, las aspiraciones religiosas de la capa portadora varían en función de que ésta tenga una posición social privilegiada o no. Así, las capas plebeyas muestran mayor afinidad con las ideas éticas de salvación, las teodiceas del sufrimiento y, en general, con posiciones que se inclinan por el rechazo del mundo, mientras que las capas señoriales, debido a su posición privilegiada y al consecuente sentimiento de dignidad, son ajenas a estas ideas.

FIGURA 2: GRADIENTES CLASIFICATORIOS EN FUNCIÓN DE LA PROBABILIDAD DE LAS CAPAS SOCIALES COMO PORTADORAS DE UNA RELIGIÓN



FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA

En segundo lugar, las aspiraciones religiosas dependen del tipo de actividad desarrollada por la capa portadora. En este sentido, importa si la capa se ocupa de problemas relacionados con las necesidades materiales o con las necesidades espirituales, y también es relevante si sus integrantes siguen una vida activa o contemplativa. Cuando la capa portadora está descargada de una vida activa puede adoptar ideas de salvación con su correspondiente actitud de rechazo del mundo, incluso si es una capa señorial. Esto sucede con frecuencia en virtud de una elaboración teórico-intelectual de la relación entre Dios, el hombre y el mundo, asociada a la tendencia a concebir la toma de posición hacia la vida en términos de salvación personal. Ésta es la postura del “intelectualismo selecto” —aristocrático—, que es la base por excelencia del racionalismo teorizante en el ámbito religioso. En cambio, las capas privilegiadas activas política o militarmente son ajenas a esta huida

intelectual del mundo; tienden a afirmar el mundo tal como es y, por ello, a adoptar una actitud pragmático-racionalista y libre de ideas de salvación. Algo similar ocurre entre las capas plebeyas, todas ellas económicamente activas: los intelectuales pequeño-burgueses y parias son portadores de un racionalismo teorizante; en cambio, los comerciantes, artesanos y emprendedores en general portan un racionalismo práctico.

### **2.3.2.1 APTITUDES DE LAS CAPAS SOCIALES PARA PORTAR UNA RELIGIÓN**

En el marco de estas formulaciones generales, en torno a las posibilidades de las distintas capas como portadoras de una religión, Weber se refiere en primer lugar a los campesinos. Esta clase, no privilegiada y económicamente activa, rara vez fue una capa originariamente portadora de alguna religiosidad que no sea la mágica, constituyendo, por tanto, una excepción a lo anteriormente dicho. Esto se debe a que su vida gira en torno a la conjuración del tiempo y la magia animista o ritualismo, y a que en el plano de la religiosidad ética permanecen en el terreno de un riguroso formalismo. “El destino del campesino está ligado a la naturaleza de un modo tan fuerte, depende en tan alta medida de procesos orgánicos y de acontecimientos naturales y en lo económico tiende tan poco a una racionalidad sistemática que, en general, sólo se hace partícipe de una religiosidad cualquiera cuando siente la amenaza de convertirse en esclavo o proletario ya sea bajo la presión de poderes interiores (señoriales o fiscales) ya sea bajo la influencia de un poder externo (político)” (Weber, 1993: 376). Así, la oposición *rural-urbano* resulta la tercera dimensión a considerar a la hora de explicar las diferentes aptitudes que muestran unas y otras capas como portadoras de los diferentes tipos de religión. Cuanto más fuertemente orientada hacia lo campesino se desarrolla una cultura mayor inclinación muestra hacia lo tradicional y tanto más se sustrae a la racionalidad ética, al menos la religiosidad popular.

Para Weber la ciudad fue fundamental en el desarrollo de algunas religiones como las “congregacionales”, que difícilmente hubieran surgido fuera del entorno urbano, dado que necesitan entre otras condiciones pre-existentes la ruptura de los límites creados por el tabú entre clanes, la existencia del concepto de cargo o función, así como la concepción del ayuntamiento como “instituto”, es decir, como estructura corporativa al servicio de fines objetivos.

La glorificación religiosa del campesino y la creencia en el valor específico de su piedad son producto de un desarrollo moderno, en gran medida específico del luteranismo, que se opone a la concepción de los campesinos mantenida por todas las comunidades religiosas vinculadas a los intereses de príncipes y nobles. Es sintomático, en este sentido, que el cristianismo antiguo denominase con el vocablo *pagano* [hombre del campo] a los no piadosos y que la doctrina dictada por Santo Tomás de Aquino en la Edad Media considerase al campesino un cristiano de segunda.

No obstante, tanto el surgimiento como el desarrollo de muchas religiones no pueden explicarse únicamente en clave de oposición ciudad-campo, pues el tipo de ciudad es un factor clave para entender estos desarrollos.

En *Die Stadt* (1987b), Weber propone la ciudad medieval occidental como el vivero de las formas económicas capitalistas. A partir del análisis de los estilos de vida y de los ordenamientos sociales de los diferentes tipos de ciudad histórica, Weber concluye que sólo la ciudad comercial medieval generó los presupuestos esenciales para el surgimiento de la moderna sociedad industrial, pues sólo en ella se crearon energías sociales orientadas a la actividad comercial sistemática, en lugar de energías dirigidas a la explotación de estamentos dependientes, al capitalismo del robo, al capitalismo aventurero y otros similares.

Pero entre las ciudades occidentales medievales pueden distinguirse dos tipos: “ciudades burguesas de campesinos” y “ciudades mediterráneas industriales”. De ellas, sólo las últimas lograron producir una burguesía en sentido moderno, pues orientaron sus energías en la dirección del comercio económico racional, al excluir su estructura política todas las formas de capitalismo abusivo. Así, sólo este tipo de ciudad conoció, en el marco de su sistema gremial, el trabajo formalmente libre y algunas de las formas jurídicas que, posteriormente, servirían de apoyo al capitalismo intensivo (Mommsen, 1981: 232-233).

En resumen, la creación de formas racionales de conducción de la vida y la actividad económica racional, así como el desarrollo de una burguesía con convicciones de libertad y el ascenso del moderno capitalismo, son fenómenos muy ligados entre sí y que quizás no habrían surgido si la ciudad de tipo mediterráneo industrial no hubiera proporcionado el suelo propicio para su simbiosis.

A partir de esta conclusión, acerca del papel jugado por las ciudades occidentales medievales en el surgimiento de ciertas religiosidades y del racionalismo que llevan asociado, en algunos casos, se elabora un análisis de las principales capas sociales que conforman el medievo occidental.

Respecto a los poderes feudales y, particularmente, al noble guerrero, Weber considera que no suelen ser fácilmente portadores de una ética religiosa racional. El modo de vida del estamento guerrero no muestra afinidad alguna con el pensamiento de una providencia bondadosa, ni con aquellas exigencias éticas sistemáticas de un Dios supramundano. Su ideario está lejos de conceptos como “humildad”, “redención”, “pecado”, etc.; además, inclinarse ante un sacerdote o un Dios hiere directamente su sentimiento de dignidad como capa política dominante. Aceptar una religiosidad que opere en estos términos debió parecer a héroes y nobles un asunto despreciable, por indigno.

La única protección que acepta el guerrero se orienta a los malos espíritus. No obstante, también admite ritos ceremoniales acordes con su sentimiento de clase y rogativas sacerdotales por una victoria, una muerte feliz o la ida al cielo de los héroes. Sólo existe una posibilidad de unión natural de la religión profética con el sentimiento caballeresco cuando las promesas religiosas recaen sobre el “guerreador por la fe”, éste es el caso de la “guerra santa” que establece una conexión directa entre la lucha contra los infieles y las promesas religiosas.

La actitud negativa del estamento guerrero frente a la religiosidad de salvación y congregacional mejora con el paso al ejército profesional “permanente” (organizado burocráticamente), pues en él la religión aumenta su influencia.

Por su parte, la burocracia, caracterizada por portar un amplio y prosaico racionalismo y por personificar el ideal del orden y la tranquilidad como criterio absoluto de valor, aunque existen excepciones, desprecia toda religiosidad irracional que, bajo su punto de vista, podría ser usada como una herramienta de domesticación.

En términos generales y a pesar de las diferencias internas, las capas más privilegiadas —la nobleza y la burocracia— muestran tendencias comunes en su actitud religiosa, mientras que las capas burguesas —artesanos, comerciantes, etc.— reflejan los más fuertes contrastes, al producirse dentro de ellas nuevas brechas de tipo estamental. Éste es el caso, por ejemplo, de los comerciantes, que abarcan tanto al patriciado mercantil como a los pobres comerciantes ambulantes. A pesar de su variedad, Weber logra extraer una consideración general en relación a estas capas: cuanto más privilegiada es su situación menor inclinación muestran hacia una religiosidad trascendente. Esto se revela con especial claridad en el caso de las religiones de salvación, para las que establece un condicionamiento clasista: la idea de redención encuentra en las capas no privilegiadas uno de sus ambientes más propicios, pues

aunque éste no sea su sitio principal está más cerca de estas capas que de los guerreros, los burócratas y los plutócratas. De hecho, una vez que se presenta la necesidad de salvación, cuanto más se descende en la escala social más radicales son las formas que adopta esta necesidad.

Por otro lado, existe un vínculo entre las religiosidades congregacionales y la pequeña y mediana burguesía, que se explica por el importante papel que jugaron las primeras, junto a las organizaciones profesionales, como sustitutas del clan en un momento en el que los lazos de sangre apenas tenían ya importancia. Por esta razón, allí donde surgió una religiosidad congregacional, sobre todo si es de carácter ético-racional, pudo ganarse adeptos fácilmente en los círculos de los pequeños burgueses urbanos.

En general, la pequeña burguesía (artesanado y pequeños comerciantes) tiende, de un modo relativamente intenso y en razón de su vida económica, a una religiosidad ético-racional allí donde se dan las condiciones para su aparición. La influencia mágica no tiene interés para esta capa porque sus condiciones económicas de vida tienen un carácter puramente racional. De modo que, allí donde el lazo de unión con concepciones puramente mágicas o rituales se rompió, generalmente por medio de profetas o reformadores, los artesanos y pequeños burgueses tienden a una consideración ética y religioso-racionalista de la vida. No obstante, Weber indica que su mera existencia no bastó en ninguna parte para hacer surgir una religiosidad ética, ni siquiera de carácter muy general.

Por su parte, las capas negativamente privilegiadas muestran también diferentes actitudes según sus características. Los esclavos y los jornaleros libres no son portadores de ninguna religiosidad específica, mientras que los oficiales del artesanado, debido a su condición de clase urbana trabajadora que lucha por su supervivencia, son un campo fértil para las religiones, especialmente para las religiosidades no

oficiales de secta. En cambio, el proletariado moderno, que no siempre adopta alguna actitud religiosa particular, suele caracterizarse por su aversión o indiferencia ante lo religioso.

El racionalismo proletario, al igual que la burguesía capitalista, sabe que depende de su esfuerzo y de la coyuntura económica, por lo que no lleva fácilmente un matiz religioso ni suele dar origen a una religiosidad. En su caso, la religión suele ser sustituida por otros sucedáneos ideales. Estas capas sólo se vuelven presa fácil de las misiones religiosas cuando se encuentran en una situación de precariedad, pero en ellos no prosperan los aspectos racionales de una ética religiosa sino los aspectos más emotivos. A lo largo de la historia, sólo surgen “religiosidades específicas de clase” entre las capas negativamente privilegiadas en la medida en que sus reclamaciones político-sociales estén fundamentadas como cosa querida por Dios en una religión.

### **2.3.2.2 INTERESES DE LAS CLASES PORTADORAS Y SUS CONSECUENCIAS RELIGIOSAS**

Al entrar en contacto con las distintas capas sociales, las religiones sufren modificaciones, pues son adaptadas a las necesidades, los intereses y las expectativas de los diferentes grupos con los que interaccionan. El sentido de estas modificaciones responde a las características de la capa con la que la religión entra en contacto y deben entenderse como expresión de sus necesidades. Así, la necesidad religiosa de la pequeña y la mediana burguesía se expresa a través de leyendas de tipo emotivo, que se diferencian de las creaciones de mitos heroicos propios de las clases más desfavorecidas, mientras que el orden ético del cosmos, impersonal y supradivino constituye un pensamiento de tipo intelectual, adecuado a la educación específicamente no popular y ético-racional de los laicos.

En general, toda necesidad de salvación es expresión de una “indigencia”, y por eso la opresión económica o social es una fuente para su nacimiento, aunque no la única. A través de las religiones de salvación las clases positivamente privilegiadas tratan de legitimar su estilo de vida y su situación, pues necesitan una justificación de su posición que les proporcione bienestar anímico. En cambio, las clases negativamente privilegiadas buscan salvarse de los sufrimientos y esperan retribución (a causa de las buenas obras, la injusticia ajena, etc.) y salvación, por lo que, muy a menudo, el contacto del Dios con la masa hace surgir al salvador personal.

Por su parte, la participación de las mujeres en una religión de salvación, en el caso de que ésta sea posible, según Weber tan sólo viene a acentuar los aspectos emotivos de la religiosidad (Weber, 1993: 392).

Otro caso específico es el de las capas intelectuales. La salvación que busca el intelectual es siempre de la “indigencia interior”, por lo que es más extraña a la vida y más sistemática que la salvación de necesidad exterior que caracteriza a las capas no privilegiadas. El intelectual busca dar un “sentido” único a su vida, surgiendo así la concepción del “mundo” como un problema de “sentido”. Esta necesidad se hace más urgente cuanto más desencantado está de los procesos del mundo que, al perder su sentido mágico, acontecen pero nada significan. Este intelectualismo de tipo filosófico es propio de clases social y económicamente acomodadas, como aristócratas, rentistas, funcionarios, etc. (Weber, 1993:403).

Las capas socialmente privilegiadas de un pueblo desarrollan una religiosidad de salvación eficiente cuando están desmilitarizadas y no tienen participación o interés en las actividades políticas (Weber, 1993: 401), de manera que el desarrollo de su formación intelectual pesa más que su actividad práctica en el mundo. En este caso, las capas

intelectuales pueden llegar a acuñar una religión de salvación. Generalmente, la procedencia intelectualista de una doctrina de salvación tiene como consecuencia, cuando ésta llega a ser de masas, que dentro de la religiosidad oficial popularizada, adaptada mágica y soteriológicamente a las necesidades de los no intelectuales, nace una doctrina esotérica o una ética estamental distinta, que corresponde a las diferentes necesidades de salvación de la gente con formación intelectual.

Además del intelectualismo propio de las clases privilegiadas, Weber distingue el intelectualismo “proletarioide”, del que forman parte quienes se encuentran en el límite de la existencia mínima, personas que saben escribir (en tiempos en que esto no era corriente) pero que no forman parte del grupo privilegiado de los escribas. Se trata de intelectuales autodidactas de las capas negativamente privilegiadas, cuya situación social les permite tomar una actitud original no trabada por la convención respecto al sentido del cosmos, así como adoptar un fuerte *pathos* ético-religioso no frenado por consideraciones materiales.

En general, la afinidad electiva entre religión y estratificación es relevante porque codetermina la dirección en la que se desarrolla la relación entre Dios, el ser humano y el mundo. De esta manera, cuando las capas portadoras tienen un estilo de vida activo tienden a desarrollar orientaciones ético-prácticas más que teórico-intelectuales, y ello con independencia de si las fuentes religiosas incluyen alguna idea redentora o no. Es decir, cuando las capas activas en la práctica sistematizan su orientación impulsan un racionalismo práctico, mientras que cuando las capas intelectuales sistematizan su orientación impulsan un racionalismo teórico.

Todos estos factores permiten a Weber establecer una clasificación de las distintas capas como potenciales portadoras de una religión, que en

este trabajo se presenta en la figura 3 en correspondencia con el estudio de Weber en el que figuran.

FIGURA 3: CLASIFICACIÓN WEBERIANA DE LAS CAPAS SOCIALES Y ESTUDIOS QUE LES CORRESPONDEN



FUENTE: SCHLUCHTER, 1983b

No obstante, el tipo de racionalismo práctico o teórico que surge a partir de una religión no depende exclusivamente del interés de su capa portadora, sino que se trata de una función que combina este factor con el tipo de fuente religiosa. Así, cuando está presente alguna idea redentora, la propensión a la desvalorización del mundo es mayor que si no está, incluso aunque el grado de desvalorización religiosa del mundo y el de su rechazo práctico no sean idénticos. Y por otro lado, entraña grandes dificultades afirmar que una religión impulsa y representa un racionalismo práctico o uno teórico de manera pura, pues toda sistematización religiosa contiene elementos racionales de uno y otro tipo.

En resumen, los intereses de la capa portadora y el tipo de fuente religiosa constituyen las dos dimensiones que determinan el tipo de religiosidad presente en una zona, y en base a ellas Weber procede al análisis de las grandes religiones universales: confucianismo y taoísmo, hinduismo y budismo y, por último, judaísmo antiguo. Todo ello con el fin de establecer un juicio de posibilidad objetiva que le permita determinar el papel que jugó el ascetismo puritano en la génesis del capitalismo occidental moderno.

### CAPÍTULO 3

# RELIGIÓN Y SOCIEDAD CHINAS: LA TESIS DEL ESTUDIO SOBRE CONFUCIANISMO Y TAOISMO

---

## 3.1 LAS FUENTES RELIGIOSAS EN EL CONTEXTO CHINO

En su ensayo sobre confucianismo y taoísmo, Weber expone las razones por las que en China no surgió el capitalismo moderno de tipo occidental de manera endógena. Siguiendo el esquema trazado en *Economía y sociedad*, esta explicación gira en torno a los tres factores que acabamos de identificar en el capítulo precedente: el tipo de fuente religiosa, los intereses materiales e ideales de las capas portadoras y el tipo de orden social que prevalece en la zona.

El análisis de la religiosidad china hecho por Weber se centra en la influencia de dos cultos coexistentes: confucianismo y taoísmo. El confucianismo era el culto oficial del Estado chino, servía a los intereses de la comunidad y constituyó la ortodoxia, mientras que el taoísmo

(culto a los antepasados) servía a los intereses del linaje y constituyó la heterodoxia, razón por la que se reservó al ámbito privado del hogar.

La convivencia de estas dos religiones se explica, en gran medida, porque daban respuesta a las necesidades de capas completamente diferentes. El confucianismo respondía a las aspiraciones de los “mandarines”, una capa social privilegiada compuesta por diplomados entre los que se reclutaba a los funcionarios. Por tanto, se trata de un estrato social formado y económicamente acomodado, lo que justifica que porten una religión ajena a toda idea de salvación y a una teodicea del sufrimiento. Por otro lado, su labor activa en el mundo explica que no planteen la huida intelectual del mismo, sino que tiendan a aceptarlo tal y como es, sin recurrir a ideas de salvación. En coherencia con la posición de los mandarines y su sentimiento de clase, lo que propone el confucianismo es una orgullosa renuncia al más allá y a las garantías individuales de salvación.

El taoísmo, en cambio, responde a las necesidades de los más desfavorecidos. Esta religión trata de cubrir el vacío que generan las renunciaciones planteadas por el confucianismo entre las clases no privilegiadas. Este vacío justifica la permanencia en los hogares chinos del “antiguo señor de los cielos” y de otros viejos dioses funcionales, a pesar de ser ignorados por el culto oficial. El punto central del taoísmo se encontraba en las promesas de salud, riqueza y felicidad, tanto en el más acá como en el más allá, a través del culto a los dioses funcionales. En resumen, el taoísmo constituía una forma de influir en los espíritus y los dioses en favor de intereses particulares. En general, aquellas cuestiones a las que el confucianismo no daba respuesta, eran asumidas por el clero plebeyo del taoísmo: subvenir a la necesidad de una cierta sistemática del panteón y la canonización de probados benefactores humanos o espíritus.

Por tanto, existía en China una dualidad entre la religiosidad oficial, que dominó la esfera pública, y la popular no clásica, que prevaleció en la esfera privada. Ambas se vieron obligadas a convivir, pues el confucianismo, que apareció con posterioridad, no fue capaz de eliminar algunos elementos del taoísmo fuertemente arraigados en la vida china, que daban respuesta a los intereses particulares de los hombres comunes. Muy probablemente, cuando los mandarines y los funcionarios trataron de penetrar en la masa popular con su visión del mundo y con su modo de vida, se encontraron con el tradicionalismo mágico y religioso, encarnado en China por el taoísmo, por lo que no les fue posible la instauración del confucianismo en los hogares. Weber consideró que este hecho no es exclusivo del confucianismo, al entender que siempre que una capa portadora trata de trasladar a la masa su visión se encuentra con este mismo obstáculo.

Como en otros lugares, en China el punto de partida religioso es mágico y, aunque posteriormente vivió un giro ético, este carácter original está patente incluso en sus formas más desarrolladas. Allí, la idea de dios es el resultado de la transformación ética de los espíritus benignos y malignos<sup>17</sup>. Pero en esta transformación, a diferencia de lo que sucedió en el judaísmo, no aparece un dios celestial personalizado, sino un poder celestial impersonal; no un dios ético, sino un cielo ético, que protege un eterno orden celestial y terrenal. Esta “protección” se manifiesta, entre otras cosas, en la armonía entre lo celestial y lo terrenal, si bien está sometida a la constante amenaza de los poderes mágicos, que combaten con la conducta virtuosa, sobre todo del emperador y su burocracia. Como “hijo del cielo”, el emperador es el

---

<sup>17</sup> Según Weber, esta transformación, decisiva para la configuración de la cultura china, se inicia entre los siglos VIII y III a.C. y culmina en el XII d.C., formando parte de un complejo proceso de desarrollo político, en especial de “política exterior”, al igual que sucedió en el judaísmo antiguo (Weber, 2001: 291-302; 1988: 298-310).

representante del orden humano ante lo numinoso y de lo numinoso ante el orden humano, a modo de pontífice (Weber, 2001: 291-302; 1988: 298-310).

Tampoco los espíritus y dioses, la mayoría funcionales y locales, que subsistieron en China al amparo de la heterodoxia taoísta, se conciben como poderes personales, y el culto a los antepasados en nada se vio interferido por el del cielo. De este modo se enlazan el culto del Estado con el de los antepasados, el orden impersonal eterno y el animista, y los elementos éticos con los mágicos. En consecuencia, Weber sostiene que la heterodoxia y la ortodoxia convivieron en perfecta armonía.

### **3.1.1 CARENCIA DE TENSIONES FRENTE AL MUNDO**

Ninguna de estas dos religiones generó tensión respecto al mundo, a pesar de que ambas poseían una orientación intramundana.

El taoísmo estaba interesado en las obras. Su fundador, Lao-Tsé, no defendió la indiferencia o el rechazo del mundo, a pesar de que se inclinó por la minimización del obrar mundano (Weber, 2001: 465; 1988: 471-472), pues desde su perspectiva sólo mediante las obras el hombre puede cumplir con los preceptos taoístas y sólo a través de su cumplimiento obtiene las ventajas personales que esta religión promete. El taoísmo prevé para cada acción premio o castigo por parte de los espíritus, en esta vida o en el más allá, en la vida propia o en la de los descendientes, pero, a pesar de esta conexión “acción-recompensa”, no llegó a generar una conexión sistemática de exigencias morales entre los hechos del individuo y su destino ultraterreno, capaz de influir con cierta intensidad en el modo de llevar la vida.

Por su parte, el confucianismo constituye una religión eminentemente intramundana, pues no encuentra sentido a la vía ultramundana, y considera que quienes se apartan del mundo son parásitos que tratan de eludir el trabajo y el servicio al Estado. Este posicionamiento

intramundano se debe, en parte, a la tensión que genera el logro del “honor”, pues el confuciano, que no espera recompensas en este mundo, aspira a la buena conciencia del *gentleman*<sup>18</sup>, cuyas cualidades sólo se alcanzan mediante el logro y no por el nacimiento, lo que los liga al mundo y al obrar en éste.

A pesar de la orientación hacia el mundo tanto de la masa, a través del taoísmo, como de las clases positivamente privilegiadas, a través del confucianismo, ninguna de estas doctrinas fue capaz de generar una tensión respecto al mundo lo suficientemente intensa como para producir el sometimiento sistemático y efectivo del modo de vida a preceptos verdaderamente éticos, dado que en ambas faltó la idea de salvación, la idea de un poder satánico del mal (Weber, 2001: 483; 1988: 490) e incluso un término específico para la religión (Weber, 2001: 426; 1988: 432).

El confuciano no aspiraba a ninguna “liberación” que no fuera la de la barbarie de la ignorancia, pues faltaba en esta religión todo fundamento trascendente de la ética, toda tensión entre los preceptos de un Dios supramundano y un mundo creado, toda orientación hacia un objetivo ultraterreno y, especialmente, toda concepción del mal radical. En este escenario, quien se atenía a los preceptos estaba libre de pecado. Además, un chino instruido, como cualquier miembro de una capa intelectual, rechaza completamente el saberse permanentemente cargado de pecados, pues esta situación le parece indigna y penosa. Por esta razón, no surgió en China un sentimiento de pecaminosidad: allí sólo constituía pecado la trasgresión de las autoridades tradicionales, la trasgresión mágicamente peligrosa de los usos tradicionales, del ceremonial tradicional y de las convenciones sociales. Ahora bien, el

---

<sup>18</sup> Dicese del hombre que concilia todas las virtudes del confucianismo: benevolencia, energía, conocimiento y franqueza, dentro de los límites de lo socialmente “decoroso”, pues sólo el sentido del decoro convierte al hombre en una “personalidad” (Weber, 2001: 445; 1988: 451).

“pecado” como se conoció en China no dio lugar a una ascética o a una mística, a una mortificación o a una huída del mundo, pues lo que primó fue la tendencia a la adaptación incondicionada al mundo (Weber, 2001: 507; 1988: 515).

En general, los errores se justificaban como resultado de una educación insuficiente (Weber, 2001: 436; 1988: 442). Además, según la argumentación de Weber, en China la necesidad de poder coactivo y de sumisión social no se argumentó en base a la “naturaleza corrompida de la criatura” o a un “estado pecaminoso” natural del hombre, sino que fue asumido bajo un simple razonamiento económico: la escasez de los medios objetivos de subsistencia en comparación con la progresiva multiplicación de las necesidades (Weber, 2001: 436; 1988: 442).

La ética china no conoció el mal radical ni, en general, un poder unitario antidivino del pecado, porque nunca la creencia en los espíritus se racionalizó en forma de creencia en dioses. Por ello, no se dio el paso que conduce a la adoración mediante el culto o la súplica, ni se alcanzó la concepción del “pecado” como infracción de las normas divinas que provoca el disgusto ético del Dios que puso aquel orden bajo su protección especial, lo que justifica las desgracias humanas como castigos impuestos por el Dios ofendido, con los que pretende corregir la conducta de sus fieles pecadores. En China, al no existir un “Dios universal”, no aparece la idea de “pecado ético”, pues ésta sólo surge de la contravención de la voluntad divina, y sin la aparición del pecado ético no es posible que surja una “ética de la convicción”.

La ausencia de un Dios universal se debe al carácter cosmocéntrico y no teocéntrico del proceso de desarrollo de China. Esta evolución, diferente a la de Occidente, es consecuencia de la progresiva despersonalización de los espíritus de la naturaleza, que condujo a la reducción del culto al ritual oficial, al vaciamiento de todos los elementos emocionales antes presentes en el ritual y, finalmente, a la

equiparación del ritual a meras convenciones sociales (Weber, 2001: 453; 1988: 458-459). Al evolucionar en este sentido, el confucianismo dejó de lado las necesidades religiosas del individuo, al que propone la renuncia al más allá. Esta evolución, que estuvo dirigida por la elitista e instruida capa de intelectuales, fue posible al ser el confucianismo capaz de eliminar de la literatura canónicamente establecida las deidades populares y todo aquello ajeno a su convencionalismo ético, así como de mantener una vigencia canónica exclusiva, legitimada en nombre del tradicionalismo absoluto que representaba (Weber, 2001: 455-456; 1988: 462). Una diferencia clave con Occidente, que determinó el carácter cosmocéntrico del confucianismo, es que aquí la doctrina filosófica y la ética social pervivieron en el ámbito privado, mientras que en China la doctrina canónica y los ritos religiosos oficiales que le eran propios permanecieron en el ámbito público, manteniéndose el culto a los dioses como un asunto privado, oficioso, en parte tolerado y en parte visto con desconfianza.

Por otro lado, como resultado de la carencia de un Dios universal, el confucianismo desconoce toda experiencia de “desigual calificación religiosa” de los hombres, por lo que adolece de cualquier concepto de diferenciación religiosa del “estado de gracia” (Weber, 2001: 428; 1988: 434).

Falta también una metafísica y una filosofía en el sentido occidental, pues aquellos pensamientos desarrollados en China asimilables a la filosofía no poseen un carácter sistemático-especulativo, carecen de una lógica especializada y usan la parábola en lugar de la argumentación racional (Weber, 2001: 409; 1988: 415). Así, los escritos atribuidos al confucianismo se basan en epopeyas heroicas, dirigidas hacia una “purificación sistemática” en lo ético. Por otro lado, las normas ceremoniales y rituales no sólo son tratadas en la misma línea que las jurídicas, sino que conforman una ética ritualista o “de la Ley”, alejada

de cualquier orientación hacia una ética de las intenciones, por lo que el *ethos* que genera este sistema normativo no es el de la moralidad sino el de la legalidad. Y esto se debe a que falta el momento característico del protestantismo ascético o del antiguo budismo: “el poder central de *orientación metódica de la vida*, propio de una religión de salvación” (Weber, 2001: 452; 1988: 458). Falta en China, pues, toda escatología, doctrina de salvación y aspiración a valores y destinos trascendentes (Weber, 2001: 428; 1988: 434).

Por lo demás, la política religiosa del Estado se configuró como estabilización de la actividad del culto y tolerancia respecto de un clericato de magos privados, heredados de la antigüedad e indispensables para el individuo en su vida privada (Weber, 2001: 428; 1988: 434).

### **3.1.2 EL PAPEL DE LA MAGIA**

Weber estima que el nivel de racionalización que aporta una religión varía en función de dos factores: el grado en el que sea capaz de despojarse de la magia y el grado de unidad sistemática conseguida en la relación entre *dios* y *mundo* y, por consiguiente, en la propia relación ética con respecto al mundo (Weber, 2001: 505; 1988: 512).

En relación a la erradicación de la magia, el protestantismo ascético representa el estadio más avanzado, mientras que el confucianismo, uno de los menos desarrollados, pues en su área de influencia la magia permaneció intacta en su significación salvífica positiva, según la cual todo lo mágico es demoníaco.

En China la magia surge y se desarrolla íntimamente ligada al taoísmo, si bien fue respetada y cultivada positivamente por el confucianismo. La tolerancia de ambas, heterodoxia y ortodoxia, hacia la magia decidió su pervivencia y su enorme poder en la vida pública china (Weber, 2001: 475; 1988: 481). Esta situación condujo a una racionalización mágica,

al reconocimiento de la imagen mágica del mundo, por la que todos los campos de la actividad humana fueron orientados hacia este círculo mágico-simbólico. Como consecuencia, toda racionalización del saber y habilidad empírica se orientaban en el sentido de la magia, lo que impidió el avance de la ciencia y de la técnica, hecho que acarreó graves consecuencias sobre el modo de vida y la economía. En este contexto, cualquier intento de innovación chocaba frontalmente con una estereotipación del mundo anclada en las creencias y en los intereses de quienes obtenían beneficios materiales de esta situación, lo que constituyó un lastre para la modernización, pues a las inseguridades e inhibiciones de todo innovador la religión añadió un obstáculo aún más poderoso: “lo santo es específicamente invariable”.

Desde la óptica analítica de Weber, el taoísmo fue aún más tradicionalista que el confucianismo, debido a su creencia en la magia. Esta creencia le impidió crear un *ethos* propio, dado que según su doctrina sobre el destino decide la magia y no el modo de vida. Esto no era así para los confucianos, quienes creían que la magia era incapaz frente a la virtud (Weber, 2001: 437; 1988: 444), pues, para ellos, quien vive según la doctrina clásica nada tiene que temer de los espíritus.

Los postulados mágicos del taoísmo hicieron de ésta una religión sin consecuencias racionalizadoras, a la vez que imposibilitaron su erradicación, pues el desvalimiento frente a la visión mágica del mundo impidió que el confucianismo estuviera en condiciones de exterminar sus concepciones mágicas fundamentales, por mucho que las menospreciase. Por otro lado, el taoísmo nunca fue un objetivo claro del confucianismo, que siempre estuvo ocupado en el monopolio de las prebendas oficiales.

Una tercera dificultad para la erradicación de la magia es la carencia de una plegaria individual en el culto oficial confuciano, que sólo consideró válido el culto de los príncipes y los altos funcionarios a favor de la

comunidad (Weber, 2001: 425-426; 1988: 431). Por tanto, el confucianismo carece de una fórmula que atienda a las necesidades individuales, lo que redundó en la imposibilidad de erradicar la magia de la vida privada de los individuos. El culto oficial era sobrio; el éxtasis, el ascetismo y la contemplación se consideraban componentes de desorden y excitación irracional (peligrosos para el racionalismo burocrático).

En todo caso, la arraigada presencia de la magia en el escenario chino constituye una diferencia fundamental con Occidente. No obstante, este componente mágico no fue óbice para que en la práctica el confucianismo, como el protestantismo puritano, llegara a ser una religión racional en sentido práctico (a diferencia del hinduismo, budismo y ciertas corrientes del judaísmo). Ahora bien, dicha racionalización procede de fuentes bien distintas: en el protestantismo deriva de la sistematización e institucionalización de una ética de redención, mientras que en el confucianismo responde a la ética de un estamento político, de una especie de teología civil. La racionalización propia del confucianismo, al no contener una ética de salvación, ni ideas acerca del mal radical o de un poder unitario antidivino del pecado, está en el límite de lo que puede considerarse una ética religiosa, y su potencial para una desvalorización religiosa del mundo es mucho menor que el del protestantismo ascético. Esto se traduce en una relación de adaptación al mundo, y no de dominación y transformación activa del mismo como la promovida por el protestantismo ascético.

En gran medida, el peculiar carácter “racional” del confucianismo se debe a la influencia que sobre esta religión ejerció su capa portadora.

### **3.2 LOS INTERESES MATERIALES E IDEALES DE LA CAPA PORTADORA DEL CONFUCIANISMO: LOS LITERATOS**

El fundamento socio-político de la ética confuciana se debe a los rasgos de su capa portadora: el estamento de los funcionarios y los candidatos a los cargos (los “mandarines”). Este estamento se formó en interacción con un Estado caracterizado por Weber como patrimonial, en virtud del tipo de relación establecida entre el emperador y su administración imperial, que adoptó tres modelos en su desarrollo histórico: el feudal, impulsado por los clanes carismático-hereditarios y las “grandes familias”; el sultanista, impulsado sobre todo por los eunucos y algunos emperadores con tendencias absolutistas; y el patrimonialista, que ante todo satisfacía los intereses de la capa de literatos (Weber, 2001: 421-422; 1988: 427-428).

El taoísmo fue un aliado para los aristócratas, primero, y los eunucos, después, mientras el confucianismo mantuvo siempre una estrecha afinidad con los literatos. Los “literatos” obtuvieron una victoria decisiva cuando, en el 214 d.C., bajo los Han, coparon los altos cargos de la administración imperial, lo que allanó el camino para la instauración, según Weber, de un prebendalismo bastante abierto, en el que el centro de la vida política fue ocupado por los funcionarios (en perjuicio de los militares). En este contexto, los cargos ya no eran hereditarios ni concedidos según la libre voluntad del emperador, sino que se otorgaban de acuerdo con la cualificación individual comprobada mediante las correspondientes pruebas selectivas (aunque este sistema de selección nunca fue completamente meritocrático). El modo de acceso a la capa de los mandarines y, desde ésta, a los puestos del funcionariado acuñó progresivamente la forma de vida de la capa de literatos como un estrato funcional distinguido, formado por “hombres de cultura”.

La educación recibida por los literatos se orientaba al conocimiento de los clásicos, más que a la transferencia de conocimientos útiles para las tareas administrativas, que luego debían desempeñar como funcionarios. Aunque no se trata de una educación carismática en sentido puro, ésta era más próxima a este tipo de educación que a la formación de tipo especializado que correspondería a una estructura burocrática racional moderna. En China, a diferencia de lo ocurrido en Occidente, nunca se desarrolló una educación especializada con carácter racional, siendo la educación característica de este país de corte generalista, afín a la de los humanistas de Occidente (Weber, 2001: 403; 1988: 409).

El estrato de los funcionarios y de los aspirantes se consolidó en China porque nunca representaron una amenaza para el emperador, a pesar de la posición que ocuparon en el Estado patrimonial<sup>19</sup>, pues los emperadores, tras la creación de la unidad imperial, utilizaron de modo ingenioso los medios particulares del patrimonialismo para el mantenimiento de su poder personal. Entre las medidas más efectivas destaca la política de traslados, la prohibición de emplear a funcionarios originarios de la propia provincia a administrar y las figuras del “maestro” (una especie de asesor) y del “censor” (en realidad, un espía).

La capa de prebendarios estatales desarrolló una ética práctica, orientada racionalmente hacia la actividad política, que buscaba promover, con los medios de la administración estatal, la felicidad intramundana, no sólo de su señor sino también de los súbditos de

---

<sup>19</sup> Por el contrario, el sistema de exámenes mediante el cual se accedía a la función pública cumplió una función de conservación del poder en manos de los emperadores, pues, al provocar la competencia de los pretendientes a las prebendas y los cargos, excluyó la formación de una nobleza funcionaria con rasgos feudales (Weber, 2001: 401; 1988: 407-408).

éste. Su *ethos* se guió por dos conceptos creados por ellos mismo: el “deber oficial” y el “bienestar público” (Weber, 2001: 393; 1988: 399).

Este estrato de literatos aspirantes a prebendas creó una moralidad laica intramundana que despreciaba radicalmente tanto el éxtasis mágico como la ascesis o la mística soteriológica, incluso la religión misma. Su meta última no era la redención del mundo, sino la adaptación a él, por lo que no buscaban la innovación ni la ruptura con la tradición.

Por otro lado, la significación de esta ética de intelectuales tenía límites para la generalidad de las masas. En primer lugar, existían fuertes diferencias tanto sociales (educativas) como locales. Y, como ya ha sido mencionado, el confucianismo planteaba renunciaciones muy difícilmente asumibles por los no privilegiados. La satisfacción de las necesidades, de corte tradicionalista y basada en la economía natural hasta la edad moderna, fue mantenida en los círculos más pobres a base de ahorro, por lo que no posibilitaba la relación espiritual con los ideales éticos del “*gentleman* confuciano”. Sólo los gestos y las formas de la conducta exterior de la capa dominante pudieron ser objeto de recepción general. Otras influencias de las capas dominantes sobre la masa se materializaron con toda probabilidad a través de algunos efectos negativos, como la obstrucción al surgimiento de una religiosidad profética y la eliminación de todos los componentes orgiásticos de la religiosidad animista (Weber, 2001: 509; 1988: 517).

También es atribuible a la influencia de los funcionarios chinos y de los mandarines la ausencia de una lógica jurídica. En China, el ideal patrimonialista era la justicia material y no el derecho formal (Weber, 2001: 386; 1988: 392). De ahí que la propiedad y la adquisición se quedaran como asunto de adecuación práctica y de asistencia ético-social para el sustento de las masas, no siendo objeto de una ética social individualista fundada en el derecho natural al estilo occidental.

El fomento del bienestar, objetivo de los administradores chinos, se orientaba por un postulado de raíz patrimonialista relativo a la justicia material, es decir, que no tenía en cuenta los aspectos formales del derecho. Éste fue un factor no moderno que puso cortapisas al desarrollo del capitalismo, pues un derecho no formal imposibilita el cálculo jurídico.

En China, por lo tanto, no hubo juristas en sentido occidental; es decir, especialistas que buscaran una sistematización de los esquemas fijos de acción judicial, y el juez chino, como juez patriarcal, no decide conforme a reglas formales sino buscando la equidad y la oportunidad del resultado concreto (Weber, 2001: 431; 1988: 437). Por otro lado, al no contar con un código religioso, como es el Corán, tampoco conocieron la tensión entre derecho profano y derecho sagrado.

Son requisitos para el surgimiento de un sistema jurídico moderno (Weber, 2001: 431; 1988: 437-438): el interés capitalista por un derecho y, especialmente, por un procedimiento jurídico estrictamente formal, es decir, lo más calculable posible en su funcionamiento, así como el interés de los poderes políticos por una codificación del derecho sistemática y uniforme (racionalismo burocrático), que habría de ser utilizada por una burocracia racionalmente entrenada y que aspira a oportunidades de promoción interlocales homogéneas. Pues, allí donde la burocracia no ha sido contrapesada por intereses capitalistas económicamente poderosos o por un importante estamento de juristas, el derecho se ha racionalizado en el aspecto material, a costa de la técnica jurídica formal (Weber, 2001: 432; 1988: 438).

En el caso del patrimonialismo chino, éste no sólo careció de una jurisprudencia formal, sino que tampoco intentó una sistemática racionalización material del derecho, pues los funcionarios se negaron a su recopilación por temor a que los administrados conocieran sus derechos y llegaran a revelarse.

Por otro lado, la tradición jurídica china no conoció la figura legal de la “corporación” ni tampoco la de los “derechos subjetivos” —capacidades reconocidas legalmente a las personas por el mero hecho de serlo—, figuras que fueron fundamentales en el desarrollo de la burocracia y la cultura de Occidente, pues generaron un sentimiento de obligación ante comunidades impersonales, la primera, y limitaron las tentaciones interventoras en virtud de los “derechos de libertad”, los segundos. Ambos conceptos faltaron no sólo en el derecho chino sino también en la mentalidad china (Weber, 2001: 375; 1988: 381).

### **3.3 CONSECUENCIAS DE LAS ÉTICAS CONFUCIANA Y TAOÍSTA PARA LA CONDUCTA ECONÓMICA**

En el caso del taoísmo, su cultivo positivo de la magia y de las concepciones animistas decidió en la práctica la pervivencia de su enorme poder en la vida china. La clave del éxito del taoísmo se encuentra en las promesas de salud, riqueza y vida feliz en el más acá y en el más allá (a través del culto a dioses específicamente funcionales), pues en dichas promesas residía el valor que para las masas tenían las deidades populares, tan despreciadas por la capa de intelectuales.

Desde el punto de vista de sus consecuencias para la ética económica, Weber considera al taoísmo más tradicionalista que el confucianismo, a causa de su irracionalidad aliteraria. Éste, a diferencia de la ética puritana, no conoció un *ethos* propio, pues su doctrina sostiene que el factor que decide el destino de los hombres es la magia y no el modo de vida.

Otro aspecto del taoísmo con consecuencias claves para el modo de vida chino es la estereotipación mágica de la técnica y de la economía. Esta racionalización mágica del mundo, basada en las creencias animistas

del taoísmo<sup>20</sup>, fue, además, apoyada activamente por los literatos, quienes la aprovecharon en beneficio propio: la creencia en los espíritus les proporcionó estabilidad en el poder, al concebirse cualquier “innovación” como potencial fuente de infortunios. No obstante, este reconocimiento de la imagen mágica del mundo de los literatos esconde una postura ambivalente, pues considera que sobre el destino decide la virtud y no la magia.

Por otro lado, la doctrina del taoísmo prevé para cada acción premio o castigo por parte de los espíritus, como ya ha sido mencionado. Por ello, Weber no esperaba que este sistema de creencias originara una técnica de salvación centrada en el control de sí mismo y orientada según un único criterio valorativo, pues las obras consideradas como actos individuales y computadas en un sentido “contable” en ninguna parte dieron lugar al “renacimiento” del individuo bajo una ética de la convicción.

Por todas estas razones, la doctrina taoísta no tuvo efectos racionalizadores. En sus consecuencias para la vida cotidiana, el taoísmo fue aún más tradicionalista que el confucianismo, como cabe esperar de una técnica de salvación orientada de un modo interesado en mantener la tradición, especialmente la demoniología, ligada íntimamente a su existencia económica.

Tampoco de la ética confuciana cabe esperar un hábito psicofísico similar al producido por el puritanismo, pues “faltaba en esta ética cualquier tipo de tensión entre la naturaleza y la divinidad, entre imperativos éticos y deficiencia humana, entre conciencia de pecado y necesidad de liberación, entre actos terrenales y recompensa ultraterrena, entre deber religioso y recompensa ultraterrena, entre

---

<sup>20</sup> La construcción de una tumba, una canalización, una mina, una línea ferroviaria, etc. podría irritar a los espíritus (Weber, 1984: 477; 1988: 483-484).

deber religioso y realidades político-sociales; y, también, por todo ello, toda motivación para someter el modo de vida a potencias espirituales distintas de la tradición o la convención” (Weber, 2001: 513; 1988: 522). De hecho, contrasta con el hábito puritano la versatilidad de los rasgos del estilo de vida chino no regulados desde fuera por normas fijas.

Al igual que el taoísmo, la raíz ética del confucianismo no es religiosa sino socio-política, se trata de un sistema de ideas de corte tradicionalista, que no incita a una revolución, pues no plantea ninguna tensión con respecto al mundo. Como consecuencia, el confucianismo generó únicamente una adaptación a las condiciones del mundo, no derivando en una orientación sistemática del estilo de vida desde dentro hacia fuera según un único criterio valorativo. La razón para ello reside en la falta de una profecía genuina, de la que Weber responsabiliza a la capa dominante: los literatos la eliminaron siempre que parecía poder surgir. Esta carencia imposibilitó el surgimiento de una ética de la convicción, punto de partida de la racionalización instrumental que posibilita el desarrollo capitalista según las tesis weberianas.

En el protestantismo ascético la profecía genuina generó una orientación sistemática del estilo de vida desde dentro a fuera según un único criterio valorativo, frente a la cual el “mundo” no es más que material a confirmar éticamente siguiendo la norma. Por el contrario, el confucianismo supone adaptación hacia fuera, a las condiciones del mundo, según la cual un hombre óptimamente adaptado, racionalizado en su estilo de vida, no es una unidad sistemática, sino una combinación de cualidades útiles (Weber, 2001: 512; 1988: 521). Para éste, la vida consiste en una serie de acontecimientos y no en una totalidad subsumida metódicamente bajo una meta trascendente. A partir de aquí, las similitudes entre ambas religiones son meramente

externas, pues el desencuentro en este punto hace que las diferencias entre ellas sean insalvables.

Toda religión que se acerque al mundo con aspiraciones racionales (éticas) entra en algún punto en tensión con sus irracionalidades. Estas tensiones se ubican en cada religión en puntos diferentes en función del camino de liberación señalado y, sobre todo, del grado de desvalorización del mundo (que puede no coincidir con el grado de rechazo práctico), ambos factores determinan el tipo y el grado de intensidad de la tensión.

En este sentido, el confucianismo es la ética racional con menor tensión respecto al mundo, tanto en su desvalorización religiosa como en su rechazo práctico (Weber, 2001: 506; 1988: 514). Jamás propició una tensión frente al mundo porque careció por completo de una profecía ética que planteara las exigencias de un dios supramundano (debido a la influencia de los literatos), no siendo un sustitutivo la creencia en los espíritus, pues ésta sólo afectaba a la fidelidad a los contratos.

Lo que contrasta entre puritanismo y confucianismo es la unidad y la firmeza del hábito psicofísico del primero frente a la frecuentemente relatada versatilidad de todos aquellos rasgos del estilo de vida chino. Este contraste lleva a Weber a catalogar el confucianismo como una de esas religiones que tienden a la legitimación y a las que denominó de “sacralización” en *Economía y sociedad*, a diferencia del protestantismo que califica como religión “carismática”, cuyo “carisma” (derivado de una profecía) es fuente de ética de la convicción, que, luego, sometida a la inexorable “ley” de la rutinización, conducirá a la racionalización instrumental.

El problema de la teodicea, una fuente de tensión religiosa que también se planteó en China, fue resuelto allí por los confucianos mediante una especie de fe esotérica en la predestinación. La esotérica confuciana no

parece extraña a una fe en la providencia, pero no se refiere al destino del hombre individual sino a la armonía y al decurso de los destinos de la totalidad social como tal, pues el confucianismo rechaza toda teodicea intramundana puramente racional, al menos para el individuo. Esta fe en la predestinación sirve para probar el carácter del caballero noblemente educado, que debe permanecer impassible ante sus designios. El “hombre superior” confuciano, consciente de la fatalidad y puesto a su altura, ha aprendido a vivir con altiva impassibilidad de su persona y entregado al cultivo del “decoro” (heroísmo estoico). Esta fe en la irracionalidad de la predestinación se añade a otros elementos irracionales, integrantes del racionalismo confuciano.

El escenario al que contribuyeron estas dos religiones era completamente diferente al vivido en Europa occidental bajo la influencia del protestantismo. En primer lugar, la creencia en los dioses y las doctrinas filosóficas ocupaban posiciones opuestas. Así, en Occidente el culto a los dioses era una cuestión oficial y pública y las doctrinas filosóficas permanecían en la esfera privada, en tanto que en China la doctrina de los filósofos se trataba de una cuestión oficial mientras que el culto a los dioses perteneció exclusivamente al ámbito privado.

En todo caso, ni en su versión oficial, político-litúrgica, ni en su versión taoísta pudo la religiosidad china establecer a partir de sí misma motivos suficientemente fuertes para un método individual de vida, orientado religiosamente como el puritano. Faltó en ambas, ortodoxia y heterodoxia, el más mínimo atisbo de un poder satánico contra el que luchar el hombre piadoso por su salvación.

Además, Weber consideró que se careció allí de la experiencia de desigual cualificación religiosa de los hombres<sup>21</sup> y, por ello, de cualquier

---

<sup>21</sup> Con independencia de la meta y el camino, la experiencia fundamental de toda religiosidad que descansa en una técnica de salvación es la variedad de la “cualificación religiosa de los

concepto de diferenciación de un “estado de gracia”. Para el confucianismo, el hombre era bueno en sí y el mal procedía del exterior, debiéndose las diferencias entre los hombres únicamente a la educación. Así, dada una buena administración estatal, cada cual debía buscar en sí mismo la razón de sus éxitos o fracasos, internos o externos. Esta falta de desigual calificación religiosa de los hombres determinó que los chinos carecieran de impulsos tanto para trabajar en el mundo en sentido religioso como para someter a control estricto su propia vida.

Otra diferencia fundamental entre el confucianismo y el protestantismo ascético es que el primero centró su ética económica en el consumo, mientras que el segundo la centró en el trabajo. Esto se debe a que el ideal confuciano era el *gentleman*, más empeñado en el cuidado de las formas y los modales que en el trabajo en el mundo para el agrado de dios (ideal del puritanismo ascético).

Por otro lado, el poder más influyente en la vida cotidiana china era la “piedad familiar”, basada en la creencia en los espíritus, que posibilitaba la cohesión por el linaje y las asociaciones cooperativas. A causa de esta solidaridad, las obligaciones del piadoso chino discurrían en el seno de las relaciones naturales existentes entre personas, mientras que en el protestantismo las obligaciones se cumplían frente a dios. En general, las religiones éticas (especialmente de las sectas protestantes) lograron romper el círculo del linaje y establecieron la

---

hombres”, pues no todos poseen el carisma para conservar constantemente el hábito específicamente religioso que garantiza la certidumbre permanente de la gracia, permaneciendo reservado el “renacimiento religioso” a una reducida “aristocracia de los calificados religiosamente”. Para una “ética de la convicción”, la técnica de salvación significa siempre la superación de determinadas apetencias o afectos de la ruda naturaleza humana, razón por la que una doctrina metódica de salvación religiosa es siempre una ética de virtuosos. Esta doctrina del virtuosismo religioso no puede mantenerse en la práctica de las masas, por lo que aparece entonces el “pecado mortal”, que equivale al mínimo imprescindible que debe exigirseles.

superioridad de la comunidad de la fe, lo que posteriormente contribuyó a fundamentar la confianza comercial sobre las cualidades éticas de individuos determinados, acreditados en el trabajo profesional, despreciándose la confianza por parentesco. En cambio, en China toda confianza (base de las relaciones mercantiles) se apoyó en el parentesco, lo que acarreó consecuencias determinantes para el futuro desarrollo económico.

Por último, señalar una paradoja, en el contexto de influencia del confucianismo no se generó un sistema económico que permitiera alcanzar la “riqueza” que este sistema de creencias divinizaba, mientras que el contexto protestante, que condenó expresamente el disfrute de la riqueza, se alcanzó un modelo orientado al crecimiento que conllevó significativos niveles de riqueza. Esta cuestión pone de manifiesto el potencial de las mentalidades económicas frente a las políticas económicas. El confucianismo es propicio a diseñar e implementar políticas económicas apropiadas pero en ningún caso logró dar el paso a una mentalidad económica capitalista, pues no poseía un eslabón que condujera desde esta ética hacia un método racional de vida. En cambio, el puritanismo logró una nueva mentalidad económica, con todo lo que esta acarreó en términos de desarrollo.

### **3.3.1 “CONDICIONES OBJETIVAS” PARA EL SURGIMIENTO DEL CAPITALISMO MODERNO OCCIDENTAL EN CHINA**

Como se ha señalado, la tesis de Weber, si bien centrada en los aspectos religiosos, no obvia la existencia de una serie de factores “concomitantes” al surgimiento del capitalismo económico moderno no occidental que denominó “condiciones objetivas”. Estos son factores no religiosos, cuya presencia en un escenario puede promover u obstaculizar el surgimiento del capitalismo moderno occidental. Al analizar el taoísmo y el confucianismo, Weber observó que algunos de los factores presentes en Occidente faltaron en China.

En primer lugar, China carecía de una organización racional del trabajo libre. Faltaron allí las bases sociológicas de la “empresa”, con su objetivación racional de la economía, que calcula las posibilidades del mercado sin dejarse llevar por la especulación irracional o política, así como la penetración trasversal del principio mercantil, hecho que se tradujo en la presencia de barreras tanto en la economía externa al linaje como, a escala macroeconómica, en el comercio con otros países extranjeros. De esta forma, prácticamente todas las organizaciones de tipo económico chinas que trascendieron el marco de la economía individual se basaron en la “linajización personal” (Weber, 2001: 380; 1988: 386).

Otro factor obstaculizador del capitalismo moderno en China fue el Estado, cuyo carácter patrimonial se extendió a la Administración y al derecho. Consecuencia de ello fueron, según Weber, la coexistencia de un Imperio de inmovible tradición sagrada con la arbitrariedad y el favor absolutos y la falta de funcionamiento racionalmente calculable de la Administración, y, más en general, de las adecuadas instituciones jurídicas, necesarias para que la producción hubiese podido evolucionar hacia la empresa racional (Weber, 2001: 384; 1988: 391).

Caracterizó a la administración china su gran debilidad. No existió en una forma orgánica y estable, con funcionarios especializados y derechos políticos, pues los literatos que gobernaban este sistema poseían una educación humanista pero no legal y, además, estaban sometidos a una movilidad total por el poder central imperial, que de esta manera evitaba que adquiriesen cuotas de poder que representaran una amenaza. Dichas circunstancias, junto al tamaño del país y la multitud de dialectos utilizados, imposibilitaron la densa presencia de los funcionarios imperiales y la comunicación de éstos con sus administrados, contribuyendo a la debilidad de la Administración.

Este Estado patrimonial, que no conoció el concepto de “ciudadanía”, se decantó por la justicia material y no por el derecho formal, con un orden social basado en la “piedad”. Además, China no contó con un derecho racional, pues los literatos no compilaron sistemáticamente la legislación por miedo a que el pueblo despreciase a los gobernantes al conocer sus derechos. Ambas cuestiones son cruciales, para Weber, pues, como hemos visto, el capitalismo necesita un derecho previsible, calculable y una administración guiada por reglas formales. Sin ellos son posibles otras formas de capitalismo, pero no la industria racional privada con capital fijo y cálculo seguro.

Las disparidades entre las tradiciones jurídicas china y occidental, y sus correspondientes mecanismos burocráticos, las considera Weber diferencias insalvables entre el Estado tradicional chino y el Estado moderno occidental. Así, a pesar de que ambas burocracias compartieron elevados niveles de racionalización, nada tuvieron que ver en sus orientaciones y sus consecuencias, escondiéndose tras una aparente similitud externa grandes diferencias internas. El hecho de que la tradición jurídica china careciese de las figuras legales de la “corporación” y los “derechos subjetivos” influyó decisivamente sobre el carácter de su burocracia, que, a diferencia de la occidental, no conoció el sentimiento de obligación ante las comunidades impersonales y no vio limitadas sus aspiraciones interventoras en virtud de los “derechos de libertad” de los ciudadanos.

Por otro lado, en China no existió la “ciudad” en el sentido occidental, pues allí las urbes carecieron de una función específica, no disfrutaron del monopolio del mercado garantizado por un privilegio y no desarrollaron un poder político-militar propio. Durante toda su historia, y hasta la edad moderna, las ciudades fueron, sobre todo, los lugares de residencia de las clases gobernantes y de los altos funcionarios. Al igual que en Occidente, en China las ciudades eran las sedes del comercio y

la industria, pero el desarrollo de estas actividades gozó de una exclusividad notablemente inferior a la que tenía en la Edad Media en Occidente, pues en China las aldeas también tuvieron derecho a mercado, no gozando las ciudades de un monopolio garantizado por un privilegio estatal (Weber, 2001: 284; 1988: 291).

En general, las ciudades chinas se vieron obligadas a competir con las aldeas. Si bien el nivel de tolerancia del Imperio con ellas fue variable, éstas tuvieron mucha fuerza, pues, entre otras razones, podían funcionar jurídica y tácticamente como un cuerpo comunal, gozando de muchos privilegios, como la posibilidad de formalizar contratos, iniciar procesos y, en general, comparecer corporativamente, ventajas de las que carecían las ciudades. Además, las aldeas asumieron tareas de defensa, lo que provocó el asentamiento de la población en ellas, pues daban respuesta a una necesidad de seguridad nunca satisfecha por la tenue Administración Imperial, que desconocía toda noción de “policía” (Weber, 2001: 374-375; 1988: 380). El “templo de la aldea” asumía, pues, las funciones defensivas.

La aldea era dirigida rotativamente por los cabezas de familia, que actuaban en su nombre a modo de corporación. Junto a estos figuraban los “notables”: ancianos y literatos que recibían retribuciones nominales y eran reconocidos por el Gobierno central como representantes de la aldea. Éstos, que tenían jurisdicción en asuntos pequeños y se la tomaban en otros de mayor calado, firmaban los contratos para la aldea y se encargaban prácticamente de todo. El pueblo confiaba en ellos y no en la Administración Imperial, por lo que, para tratar de imponer cualquier medida, el funcionario debía pactar con la capa de notables locales, que, en general, se oponía a cualquier intento de elevar los tributos tradicionales o de realizar cambios. Esta estructura redundó en la mayor debilidad de la Administración Imperial frente a la aldea.

En Occidente, en cambio, las ciudades fueron, durante la Antigüedad y la Edad Media, portadoras de la racionalización financiera, la economía monetaria y el capitalismo políticamente orientado (Weber, 2001: 283; 1988: 290). Las ciudades chinas, a pesar de algunas analogías, fueron diferentes a las occidentales en puntos clave y jugaron un papel distinto. Ambas ciudades fueron concebidas como fortalezas, ambas eran residencia de príncipes y altos funcionarios, y en ambas se vivió de las prebendas de la tierra, de prebendas funcionariales y de otros ingresos políticamente condicionados. Ahora bien, las ciudades chinas carecieron de toda especificidad política, no eran “*polis*” en sentido antiguo ni conocieron un derecho urbano como el de la Edad Media en Occidente. En ningún caso la ciudad china llegó a ser una comunidad con derechos políticos propios, careciendo de ciudadanía. Tampoco surgieron confederaciones militares urbanas que lucharan o pactaran con los señores feudales de la ciudad por su propia autonomía, ni fuerzas apoyadas en la capacidad militar del distrito urbano (Weber, 2001: 284; 1988: 291).

La libertad, en su sentido occidental, fue muy difícil de lograr, porque a todo lo anterior hay que añadir que nunca llegaron a romperse los lazos del linaje. El habitante inmigrado mantenía relación con su lugar de origen (tierra de sus antepasados) para todas las relaciones rituales y personales importantes. En consecuencia, la ciudad no fue “comunidad” ni confraternidad juramentada, como atestiguaría el que los dioses de las ciudades no fueron más que espíritus protectores locales (generalmente un mandarín urbano canonizado).

Por su parte, el linaje apoyaba como un solo hombre a cualquier miembro que se sintiera perjudicado, actuando con tenaz resistencia. Sólo esto impedía toda “disciplina laboral” y toda selección de los trabajadores en el mercado libre, así como cualquier administración racional de corte occidental (Weber, 2001: 379; 1988: 385). El

contrapeso más fuerte al funcionario instruido era la ancianidad iletrada, que encabezaba los linajes. Así, el racionalismo burócrata se enfrentaba a un poder decididamente tradicionalista y, en último caso, superior por ser permanente y estar apoyado en lazos estrictamente personales. En este contexto, toda innovación podía provocar maleficios, pero sobre todo era sospechosa de fiscalismo y encontraba una fuerte resistencia. Los más ancianos del linaje influían decisivamente en la aceptación o repulsa de las innovaciones religiosas, inclinándose casi sin excepción por la tradición, especialmente cuando la innovación suponía una amenaza al culto de los antepasados (Weber, 2001: 379; 1988: 385-386). “Este enorme poder de los linajes regidos de forma rigurosamente patriarcal era en verdad el vehículo de la tan debatida “democracia china”, que en realidad no es sino la expresión: 1) de la supresión de la estructura estamental feudal, 2) de la dispersión de la administración burocrática-patrimonial, y 3) de la firmeza y omnipotencia de los linajes patriarcales, no teniendo absolutamente nada en común con la democracia moderna” (Weber, 2001: 380; 1988: 386).

Por último, en China no se desarrollaron la ciencia ni la técnica. Para Weber, esto era consecuencia de la influencia del taoísmo, que siempre mantuvo presente la magia en la vida china, especialmente la creencia en los espíritus. El taoísmo generó un “sistema ético garantizado tabuióticamente”, esto es, la racionalización del tabú: un sistema de normas según las cuales algunas acciones se convierten en auténticos sacrilegios que reclaman para su expiación incluso la muerte del sacrilego, si no se quiere que el maleficio alcance a todo el pueblo. Bajo este poder carismático de “tabuización” se garantizaron muchos intereses económicos y sociales (generalmente de quienes los promovían), a la vez que se impusieron extraordinarias trabas al comercio y al desarrollo de la sociedad de mercado, pues en nombre de los espíritus y de la tradición se obstaculizó el desarrollo de la ciencia

en sentido occidental, en particular, y de cualquier innovación, en general.

Además de estas trabas, también fue desfavorable al surgimiento de la ciencia el hecho de que el arte chino no tuviera un influjo experimental, pues el pensamiento sistemático natural de Occidente es fruto de la unión de la filosofía antigua y del arte experimental del Renacimiento.

### **3.4 SÍNTESIS DE LA TESIS DE WEBER SOBRE CHINA Y EL CONFUCIANISMO**

El análisis en torno al confucianismo y al taoísmo constituye una pieza clave en la obra de Weber desde el punto de vista de su proyecto global de comprender las fuentes originarias del racionalismo moderno de Occidente. Este análisis se concibe como un juicio de posibilidad objetiva que le permite probar su tesis acerca del papel central del protestantismo ascético en el surgimiento del capitalismo occidental moderno. Con su análisis del curso histórico chino —realizado por contraposición con el de Occidente— Weber trata de demostrar que entre la ética protestante y el surgimiento del capitalismo moderno de corte occidental existe una relación de adecuación causal. En otras palabras: que el grado de posibilidad objetiva de surgimiento de este tipo de capitalismo en un escenario en el que no esté presente la ética protestante es escaso o nulo.

Del grupo de estudios que Weber elaboró con el fin de probar esta tesis, el análisis del caso chino ocupa un lugar central, pues entendió que éste era el único lugar en el que, al igual que en Occidente, se alcanzó un elevado grado de racionalismo. Y en este sentido, China representa el mejor experimento ideal posible.

En resumen, Weber explica el no surgimiento del capitalismo occidental moderno en China a través del análisis de la presencia y del nivel de desarrollo que alcanzaron allí ciertos factores religiosos, que no posibilitaron la aparición del espíritu del capitalismo, y socio-

institucionales, necesarios para que se desarrolle el “sistema” o “forma” capitalista.

Por lo que se refiere a los factores religiosos, Weber sostiene que China careció de una fuente religiosa adecuada, que impulsase el surgimiento endógeno del espíritu capitalista moderno (occidental). El confucianismo, que fue religión oficial, representa el caso más puro de religión política asiática y, en ese sentido, conlleva la renuncia por entero a la idea de salvación, así como, en consecuencia, a la lucha por el aumento de las posibilidades espirituales y metódico-vitales por la misma, que redundan en el surgimiento de las cualidades personales propias del espíritu capitalista, sin las cuales no es posible que surja un *ethos* emprendedor moderno. El confucianismo no fue un revulsivo para el surgimiento del capitalismo en su variedad moderna occidental porque no logró generar una “ética de la convicción”, al no plantear su doctrina una “tensión” entre el mundo real y las aspiraciones morales y/o trascendentes del individuo. En general, Weber interpretó la tradición confuciana como una cultura de adaptación al mundo, incapaz de producir el cambio necesario para la ruptura de la “vieja mentalidad económica”. Por otro lado, la heterodoxia, es decir, el taoísmo, actuó como una fuente de sacralización de las tradiciones y de desarrollo de la magia, que en ningún caso contribuyó a romper con el tradicionalismo, sino que se encargó de perpetuarlo. El resultado final sería la inexistencia de una fuerza que empujase el desarrollo chino en la dirección del espíritu capitalista, similar a la que habría representado el protestantismo puritano en Occidente.

En relación a los factores institucionales, el análisis histórico de Weber muestra cómo algunos que contribuyeron al surgimiento del capitalismo moderno en Occidente no estaban presentes en el contexto chino. En primer lugar, China careció de una organización racional del trabajo libre, y de un Estado moderno, con una administración racional

de funcionamiento calculable y a cargo de funcionarios especializados. El derecho que conoció China no fue racional (previsible y calculable), y como resultado de su tradición jurídica desconoció la figura legal de “corporación”, así como el concepto de “derecho subjetivo”. Por otro lado, la ciudad en sentido occidental no estuvo presente en China; las ciudades no tuvieron especificidad política alguna, ni privilegios estatales de ninguna clase, y se vieron obligadas a competir constantemente con las aldeas. Desde el punto de vista de la organización social, en China no se produjo la ruptura con el linaje, que es un requisito indispensable para la penetración del principio mercantil a todos los niveles y para el abandono del tradicionalismo, impidiendo su mantenimiento cualquier tipo de disciplina laboral, así como la selección de trabajadores en el mercado libre. Por último, en China no se desarrollaron la ciencia y la técnica, en gran medida por la presencia de la magia y el mantenimiento de la tradición, que propició el taoísmo.

## CAPÍTULO 4

# CRÍTICAS A LA TESIS DE MAX WEBER RELATIVA A CHINA

---

En general, las tesis planteadas por Max Weber en su sociología de la religión, y en particular las expuestas en su *Ensayo sobre confucianismo y taoísmo* relativas al caso chino, han suscitado multitud de interpretaciones y no menos críticas. Estas últimas se pueden agrupar en tres grandes grupos en función del aspecto de las tesis weberianas en el que se centren.

En primer lugar figuran las críticas de corte cultural. Éstas dirigen su interés hacia la caracterización que Weber realiza del confucianismo, con el fin de dejar patentes sus deficiencias, es decir, los aspectos de esta tradición cultural que Weber malinterpretó u obvió, y determinar en qué medida éstas afectaron a las conclusiones de su análisis.

Para un segundo grupo de autores, los problemas de las tesis de Weber derivan de su recurso a factores explicativos de naturaleza cultural. Éstos formularon críticas de corte histórico-económico, según las cuales es posible explicar el desarrollo económico chino en función de variables estrictamente económicas, principalmente a partir de los niveles de

productividad alcanzados en China al final de su etapa imperial. Defienden el uso de estas variables económicas, que por su naturaleza eminentemente cuantitativa permiten una verificación de la que no son susceptibles las usadas por Weber.

Finalmente, y a raíz del crecimiento económico experimentado por los países del este asiático en las últimas décadas, la tesis sobre el confucianismo y el taoísmo ha vuelto a ser analizada por los autores interesados en el ascenso económico de dichos países, que sólo bajo la influencia del confucianismo pueden ser entendidos como una “región”. Las posturas en el estudio de esta materia han variado, pues el confucianismo, que anteriormente se consideraba un obstáculo al surgimiento del capitalismo, pasó a considerarse posteriormente un factor explicativo clave de su gran transformación económica. En todo caso, la revisión crítica de las tesis weberianas por estos autores gira fundamentalmente en torno a sus aspectos predictivos, es decir, en torno a las posibilidades que Weber asignó al funcionamiento futuro del capitalismo en China y al papel desarrollado por el confucianismo en este nuevo papel económico.

#### **4.1 CRÍTICA CULTURAL**

Metzger<sup>22</sup> es el autor más representativo de aquellos que formularon críticas de corte cultural. Desde su punto de vista, el problema radica en la concepción weberiana del confucianismo. Su perspectiva es especialmente interesante, pues resume, en lo esencial, la posición de muchos otros estudiosos de China, como De Bari (1970), Tu Wei Ming (1979), Yan (1964), Franke (1966), Zingerle (1972), Molloy (1980) y Schwartz (1975).

---

<sup>22</sup> Véanse Metzger, 1977, 1979 y 1983.

Como se ha visto, Weber sostuvo que, desde el punto de vista religioso, los confucianos permanecieron en el plano intramundano y fuera de todo interés metafísico, al carecer de exigencias éticas planteadas por una deidad supramundana. En consecuencia, en la vida cotidiana el confuciano no se sentía amenazado por el “pecado original” o por el “mal”, siendo su única preocupación la tosquedad social y sus metas: “una vida larga, salud y riqueza en este mundo, y más allá de su muerte la conservación del buen nombre” (Weber, 2001: 507; 1988: 514). Unas metas cuya consecución parecía factible en la práctica, al entender el confucianismo la naturaleza humana como “éticamente buena en su constitución” (Weber, 2001: 506; 1988: 514) y, a la vez, concebir el mundo real como el mejor de los posibles. Carecía, por tanto, de cualquier concepto del “mal radical”, “faltaba en esta ética cualquier tipo de tensión entre naturaleza y divinidad, entre imperativos éticos y deficiencia humana, entre conciencia de pecado y necesidad de liberación, entre actos terrenales y recompensa ultraterrena, entre deber religioso y realidades político-sociales; y, también, por todo ello, todo motivo para someter el modo de vida a potencias espirituales distintas de la tradición o la convención” (Weber, 2001: 513; 1988: 522). En este contexto cultural, el individuo carecía de un sentimiento de obligación que le condujese a mantener una lucha moral autoimpuesta, intensiva y sistemática, a través de la cual superar sus debilidades interiores, y no se concibió como un contrapeso del mundo, pues “el camino correcto hacia la salvación era la adaptación al eterno y supradivino orden del mundo” (Weber, 2001: 506; 1988: 514), favoreciendo una “adaptación al mundo, a su orden y convenciones” (Weber, 2001: 435; 1988: 441). En consecuencia, el confucianismo aparece como una religión acomodaticia, carente de cualquier tipo de “tensión” [*Spannung*], es decir, del “sentimiento de aflicción” derivado de una situación en la que los medios percibidos para alcanzar las metas igualmente percibidas se consideran completamente insuficientes.

La tesis weberiana se apoya en la ausencia de tensiones del confucianismo para explicar el fracaso de China a la hora de generar un capitalismo moderno, pues éstas constituyen el fundamento de la “ética de la convicción” a la que se asocia el “espíritu del capitalismo”, que, en último término, es condición necesaria para el origen del capitalismo moderno occidental.

Metzger cuestiona este esquema argumental al plantear si es lícito convertir el problema existencial de la teodicea en un problema clave universal y si puede procederse a una clasificación sistemática de las culturas a partir de la solución dada a dicha problemática. En el caso concreto de China, este autor sostiene que la reducción del análisis a esta única dimensión produjo en Weber una percepción sesgada del confucianismo, que le llevó a centrarse únicamente en los aspectos acomodaticios de su tradición cultural, no permitiéndole apreciar las tensiones realmente existentes.

Junto a componentes particularistas y cínicos, Metzger encuentra en la cultura china una concepción moral universal, que exige un comportamiento ético con familiares y allegados, pero también con extraños. Según este análisis, lo esencial en la China imperial no fue la “piedad familiar” o el culto a los antepasados, presentes en muchas otras sociedades, sino la forma especial de integrar ambos en un sistema general de valores, que otorgó a esta tradición cultural una dimensión metafísica. Por tanto, para este autor las metas confucianas van más allá de una pragmática mundana y, desde luego, más allá de las meras formas.

Metzger identifica, además, otros dos factores que contribuyen a sostener esta afirmación: por un lado, el hecho de que la literatura confuciana asigne de forma explícita un valor central a la autonomía moral y, por otro lado, que la educación se ligue a un glorificado estado

de plenitud, así como a una intensa y sistemática lucha interior contra las poderosas fuerzas inmorales.

Metzger entiende que Weber no consideró adecuadamente los factores de tensión del hombre en el marco cultural confuciano, pues, como ya ha sido señalado en el capítulo anterior, en su estudio sobre el confucianismo y el taoísmo asignó al primero una visión optimista de la naturaleza humana. Metzger considera esto un error, pues interpreta que para Confucio el único fundamento de la virtud era el esfuerzo personal. Weber confundió la concepción confuciana general de la motivación humana con la teoría de Mencio (siglo IV a.C.) acerca de la bondad ética de la naturaleza humana, según la cual los hombres poseen en germen, es decir, ya desde su nacimiento, las cualidades morales necesarias para su realización como hombres de bien (que puede potenciarse a través de la educación o ahogarse por la influencia perniciosa del medio). En cambio, Confucio concedió gran importancia a los ejercicios de compostura ritual, un principio de perfeccionamiento personal que permite el dominio de los gestos, las acciones y los sentimientos. La sabiduría sólo puede adquirirse, así, a través de un esfuerzo de todos los instantes de la vida, a través del control de los menores detalles de la conducta, la observación de las reglas de la vida en sociedad, el respeto al prójimo y a sí mismo, y el sentido de reciprocidad. Su reflexión, por tanto, representaría una especie de arte de la vida, que abarca psicología, moral y política, identificando cultura personal y bien público (Gernet, 2008: 90-91).

En opinión de Metzger, Weber hubiera obtenido una imagen de la ética confuciana radicalmente diferente si hubiera contextualizado la teoría “menciana” dentro de las más bien pesimistas consideraciones del confucianismo acerca del alma humana, del poder del egoísmo, de la historia como proceso de decadencia moral, etc.

Respecto a las cuestiones estrictamente religiosas, Metzger sostiene que el neoconfucianismo, o incluso las orientaciones confucianas de la etapa Zhou (período clásico, 1122-256 a.C.), contribuyeron a una solución “intramundana” de la tensión entre lo divino y lo profano. En su opinión, la corriente principal de la filosofía china tradicional tenía como elemento central la aspiración a un determinado tipo de vida más elevado, que no la desligó del mundo de las relaciones interhumanas cotidianas, a diferencia de lo sucedido en otros contextos culturales. Así, la vida pertenecería simultáneamente a este mundo y al otro, razón por la que el confuciano debía aspirar a lo más sublime y, al mismo tiempo, seguir el camino del pleno equilibrio en los asuntos cotidianos. Este intento de unificación de lo divino y lo humano habría generado en los individuos el “sentimiento de aflicción” propio de quien percibe una gran distancia entre sus metas y el mundo dado, es decir, dio origen a “tensiones” en el sentido de Weber<sup>23</sup>.

Esta distancia se vuelve especialmente perceptible en el caso de la acción política. Las principales escuelas del período clásico (legalismo, taoísmo y moísmo, así como confucianismo<sup>24</sup>) coincidían en que la acción política modélica exigía la ausencia de impulsos egoístas.

El confucianismo entiende la política como una actividad moralmente inspirada, que desprecia y rechaza la acción amoral, la astucia y la propiedad privada, así como los usos y costumbres locales cuando carecen de fundamento en indudables verdades cósmicas. Con esta concepción de la acción política moralmente sana como una acción

---

<sup>23</sup> Metzger realiza una observación al concepto de “tensión” weberiano: éste sólo es posible en un contexto en el que el individuo se ve inmerso en una lucha carente de cualquier esperanza, con medios completamente insuficientes para alcanzar su fin, no pudiendo ser aplicado en aquellos casos en que los medios disponibles se definan sólo como “no siempre eficaces” (Metzger, 1983).

<sup>24</sup> Sobre las escuelas clásicas chinas, véase Gernet (2008: 90-95).

plena de sinceridad y libre de egoísmo, los confucianos se opusieron a cualquier poder legítimo amoral y transformaron la “cosa pública” en “tribuna”, produciendo una retórica política llena de fervor religioso. Los “hombres de Estado” eran considerados al modo de los clérigos cristianos, lo que realza el simbolismo moral-religioso de su mensaje y las expectativas acerca de la capacidad para satisfacer las aspiraciones que su propio mensaje encerraba. Además, sólo se concibe la acción política en el marco de normas elaboradas por individuos que encarnasen la moralidad absoluta, bien fueran monarcas situados en el centro del Estado, bien eruditos que aspirasen a realizar el ideal del monarca filósofo. En cambio, el pueblo se consideraba incapacitado para asumir responsabilidades políticas.

Para los confucianos, especialmente para los discípulos de Mencio, el impulso “interior” constituía el único medio para vencer el egoísmo. Apoyándose en este supuesto, la acción política siempre era interpretada y prescrita en términos morales, incluso se acostumbraba a subsumirla bajo una “ética de la convicción”, pues su sentido radicaba en la traducción de un sentimiento moral absoluto interno en acción externa. Esta cuestión da origen al problema de la distancia entre “intención” y “consecuencias de la acción”, entre “saber” y “actuar”, convirtiéndose, así, en una fuente de “tensiones” en este contexto cultural.

La traducción de lo “interior” en “exterior” difícilmente puede realizarse en su plenitud debido a la distancia que media entre el ideal confuciano de un poder absolutamente moral y la inmoralidad de quienes ostentan el poder, de la misma forma que también existe una distancia difícilmente salvable entre el ideal ético del individuo y su propia vida moral “interior”.

Apoyándose en esta caracterización del confucianismo, Metzger sostiene que Weber se equivocó, pues considera probado que en el marco de la

tradición cultural confuciana los individuos se enfrentaron a sus propias tensiones. Así, ya no es posible explicar el fracaso chino en el desarrollo de un capitalismo moderno en términos de ausencia de tensiones éticas.

Ahora bien, esta crítica apenas invalida la tesis de Weber, pues, si bien parece evidente que el confucianismo contiene elementos constitutivos de tensión para la vida práctica del individuo, Metzger coincide con Weber en que dicha tradición cultural no caló en el pueblo, viéndose limitada su influencia a la élite política. Y según la tesis weberiana, el surgimiento de una burguesía moderna, y por tanto del capitalismo moderno occidental, no depende de estas élites tradicionales.

Para Metzger, la actitud moralista del confucianismo representa un modelo influyente sobre las capas cultas, que se diferencia con nitidez de las actitudes populares, muchas de las cuales fueron rechazadas por los confucianos (al menos simbólicamente), cuyo sentimiento de identidad estaba estrechamente unido a su ambiciosa misión moral. En la moralidad del pueblo prevalecieron el respeto a la costumbre, la consideración de la riqueza como algo delicioso y del bienestar corporal como el más alto bien. Desde la perspectiva confuciana se podía comprender el deseo del pueblo no educado de buscar el lucro y aumentar el patrimonio familiar, pero esta actitud se consideraba egoísta e inmoral. Además, el pueblo no educado incumplía el principio confuciano de autonomía moral: evitaban hablar como les pedía su conciencia para no tener complicaciones con los poderosos (por ello los confucianos les consideraban hipócritas y personas de bajos sentimientos).

En resumen, Metzger distingue en el ámbito cultural chino dos tradiciones: la confuciana culta, que era transformadora y aspiraba a la absoluta pureza moral del mundo, y la popular, que era acomodaticia, aceptaba la subsistencia del mal y, en el mejor de los casos, buscaba

un avance paulatino hacia la perfección. Esta dicotomía invalida su crítica a Weber, dado que si bien es cierto que en los círculos cultos de la China imperial predominó una “ética de la convicción”, derivada del paradigma confuciano de la “traducción” y del sentir confuciano del mundo como una responsabilidad personal, nada de esto conocieron las clases populares, cuyo cambio de “mentalidad” es imprescindible para que se produzca el salto al capitalismo moderno.

Así, la doble tradición cultural presente en China y el hecho de que el confucianismo sólo tuviera influencia sobre las élites tradicionales invalida la crítica de Metzger, pues, según Weber, el surgimiento de una burguesía moderna y, por tanto, del capitalismo moderno no depende de dichas élites. Por esta razón, aún en el caso de que Weber hubiera considerado más adecuadamente la tradición cultural confuciana, subsanando los errores señalados por Metzger, en nada sustancial habría variado el resultado de su análisis, pues el confucianismo nunca constituyó una religión de masas en China, como sí lo fue el protestantismo en Occidente.

#### **4.2 CRÍTICA HISTÓRICO-ECONÓMICA**

Un segundo grupo de autores critican la centralidad que Weber otorga a las cuestiones culturales. Para ellos, es posible explicar el fracaso chino a la hora de desarrollar endógenamente un capitalismo moderno de corte occidental sin recurrir a factores o criterios culturales.

Esta línea crítica está encabezada por el “teorema de la trampa de alto nivel” de Mark Elvin (1972, 1984). Como Weber, este autor apuesta por la discontinuidad entre tradición y modernidad, pero asocia dicha ruptura a factores tecnológicos y ecológicos y no a factores culturales.

Elvin analiza la historia china en base a supuestos más sencillos que los utilizados por Weber, y que, según él, permiten la verificación y el contraste empíricos. Desde su punto de vista, el fracaso chino se

explica por la escasez de excedentes de producción por encima del nivel de subsistencia, lo que impidió cambiar las relaciones “input-output” (Elvin, 1973: 312). Con su tesis no niega la relevancia general de los factores culturales para la vida económica, pero sí los invalida para explicar este caso, al considerar que los valores e ideas de la China tradicional tardía eran favorables a un crecimiento económico moderno en casi todos los sentidos.

Según Elvin, la principal flaqueza del análisis weberiano radica en su concepto de racionalidad y, más concretamente, en los diferentes tipos de racionalidad descritos para China y Occidente. Como se ha visto, Weber tipificaba el sistema chino como impregnado por una racionalidad que fluye “de fuera hacia dentro”, mientras que la racionalidad típica occidental operaba en sentido contrario, es decir, “desde dentro hacia fuera”. Estos direccionamientos opuestos darían origen a racionalidades completamente diferentes en sus consecuencias: el racionalismo confuciano produjo una adaptación racional al mundo, mientras que el racionalismo puritano propició el dominio racional del mundo. Pues bien, Elvin considera poco argumentado y justificado este razonamiento, así como su modelo general de desarrollo de la racionalidad, consistente en un proceso de prosecución de metas específicas y jerárquicamente ordenadas, en el que se pasa de la búsqueda meramente reactiva e instintivamente condicionada del sustento o de la aclimatación tradicionalista a la técnica transmitida, al empleo del “cálculo de capital”<sup>25</sup>. Según este modelo de desarrollo de la conducta económica racional, el grado de racionalización alcanzado depende de la medida en que una economía esté mercantilizada, monetarizada y regulada por un derecho formal. Y en el caso de que el capitalismo represente un salto cualitativo, las discontinuidades deben referirse, precisamente, a estos factores.

---

<sup>25</sup> Véase Weber (1993: 66-69).

Para Elvin, todos estos factores existían en la China tradicional tardía, aunque reconoce que la libertad personal era parcial y el desarrollo jurídico limitado, y pese a ello el capitalismo moderno no surgió. Esto le lleva a desconfiar de la capacidad explicativa de una teoría de la conducta económica que realce la “racionalidad”, con independencia de que ésta sea entendida como una variable continua o discontinua. Pues si la racionalidad del comportamiento económico se considera una variable continua, el modelo no explica por qué la economía china sólo pudo progresar hasta un determinado punto y llegado a él estancarse, en tanto que si se considera discontinua, no concreta en qué consisten tales discontinuidades, dónde y por qué aparecen, ni cómo se les puede hacer frente.

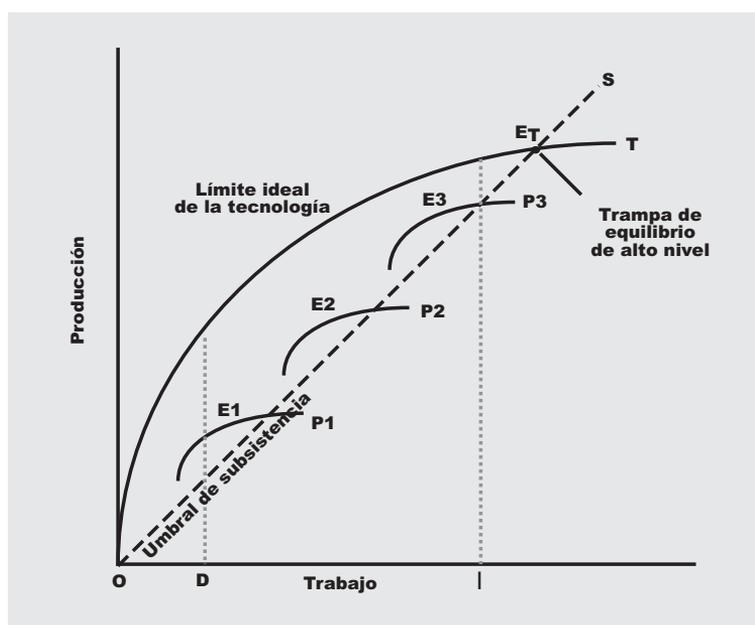
En resumen, Elvin concluye, por un lado, que la capacidad explicativa que posee la perspectiva analítica weberiana de la “racionalidad” es reducida y, por otro, señala que Weber apenas hizo mención a la más evidente de todas las discontinuidades: la mecanización de los procesos productivos.

Descartada la validez del análisis weberiano, Elvin postula su “teorema de la trampa de equilibrio de alto nivel” [*high level equilibrium trap*] para explicar el no desarrollo económico de China.

En su forma más simple, Elvin la describe como aquella situación en que la tecnología se ha desarrollado lo más posible sin un salto discontinuo que suponga la aplicación de *inputs* científicos modernos (Elvin, 1973: 305-306, 312), pues sólo los *inputs* creados mediante un estado avanzado de revolución científica-industrial pueden salvar a la agricultura de la profunda disminución de la aparición de nuevos métodos, nuevas investigaciones y nuevos usos de los recursos (Elvin, 1973: 309).

Por tanto, su explicación gira en torno a los prerequisites de las innovaciones técnicas: sólo se producen innovaciones en el ámbito económico si existe una demanda efectiva que las haga rentables y una oferta suficiente de materiales y servicios que las haga posibles. En caso contrario, según el modelo de Elvin, la dinámica conduce al punto en el cual la mayor población es sostenida (en el nivel de subsistencia) de acuerdo con un escenario de técnicas agrícolas dado. Postuladas las tendencias al ajuste de las prácticas agrícolas y del crecimiento de la población, la “trampa” (punto  $E_T$ ) representa el momento en que dichos procesos de ajuste se estancan. De modo que si la población continúa creciendo, parte de ella caería por debajo de los niveles de subsistencia y terminaría por reducirse.

FIGURA 4: TEOREMA DE LA TRAMPA DE EQUILIBRIO DE ALTO NIVEL



P1, P2, P3...Px: CONJUNTOS DE PRÁCTICAS AGRÍCOLAS

FUENTE: ELABORACIÓN PROPIA

El punto  $E_T$ , que representa los niveles máximos de eficiencia técnica y de producción posibles, constituye una trampa en la medida en que significa un escenario en el que ya no son factibles más variaciones que puedan aumentar la productividad, al haberse alcanzado el límite ideal de la tecnología disponible. Este límite equivale al punto a partir del cual un incremento de la fuerza de trabajo, el capital o la organización no proporciona rendimientos adicionales, y simboliza el límite superior de las tecnologías y las prácticas premodernas. Alcanzado este extremo, la única posibilidad de desarrollo, teniendo en cuenta que el modelo asume el estancamiento tecnológico, es el impacto de un factor exógeno, que cambie el escenario y eleve el límite ideal de la tecnología (curva OT), es decir, el potencial de producción para la combinación óptima de los factores.

Hasta que dicho impacto tenga lugar sólo son posibles mejoras en las prácticas (desplazamientos de P1 a P2, de P2 a P3, etc.), es decir, combinaciones más eficientes de los factores disponibles, que eleven la productividad del trabajo, mediante el ajuste de recursos y técnicas. Estas mejoras redundan en una mayor producción agregada para un nivel dado de *input* y, en consecuencia, abren la posibilidad de alimentar a una población más numerosa, pero son limitadas.

Aplicando este modelo a la China imperial tardía, Elvin concluye que el fallo de la revolución económica se explica allí como consecuencia de la ausencia de las condiciones necesarias para la innovación. La oferta y la demanda se vieron frenadas por una peculiar combinación de factores, algunos interrelacionados y otros independientes, que pudieron provocar o, al menos, contribuir al estancamiento tecnológico. Unas condiciones negativas para el desarrollo que se fueron difundiendo progresivamente hasta afectar a las dieciocho provincias delimitadas por la Gran Muralla en 1820 (Elvin, 1984):

- la presión de la población sobre los recursos, particularmente sobre la tierra, provocó la reducción generalizada de su calidad y, como consecuencia, la caída de la producción;
- el aumento sostenido de la población redundó en la disminución del excedente *per cápita*, que limitó la creación de mercados de masas para nuevos bienes y las inversiones, y en el excesivo suministro de mano de obra barata, que favoreció únicamente las innovaciones intensivas en mano de obra;
- el enorme tamaño de China (casi doblaba la población de Europa) y su relativamente buena integración comercial imposibilitó que el comercio exterior premoderno equilibrara las insuficiencias internas, bien estimulando nuevos volúmenes de demanda, bien aportando cantidades gigantescas de materias primas más baratas;
- la organización de la unidad de producción y los incentivos con los que las organizaciones premiaban a los participantes;
- y, por último, la carencia de innovaciones disponibles: a pesar de que la técnica agraria china premoderna era la más refinada del mundo, China llegó a un punto en el que era imposible mejorar la productividad sin introducir nuevos medios, creados por la revolución científica e industrial.

Para Elvin, todos estos obstáculos al desarrollo sólo podrían haber sido neutralizados mediante la introducción de tecnología moderna en el país, que por entonces era completamente extraña al mundo chino.

La crítica de Elvin a la tesis weberiana deja un aspecto sin resolver: no explica por qué Europa no cayó en la “trampa de equilibrio de alto nivel”, a pesar de que partía de una situación muy similar a la de China, no concretando qué factores determinaron esta diferente

evolución. En este sentido, Daniel Little (s.f., 1988 y 1989) plantea dos objeciones al análisis de Elvin. Por un lado, considera que su modelo no es capaz de explicar el estancamiento tecnológico, dado que lo presupone, y, por otro lado, pone en tela de juicio que el punto descrito como “trampa” lo sea: desde su perspectiva, tan sólo representa el punto a partir del cual no es posible obtener más ganancias derivadas de la mejora del “mix” de tecnologías existentes, pero nada hay en él que impida el desarrollo tecnológico.

En relación con el teorema de la trampa de equilibrio de alto nivel, E. Gellner<sup>26</sup> planteó una línea de defensa de la tesis de Weber: sin la presencia en el contexto europeo de la ética protestante, el continente hubiera caído en la misma “trampa” de la que fue víctima China. Para este autor, la economía china premoderna se encontraba notablemente más desarrollada que la de Europa Occidental, por lo que su fracaso en el desarrollo del capitalismo moderno sólo puede ser explicado por una teoría como la expuesta por Weber. De modo que, la ética protestante, o un equivalente funcional a ella, se vuelve indispensable para que un sistema económico primigenio se convierta en capitalista, pues la aparición del capitalismo requiere de un salto cualitativo, de una discontinuidad, y no es posible que se desarrolle simple y gradualmente a partir de un sistema económico premoderno altamente desarrollado. Gellner explica la discontinuidad que conduce al origen del capitalismo moderno occidental en términos de actitudes, centrándose especialmente en aquella disciplina interior, de raíces trascendentes, que impide que los excedentes se utilicen según patrones tradicionales.

La cuestión subyacente a estas tesis es la compleja problemática de la continuidad-discontinuidad entre tradición y modernización. Los autores revisados hasta ahora, con la excepción de Metzger, apuestan por la discontinuidad entre tradición y modernización, y sostienen que

---

<sup>26</sup> Citado a partir de Elvin (1984).

el desarrollo económico de China hubiera sido completamente diferente si en su economía hubiera impactado un factor exógeno —bien económico, como el descrito por Elvin, bien cultural, como los expuestos por Weber o Gellner— que le hubiese permitido escapar de su etapa premoderna. La posición alternativa apuesta por la continuidad entre tradición y modernización y, en este sentido, se plantea cuál era el potencial de China para desarrollar un sistema económico moderno capitalista sin la intervención de Occidente como factor exógeno.

A esta última cuestión han tratado de dar respuesta un numeroso grupo de historiadores de la economía, cuyos análisis se centran en la coyuntura socio-económica, con el fin de conocer el desarrollo de China y su capacidad de innovación al final de la etapa imperial.

La polémica surgida en torno a esta cuestión se conoce como el “debate de la involución” y enfrenta dos posturas: la de quienes defienden que en este período China atravesó una coyuntura económica de involución, conocidos como “involucionistas”, y la de quienes sostienen que en esta etapa la economía china experimentó mejoras de la producción y la productividad que se tradujeron en incrementos del bienestar de la población, conocidos como “revolucionarios” o “no involucionistas”.

Philip Huang (1990) encabeza la postura involucionista. Su tesis defiende que la China imperial tardía se encontraba atrapada en un “modelo de crecimiento involutivo” caracterizado por pequeñas o ninguna mejora en la producción per cápita y los estándares de vida, así como por una caída de la productividad hasta niveles tan bajos, que la producción sólo pudo crecer gracias a la creciente entrada de trabajo por unidad de producción. En último término, su punto de vista encierra, como en cierto modo también la tesis de Elvin, una crisis maltusiana: una situación en la que la población excede la producción de alimentos, provocando la caída de la productividad del trabajo y la intensificación del uso de la tierra, que finalmente se traducen en una

disminución de la productividad marginal y en un empeoramiento de las condiciones de vida.

Kenneth Pomeranz (2000), que lidera el grupo de los “revolucionarios” o “no involucionarios”, disiente profundamente de la visión involucionista. A partir de sus análisis comparativos entre la situación de Inglaterra y China, este autor concluye que en 1700 la economía rural china era al menos tan productiva como la inglesa, siendo el nivel de vida rural similar en las regiones comparadas. En su análisis, Pomeranz no aprecia síntomas de caída o estancamiento de la productividad o del nivel de vida chinos y explica el surgimiento del capitalismo moderno en Occidente en base al elevado contingente de recursos que llegaron procedentes de América, factor al que denomina “la gran divergencia”.

A pesar de que estas posturas presentan multitud de puntos irreconciliables, involucionarios y revolucionarios coinciden en un aspecto: ambos detectan variaciones en los niveles de productividad. Esta contingencia es precisamente el punto de partida desde el que Daniel Little (1989) formula una tercera alternativa: un escenario de productividad estable en medio de otros factores cambiantes. Según Little, la agricultura china no habría experimentado ninguna revolución ni tampoco tendencias involutivas en el largo plazo, sino que siguió un comportamiento estable y progresivo desde el punto de vista de la productividad del trabajo, de la producción per cápita y de los ingresos de la agricultura.

Por su parte, Robert Brenner (1976, 1982), partidario del planteamiento “involucionista”, explica las diferencias en el nivel de desarrollo de China e Inglaterra como consecuencia del escenario institucional, más favorable en el caso inglés, pues en su opinión existe una correlación entre el ritmo de desarrollo económico y los diferentes sistemas de propiedad. Así, las diferencias entre ambos países se explican en base a tres factores:

- las relaciones de propiedad, que favorecieron la agricultura capitalista en Inglaterra;
- las prácticas demográficas, que en China se tradujeron en una fuerte presión endémica de la población sobre los recursos, al unirse un elevado nivel de fecundidad con una mortalidad moderada;
- y las innovaciones tecnológicas, que en Inglaterra se pusieron en práctica muy rápidamente debido a los incentivos que recibieron allí los agricultores capitalistas.

La diferente combinación de estos factores dio como resultado en Inglaterra el incremento de la productividad, las mejoras sostenidas del nivel de vida y la unión de la capacidad financiera de las élites para invertir en tecnologías modernas de manufactura, mientras que en China condujo a un proceso de erosión de los estándares de vida y al fracaso en la introducción de tecnologías modernas y mejoras agrícolas.

Por último, Mark Elvin, en una posterior revisión de su trabajo sobre China, liga el modelo de crecimiento involutivo de China a la “presión ambiental” que ejerció la economía (Elvin, 2004). El concepto de presión ambiental se refiere a la intensidad con la que un sistema agrícola emplea los recursos, y equivale al coste económico de restaurar los recursos hasta el nivel previo a la producción en relación con la producción total obtenida. Así, un ambiente bajo severa presión es aquel en el que el coste de restauración excede el valor de la producción total de un período determinado. Con esta visión del “agotamiento ambiental”, Elvin trata de fundamentar la perspectiva “involucionista”. Según su tesis, el crecimiento de la presión ambiental conduce a la caída de la productividad del trabajo, en la medida en que la no restauración del sistema de producción a sus niveles iniciales hace que en el siguiente ciclo se reduzca la productividad. De modo que si los

productores no invierten en la restauración del sistema acabarán por obtener una productividad inferior en cada nuevo ciclo productivo, conduciendo al sistema a una dinámica que llega a agotarlo.

Para este autor, la presión ambiental funcionó como una extraordinaria barrera para la adopción de formas económicas y sistemas de manufactura modernos en China. Allí, la presión ambiental fue sustancialmente mayor que en Europa durante las primeras etapas del período moderno, pues los europeos disponían de innovaciones tecnológicas y de recursos procedentes de las colonias, dos factores que rebajaron drásticamente el grado de presión ambiental de la economía. Por esta razón, China se vio abocada a la caída de la productividad, mientras que Europa pudo escapar de ella.

En este punto, la tesis de Elvin se vuelve hacia la teoría de la gran divergencia expuesta por Pomeranz, quien, como ya se ha indicado, señaló que los recursos procedentes de las colonias actuaron de forma determinante en el impulso del desarrollo económico de Inglaterra.

Como se ha visto, muchas son las críticas formuladas desde la perspectiva histórico-económica a la tesis weberiana sobre China, pero en mi opinión ninguna de ellas la invalida, pues en ningún caso aportan un análisis lo suficientemente sólido como para poder rechazar la perspectiva cultural utilizada por Weber.

En primer lugar, Elvin, con su teorema de la trampa de equilibrio de alto nivel, plantea un modelo que se centra en el estancamiento tecnológico de China, pero no es capaz de determinar por qué razón los países de Europa Occidental no cayeron en esta misma trampa, lo que abre una vía de defensa de la tesis de Weber y su explicación de la diferente evolución de estos países como consecuencia de una revolución de la mentalidad económica, en la línea trazada por Gellner. Por otro lado, los autores que participaron en el debate de la

“involución”, cuyas posturas no han podido ser definitivamente probadas, erraron en el objeto de su análisis. Las variaciones en los niveles de productividad, en las que se centraron fundamentalmente, no explican, bajo ninguno de los supuestos que manejan —aumento, estancamiento o involución—, por qué no se produjeron la acumulación de capital y la inversión productiva necesarias para el surgimiento del capitalismo moderno de corte occidental. Lo que quizás tenga más que ver con los estilos de vida de las capas dominantes que, en la medida en que no modificaron su mentalidad, mantuvieron las prioridades de gasto tradicionales, que eran poco o nada productivas.

### **4.3 CRÍTICA EX POST**

Como consecuencia del “milagro” económico experimentado por los países del este asiático, en los años 90 del siglo pasado comenzó a prestarse gran atención a las causas de su crecimiento. Pues estos países, que previamente mostraban un escaso nivel de desarrollo, evolucionaron de manera asombrosa, distinguiéndose así de otras zonas poco desarrolladas.

Partiendo de que el elemento que aglutina toda esta región del planeta y la diferencia de otras es su tradición cultural confuciana, la literatura anglo-americana recuperó el debate acerca del carácter cultural del desarrollo económico de la mano de la obra *El choque de las civilizaciones* de Samuel P. Huntington (1997), quién constató una creciente influencia del confucianismo y otras culturas “sínicas” sobre el desarrollo económico del este asiático. Como resultado del debate vieron la luz una serie de obras que, si bien no constituyen revisiones *ex profeso* de las tesis de Weber, reparan en sus ideas colateralmente al analizar la evolución económica de estos países.

Además de Huntington, también Gordon Redding y Francis Fukuyama orientaron sus análisis al desarrollo económico en los países que

conforman el área de influencia de la cultura confuciana, como Taiwán, Corea, China o Singapur, acuñando el término “capitalismo confuciano” para referirse al fenómeno económico desarrollado en esta zona del planeta. Su trabajo les condujo a posicionarse frente a las tesis weberianas de forma más o menos explícita.

Fukuyama llevó a su punto álgido el debate sobre el “capitalismo confuciano” con su obra *El fin de la historia y el último hombre* (1992). En ella muestra múltiples puntos en común con los planteamientos de Weber. En primer lugar, reafirma la relevancia de los factores culturales para la vida económica, pues en relación a los diferentes niveles de riqueza de las naciones considera que “las diferencias de política son sólo parte de la cuestión y que la cultura afecta a la conducta económica de manera crítica” (Fukuyama 1992: 306). En sintonía con Weber, Fukuyama asigna a la actividad económica un papel esencial en la vida social, donde se entrelaza con gran variedad de normas, reglamentos, obligaciones morales y otras costumbres, que conforman la sociedad. Y, en este sentido, considera las religiones o los sistemas éticos tradicionales las principales fuentes institucionalizadoras del comportamiento determinado por la cultura. Los sistemas éticos generarían comunidades morales, porque, al compartir los lenguajes del bien y del mal, darían origen a una vida moral común (Fukuyama, 1998: 56). Por ello, Fukuyama se muestra favorable a la tesis weberiana que liga capitalismo y protestantismo, hasta el punto de afirmar que “la correlación entre el protestantismo y el capitalismo es lo suficientemente fuerte como para que algunas personas se atrevan a afirmar que no existió ninguna relación” (Fukuyama, 1998: 64) y que algunos hábitos éticos —como la capacidad de asociarse

espontáneamente— son esenciales para la innovación organizativa y, por tanto, para la creación de riqueza<sup>27</sup>.

Respecto al caso chino, Fukuyama comparte la tesis weberiana de que el capitalismo moderno no encontró un terreno favorable para originarse en China. En el confucianismo, el hombre superior poseía la capacidad de comportarse en consonancia con las complejas reglas de cortesía y decoro y, en general, estaba lejos de asemejarse al empresario moderno, pues aspiraba más al ocio que al trabajo, vivía de sus rentas y se consideraba más un guardián de la tradición que un innovador. Por otro lado, en la estratificada sociedad tradicional confuciana el comerciante no gozaba de gran aprecio, por lo que si llegaba a enriquecerse sus hijos optaban por preparar los exámenes imperiales y entrar a formar parte de la burocracia antes que dirigir el negocio familiar. Además, en lugar de reinvertir, muchos comerciantes desviaban los beneficios de sus negocios con el propósito de convertirse en terratenientes, lo que les proporcionaba gran prestigio social (Fukuyama, 1995: 114).

A pesar de la opinión compartida acerca de las dificultades para el desarrollo endógeno del capitalismo moderno en China, Fukuyama recela de la tesis de Weber acerca del confucianismo. Si bien considera que hay rasgos de la cultura tradicional china hostiles al surgimiento de un capitalismo moderno autóctono, encuentra características favorables al funcionamiento de este sistema económico, una vez que pueda haber sido importado. De modo que, si se dan las condiciones para que el capitalismo penetre en China, su implantación gozaría allí de elementos

---

<sup>27</sup> Como Weber, Fukuyama señala la existencia de una serie de “virtudes individuales” favorables al capitalismo, como la capacidad de trabajar duro, de ahorrar, de innovar y de arriesgarse, pero va más allá al considerar esenciales ciertas “virtudes sociales”, como la honradez, la fiabilidad, la capacidad de colaborar y el sentimiento de deber hacia los demás, que favorecen la sociabilidad espontánea “esencial para la vida económica porque son grupos y no individuos los que llevan a cabo casi toda actividad económica” (Fukuyama, 1998: 67).

propicios, pues en el nuevo contexto económico, valores como la laboriosidad, la frugalidad, el ahorro, la centralidad de la educación como valor capital, entre otros, adoptarían una nueva significación, positiva para el funcionamiento del nuevo sistema económico.

Un ejemplo de este cambio de significación lo constituye el “familismo” chino, conforme al cual las capas populares anteponen el vínculo familiar a cualquier otra relación, desligándose, así, del “confucianismo político”. Este “familismo”, que implica desconfianza hacia toda persona ajena a la familia, impidió que surgiera un alto nivel de asociación intermedia, y con ello que fuera acuñada una alta sociabilidad en la economía y la sociedad. Junto a la regulación de las herencias, este elemento supuso un obstáculo al surgimiento del capitalismo en el pasado, y aún hoy tiene consecuencias sobre la vida económica, pues obligó al Estado a compensar el déficit de sociabilidad espontánea mediante grandes empresas estatales. Como resultado, en la actualidad las sociedades orientales presentan una economía plagada de pequeñas empresas privadas, grandes empresas estatales y ausencia de un medio social de organización intermedia. Ahora bien, esta peculiaridad cultural, que pudo operar inicialmente como una traba al origen del capitalismo, explica en muchos aspectos la cultura empresarial y el desarrollo económico actual de Taiwán o Hong-Kong, donde miles de empresas pequeñas compiten ferozmente para no quebrar, cosechando gran éxito en mercados con demanda cambiante, pues su reducido tamaño les permite responder con agilidad a las diferentes demandas del mercado, si bien no pueden hacer frente a la producción en sectores que requieren de gran capital (Fukuyama 1998: 106).

Así, de igual modo que el protestantismo tuvo efectos no queridos que favorecieron el surgimiento del capitalismo, el confucianismo contenía elementos que lo harían operativo de cara al funcionamiento del nuevo modelo económico. En opinión de Fukuyama, “el tremendo éxito

económico de Asia ha llevado a la creciente convicción de que este éxito no se debe simplemente a la imitación de las prácticas occidentales, sino también al hecho de que las sociedades asiáticas conservaron ciertos rasgos de sus propias culturas —como una fuerte ética del trabajo— y los integraron en el ambiente económico moderno” (Fukuyama, 1992: 324). Así, en paralelismo con el análisis de Weber, Fukuyama señala que tradiciones culturales arracionales, practicadas por la costumbre para conseguir objetivos en el otro mundo, ayudaron a maximizar la utilidad en el sentido materialista estricto.

En resumen, Fukuyama defiende que el capitalismo gozó de circunstancias propicias a la hora de implantarse en China, así como en otros países de tradición confuciana, gracias a la significación que adoptaron en el nuevo modelo económico las virtudes individuales y sociales fomentadas por la tradición religiosa.

Ahora bien, esta tesis no representa una crítica definitiva al planteamiento de Weber sobre el confucianismo, pues éste siempre subrayó que su análisis se refería a la “génesis endógena” del capitalismo y no a su funcionamiento como modelo económico importado. Esta cuestión queda claramente expuesta al final del ensayo sobre confucianismo y taoísmo, donde Weber escribe: “según todos los indicios, el chino sería tan capaz como el japonés, probablemente más capaz aún, de *asimilar* el capitalismo que se desarrolló plenamente en el aspecto técnico y económico en el universo cultural moderno. No hay que pensar en modo alguno que por naturaleza ‘no estuviese dotado’ para sus exigencias. Sin embargo, a pesar de las variadísimas circunstancias favorables al surgimiento del capitalismo, éste no se creó” (Weber, 2001: 525; 1988: 535). Así, el planteamiento de Fukuyama es perfectamente compatible con el de Weber, pues ambos tratan de cuestiones distintas: el primero se refiere a las posibilidades de “implantación” y de funcionamiento del capitalismo, una vez que ha

sido introducido en un área, mientras que el segundo analiza su surgimiento a partir de sistemas económicos premodernos. Cuestiones que no sólo no son incompatibles sino que más bien parecen complementarias.

#### **4.4 EISENSTADT: UNA PROPUESTA DE CONTINUIDAD DESDE LA SOCIOLOGÍA**

Shmuel Noah Eisenstadt disiente profundamente de las opiniones vertidas por Weber en relación con el papel desempeñado por el confucianismo en el proceso de modernización chino. Sus críticas presentan una perspectiva fundamentalmente cultural y están muy próximas a la crítica histórico-cultural presentada en el primer apartado de este capítulo.

Hemos visto que Weber fundamentó la complejidad, continuidad y escasa capacidad de transformación de las sociedades del ámbito cultural confuciano sobre la base de dos cuestiones: por un lado, las peculiaridades estructurales de la sociedad china tradicional, como el patrimonialismo del Estado y su administración, la falta de autonomía de sus ciudades y la hegemonía social de un sistema familiar relativamente cerrado; y, por otro lado, las orientaciones culturales fundamentales —derivadas de la ortodoxia confuciana y la heterodoxia taoísta— y de sus respectivos portadores —los literatos confucianos y las sectas taoístas—. Según Weber, estas disposiciones estructurales, conectadas con la orientación cultural mundana del confucianismo y la atención preferente hacia el estatus social de su clase portadora, dieron origen a una actitud eminentemente adaptativa, que contrasta con el rechazo del mundo y la voluntad de construir uno nuevo, que son propios del protestantismo ascético intramundano. Ahora bien, la razón última que explica esta actitud es la ausencia de todo sentido de la

trascendencia, que determina la falta de distancia y de tensión respecto al mundo, así como la canonización de la tradición.

Eisenstadt no comparte esta visión de ausencia de tensión trascendente del confucianismo, pues si bien considera que en China las tensiones vinculadas a una visión trascendente del mundo no tuvieron las consecuencias institucionales directas que han tenido en el ámbito de algunas civilizaciones monoteístas, ello no significa que faltaran las tensiones de orden personal y espiritual. Para Eisenstadt, lo peculiar del caso chino reside en el modo en que allí se resolvieron dichas tensiones: mediante una orientación intramundana; una posibilidad que Weber no consideró, pues su tesis no distingue entre la *inexistencia* de una tensión fundamentada trascendentalmente y la *solución* intramundana de dicha tensión. Subsanando esta deficiencia de la tesis weberiana, Eisenstadt realiza una interpretación de la civilización y la historia chinas que explica por qué allí —a diferencia de los cercanos países de cultura budista— el encuentro con la modernidad dio lugar a una transformación revolucionaria.

Eisenstadt considera que la tradición china, como todas las grandes civilizaciones, desarrolló la concepción de una tensión fundamental entre orden trascendente y orden mundano, de la que se derivan tendencias racionalizadoras de base religiosa durante el *Achsenzeit*<sup>28</sup>. Este momento, común a las grandes civilizaciones antiguas, y que plantea múltiples formas de resolución, explicaría el hecho de que en todas las culturas estén presentes unos cuantos temas fundamentales, si bien el grado de sensibilidad hacia los mismos varía de unas a otras. La percepción de esta tensión y el consiguiente esfuerzo por definirla y

---

<sup>28</sup> Es decir, en la “época” o el “tiempo axial”, en el sentido de Kart Jaspers (1949). Con este concepto Jaspers se refiere a una etapa situada entre los siglos VIII y V a. C. en la que se originaron en diferentes puntos del planeta las bases del pensamiento filosófico y religioso aún presentes hoy en día.

superarla produjeron una gran apertura del horizonte de posibilidades de organización social y civilizatoria, por lo que la misma se resolvió de maneras muy distintas, siendo lo propio del confucianismo la orientación intramundana hacia la trascendencia<sup>29</sup>.

Así, al igual que en el mundo helenístico y romano, en los sistemas de creencias chinos clásicos la tensión entre lo trascendente y lo mundano se manifestó en conceptos más bien seculares, metafísicos y éticos, faltando el hiato religioso entre ambos órdenes. La solución casi enteramente intramundana de esta tensión explica la inexistencia de cualquier expresión equivalente a “salvación” o “redención”, realizada por Weber. La “religión” china elaboró una solución intramundana a la tensión fundamentada trascendentalmente, lo que explicaría el significado de la armonía cósmica para superar ésta y el esfuerzo consciente a realizar para mantenerla (Schwartz, 1968: 64). Una armonía que se puede alcanzar mediante el cultivo del orden social, político y cultural, y que convierte lo secular en sagrado y a la comunidad humana en un “rito sagrado” (Fingarette, 1972). De este modo, el cumplimiento escrupuloso de los deberes mundanos, dentro de los diversos órdenes sociales (familia, vecindario, Estado), es la solución y se convierte en objeto de la responsabilidad individual.

El interés principal del confucianismo residiría, según esta interpretación, en desprender las relaciones sociales de su contexto natural y darles una orientación trascendental. Una actitud adecuada hacia esta orientación sólo puede alcanzarse si se despoja conscientemente a rituales, sabiduría y contemplación de todo elemento

---

<sup>29</sup> Véase: Tu Wei-Ming (1979). Según Benjamin Schwartz (1975), en el *Analecto* podemos encontrar una notable insistencia en la relación de Confucio con el “cielo”, que no es simplemente tratado como el *Tao* inmanente de la naturaleza y la sociedad, sino como una voluntad trascendente, que está interesada en la misión redentora de Confucio. Más allá de ello, Schwartz considera claro que, en Confucio, la palabra *Tao* no se refiere sólo a las estructuras objetivas de la sociedad y del cosmos, sino también a la vía interior del hombre, al *jen*.

místico y mágico, lo que requiere un elevado nivel de reflexión<sup>30</sup>. En este sentido, el neoconfucianismo subraya muy particularmente el carácter no tradicional y reflexivo de la concepción del orden cósmico y de la existencia humana, basado en la consciencia de la tensión entre el ideal cósmico y la realidad, que permite sólo la legitimación parcial del orden mundano y sus instituciones.

Las orientaciones extramundanas también existieron en China: taoísmo y budismo. Ambos representaron un desafío espiritual permanente, y en ocasiones hasta institucional, al dominio del legalismo convencionalista confuciano, pero su estatus fue esencialmente periférico, permaneciendo relegado a la esfera privada. En el plano institucional prevaleció, con todas sus variaciones, la concepción confuciana de la armonía cósmica y la exigencia de que sólo podía ser mantenida mediante el correspondiente orden intramundano (político-cultural).

La orientación intramundana habría propiciado en China, como en Grecia y Roma, que se pusieran en el primer plano de la legitimación del orden socio-político los ideales de educación y distinción, mientras los aspectos puramente sacros o primordiales se relegaron a un segundo plano o incluso desaparecieron. Formación y distinción fueron formulados a tal efecto con una mezcla de principios tradicionales y legales, dejando poco espacio para los de orden carismático, que sólo se aplicaron a la figura del emperador.

Estas premisas intramundanas y sus modelos de legitimación tuvieron, según Eisenstadt, una elevada repercusión sobre las instituciones chinas tradicionales: condujeron a una forma particular de dominio y organización del mundo que de ningún modo puede decirse que

---

<sup>30</sup> Véanse los diversos trabajos reunidos en Wolf (1974).

representara una actitud de adaptación pasiva, aunque debe señalarse que, una vez institucionalizada, habría favorecido dicha actitud.

A partir de esta nueva consideración del confucianismo, Eisenstadt propone un análisis alternativo al de Weber sobre su papel en el desarrollo de la modernidad china. Conforme a su teoría de las “modernidades múltiples” [*multiple modernities*] (2005), Eisenstadt defiende que, por grande que sea el contraste entre una sociedad tradicional y una sociedad moderna, el éxito de la modernización, es decir, la instauración efectiva de una sociedad moderna viable, puede beneficiarse considerablemente del recurso a ciertos elementos del marco tradicional a partir del cual se desarrolla la modernidad —o que como en el caso chino responde al impacto de una modernidad exterior— (Eisenstadt, 1970: 276). Esto significa que el funcionamiento continuado de una sociedad moderna puede depender en gran medida del grado en que ésta pueda disponer realmente de ciertas fuerzas tradicionales en el proceso de modernización para su incorporación a un marco moderno.

En su análisis de China, Eisenstadt reinterpreta el papel jugado por la tradición cultural confuciana en el avance del país hacia la modernidad. Para ello, divide el proceso de modernización chino en tres etapas fundamentales: el encuentro inicial de la China imperial con Occidente; la etapa del derrumbamiento del orden imperial y de los intentos de establecer un nuevo régimen nacional bajo la égida del Kuomintang, tras la revolución de 1911 y el período de los señores de la guerra; y, en último lugar, el período de régimen comunista. Por otro lado, identifica dos motores de modernización: de un lado, el impacto externo de la modernidad derivado de las influencias ejercidas en el país por Japón y Occidente y, de otro lado, la necesidad de superar la crisis latente del orden (imperial) existente, así como, tras el derrumbamiento de éste, la

necesidad de vencer diversas fuerzas desintegradoras y de establecer un nuevo orden viable sobre los restos del antiguo (Eisenstadt, 1970: 278).

Desde el punto de vista de su relación con la modernidad, estas fases presentan diferencias y similitudes. Las dos primeras etapas se diferencian en su nivel de comprensión del desafío que representaba la modernidad. En la primera etapa éste se concebía como la necesidad de adaptación del orden existente a nuevas condiciones técnicas e internacionales, pero en ningún caso se entendió como la necesidad de reestructurar la totalidad del orden político. En cambio, en la etapa inmediatamente posterior al imperio sí se concibió esta exigencia de un orden nuevo y moderno. Por lo demás, existen multitud de similitudes entre ambas: mostraron una escasa capacidad de adaptación a las nuevas condiciones internas y externas, trataron de mantener el orden vigente a toda costa, hecho que en el Kuomintang se materializó en su marcado carácter neotradicionalista. A su vez, estas dos fases se diferencian profundamente de la etapa comunista. La característica específica de esta última etapa no residiría tanto en la mera existencia de un movimiento comunista como en la naturaleza de dicho movimiento. En primer lugar, su capacidad para forjar líderes y cuadros con cierta cohesión y, en segundo lugar, la eficacia de su liderazgo en la conquista del poder y en el intento de reconstruir un centro fuerte y capaz de instaurar un nuevo orden social (Eisenstadt, 1970: 290).

Esta etapa presenta una discontinuidad básica con respecto a los períodos tradicional imperial y la neotradicional: el régimen comunista se esforzó por destruir la mayoría de los símbolos, estratos y organizaciones tradicionales y por crear nuevos objetivos sociales y políticos, así como nuevas formas de organización social, pero de una forma peculiar, dado que mantuvo lo que Eisenstadt denomina “estilos básicos de las orientaciones simbólicas e institucionales”. De esta forma, el régimen empleó orientaciones tradicionales desprovistas de

muchos de sus contenidos concretos y de su identificación o vinculación al orden antiguo, es decir, utilizó bajo nuevas formas de control orientaciones motivacionales básicas propias de los sistemas antiguos (articulados a partir de la diferencia centro/periferia), cambiando al mismo tiempo su contenido y su identidad fundamental. Por otro lado, los comunistas, que compartieron con sus predecesores confuciano-legalistas algunas concepciones básicas de los problemas fundamentales del orden social, manifestaron también un elevado grado de continuidad en el uso de algunas estructuras institucionales, como la primacía de los funcionarios estatales y de la burocracia centralizada. Por tanto, puede decirse que se sirvieron de técnicas y mecanismos organizativos propios del sistema confuciano, pero despojándolos de su contexto anterior, lo que en último término les habría permitido establecer una continuidad con la tradición en un momento de ruptura y modernización.

Para fundamentar la continuidad del régimen comunista con etapas anteriores, Eisenstadt analiza las raíces de la nueva élite militante, y concluye que éstas se hunden en la tradición civilizatoria china de un centro político-ideológico fuerte. Esta tradición creó una predisposición a la reinstauración de este tipo de centros, así como una tendencia a rehusar toda legitimación a cualquier régimen que no lograra imponerse a este respecto. Según Eisenstadt, el grado de éxito logrado en esta tarea de legitimación depende de dos tipos de factores: por un lado, la capacidad de forjar una élite revolucionaria y coherente, preparada para conquistar el poder y mantenerse en él a partir de ciertos elementos del orden social y cultural preexistente; y, por otro lado, la capacidad de escoger entre las nuevas fuerzas internacionales que ejercían influencia en el país aquellas orientaciones, elementos y símbolos ideológicos y sociales que sirvieran de base para fundamentar su nuevo centro político-ideológico.

En el caso del movimiento comunista chino, Eisenstadt entiende que ambas operaciones se llevaron a cabo con relativo éxito, lo que permitió reconstruir un centro político muy fuerte a partir de un orden descompuesto por la guerra frente a los japoneses y a la propia guerra civil. En cierta medida, el hecho de que el movimiento se moldeara en el contexto de una guerra de liberación nacional contribuyó a su éxito, pues evitó que en su origen se produjeran situaciones de incompatibilidad entre la transformación de los símbolos del orden nacional y del orden social. Ahora bien, el hecho fundamental para explicar el éxito del movimiento chino radicaría en la naturaleza de los símbolos y orientaciones que éste adoptó como guías para la cohesión de las nuevas élites y para las orientaciones transformadoras de entre las opciones que ofrecía el escenario internacional. Sus raíces se localizan en el movimiento comunista internacional, y más particularmente en la tradición marxista-leninista, pero de entre todos los elementos que componen ambas corrientes de pensamiento el régimen de Mao seleccionó dos tipos: aquellos orientados por la tendencia más instrumental e institucional al progreso económico y tecnológico y los determinados por la “tendencia utópica comunal-totalizante”.

Eisenstadt entiende que estos últimos constituyeron el puente entre la tradición china y la modernidad, pues algunos aspectos comunaltotalizantes del pensamiento comunista resultan semejantes a ciertas facetas tradicionales del pensamiento confuciano-legalista, si bien de una manera transformada. Esta cuestión habría resultado clave para entender tanto el éxito de los intentos de socavar las unidades y organizaciones sociales más antiguas como la capacidad del nuevo régimen a la hora de crear nuevas organizaciones e instituciones modernas viables.

Eisenstadt, desde luego, no defiende la existencia de una absoluta continuidad entre las etapas imperial y comunista, pero entiende que el legado histórico chino tuvo la máxima importancia en la configuración de la respuesta del régimen comunista a la modernidad. Y el hecho de que se desarrollaran tres tipos de respuesta tan sólo dejaría patente que cualquier legado histórico encierra en sí mismo diferentes posibilidades de desarrollo (aunque no ilimitadas).

Siguiendo esta idea de la continuidad, y apoyándose en las tesis de Benjamin I. Schwartz (1968), Eisenstadt ve en el maoísmo la manifestación más acabada del potencial de transformación latente que encerraba la visión clásica china del mundo y de los peculiares elementos trascendentes que la nucleaban, si bien adoptando un nuevo formato. Es decir, el proceso revolucionario chino habría representado una nueva forma de operar de factores que formaban parte de su tradición civilizatoria. Esta tesis se enfrenta a la más común de que el proceso revolucionario chino representó una ruptura total, una perfecta discontinuidad de su desarrollo sociohistórico<sup>31</sup>.

Por paradójico que pueda sonar, la interpretación de Eisenstadt nos propone, en definitiva, que la revolución comunista china representa el intento quizá más acabado en la historia china de moldear el mundo conforme a una visión del mismo de carácter trascendente pero intramundana, que es para él, justamente, lo característico del confucianismo. El comunismo habría hecho propia la visión clásica de la cultura china, llevando a una máxima expresión y realización sus ideales. Y en la conformación de esta visión habría sido crucial el papel desempeñado por el confucianismo, pues los rasgos estructurales e institucionales de la sociedad china tradicional están estrechamente relacionados con su imagen del mundo, sobre la que se construyó dicha civilización. Pero para entender el papel de este sistema ético, tanto en

---

<sup>31</sup> Véase Zingerle (1972).

la etapa imperial como en la moderna, debe valorarse correctamente: no como carente de tensiones fundamentadas trascendentalmente sino como sistema que resuelve las mismas intramundamente, echando mano de elementos “éticos” no religiosos.

Así, ni en este momento histórico de máximas turbulencias se perdieron en China los simbolismos tradicionales (aunque profundamente modificados) como punto de referencia para la reconstrucción del orden social. Ahora bien, mientras que la reacción neotradicionalista supuso la continuación de la vieja tendencia de introducir reformas limitadas en el orden social establecido, la transformación radical que constituyó el orden comunista requirió de la descomposición del viejo “centro” y de su eficaz sistema de control social para la construcción de uno nuevo, moderno y viable (Eisenstadt, 1968).

## CAPÍTULO 5

# CONCLUSIONES

---

La intención de Weber al emprender su estudio sobre la *Ética económica de las religiones universales* era dar cuenta en un sentido más amplio del desarrollo social y cultural de Occidente de lo que lo había hecho hasta entonces. Su inclinación hacia las religiones universales y los ámbitos culturales influidos por ellas estaba estrechamente relacionado, pues, con un interés primordial por Occidente. Tanto que recalca que lo que le atrae de los casos que va a estudiar es su contraposición con Occidente.

El nuevo interés presente en estos trabajos por la totalidad del desarrollo cultural, por la conexión histórico-universal de religión, economía y sociedad, que contrasta con la unilateralidad de *La ética protestante*, no significa que estuviera interesado en un análisis cultural de la humanidad entera, ni tampoco en una teoría universal de la evolución. Su interés primordial consistía en sacar de su aislamiento a la tesis de la ética protestante, en el sentido de que se consideraba en condiciones de dar cuenta de la peculiaridad de la ética profesional del Occidente moderno y del racionalismo moderno en general. La *Ética económica de las religiones universales* venía así a desarrollar la historia

social del moderno Occidente iniciada con *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, proporcionando lo que Weber consideraba la *Gegenprobe* de la tesis defendida en esta última (Weber 1987a).

Recordemos que con la ética protestante, según confesó en la ya citada carta de 1905 a Rickert, Weber buscaba realizar una construcción espiritualista de la economía moderna, con la que demostrar los límites de la concepción materialista de la historia para explicar los desarrollos históricos. Para Weber, las ideas no son una “mera función” o un simple “reflejo” de los intereses (ideología), sino que tienen un significado propio, que va más allá de los intereses, pues encierran siempre un momento utópico, que es lo que permite que una ética religiosa pueda desbordar el marco de la conducta y el modo de vida de la capa portadora de la misma para influir sobre capas sociales más amplias y heterogéneas. Por eso, una ética religiosa, a partir de una imagen metafísico-religiosa del mundo, puede ser algo más que un subproducto de la economía y convertirse ella misma en un determinante de la conducta económica (a través de su influencia sobre la ética económico-profesional). Todos los fenómenos culturalmente relevantes tienen, por tanto, dos factores causales determinantes: los intereses y las ideas, sin que ninguno de ambos pueda obtener la primacía.

Weber consideraba que el estudio de la influencia de las ideas religiosas sobre una determinada esfera social requiere diferenciar entre la forma institucional de la esfera en cuestión y el espíritu que anima la conducta adecuada a dicha forma. En el caso concreto de la ética protestante, Weber diferencia entre la forma institucional del capitalismo y su espíritu, y a partir de esta diferencia introduce su tesis sobre la influencia causal de la Reforma en el desarrollo del capitalismo. Para comprender con exactitud dicha tesis es preciso recordar y recalcar que Weber no sólo pensaba que la Reforma no era un producto histórico necesario de las transformaciones económicas conducentes al

capitalismo, sino que tampoco el espíritu capitalista era un producto de la influencia de la Reforma, y, por supuesto, menos aún el capitalismo como sistema.

La distinción entre forma y espíritu del capitalismo, además, no es una simple plasmación de la diferencia y autonomía de las ideas con respecto a los intereses, sino que expresa también la específica convicción de que el capitalismo no puede obtener por sí mismo, como sistema, el modo de vida éticamente adecuado a su forma. Justo por ello el ascetismo protestante, su ética religiosa, es un factor causal relevante para el origen del racionalismo práctico capitalista, porque Weber creía que sólo de él podía originarse un estilo de vida ascético intramundano que combinase la aspiración al control (práctico, instrumental) del mundo con el autocontrol. De inicio, esta combinación se manifiesta en lo económico no como liberación del impulso adquisitivo y consumista, sino como atemperación racional del mismo; no como un compromiso entre principios económicos y morales, sino como un incondicional sometimiento de la economía a la moral, del que resulta la muy improbable —y característicamente moderno-occidental— congruencia entre aspiraciones a bienes mundanos y trascendentes, entre búsqueda de la salvación y búsqueda de la felicidad. Esta congruencia es, para Weber, la obra histórico-cultural de la Reforma.

La ética religiosa del protestantismo ascético tiene, por tanto, un valor constitutivo para el desarrollo ético del moderno Occidente, y por eso es una piedra angular de su entero desarrollo cultural. Este valor lo alcanza porque no obstruye sino que favorece otros desarrollos que van en la misma dirección, y que, evidentemente, no se deben sólo a la influencia del ascetismo protestante. La cooperación de la ética protestante con otros factores, para impulsar la racionalización práctica de la actitud ante la vida y la conducta, tiene dos caras: por una parte,

derriba las resistencias internas a desarrollos ya en marcha —resistencia de la ética cristiana al espíritu adquisitivo de los hombres de negocios— y, por otra, conduce estos desarrollos hacia nuevos caminos —atemperación racionalista del impulso adquisitivo y consumista y subordinación de este último al anterior—.

Forma y espíritu capitalistas están, pues, en una relación de interdependencia, pero cada uno tiene su “propia historia”. Por eso había que investigarlos en relativo aislamiento mutuo, para poder identificar las escalonadas afinidades electivas existentes entre ellos. El origen de la ética del protestantismo ascético, en concreto, está vinculado a condiciones internas, que remiten a la historia de la ética occidental, y los efectos favorables de la ética profesional a ella vinculada para el desarrollo del espíritu capitalista no son intencionales. Pero tampoco puede interpretarse que el espíritu capitalista sea un mero reflejo de la ética religiosa y profesional del protestantismo ascético. Contra ello habla el indudable condicionamiento de las ideas por los intereses, analizado luego con bastante profundidad en el estudio sobre confucianismo y taoísmo.

Un fenómeno histórico-cultural como la ética económica del capitalismo moderno, por tanto, no es efecto de un único factor causal, sino de múltiples factores, de un desarrollo multidimensional, cuyas líneas, además, no transcurren ni paralelas ni rectas. Y, además, el significado causal de la ética religiosa del protestantismo ascético para el desarrollo de la ética económica del capitalismo moderno está sometido a la paradoja de las consecuencias no queridas de la acción, siendo un ejemplo vívido de cómo funciona en la historia el principio de irracionalidad y de incongruencia valorativa entre causa y efecto.

La pretensión de realzar el valor y significado de las ideas como una dimensión autónoma en los procesos de desarrollo y configuración social, conduce a Weber a acentuar el significado de las motivaciones en

sus explicaciones. Éstas, además, tienen que proceder de acuerdo con un estricto método causal, de forma y manera que es preciso deslindar los distintos elementos presentes en una situación y proceder a la búsqueda de elementos antecedentes igualmente diferenciados, para así realizar imputaciones causales lo más individualizadas posible y, en cuanto tales, susceptibles de contrastarse empíricamente. La estructura de los juicios de posibilidad objetiva atiende, justamente, a esta capital exigencia, siendo por eso el principal dispositivo lógico sobre el que descansa toda la arquitectura de la investigación histórico-social weberiana.

Pero, más allá de esto, en el desarrollo de la investigación se produce un deslizamiento no justificado del planteamiento de la misma. Se parte de una relación de afinidad entre los tipos ideales “ética protestante” y “espíritu del capitalismo”, en el sentido de una correlación entre ambos factores: allí donde enraizaron las sectas protestantes, apareció cierta tendencia al racionalismo económico, tendencia que no se desarrolló bajo el influjo de otras religiones. Pero esta relación de afinidad, en el sentido de elección mutua, es transformada posteriormente en una conexión causal, con lo que la relación entre ética protestante y espíritu del capitalismo pasa a formularse, de hecho, en términos de causalidad: el primero es causa necesaria del segundo. Dicho salto a la imputación causal, efectuado sin solución de continuidad y sin dar una explicación suficiente de la originaria afinidad entre espíritu capitalista y ascetismo puritano, representa un problema metodológico de gran importancia, que Weber no vio, o no quiso ver.

A este respecto, merece especial atención la formulación del concepto de “espíritu del capitalismo”. Este “tipo ideal” es concebido simultáneamente como una característica única y distintiva del capitalismo moderno, como una causa necesaria pero no suficiente de tal capitalismo, como un complejo de actitudes conducentes a cierto

patrón de comportamiento económico y, finalmente, como ese mismo patrón.

La ambigüedad que rodea a este concepto se traduce en cierta tendencia a la tautología cuando se trata de establecer su valor explicativo, pues dicho espíritu aparece como una condición necesaria del complejo económico capitalista moderno y, a la vez, como su característica. La causa de esta problemática reside en que, en gran medida, Weber mezcla en su tesis dos cuestiones que cabría distinguir: por un lado, la caracterización singular del orden capitalista moderno y, por otro lado, los orígenes de esta excepcional orientación hacia la vida económica. La consecuencia de la formulación de ambos conceptos en términos recíprocos es la irrefutabilidad de la tesis, pues presenta como pruebas de una (el capitalismo) los datos que a efecto pertenecen a la otra (el espíritu del capitalismo).

Es igualmente objetable la vaga formulación del “espíritu del capitalismo” como individuo histórico, al no quedar claro si se trata de una visión del mundo o de la realización de una visión del mundo, es decir, de una actitud o de un patrón de conducta. Weber analizó pormenorizadamente la relación entre “forma” y “espíritu”, pero no se ocupó de la relación entre “actitudes” y “acciones”. Sólo en el caso de las empresas admitió que acciones y actitudes podían discurrir por cauces bien distintos, pudiendo ser capitalista sólo una de estas dimensiones o ambas. Admitiendo esta única excepción, Weber se inclina en todo momento por la suposición de que, en la práctica, el “espíritu” económico y la “forma” económica tienden a desarrollar una “adecuación recíproca”. Este postulado le permite deducir motivaciones del comportamiento observado y presuponer que las actitudes documentadas se traducen en una acción apropiada.

Esta última es una cuestión relevante a la hora de considerar su tesis, pues la experiencia práctica nos enseña que actitudes y valores no se

convierten automáticamente en acciones que les sean congruentes, es decir, no existe ninguna correlación necesaria entre el comportamiento simbólico y el no simbólico, entre discurso y acción, como el mismo principio de irracionalidad y de incongruencia valorativa entre causa y efecto manejado por el propio Weber realza. Por ello, una explicación satisfactoria de la acción basada en motivaciones debe descansar en pruebas independientes de la acción y las motivaciones, pues, en otro caso, como ha señalado Marshall (1986), las explicaciones se vuelven circulares: se observa la conducta, se atribuyen motivos y, luego, se “verifica” dicha atribución en virtud de una conducta que es supuestamente consistente con ellos (o a la inversa).

La tesis de Weber se hace aún más problemática si, como señala Alasdair MacIntyre (1979), tenemos en cuenta que la falta de información obliga a deducir la actitud a partir del comportamiento, pues cuando se recurre a tal deducción ya no es posible probar si los cambios en las circunstancias modifican las perspectivas o si, por el contrario, los cambios motivacionales propician variaciones en el patrón de la acción social.

No menos problemática es la relación entre los conceptos “espíritu del capitalismo” y “puritanismo ascético”. Como ha puesto de relieve con agudeza Tyrell (1990), Weber construyó un tipo ideal del espíritu del capitalismo de un modo tal que no podía sino corresponder con la ética atribuida al puritanismo ascético, pues proyecta el síndrome conductual capitalista-racional como modelo cerrado, “acabado”, sobre el *habitus* espiritual del puritano, tomado como tipo ideal. “El puritano” es convertido así, por entero, en el poseedor del talento del *homo oeconomicus*, si bien en el planteamiento formal de Weber entre ambos sólo rige una “afinidad electiva”. Weber asignó todos los ingredientes del espíritu capitalista en potencia (sin desarrollar) al *habitus* puritano, al construir el tipo ideal de este último. La debilidad de tal planteamiento

reside en que nunca se explicitó sistemáticamente, o al menos se hizo plausible, la necesidad genética asignada al capitalismo de una disposición ascética y un reequipamiento o transformación psíquica —y a través de ambos de la eficacia causal de lo religioso en el origen del capitalismo—, una necesidad que era clara para Weber. La ausencia de argumentación en este sentido convierte la aceptación de la tesis weberiana en una cuestión arbitraria. Así, quien crea en los efectos revolucionarios atribuidos a la ascesis (o los considere “psicológicamente” necesarios) será proclive a respaldar la tesis weberiana; mientras que, quien los considere difícilmente creíbles, mantendrá una actitud, cuando menos, reservada.

El capitalismo racional fue descrito por Weber no sólo como un fenómeno singular desde el punto de vista de la historia universal, sino como algo extraño al repertorio de conductas y afectos humanos, algo completamente antinatural, por inficionado de una disposición ascética y hostil a la vida. Esta conspicua caracterización de la acción económica capitalista como antinatural tiene una intención más allá de la mera descripción: sitúa al espíritu capitalista (en virtud de esta acentuada antinaturalidad) en las proximidades del ascetismo, sugiriendo así su afinidad. Toda ascesis religiosa, con su disposición a negar la voluntad de vivir, busca romper con el *status naturalis*. Pero más allá de la simple afinidad, como se ha señalado más arriba, la cuestión se convierte de inmediato en la del origen del espíritu capitalista, con lo que la relación se troca, sin solución de continuidad, en causal, porque un espíritu tan contrario a la naturaleza humana no puede haber tenido otras fuentes que las del ascetismo religioso, pues sólo un formidable poder espiritual puede haberlo desencadenado. Es decir, lo causado, el espíritu capitalista, al ser tan antinatural y excepcional —en definitiva: tan improbable—, precisa de una causa de extraordinaria potencia, del poder vital de la religión. Así pues, una dramatización arrastra a la otra; lo que hay que explicar se define como

algo tan antinatural que al final sólo puede ser empleado como explicación el poder revolucionario de la religiosidad ascética.

La peculiaridad de la explicación weberiana del capitalismo moderno reside, pues, en dos aspectos. De un lado, en la enérgica acentuación de la improbabilidad externa (formal, institucional) e interna (espiritual, ética) del capitalismo, especialmente de esta última; de otro, en el valor causal del “espíritu” como potencia auténticamente dinamizadora, convirtiéndose éste en el objeto principal de la investigación, en cuanto fenómeno realmente a explicar. Esta decisión previa fuerza por lo demás al corte conceptual, cargado de consecuencias, entre “espíritu” y “forma” (o “sistema”), a partir del cual Weber construye su tesis del protestantismo. Es decir, al fuerte realce de la improbabilidad de la acción económica capitalista corresponde la invocación al especial alcance de lo religioso.

Weber introduce así la cara religiosa del asunto, en lo que tiene un importante papel el momento de la “antinaturalidad”. El significado cultural del capitalismo era cifrado por Weber esencialmente en la instauración en el centro de la vida moderna de un fundamento motivacional hostil a la vida por ascético. En este argumento no carece de relevancia el que para Weber fuera un estímulo intelectual en muchos sentidos (incluido un calculado efecto de causar asombro) hacer hincapié en la potencia de la religión como factor explicativo del cambio social. A ello debe unirse la apertura de una vía para la investigación histórico-social en dirección contraria a la del materialismo histórico, con la que se realzara la posibilidad de elaborar lo que él mismo denomina, en su carta a Rickert, “una especie de construcción ‘espiritualista’ de la economía moderna”. Pero la mayor fascinación probablemente fuera la de mostrarle a una sociedad que había devenido indiferente al fenómeno religioso que su genealogía conducía justamente a un origen religioso.

¿Por qué no confiaba Weber en que la economía pudiera introducir ella misma la ruptura de modos de conducta y pensamiento económicos que significaba la racionalización capitalista? Para él, la “economía normal” no provee por sí misma los motivos (sobre todo los de un ascetismo metódico) que son precisos para ello. La “economía normal” –con su orientación precavida y su atención a las necesidades, su tendencia a adaptarse a lo dado y la dirección de los negocios por una lógica de la astucia y el aprovechamiento utilitario de las oportunidades– no ofrece por sí misma aquel “sentido de obligatoriedad” necesario para que se produzca la reorientación de la acción económica hacia una racionalidad calculadora, hacia una objetivación consecuente de la conducta económica: para el cambio hacia una consideración de la rentabilidad como fin abstracto y en sí de la acción económica. El paso a esta lógica económica “antinatural” no tiene factor impulsor alguno en la economía cotidiana; es más, en ella carece de “sentido”. Puestas así las cosas, es lógico que Weber buscara un poder espiritual gigantesco (en su potencia) para explicar el cambio.

La apertura hacia una dinámica capitalista no podía producirse mediante una “partenogénesis” económica, pues; se necesitaba una fecundación externa, es decir, una “fecundación espiritual” que, por un lado, reconstituyera el quehacer económico sobre nuevos fines abstractos y objetivos y, por otro lado, proporcionara a éstos fuerzas y motivaciones constantes a la par que extracotidianas. Por eso, para Weber la cuestión de los factores impulsores de la expansión del capitalismo moderno no era otra que la comentada del desarrollo del espíritu capitalista. De ahí que de forma reiterada Weber rechazara la opinión de que la dinamización capitalista pudiera ser una consecuencia directa de la masiva entrada en Europa de metales preciosos desde el siglo XVI.

Por lo demás, Weber negaba que las doctrinas y *ethos* religiosos que alimentaban las nuevas formas de actuar y pensar propias del capitalismo racional fueran una simple “función” de ciertas relaciones económicas o el producto de una adaptación de las mentalidades a las estructuras. Para él eran de naturaleza puramente religiosa y precedían al desarrollo capitalista.

Pero, ¿por qué el recurso a la religión para explicar el proceso de desarrollo en cuestión? Como también pone de relieve Tyrell (1990), la influencia de Nietzsche parece en este punto crucial, pues al caracterizar como ascética y antinatural la conducta económica del capitalismo moderno, su mirada tenía que dirigirse al campo religioso casi por fuerza. La tesis de Weber no sólo expone que el protestantismo ascético contribuyó causalmente a la génesis del capitalismo racional, más bien sostiene que la ascesis religiosa y su activismo maquinal habrían sido esenciales en la configuración del síndrome conductivo del capitalismo racional y en el desenvolvimiento de la economía establemente a un curso racional. Sólo el espíritu ascético podía crear un modelo de conducta tan especial, y sólo una conducta inspirada por un entusiasmo religioso era capaz, directa o indirectamente, de desencadenar y hacer irreversible una dinamización capitalista en un mundo lleno de poderes contrarios a ella.

En el fondo, parece claro que el problema planteado por Weber no es otro que el de la improbabilidad del capitalismo; su, históricamente vista, casi monstruosa peculiaridad. Esta improbabilidad afecta tanto a las condiciones externas como a las internas del capitalismo, siendo estas últimas las que, en opinión de Weber, reunían los presupuestos esenciales pese a la complejidad de sus premisas. Eran justo estas condiciones internas y conductuales lo que Weber consideraba como evolutivamente improbable, sintiéndose reafirmado en ello al observar el desarrollo de Occidente en el marco de la ética económica de las

religiones mundiales. En dicha comparación diagnosticó la existencia por doquier de insuperables obstáculos internos a la conducta capitalista, por lo que faltó en todos los sitios este condicionamiento mental hacia una conducta racional práctica.

Así pues, el tema de la investigación desarrollado por Weber en las distintas fases de sus *Ensayos sobre sociología de la religión* es el de una improbabilidad: la de una ética económica y profesional indispensable para el nacimiento y empuje de una radicalmente novedosa forma de orden económico, que es caracterizada como “antinatural”, y en este sentido “revolucionaria”. Y para su explicación causal, Weber recurre a una fuerza igualmente improbable, “antinatural” y “revolucionaria” en su propia esfera —y no sólo en relación con las formas de *praxis* preexistentes en ella, sino también psicológicamente—, como es la ética religiosa y profesional del protestantismo ascético.

Y si ya el primer párrafo de la introducción a los *Ensayos sobre sociología de la religión* anuncia que las investigaciones que se presentan intentan responder a la pregunta de “qué encadenamiento de circunstancias ha conducido a que aparecieran en Occidente, y sólo en Occidente, fenómenos culturales que [...] se insertan en una dirección evolutiva de alcance y validez *universales*” (Weber, 2001: 11; 1988: 1), la acentuación del carácter improbable de este desarrollo y del carácter “antinatural” y “revolucionario” del factor especialmente resaltado a la hora de explicarlo certifican que dichas investigaciones tienen una evidente connotación evolutiva, pues justamente el problema propio y característico del análisis evolutivo es dar cuenta de cómo se hace probable lo improbable en los procesos de desarrollo social.

Sin embargo, la sociología de la religión weberiana fue concebida como un programa de investigación perfilado no sólo contra la unilateralidad del materialismo histórico, sino también contra cualquier teorización

evolutiva universalista inspirada por una perspectiva funcionalista o a la que subyazca alguna lógica del desarrollo social. Esto puede explicarse, en parte, por la manifiesta hostilidad de Weber hacia las explicaciones genéticas de índole deductiva, como han sido tradicionalmente las promovidas por las teorías evolutivas, que, además, en la época de Weber no pasaban de ser una colección de lemas organicistas inspirados en el darwinismo social. Pero es evidente que esto no basta para entender por qué Weber, a pesar de que trataba un problema típicamente evolutivo, aplicó un enfoque esencialmente histórico al mismo. Creo que las razones de ello radican en la perspectiva valorativa (relación de valor) “espiritualista” con la que Weber delimita y perfila su objeto de investigación, así como en las convicciones metodológicas con las que lleva a cabo ésta.

Pues bien, estas mismas razones que llevan a Weber a apartarse de un tratamiento evolutivo de un problema que de hecho es y está definido por él mismo en términos evolutivos, son en buena medida el origen de los problemas que, en forma de limitaciones explicativas, explicitó el propio Weber con extrema inteligencia y honestidad intelectual: la imputación causal, efectuada sobre la base de un juicio de posibilidad objetiva, proporciona sólo una ordenación mental del material (un cuadro típico-ideal del mismo), no una reproducción del desarrollo fáctico de los hechos, porque tal reproducción exigiría agotar el proceso de identificación causal, conduciendo a un regreso causal al infinito. Y la distinción entre factores de impulsión y de obstrucción de una transformación social, de discontinuidad y continuidad, tampoco es, en sentido estricto, adecuada al acontecer real, a la totalidad de condiciones efectivas, pues todos los factores dados en una determinada situación, en virtud de tal condición, son impulsores de su desenlace.

Además, el realce del componente ascético de la ética económico-profesional moderna o espíritu capitalista, y su fundamento en la tensión entre exigencias ético-religiosas de salvación y naturaleza humana, es imprescindible para entender las tesis principales presentadas por Weber en su estudio sobre China a la hora de explicar la inexistencia allí de un desarrollo capitalista (de una economía moderna), muy en particular la acentuada devaluación del componente ético del confucianismo y la caracterización de su estructura “objetiva” de sentido como mágica, ya que considera que pone los deberes del individuo bajo la protección del espíritu y le falta un anclaje trascendental. Por eso, Weber recalca el escaso desarrollo del concepto de pecado y le atribuye una connotación estética —equiparable con la indecencia y la falta de gusto y decoro—, así como la visión del mundo como un jardín encantado, cuyo mantenimiento pertenecería a las más íntimas tendencias de la ética confuciana. Como dice, a modo de recapitulación, en 1920: en el confucianismo falta cualquier tensión entre naturaleza y divinidad, entre exigencias éticas e insuficiencia humana, conciencia del pecado y necesidad de salvación, hechos mundanos y recompensa eterna, deber religioso y realidades político-sociales, y por eso falta también toda motivación para dirigir la vida conforme a poderes interiores, que no estén puramente condicionados por la tradición y las convenciones. El poder más fuerte a la hora de determinar el modo de vida chino sería la piedad familiar, sustentada por la creencia en los espíritus.

Pero, más allá de lo adecuado o inadecuado del análisis realizado por Weber de la ética confuciana y sus consecuencias para el *ethos* económico y profesional chino, ya tratado en el capítulo tercero de este trabajo, el problema de fondo más importante es si las premisas teóricas y metodológicas con las que Weber abordó el caso de China, como ejemplo el paradigmático funcionamiento de los factores obstaculizadores de la modernización económica, permiten entender de

forma coherente y clara su afirmación de que el desarrollo no originario del capitalismo en una determinada área cultural no significa la imposibilidad de un posterior desarrollo capitalista en ella, su “importación”. Weber no da ninguna pista acerca de cómo encajar esta posibilidad en su modelo analítico histórico-causal, y en el caso concreto que nos ha ocupado, el de China, se limita a apuntar esta posibilidad de forma más bien enigmática al final de su estudio. En otras palabras, ¿es posible plantear este problema en el estrecho marco analítico de un análisis histórico-causal, cuando a lo que hace referencia es a un fenómeno evolutivo de alcance y validez universales (el desarrollo económico moderno)?

Plantear la búsqueda de respuesta a esta pregunta en términos adecuados exige, desde mi punto de vista, dos cosas ante todo:

- Dado que, de hecho, la problemática que articulan los ensayos weberianos sobre sociología de la religión es de índole evolutiva, es preciso proceder a una reformulación crítica de la teoría del desarrollo histórico-social que contienen, tomando para ello en cuenta, como ha propuesto Wolfgang Schluchter (1979), los desarrollos más actuales de la teoría de la evolución socio-cultural, y en particular cómo se entiende en ellos la relación entre evolución e historia.
- A tal efecto, la referencia más adecuada, desde mi punto de vista, es la teoría evolutiva de Niklas Luhmann, cuyo punto de partida es la idea de que los análisis del desarrollo histórico-social no deben tener como meta principal la búsqueda de causas especialmente eficaces, evitándose así el problema de la pérdida en una cadena de imputaciones causales sin fin o, para escapar de él, tener que atribuir un estatus puramente típico-ideal a los resultados obtenidos de la investigación. En lugar de ello, Luhmann propone hacer descansar los avances o adquisiciones

evolutivas de la sociedad sobre el concepto de contingencia, en especial sobre la cooperación “casual” de variaciones y selecciones sociales, así como sobre la conjunción “azarosa” de circunstancias favorables, que pueden ser aprovechadas hasta que la nueva forma social emergente es capaz de producir sus propias necesidades, motivos, semánticas y estabilidades, y entonces proceder a difundirse siguiendo pautas diferentes, incluso opuestas a las originarias, pero produciendo resultados “equifinales”.

La teorización luhmanniana de la relación entre evolución e historia parte del abandono de las ambiciones explicativas de las teorías evolutivas del funcionalismo clásico; es decir, de la ecuación que éstas han establecido tradicionalmente entre evolución y proceso causal histórico, conforme a la cual la tradición funcionalista deducía los procesos de transformación o desarrollo social de la teoría evolutiva.

Luhmann entiende que el concepto de proceso histórico implica el de autorreferencia en un sentido bien concreto: explicar una situación histórica refiriéndose a otra situación histórica anterior, que a su vez ha de ser explicada por otra que la antecede, hasta terminar en un origen que es el fundamento y condición de posibilidad del conjunto del proceso. En todas las tradiciones culturales, alguna teoría de las fuerzas germinales o creativas ha servido para hacer creíble el origen como fuerza motriz, cuya capacidad de dirigir el proceso transcurre en paralelo —y de forma no diferenciable— al curso del tiempo. El problema de esta concepción, en apariencia útil para la investigación histórica, es que no puede localizar en el tiempo los orígenes, así como que encierra una tendencia a promover un concepto lineal de causalidad, conforme al cual un determinado factor (tradicionalmente, “materia” o “espíritu”, “intereses” o “ideales”, “estructura” o “cultura”) es privilegiado sobre otros a la hora de realizar explicaciones históricas.

Por lo que se refiere a la evolución, Luhmann no considera que sea conceptualizable como proceso causal, sino como una forma de transformación sistémica, consistente en una diferenciación de las funciones de variación, selección y estabilización (sistémica), conforme a la cual van apareciendo distintos mecanismos que atienden dichas funciones, y que han de ser recombinados históricamente para que puedan producirse cambios estructurales (en el sistema). Dicha transformación representa también un proceso autorreferencial, pues la diferenciación de los mecanismos evolutivos que atienden las distintas funciones es un producto de la propia evolución. Pero en este caso —el de la explicación evolutiva de la evolución— no es preciso hacer referencia a ningún origen, pues a lo que apunta es, más bien, a un análisis en términos de teoría de sistemas con el que poder entender la diferenciación (“emergente”) de los distintos planos o niveles de la evolución (física, química, protoorgánica, orgánica y sociocultural).

Luhmann sostiene que ninguna teoría de la evolución puede explicar los estados concretos del sistema al que se refiere, y menos aún hacer prognosis acerca de su desarrollo inmediato. La teoría de la evolución no formula proposiciones causales para el proceso histórico de cambio social. Su valor cognitivo reside primariamente en la formulación de las condiciones y consecuencias de la diferenciación de los mecanismos que atienden las distintas funciones evolutivas (variación, selección y estabilización). Su proposición capital es que, si los mecanismos evolutivos se diferencian, la probabilidad de las transformaciones estructurales aumenta, con lo que el cambio social se acelera (la mayor variación estimula las posibilidades de selección; ésta refuerza lo escogido y lo difunde más allá de lo que la situación y las necesidades presentes del sistema demandaría). Las proposiciones de la teoría de la evolución se refieren en primer plano, pues, a cuestiones temporales, y ello en un doble sentido:

- el *tempo* de la evolución aumenta cuando los mecanismos de variación se institucionalizan con independencia de los de selección y éstos, a su vez, con independencia de los de estabilización;
- los horizontes temporales del pasado y el futuro se separan con mayor nitidez cuando en el presente se vislumbran de continuo posibilidades que, en el mejor de los casos, podrán realizarse en un futuro.

En conexión con estas prestaciones de la teoría de la evolución, Luhmann defiende que la sociología puede identificar tipos o épocas muy generales del desarrollo social, en la medida en que procesos de división y separación entre estos mecanismos se interpreten como umbrales de la evolución y la improbabilidad de tal diferenciación se ponga como cuello de botella del desarrollo social y de la delimitación de épocas. En este sentido, las sociedades arcaicas pueden caracterizarse por la no separación de los mecanismos de variación y selección (el lenguaje se emplea en ellas a la vez para la variación y la selección). Las grandes culturas de la Antigüedad, al introducir la urbanización y la escritura, cambian esto en gran medida, pues desplazan el problema de la separación de los mecanismos evolutivos al ámbito de las funciones de selección y estabilización, ya que las selecciones tienen que fundamentarse sobre la validez invariante de principios moral-religiosos, de alcance o sustento cósmico, si es que quieren tener eco social. Sólo con el desarrollo de la sociedad moderna en Europa salta también esta última integración, en la medida en que para cada medio de comunicación simbólicamente generalizado (poder, dinero, verdad, amor, etc.) se forman sistemas específicamente diferenciados de comunicación, lo que acelera de forma sin precedentes el *tempo* evolutivo y hace que la estabilidad de la sociedad sólo puede fundarse ya en la capacidad de variación y el mecanismo de estabilización (la

diferenciación funcional) sea él mismo un impulsor de variaciones (Luhmann, 1982).

Tal y como es concebido por Luhmann, el análisis evolutivo se limita, pues, a proporcionar una definición de épocas globales del desarrollo social y a indicar las condiciones estructurales previas (“de posibilidad”) del acontecer. La teoría de la evolución no sólo no explica la sucesión de acontecimientos históricos concretos, sino que tampoco la convierte en objeto de consideración como secuencia histórica.

¿En qué sentido puede ser esto de interés, entonces, para la investigación histórico-social? Según Luhmann en un sentido muy concreto: porque para la investigación histórico-social es de importancia primordial la diferencia entre posibilidad y realidad que subyace a —y es realizada por— la teoría de la evolución. Ésta hace abstracción de que el sistema evolutivo en cada momento de su historia se encuentra de facto en una situación completamente concreta. Pero la evolución sólo puede proceder a partir de las concretas situaciones en que de hecho se encuentra el sistema. Evolución no es “*creatio* discontinua”, dice Luhmann, pues la diferenciación de sus mecanismos se basa en la complejidad efectivamente alcanzada por los sistemas. La determinación de lo real es condición tanto de que pueda surgir algo nuevo como de que no todo pueda ser cambiado a la vez; es decir, es condición de que cada nueva selección pueda dar continuidad a una tendencia y, a la vez, romper con ella. Cómo sea posible una sujeción/conexión tal de los desarrollos a la realidad fáctica es justo la cuestión central para la relación entre historia y evolución, que debe ser respondida desde la teoría de la historia y desde la teoría de la evolución de manera coincidente.

Luhmann considera como premisa primera de la solución de este problema el que tienen que ser posibles a la vez y en el mismo sistema la continuidad y la discontinuidad. Por eso, confrontar y contraponer

entre sí estos conceptos no sólo no es la solución, sino ni siquiera el marco adecuado para abordar el problema. La contraposición es impuesta por apresuradas representaciones de unidad, conforme a las cuales la historia se concibe a modo de movimiento entendido como proceso causal, en el que situaciones precedentes tienen la fuerza impulsora de causas. Causa y movimiento son empleados en esta construcción como metáforas que se apoyan y dan credibilidad recíprocamente.

Cortar de raíz con este problema pasa por sustituir la representación de la unidad de factores causales (que, naturalmente, suelen ser muchos “cooperando”) por la de una diferencia; en concreto, la diferencia entre horizonte de posibilidades y realidad. La tradición de la teoría modal proporciona al efecto el concepto de contingencia, que formalmente niega necesidad e imposibilidad, y significa que lo real también es posible de otra manera. La contingencia hace referencia a una experiencia de la realidad dentro de un horizonte de otras posibilidades. Esta experiencia duplicada es presupuesto de que puedan realizarse enlaces selectivos y se entiendan como soporte de la alternativa entre continuidad y discontinuidad. Como la causalidad histórico-social es en sí misma portadora de sentido (de diferencias entre realidad y horizontes de posibilidades) y selectiva, la contingencia es la forma en la que ella se hace operativa, real —y no sólo por el hecho de la dependencia de causas anteriores, de encrucijadas antecedentes—.

Es en este preciso sentido que Luhmann, a diferencia de Weber, considera la causalidad como un fenómeno diferencial, y no como un mero fenómeno energético, pues presupone tanto la exactitud de las estructuras históricamente realizadas como posibilitaciones. Su potencia descansa precisamente sobre esta diferencia; es decir, en que, como realidad acuminada, hace posible la orientación por lo existente, de un lado, pero teniendo como trasfondo otras posibilidades

“simultáneamente eficaces”, de otro. Si cambia el horizonte de posibilidades estructuralmente producidas cambia también la selectividad de las instituciones y costumbres existentes. Éstas aparecen entonces como selecciones más o menos discrecionales y “sólo históricamente explicables” entre distintas posibilidades, alcanzando la más elevada contingencia y un carácter extremadamente arriesgado. De este modo, lo más característico de la causalidad histórico-social es su “infradeterminación” estructural: lo indiscutiblemente existente tiene algunos fundamentos históricos, algunas funciones, satisface ciertos intereses; pero, en cuanto infradeterminado, no está sostenido por muchas otras relaciones, por lo que es modificable. Precisamente la investigación histórica, vista desde esta perspectiva, contribuye a la infradeterminación de toda situación dada, en la medida en que trata de especificar sus fundamentos.

Si bien Luhmann no ha profundizado en este concepto de “causalidad contingente”, pues no ha determinado su posible alcance ni cómo pueda operacionalizarse metódicamente, considero que deja claro algo de indudable valor para el problema aquí tratado: que la contingencia hace necesaria la selectividad; esto es, que los desarrollos producidos por una causalidad contingente son necesariamente selectivos. Así, en la sucesión de situaciones históricas, la selectividad aumenta con cada paso, haciendo cada vez más improbable el correspondiente desarrollo. En ello justamente podría decirse que reside la unidad del proceso histórico; es decir, en que todo lo que ocurre fuerza a lo que viene después a conectarse selectivamente con ello.

Considerada en su forma más abstracta, una explicación multinivel de las grandes transformaciones sociales como la propuesta por Luhmann no es una novedad absoluta. Los estudios sociológicos de los desarrollos evolutivos que toman como punto de partida y referencia justamente los análisis histórico-culturales de Weber, como es el caso de Parsons,

combinan el *control* cultural de los cambios con su *condicionamiento* material, orgánico y económico —con lo que, de paso, intentan evitar las antiguas polémicas acerca de la unilateralidad de los enfoques que privilegiaban un aspecto u otro (el material o el espiritual/cultural)—. Pero creo que Luhmann tiene razón cuando dice que construcciones como la de Parsons no resuelven el problema de la continuidad/discontinuidad, sino que sólo evitan una brusca contraposición entre ambos términos. Para resolverlo, Luhmann propone una explicación multinivel que permita reconstruir las concretas situaciones históricas, tal y como éstas fueron vividas (experimentadas) por quienes de ellas participaron. Así, el punto de partida de los procesos sociales se pone en la diferencia entre lo que es simultáneamente presentado como real y como posible. La condición de partida o despegue [*take-off*] es la contingencia de lo existente, con lo que, a diferencia de los enfoques dialécticos, que cifran la indeterminación de lo existente en su condición contradictoria, la indeterminación se cifra en que todo lo que está por venir tiene que necesariamente resultar de una selección realizada en relación con lo realmente existente. Y es justo esto lo que abre la posibilidad de la continuidad y la discontinuidad, lo que significa que toda discontinuidad representa siempre también una continuidad.

Este planteamiento, ciertamente muy general, realizado por Luhmann acerca del modo en que pueden plantearse para la sociología las cuestiones históricas, puede traducirse en problemáticas susceptibles de tratarse por medio de la teoría sociológica. Como puente para ello Luhmann recurre al problema de la contingencia realmente existente, y como tal estructurada, que es lo que hace selectivos a todos los enlaces a situaciones concretas y, de esta forma, además, comprensibles. Para la teoría sociológica este problema es relevante, en forma de facticidad social a explicar, tanto si se trata de la evolución de la sociedad como de su estabilización sistémica o de la organización de sus operaciones. La

investigación sociológica de estos aspectos de la sociedad llevará, presumiblemente, a clarificar la variación evolutiva de los contextos estructurales, lo que hará evidente para los historiadores sociales que la constelación de realidades y posibilidades en situaciones históricas determinadas no puede explicarse a partir de la situación misma, sino mediante contextualizaciones abstractas. Así, por ejemplo, la teoría sociológica nos enseñará que la transición de una forma de organización de la sociedad a otra, en lo que a las precondiciones sociológicas concebibles se refiere, no pueden localizarse en un único ámbito funcional, sino que tienen más bien que ver con el grado de diferenciación funcional, y de este modo alcanzan al conjunto de la sociedad.

No obstante, es preciso evitar una sobrevaloración de estos análisis sociológicos de índole teórica. Apoyarse sólo en ellos podría hacernos volver a caer en el error de creer que la historia es un proceso autodinamizado y, en algún sentido, dirigido hacia una meta. Y los procesos históricos no están dirigidos por leyes causales ni pueden entenderse como secuencias teleológicamente prediseñadas para la realización de ciertas posibilidades (como en Parsons, por ejemplo: creciente diferenciación funcional para lograr una cada vez mayor adaptación externa). En la autoselección de los procesos históricos, junto a un horizonte de posibilidades, operan siempre también las estructuras en cada caso realizadas, las circunstancias dadas. Sin posibilidad de enlace con ellas no hay proceso.

Un análisis histórico adecuado de los procesos de cambio social exige, pues, mucho más que un análisis del espacio de posibilidades de variación estructuralmente condicionado, pues éste sólo tiene valor si se conecta con las realizaciones de la historia correspondiente, que es justo entonces, en conexión con él, cuando aparecen como contingentes.

Por otro lado, es preciso señalar que la discontinuidad no es la única forma posible de avance histórico. Como creo que resulta particularmente evidente en el caso de la modernización de China, es frecuente que tradiciones y orientaciones continúen produciéndose por el mero hecho de que no se presenta alguna concisa evidencia alternativa, frente a la que aquéllas puedan descomponerse como el mejor de los mundos posibles. En relación con ello puede entenderse también lo infructuoso del debate sobre tradición y modernidad, pues las tradiciones pueden dar a los procesos de modernización distintos estilos, dependiendo de cómo éstos les den continuidad o no. Y más allá de ello, también es preciso recalcar lo poco útiles que son para el tratamiento teórico de los problemas del desarrollo social las oposiciones entre términos como tradición y modernidad, conservación y cambio, continuidad y discontinuidad; o el cambio en la definición de los problemas de referencia de uno de estos dilemas a otro. Contra todas estas tradiciones, Luhmann propone centrar el análisis de los procesos de desarrollo social —el análisis socio-histórico, en definitiva— en la “contingencia estructurada”, entendida como aquella realidad histórica que permite considerar y entender tanto los cambios empíricos de la sociedad como su posible análisis teórico.

Los conceptos de “causalidad contingente” y “contingencia estructurada”, de esta forma, no sólo sirven para superar las teorías evolutivas tradicionales, del funcionalismo clásico, sino también para (re-)definir las relaciones entre sociología e historia de cara a los análisis socio-históricos de desarrollo, y ocuparían el lugar que en los análisis socio-históricos weberianos tenían reservados los juicios de posibilidad objetiva, así como la forma en que en ellos se entendía la conexión entre sociología (tipificante) e historia (individualizante). Pero este cambio no significa una mera sustitución, un simple reemplazo de piezas equivalentes, sino una profunda reorientación de la teoría del desarrollo socio-histórico, por cuanto dichos conceptos, a diferencia del

de posibilidad objetiva, no sirven —ni buscan servir— tanto a la imputación causal como a fomentar la conciencia de la contingencia; es decir, a la reproblematicación y reposibilitación de los fenómenos y procesos históricos, en especial de aquellos que presentan una elevada improbabilidad y, como tales, suelen representar una adquisición o “avance” evolutivo, como es el caso del capitalismo moderno.

Estas adquisiciones o “avances” evolutivos no aparecen porque sean adecuados para solucionar determinados problemas. Por el contrario, su incorporación al orden social suele abrir un abanico de nuevas problemáticas y más bien son introducidos, por así decirlo, a modo de ensayo, sin que puedan ser tomados en cuenta su alcance y consecuencias. Esto guarda relación con la premisa de la teoría neoevolutiva de que la coordinación de variación y selección depende de un factor aleatorio. Así, la idoneidad no es la única “causa” que propicia el avance en el descubrimiento y la aplicación de mejores soluciones a los problemas. En sentido funcional siempre existen diversas soluciones, pero éstas no son ilimitadas, pues en el curso de la evolución social las posibilidades de diferenciación se encuentran reducidas por la cadena de selecciones que las preceden, las cuales por otro lado, son irreversibles y de ningún modo pueden abolirse sin desencadenar consecuencias catastróficas. Así, sólo un número limitado de formas equivalentes de diferenciación son posibles y éstas, a su vez, limitan las selecciones futuras.

La lógica del surgimiento de las adquisiciones evolutivas aparece así vinculada a la existencia de posibilidades limitadas, tal y como formula el “principio de posibilidades limitadas” de Goldenweiser (1913). Este principio es muy familiar para otras disciplinas, como la biología, en donde se conoce como “ley de variación homóloga”, la cual se interesa por la forma en que un fenotipo ya evolucionado limita las posibilidades de variación adicionales. Adaptada a la teoría del desarrollo social, esta

idea nos indica que cada innovación realizada en la línea de desarrollo condiciona todas las posteriores. De modo que, en un momento dado, sólo son posibles ciertos avances que se encuentran determinados por los desarrollos precedentes.

Las restricciones que esto impone a la evolución son en cierta medida compensadas por la posibilidad de “desarrollos equifinales”<sup>32</sup>. En el ámbito de la sociología este concepto fue desarrollado fundamentalmente por Parsons (1964), en conexión con el concepto de “universal evolutivo”. Para Parsons, todo desarrollo organizativo que tiene importancia suficiente para promover la evolución, una vez que ha emergido, tiende a ser “encontrado” por diferentes sistemas que operan en condiciones diversas. De modo que la misma adquisición evolutiva puede desarrollarse a partir de situaciones de partida diversas, puesto que si la solución del problema tiene diferentes alternativas y es compatible con distintas situaciones no es improbable que pueda alcanzarse de múltiples formas, superando así la merma de sistemas portadores. En palabras de Luhmann, ninguna “adquisición evolutiva” tiene causas unívocas, dado que pueden ser situaciones de partida completamente diferentes las que operen equifinalmente.

El principio de equifinalidad está íntimamente ligado al concepto de “convergencia”, ampliamente debatido y desarrollado en la antropología social y cultural. Las fuentes históricas y psicológicas de los rasgos culturales son mucho más “múltiples” que los propios rasgos de una

---

<sup>32</sup> El concepto de “equifinalidad” fue acuñado por Ludwig von Bertalanffy (1949) y, posteriormente, desarrollado por W. Ross Ashby, quien lo definió en los siguientes términos: los sistemas abiertos (organismos), a diferencia de los cerrados (las máquinas) no dependen sólo de su estado inicial para la determinación de su estado final, pues éste último depende de las propiedades del sistema mismo, es decir, de sus estructuras, que son independientes de sus condiciones iniciales impuestas. Por esta razón, los sistemas abiertos pueden alcanzar el mismo estado final a partir de condiciones iniciales diferentes y por diversas vías (véase Ashby, 1956).

cultura (o de varias que son comparadas), siendo esta “multiplicidad” el resultado acumulado de las posibilidades de origen y desarrollo de cualquier rasgo cultural. Esta constatación, junto al hecho de que el principio de posibilidades limitadas no condena a los rasgos culturales a divergir eternamente, es la prueba de que los complejos culturales completos están sometidos a procesos de convergencia. Así, en paralelo a su principio de posibilidades limitadas, Goldenweiser (1913) encuentra que en el contexto de surgimiento de la evolución opera la “convergencia”, concepto con el que identifica el desarrollo de similitudes culturales a partir de fuentes y de procesos de desarrollo diferentes en distintos contextos culturales.

Y es precisamente gracias a la coincidencia de limitación de soluciones posibles a problemas y equifinalidad que pueden difundirse las adquisiciones evolutivas, es decir, pueden éstas rebasar su contexto originario y desarrollarse en otras partes. Difusión y evolución no se excluyen, pues, como tradicionalmente se ha pensado. La difusión presupone la evolución y las adquisiciones evolutivas sólo alcanzan su auténtica prominencia y su forma final gracias a la difusión.

En los procesos de difusión resulta clave el nivel de asimilación alcanzado por la adquisición evolutiva. Los mecanismos de difusión operan de manera similar tanto si se producen dentro del mismo medio cultural como si se trata de la importación de un logro evolutivo originado en un medio diferente, siendo posibles tres resultados: rechazo, asimilación parcial o asimilación completa. La probabilidad de rechazo varía en función de la similaridad de los entornos culturales, dado que las adquisiciones evolutivas están determinadas por la propia cultura que las genera. Ahora bien, en el caso de la difusión de una adquisición evolutiva importada, el que interesa a los efectos de este trabajo, el éxito de la misma depende de la capacidad que la sociedad

receptora tenga para ajustar dicho logro a sus propias características culturales.

Bajo estos tres principios: posibilidades limitadas, desarrollos equifinales y mecanismos de difusión, puede reinterpretarse la aseveración con la que Weber cerró su estudio sobre confucianismo y taoísmo, en la que venía a decir que, si bien el medio cultural chino carecía de las potencialidades para generar de manera endógena un capitalismo moderno como el de Occidente, nada apuntaba a que éste no pudiera ser importado y desarrollado con éxito posteriormente.

Si bien el contexto cultural chino presentó trabas al desarrollo del capitalismo moderno, nada impedía, en principio, que el “sistema capitalista” pudiera difundirse en China, dado que la difusión del mismo no requiere que, allá donde se difunde, las condiciones para su implantación y desarrollo sean las mismas que fueron necesarias para su desarrollo inicial, pues al existir el modelo en Occidente ya no necesita crearse desde cero. Como ha señalado Parsons (1964), un sistema en desventaja por no haber desarrollado un nuevo “universal evolutivo” no queda condenado a la extinción, al ser los modelos culturales susceptibles de difusión, pues una cosa son las condiciones de desarrollo inicial de una “ventaja adaptativa”, y otra aquellas que favorecen su adopción posterior, que puede tener lugar sin toda la serie de condiciones preliminares que fueron necesarias para su primera aparición.

Parsons identificó como un importante obstáculo al surgimiento del capitalismo moderno el hecho de que en las sociedades tradicionales la estructura social organizara a la población en dos únicas clases (1966). El “sistema de dos estratos”, predominante fuera de Occidente, permitió a los grupos superiores controlar la actividad económica sin participar activamente en el proceso de producción desarrollando tareas técnicas o directivas. Así, mediante impuestos o derechos de propiedad, las capas

superiores obtenían los recursos que posibilitaban su distinguido estilo de vida, dedicándose a las actividades políticas y culturales. En los niveles inferiores, los obstáculos se tradujeron en una combinación de tradicionalismo y una fuerte presión para reproducir las formas existentes de organización económica. De esta manera, en estas sociedades “bipolares”, ambos estratos se compensarían mutuamente para inhibir todo desarrollo estructural en el que alguno de ellos no tuviera interés, dando como resultado una estructura de intereses obstaculizadora de cualquier transformación.

La sociedad tradicional china estaba articulada sobre la base del dominio de fuerzas primordiales y el centro político (Schluchter, 1983a). En China, el sistema de dos estratos estuvo protagonizado por los literatos, que controlaron pero no dirigieron la actividad económica, y por los campesinos, apegados a la tradición y presionados para reproducir las formas de organización económica existentes<sup>33</sup>.

En cambio, la Europa medieval no se vio socialmente polarizada en un estrato dirigente, monopolizador del poder político y el prestigio

---

<sup>33</sup> En la línea de este planteamiento creo que es perfectamente posible interpretar la afirmación de Weber acerca de que, a diferencia de lo sucedido en Europa, “se implantó en China una actitud inmanente ante la vida, el característico racionalismo práctico de un funcionariado al que nada podía ofrecer resistencia: ni una ciencia racional, ni una práctica racional del arte, ni una teología racional, ni tampoco la jurisprudencia, o la medicina, o las ciencias naturales, o la técnica, ni siquiera una autoridad divina, o una autoridad humana de su mismo rango. Se impuso también una ética congruente con el funcionariado, limitada solamente por la fuerza tradicionalista de los linajes y por la creencia en los espíritus. Esta actitud de la burocracia no conoció ni el apoyo ni la competencia de otros elementos del racionalismo específicamente moderno, que fueron constitutivos de la cultura de Occidente, y permaneció enraizada en unos presupuestos que esencialmente se habían superado ya en Occidente con la aparición de la polis griega. Por tanto, la cultura que acompaña a esta burocracia puede ser considerada como un experimento acerca de cuáles sean los efectos específicos del racionalismo práctico de la dominación de un cuerpo de prebendados. El confucianismo ortodoxo fue el resultado de esta situación.” (Weber, 2001:434; 1988: 440).

religioso, y una masa de gente común, mayoritariamente campesina, como sucedió en la totalidad de las sociedades preindustriales. Esta diferente organización social otorgó una ventaja a Occidente, dado que su estructura social poseía rasgos que restringieron institucionalmente el ejercicio político e impulsaron el desarrollo económico. Este hecho tendió a acelerar el proceso de diferenciación estructural llevándolo más lejos y más rápido que en otras partes, lo que dio un impulso decisivo al progreso económico y neutralizó los obstáculos políticos y religiosos al mismo, posibilitando además que una parte de la estructura social pudiera dedicarse primordialmente a la producción económica.

Ahora bien, la misma burocracia pública china, que interfirió en la génesis de un capitalismo moderno, posteriormente se convirtió en la gran dinamizadora de la industrialización del país, una vez que este modelo económico ya se había institucionalizado en el exterior y era irreversible. Esta capa comprendió que sólo impulsando un proceso de modernización podía el país estar presente en la arena política internacional como una gran potencia. De modo que el estrato asentado en el “centro”, que en un momento de la historia china dificultó el surgimiento del capitalismo, fue a la postre, una vez renovado y reorientado, su principal impulsor.

En resumen, el hecho de que un país no sea capaz de generar un modelo económico capitalista moderno no es óbice para su posterior importación y funcionamiento eficaz. Así, en China el capitalismo moderno llegó mediante un proceso de difusión y no a través de un proceso de desarrollo como el de Occidente.

Como ya se ha mencionado en este mismo apartado, el nivel de asimilación de una innovación como el capitalismo depende en gran medida de la similitud de los entornos culturales y del acoplamiento que éstos logren, pues cualquier adquisición evolutiva está determinada por la cultura que la genera. ¿Acaso existen en la tradición cultural

china elementos que favorecen la importación del nuevo modelo económico y su posterior funcionamiento? Evidentemente, como ha señalado Fukuyama, entre otros, el valor central de la educación y la disciplina, la aspiración a la movilidad y la laboriosidad en el trabajo presentes en el entorno cultural chino son elementos favorecedores del funcionamiento del capitalismo, pero el factor clave que explica el éxito obtenido en su importación es el recurso a la tradición confuciana por parte del movimiento comunista chino, que ha hecho posible la conexión de tradición y modernidad. A este respecto, parecen particularmente relevantes las observaciones de Eisenstadt acerca del papel de elementos de enlace desempeñado por el mantenimiento de los estilos básicos de las orientaciones simbólicas e institucionales y la reconstrucción de un “centro” fuerte, que encontró su base en el pensamiento comunal-totalizante muy presente también en el pensamiento legalista-confuciano.

Esta continuidad entre modernidad y tradición lleva a pensar que la tradición confuciana ha desempeñado un papel clave en la forma en la que China está afrontando la modernidad, pues en cierta medida condiciona, limitando las posibilidades, el modo en que allí se está instaurando y desarrollando el capitalismo.

Por todo ello, bien puede afirmarse, para terminar, que la incorporación de China al moderno sistema económico mundial no representa una simple occidentalización de la sociedad china, sino que viene a ponernos de manifiesto que el avance hacia la modernidad consiste en un proceso influido por una variedad de formas culturales enraizadas en las diferentes tradiciones en las que tiene lugar el proceso de modernización. Las tradiciones, por tanto, están presentes como agentes activos en la modernidad y, por implicación, el proceso de modernización puede asumir diferentes formas culturales.

## APÉNDICE

# CUADRO CRONOLÓGICO DE CHINA

---

### PREHISTORIA

8000 a.C. inicio de la agricultura; 6000/5000 a.C. mijo en la China del norte, arroz en la China del sur. Cría del perro y del cerdo.

### ERA ANTIGUA

#### LOS TRES AUGUSTOS Y LOS CINCO EMPERADORES

Son los gobernantes mitológicos de China anteriores a las primeras dinastías históricas. Existen discrepancias sobre sus identidades. En algunas versiones los Tres Augustos son Fuxi, Shennong y Huangdi, y los cinco Emperadores son: el Emperador Amarillo, Zhuangxi, Diku, Yao y Shun.

#### DINASTÍA XIA (2207-1765 A.C. fechas tradicionales)

Es la primera dinastía legendaria, ocupó el curso medio del Río Amarillo, estableciendo sus diecisiete soberanos las sedes del gobierno en lo que hoy es el sur de la provincia de Shanxi y el oeste de la provincia de Henan.

#### DINASTÍA SHANG (1765-1122 A.C. fechas tradicionales)

Su existencia fue puesta en duda por muchos historiadores, en particular los no chinos, hasta que en el siglo XX se descubrieron los llamados “huesos oraculares” —sobre los que se inscribían textos en los que se expresaba el resultado del ritual de adivinación—, que probaron su existencia.

La dinastía Shang lideró una sociedad altamente desarrollada, gobernada por una clase hereditaria de aristócratas. El reino en sí no consistía en un territorio consolidado, sino más bien de una suerte de red de ciudades que respetaban la autoridad del Rey.

**DINASTÍA ZHOU 1122-256 A.C.**

**ZHOU OCCIDENTAL (hasta 771 A.C.)**

**ZHOU ORIENTAL (771-256 A.C.)**

**PRIMAVERAS Y OTOÑOS (722-481 A.C.)**

**REINOS COMBATIENTES (480-221 A.C.)**

La Dinastía Zhou controlaba partes del norte de China. Su reino se componía de varios estados, controlados por gobernadores locales, que hacían cumplir la autoridad central. Pasado el tiempo, estos estados crecieron cada vez más independientes y el poder de la dinastía se debilitó.

En el año 771 a.C., una invasión extranjera forzó a los Zhou a abandonar su capital y trasladarse hacia el este, comenzando el período Zhou Oriental. Así, su reinado, que es el más largo de la historia china, se divide en dos etapas: Zhou Occidental y Zhou Oriental.

**ZHOU OCCIDENTAL**

Las ciudades crecieron, creando una clase comercial que usaba dinero en lugar del trueque. La fabricación de bronce alcanzó cierto esplendor artístico y técnico. Hubo grandes pensadores y filósofos durante este tiempo, tales como Confucio y Lao Tzu.

**ZHOU ORIENTAL**

**PRIMAVERAS Y OTOÑOS (722-481 A.C.)**

Este primer período toma su nombre de un libro de anales atribuido a Confucio, cuyos capítulos se delimitan por el comienzo de la primavera y el otoño.

Los Reyes Zhou conservaban una autoridad religiosa, como poseedores del “Mandato del Cielo”, y ejercían una autoridad política limitada sobre un número de estados en gran medida independientes.

Etapas de gran esplendor cultural, en la que vivieron y escribieron sus obras algunos de los principales pensadores chinos de la antigüedad como Confucio, Mencio o Zhuangzi.

**REINOS COMBATIENTES (480-221 A.C.)**

Este período estuvo marcado por las guerras entre los diferentes estados, que acabaron negando la autoridad de la corte Zhou.

Tras la muerte del último Rey Zhou (256 a.C.) se prolongó la situación de guerra constante, el Gobierno central perdió poder y se separó en siete grandes estados; hasta que el Estado Occidental de Qin conquistó a los demás.

**ERA IMPERIAL**

**DINASTÍA QIN (221-206 A.C)**

El primer gobernante Qin utilizó por primera ocasión el término “Emperador”, haciéndose llamar “Primer Emperador Qin”. Ésta es la primera dinastía de una China reunificada, mucho más grande que la gobernada por los Zhou. Bajo ésta se origina un estado chino fuerte, centralizado y unificado. El territorio se organizaba en 44 regiones administrativas.

El Estado Qin llevó a cabo una intensa labor de unificación de normas: pesos, medidas y escritura. Además, ordenó la célebre quema de libros, en la que se destruyeron escritos que no se ajustaban al modelo religioso y social del nuevo Imperio. Por otro lado, aparecen el enganche racional del caballo y los ejércitos de reclutas.

A pesar del éxito militar de la unificación, las características del Estado Qin hicieron su supervivencia inviable, y éste se vino abajo tras la muerte del Primer Emperador. Su crueldad y los numerosos trabajos que impuso al pueblo sembraron el descontento; tras su muerte (209 a.C.), los rebeldes aprovecharon el reinado de su débil hijo (“Emperador Segundo”) para acabar con la dinastía Qin. Liu Bang, que dirigía la rebelión militar contra el ejército Qin, se proclama Emperador, fundando una nueva dinastía: los Han (206 a.C.).

**DINASTÍA HAN (206 A.C-220 D.C)**

**HAN OCCIDENTALES (206 A.C.-9 D.C.)**

**WANG MANG (9-25 D.C.)**

**HAN ORIENTALES (25-220 D.C.)**

Esta etapa se vio interrumpida por el ascenso al poder de Wang Mang.

**HAN OCCIDENTALES (206 A.C.-9 D.C.)**

El período de Han Occidental puede dividirse en el momento de la consolidación (Emperadores Han Gaozu, Wendi, Zhaodi y Jingdi), el cenit de la expansión en Asia Interior (Emperador Han Wudi) y la centralización del poder, y el tiempo de sustitución del poder imperial por el poderoso clan consorte Wang.

**WANG MANG (9-25 D.C.)**

Conocido como el “usurpador”, Wang Mang instauró su propia dinastía Xin e intentó organizar un estado basado en el pensamiento confuciano.

**HAN ORIENTALES (25-220 D.C.)**

La Administración de los Han del Este, sufrió más que la Han del Oeste las intervenciones en

el poder de los clanes consortes y de las facciones de eunucos. Además, se produjeron multitud de levantamientos de campesinos. Finalmente, los señores de la guerra terminaron por arrebatar el poder a los Han, dividiendo el territorio en tres reinos.

**PERÍODO DE LOS TRES REINOS (220-265)**

REINO WEI	REINO SHU-HAN	REINO WU
-----------	---------------	----------

En este período China se halla dividida, en parte, como consecuencia de las luchas que se extienden por el país.

La autoridad de Cao Cao en Luoyang le enfrentó a sus dos rivales militares Liu Bei y Sun Quan. Tras la Batalla de los Acantilados Rojos (año 208), en que éstos derrotaron a las tropas de Cao Cao, el imperio quedó dividido en tres. Tras la muerte de Cao Cao (220), su hijo Cao Pi derrocó al último Emperador Han y se proclamó Emperador en Luoyang de la nueva dinastía Wei. Liu Bei no aceptó la legitimidad de la nueva dinastía y se autoproclamó continuador de la dinastía Han (221) en Chengdu (en la actual provincia de Sichuan). Del mismo modo, Sun Quan, desde su base de poder en el bajo Yangzi, tras fracasar en los intentos de alcanzar un acuerdo con Cao Pi, fundó el Reino de Wu (222) y siete años después se proclamó Emperador. Así, China quedó dividida en tres reinos, Wei, Shu-Han y Wu, que se disputaban la legitimidad de la continuidad de los Han.

**DINASTÍA JIN (265-420)**

**JIN OCCIDENTALES (265-316)**

**JIN ORIENTALES (317-420)**

La reunificación de China se produjo bajo la dinastía Jin, que puede dividirse en dos etapas: los Jin Occidentales (265-316), que consiguieron unificar China, y los Jin Orientales (317-420), que continuaron gobernando el sur de China.

En el año 263, las tropas Wei conquistaron el estado de Shu, convirtiendo los tres reinos en dos. En el 265, Sima Yan derrocó al Emperador Wei, acabando con el poder de la familia Cao, e instauró la dinastía Jin. En el año 280, los Jin conquistaron el reino Wu, reunificando el antiguo imperio Han bajo la nueva dinastía.

Esta unificación no duraría mucho tiempo. La corte Jin se vio amenazada por los pueblos nómadas del norte que habían formado varios estados y gozaban de una larga tradición militar. Estos estados acabarían conquistando las capitales: Luoyang en el año 311 y Chang'an en el 316. Así, el Estado Jin desapareció del norte de China, que pasó a estar dividido en dieciséis reinos fundados por pueblos nómadas o seminómadas, provocando el éxodo de población china hacia el sur. La corte Jin se reconstituyó en la ciudad sureña de Jiankang (cerca de la actual Nankín), donde seguiría gobernando hasta el año 420.

**DIECISÉIS REINOS (300-430)**

El "Período de los Dieciséis Reinos" se refiere a la etapa comprendida entre los años 300 y 430, durante la cual el norte de China atravesó una etapa de fragmentación política y caos. Estos dieciséis reinos fueron fundados por pueblos de etnia no china.

**DINASTÍAS MERIDIONALES Y SEPTENTRIONALES**

Los *tuoba*, otro pueblo de etnia no china, consiguieron unificar el norte de China al derrotar a todos estos pequeños estados y proclamar la dinastía Wei del Norte en el año 440. Con la unificación del norte, China quedó dividida en dos estados: uno en el norte, en el que se sucederán las llamadas “Dinastías Septentrionales”, y otro en el sur, en el que se sucedieron cuatro dinastías, al ser derrocado el último Emperador Jin en el año 420.

DINASTÍAS DEL SEPTENTRIONALES (386-577)	DINASTÍAS MERIDIONALES (420-589)
WEI DEL NORTE (386-534)	LIU SONG (420-479)
WEI DEL OESTE (535-556) – WEI DEL ESTE (534-550)	QI DEL SUR (479-502)
ZHOU DEL NORTE (557-581) – QI DEL NORTE (550-577)	LIANG (502-557)
	CHEN (557-589)

**DINASTÍA SUI (589-618)**

En el año 581, el Primer Ministro del último Emperador de los Zhou del Norte tomó el poder, estableciendo la dinastía Sui. Ocho años después, la dinastía Sui derrotó a la débil dinastía Chen del sur, consiguiendo la reunificación del sur y el norte.

Tras la reunificación, se inició una etapa de reformas institucionales y de consolidación del poder central. En esta época se construyó el Gran Canal y se amplió la Gran Muralla China. También fue un período de promoción del budismo. En el año 604, Yang Guang sucedió a su padre en el trono. Tras una serie de reveses militares en las regiones fronterizas, se produjeron insurgencias militares. El segundo Emperador Sui moría asesinado en el año 617. Se intenta mejorar con reformas la situación del pueblo, pero son traicionadas por su hijo, desencadenándose una sucesión de guerras campesinas, que finalizan con la toma del poder por Li Yuan, que funda la dinastía Tang (618).

**DINASTÍA TANG (618-907)**

La dinastía Tang (618-907) es la segunda dinastía grande de la historia de China que fue capaz de unificar un vasto territorio, para difundir su cultura y para absorber las culturas de los estados y de los pueblos vecinos. Una gran parte de la aristocracia Tang era de origen no chino y los comerciantes de Asia interior habitaban los barrios de la capital Chang’an (actual Shaanxi). El comercio se extendió hasta el archipiélago del sudeste asiático y la religión budista se difundió hasta alcanzar a Corea y Japón. Pero al mismo tiempo, el confucianismo se avanzaba de nuevo como un instrumento semi-religioso de la administración estatal y ganó al budismo como doctrina del Estado.

La gloria cultural de la dinastía Tang no fue del todo representada por su actuación política. Tras el levantamiento de un comandante militar llamado An Lushan y una guerra civil, el Gobierno central perdió su control sobre la administración local y dio paso a los señores de la guerra (año 907), China de nuevo volvía a estar dividida en el norte y el sur y muchas pequeñas dinastías de corta duración.

**PERÍODO DE LAS CINCO DINASTÍAS Y LOS DIEZ REINOS (908-960)**

<b>NORTE DE CHINA: CINCO DINASTÍAS (907-960)</b>	<b>SUR DE CHINA: DIEZ REINOS (902-979)</b>
LIANG POSTERIOR (907-923)	SHU ANTERIOR (907-925)
TANG POSTERIOR (923-936)	SHU POSTERIOR (934-965)
JIN POSTERIOR(936-946)	JINGNAN (924-963)
HAN POSTERIOR (947-950)	HAN DEL SUR (917-971)
ZHOU POSTERIOR(951-960)	WU (902-937)
	TANG DEL SUR (937-975)
	CHU (926-951)
	MING (909-945)
	WU-YUE (907-978)
	HAN DEL NORTE (951-979)

Con la fundación de la dinastía Liang se inicia una etapa de inestabilidad en la que verían sucederse cinco dinastías breves en el norte de China (Liang Posterior, Tang Posterior, Jin Posterior, Han Posterior y Zhou Posterior), mientras que en el sur aparecieron diez reinos independientes. Los historiadores chinos conocen a esta época (907-960) como "período de las Cinco Dinastías y los Diez Reinos", o simplemente "de las Cinco Dinastías".

Con la caída de la dinastía Tang se inicia un movimiento basculante, en el que el sur va a sustituir al norte desde el punto de vista económico, político y artístico. La población se desplazó del norte, eternamente amenazado por las invasiones, al sur del Yangzi, donde se sentían protegidos de los bárbaros y donde pudieron desarrollarse económicamente a través de la agricultura o el comercio.

Mientras en el norte se crearon estructuras políticas más o menos sólidas que dejaban entrever la posibilidad de una reunificación, los Diez Estados del Sur (Shi Guo) se debilitaron por pequeñas guerras de conquista, facilitando la invasión de los reinos del norte.

**DINASTÍA SONG (960-1279)**

**SONG DEL NORTE (960-1126)**

**SONG DEL SUR (1127-1279)**

En el año 960 se inició el proceso de unificación del país, inaugurándose la nueva dinastía Song. Esta dinastía, continuación de las cinco que se sucedieron en el norte, consiguió conquistar los reinos del sur y reunificar gran parte del territorio que había estado bajo soberanía Tang.

Durante la dinastía Song se produjo un gran desarrollo del comercio, lo que conllevó la aparición de grandes ciudades. Se generaliza el uso de dinero, y aumenta de manera

espectacular el movimiento de personas y mercancías dentro del país.

El período Song se puede dividir en dos etapas: "Song del Norte" (960-1127), cuando la dinastía controlaba la parte principal del territorio histórico de China, y "Song del Sur" (1127-1279), periodo durante el cual la corte Song hubo de refugiarse en el sur empujada por el avance hacia el sur de los kitanes y los mongoles. Ya en el sur, los Song mantuvieron el objetivo de reconquistar el norte, pero nunca pudieron hacer frente a la superioridad militar de los pueblos altaicos.

Esta fue una etapa de renacimiento intelectual y artístico, debido al desarrollo del comercio interno y externo y a las medidas políticas orientadas a la coexistencia con los pueblos del norte mediante el pago de tributos.

La dinastía Song gobernó todo el territorio chino, el norte estuvo ocupado por los imperios Liao, Xia Occidental y Jin, todos ellos fundados por pueblos no chinos. Un equilibrio de poder con estos pueblos del norte hizo posible para los gobernantes Song el desarrollo pacífico de una floreciente economía urbana con nuevos instrumentos técnicos. El comercio se orientó en este punto más hacia el mar, pues las tradicionales rutas de comercio hacia el interior fueron cortadas.

<b>DINASTÍA LIAO (907-1125)</b>	<b>DINASTÍA JIN (115-1234)</b>	<b>DINASTÍA XIA OCCIDENTAL (1038-1227)</b>
<p>Fundada por los kitán en el noroeste, un pueblo no chino que admiraba la avanzada administración china y su compromiso con la producción agraria y manufacturera. Los kitanes pronto se convirtieron en chinos y con la modificación de sus actitudes económicas y sociales perdieron su espíritu guerrero.</p> <p>En 1120 el gobierno Song estableció una alianza con el imperio Jin en Manchuria para atacar al imperio Liao. El gobierno Liao, debilitado por los desastres económicos y las peleas internas, cayó víctima de los asaltos de los Jin y se retiró al oeste.</p>	<p>Fundada por los yurchen (o jürchen).</p> <p>Cuando la dinastía Song les pidió ayuda para restar poder a los Jin, no se sospechaba que pudieran hacer daño a la China Song. En cambio, en 115 el gobernador Wanyan Aguda se autoproclamó Emperador y, posteriormente, el Emperador Ukimai comenzó a atacar a la china Song.</p> <p>En 1142 ocupado todo el norte de China, la dinastía Jin llegó a un acuerdo de paz con los Song del Sur.</p> <p>Los Emperadores Jin rápidamente adoptaron el sistema de gobierno chino, empleando a funcionarios chinos en su gobierno.</p>	<p>Fundada por los tangut, una tribu no china emparentada con los tibetanos.</p> <p>Este pueblo controlaba las rutas hacia el interior de Asia, por lo que pedían altos tributos a los Song. Posteriormente, en 1044, los Song se vieron obligados a firmar un tratado de paz con ellos. Los tangut no adoptaron las costumbres chinas tan rápido como los gobernadores Liao, permaneciendo la mayor parte de sus gobernantes como nómadas.</p> <p>El imperio Xia fue conquistado por los mongoles en 1227.</p>

**DINASTÍA YUAN (1206/79-1368)**

Se trata de una tribu de mongoles, en federación con otros pueblos de la estepa, que alcanzaron la hegemonía no sólo sobre sus vecinos chinos sino sobre todo el centro y el este de Asia y también sobre Europa del este. La conquista de China fue lenta, en parte por los obstáculos

topográficos, en parte porque los chinos habían perfeccionado sus sistemas de defensa.

Las conquistas mongolas llegaron a unir bajo su imperio territorios tan distantes como Europa Oriental, Irán y China. Primero derrotaron a los Xia Occidentales y posteriormente a los Jin (1234).

El imperio mongol se dividió en cuatro partes. Una de ellas (Gran Kanato) ocupó gran parte del territorio de las actuales China y Mongolia. Allí se fundó una dinastía al estilo chino, bajo el nombre Yuan, con capital en Pekín (1271). Y ya como dinastía Yuan derrotaron a la dinastía Song del Sur (1279).

Los Emperadores mongoles tuvieron que enfrentarse a la difícil tarea de gobernar una sociedad muy diferente de la suya. Clasificaron a la población en varias categorías étnicas y, tras un periodo de interrupción, reanudaron los exámenes imperiales para captar funcionarios para la administración.

El periodo Yuan estuvo marcado por una gran inestabilidad social, situación agravada por desastres naturales, como las inundaciones en el valle del río Amarillo, que provocaron hambrunas, y también por la epidemia de peste, que afectó a una gran parte del territorio.

#### **DINASTÍA MING (1368-1644)**

El desorden social del final de la dinastía Yuan provocó numerosas rebeliones contra los mongoles. Un líder rebelde de origen humilde, Zhu Yuanzhang, fundó la dinastía Ming en 1368. Al igual que el fundador de la dinastía Han (206 a.C-220 d.C.), éste desconfiaba de los cortesanos educados que lo rodeaban, lo que le hizo asumir personalmente la administración imperial, aboliendo ministerios y secretarías cruciales. Su régimen fue extremadamente autoritario. Este duro estilo de gobierno se debe en parte a la influencia de las instituciones gubernamentales del periodo mongol previo, que estuvo marcado por una fuerte centralización. Además, para controlar a los altos funcionarios de la corte creó un tipo de servicio secreto formado por la única clase de gente en la que él confiaba: los eunucos. Los eunucos procedían de familias humildes del norte de China, mientras que los literatos, que tradicionalmente ocuparon los puestos de gobierno, procedían de familias adineradas del sur de China.

A Zhu Yuanzhang, el Emperador Hongwu, le sucederá, tras una breve guerra civil, su hijo el Emperador Yongle, que trasladará la capital a Pekín.

Durante el reinado de Yongle, China se convertiría en la primera potencia marítima del mundo, como evidencian los siete viajes de Zheng He al sur de Asia y África. Sin embargo, estos viajes no tendrían continuidad. Probablemente por el coste que éstos habían supuesto para las arcas del Estado, China abandonó su flota y renunció a continuar las expediciones marinas.

En el ámbito económico, durante el periodo Ming cae en desuso el papel moneda, debido a los problemas de inflación que generaba, y comienza a utilizarse la plata. A pesar de que los Ming habían prohibido el comercio con extranjeros, la escasez de plata en China hace que surjan numerosos contactos comerciales con Japón y, más adelante, con los portugueses, establecidos en Macao desde mediados del siglo XVI, y con los españoles, que transportaban plata de América a Filipinas.

#### **DINASTÍA QING (1644-1911)**

En el año 1644, la dinastía Qing, procedente de Manchuria, conquistó Pekín. Ésta fue una dinastía opresora; impuso el estilo de peinado y de vestido manchú, así como su lengua para los

asuntos más importantes de la corte.

La dinastía Qing consolidó la expansión territorial de China, incorporando al imperio Taiwán, Tíbet, Xinjiang y Mongolia. A pesar de su fortaleza militar, el Imperio Qing padeció numerosos enfrentamientos. En el ámbito interno se sucedieron las rebeliones antimanchúes. Entre las más importantes figura la Rebelión Taiping (1851-1864), que causó millones de muertos.

En el ámbito internacional se sucedieron las disputas comerciales con las potencias occidentales, que dieron lugar a la Primera Guerra del Opio, en la que China se enfrentó a Reino Unido (1839-1842), y a la Segunda Guerra del Opio (1856-1860), en la que una alianza franco-británica tomó la ciudad de Cantón. Como resultado de estas guerras se firmaron los tratados de Nankín y Tianjin, por los que el Reino Unido consiguió la soberanía sobre parte del actual Hong Kong, además de derechos comerciales y de navegación para las potencias occidentales.

En las últimas décadas de la dinastía Qing continuaron los conflictos con las potencias extranjeras por disputas comerciales. Además, la rivalidad con Japón por la influencia sobre Corea provocó la guerra chino-japonesa (1894-1895). Tras la derrota china en esta guerra, se firma el Tratado de Shimonoseki, por el que China reconocía la independencia de Corea, que pasaba a estar bajo influencia japonesa, y cedía Taiwán a Japón.

La derrota frente a Japón hizo crecer el desprestigio de la dinastía Qing. El descontento con el Gobierno imperial manchú se manifestó en la aparición de numerosos movimientos revolucionarios que pedían la formación de una república.

Los gobernadores Qing fueron la segunda familia dinástica no china que controló el territorio más amplio que jamás China había ocupado. Su dominio sobre la población más culta y sofisticada china sólo fue posible mediante una mezcla de autoritarismo y paternalismo. La segunda y tercera generación de estos gobernadores se dieron cuenta de su gobierno sólo era factible si se convertían en chinos, no racial, pero sí cultural y mentalmente. Así, sus grandes Emperadores se vieron como protectores de la literatura y el arte chinos.

Durante el siglo XVIII China era el país más grande, el más rico y el mejor gobernado, pero los problemas internos y los conflictos condujeron a su decadencia a comienzos de siglo XIX.

### **ERA MODERNA (A PARTIR DE 1911)**

#### **REPÚBLICA DE CHINA (1911-1949)**

Los 37 años de República constituyen un período corto pero muy turbulento y decisivo en la historia de China. Los cambios para el cambio social y un nuevo pensamiento político fracasaron debido a la confusión interna (guerra civil) y a los cambios externos (agresión japonesa). Desde un punto de vista político, China estaba dominada por media docena de señores de la guerra y grandes militares, e incluso el propio Chian Kai-shek (después de 1927) no fue capaz de dominar China entera.

El 10 de octubre de 1911 se produce el Levantamiento de Wuchang, rebelión contra la dinastía Qing en la actual ciudad de Wuhan, que provoca la Revolución de Xinhai, que acabará con el derrocamiento definitivo del último Emperador Qing, Puyi, en 1912.

El líder revolucionario chino Sun Yat-sen, al tener noticia del levantamiento de Wuchang, vuelve a China desde Estados Unidos. Aunque Sun llega a ser nombrado Presidente de la República de China, el país se encuentra dividido, dominado por dirigentes locales, y llega a un acuerdo con

el destacado militar Yuan Shikai, que controlaba los restos del ejército Qing en el norte, para que éste sea presidente.

La ambición de Yuan Shikai, que llegaría a autoproclamarse Emperador en 1915, hace crecer la oposición a éste. China se encontraba aún dividida, y Sun Yat-sen vuelve del exilio para instalarse en Cantón, desde donde dirige el Kuomintang, el partido político que él había fundado. En Cantón, Sun Yat-sen funda la Academia Militar de Whampoa, en la que se formará el ejército que, bajo el mando de Chiang Kai-shek, sucesor de Sun Yat-sen al frente del Kuomintang, conseguirá conquistar gran parte de China y establecer en Nankín la capital de la República de China, cumpliendo la ambición de Sun Yat-sen.

Chiang Kai-shek se convierte en Presidente de la República y, desde el principio, tendrá que enfrentarse a dos problemas. Por un lado, el Partido Comunista Chino, que a pesar de varios períodos de colaboración con el Kuomintang, lucha por establecer un régimen comunista. Por otro lado, el imperialismo japonés presiona a China. En 1931 Japón conquista Manchuria, y establece allí el estado títere de Manchukuo. En 1937 el ejército japonés inicia una invasión a China.

Durante la invasión japonesa, el gobierno de Chiang Kai-shek abandona la capital Nankín, ocupada por Japón, y se repliega al interior, estableciéndose en la ciudad de Chongqing.

Tras el final de la Segunda Guerra Mundial, en 1945, Japón abandona sus conquistas en Asia, y China recupera Manchuria y Taiwán.

Cuando parecía que el gobierno de Chiang Kai-shek podría consolidar la estabilidad de la República, se reanuda el enfrentamiento con los comunistas, que a partir de 1947 se convierte en una guerra civil.

En contra de las previsiones, los comunistas logran vencer al ejército de la República. El gobierno del Kuomintang, junto a parte del ejército y muchos de sus simpatizantes, se va a Taiwán, desde donde confiaba en poder reconquistar el continente. Esta situación, sin embargo, acabaría manteniéndose y la República de China continúa existiendo en la actualidad en la isla de Taiwán.

La falta de democracia en las primeras décadas de la "República" se debió a la falta de conciencia democrática de la mayor parte de la clase gobernante. Con la revolución burguesa de 1911, Sun Yat-sen (Sun Zhongshan) introdujo un sistema de administración de estilo occidental, pero sin la preparación de la mayor parte de la población para este cambio. Bajo la dictadura Chiang, por último, los círculos militares y financieros de las metrópolis de Shanghai y Guangzhou, controlaron la política de la República China.

Al mismo tiempo, los intelectuales demostraron claramente la necesidad de un cambio político y de mentalidad. Durante el Movimiento del Cuatro de Mayo (1919) otra vez el confucianismo fue denunciado como la causa del atraso de China en comparación con los países occidentales y Japón. Escritores abandonaron la antigua lengua china clásica y escribieron en lenguaje moderno chino; artistas y escritores, buscaron nuevos temas y expresaron los problemas de su tiempo en formas y medios hasta ahora desconocidos, se fundaron partidos democráticos, se fundó el Partido Comunista, en las ciudades las clases altas se sintieron atraídos por la cultura occidental de los "dorados años veinte". En el campo, mientras tanto los campesinos chinos sufrieron bajo la presión de la nobleza terrateniente, como siglos antes.

La intuición decisiva de algunos líderes comunistas como Mao Zedong fue que China tenía que ser reformada desde el campo, y la guerra de guerrillas sólo del campo contra Chiang Kai-shek podría crear una nueva China madura para cambios. La guerra contra la agresión de los

militaristas japoneses dio a los comunistas la posibilidad de ser lo suficientemente fuerte como para vencer a las fuerzas de Chiang Kai-shek y destruir las cadenas tradicionales de China -por lo menos una gran parte de ellos-.

#### **REPÚBLICA POPULAR DE CHINA (DESDE 1949)**

Después de 30 años de guerra civil y de guerra contra los japoneses, el 1 de octubre de 1949 el líder del Partido Comunista Chino Mao Tse-Tung proclama la República Popular China desde la puerta de Tian'anmen (Pekín).

Mao fue el líder máximo de China hasta su muerte en 1976. Su periodo de gobierno estuvo marcado por profundas conmociones sociales y políticas, como las campañas del Gran Salto Adelante o la Revolución Cultural.

Tras la muerte de Mao, el sucesor elegido por éste, Hua Guofeng, no consiguió consolidar el poder, que acabó en manos de Deng Xiaoping.

Deng Xiaoping inició un proceso de reformas económicas y apertura comercial al resto del mundo. Desde entonces, la economía china ha conseguido crecer a un ritmo espectacular. A pesar de estos éxitos económicos, la represión política se manifestó de una manera especialmente trágica en 1989, con la intervención del ejército para acabar con las protestas de la Plaza de Tian'anmen.

Tras la muerte de Deng, su sucesor Jiang Zemin mantuvo el poder hasta que entre los años 2002 y 2004 fue sustituido en todos sus cargos por el actual Presidente de la República Popular China, Hu Jintao.

## BIBLIOGRAFÍA

---

**ASHBY**, W. R. (1956): "The Effect of Experience on a Determinate Dynamic System," *Behavioral Science* 1(1): 35-42.

**BRENNER**, R. (1976): "Agrarian Class Structure and Economic Development in Preindustrial Europe", *Past and Present*, 70: 30-75.

— (1982): "The Agrarian Roots of European Capitalism", *Past and Present*, 97: 16-113.

**BRENNER**, R. Y **ISSET**, C. (2002). "England's Divergence from China's Yangzy Delta: Property Relations, Microeconomics, and Patterns of Development", *Journal of Asian Studies*, 61(2): 609-662.

**DE BARY**, W. T. (1970): *The Unfolding of neo-Confucianism*, New York: Columbia University Press.

**DILTHEY**, W. (1978a): "Introducción a las ciencias del espíritu" en W. Dilthey, *Obras de Wilhelm Dilthey*, Mexico: Fondo de cultura económica (Vol I)

— (1978b): “Psicología y teoría del conocimiento”, en W. Dilthey, *Obras de Wilhelm Dilthey*, Mexico: Fondo de cultura económica (Vol VI)

— (1978c): “Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu” en W. Dilthey, *Obras de Wilhelm Dilthey*, Mexico: Fondo de cultura económica (Vol VI): 91-320.

**EBERHARD**, W. (1972): “Movilidad social y estratificación en China”, en R. Bendix y S. M. Lipset (eds.), *Clase Status y Poder*, Madrid: Euroamérica (Vol. I).

**EISENSTADT**, S. N. (1966): *Los sistemas políticos de los imperios*, Madrid: Revista de Occidente.

— (1968): “Tradition, Change and Modernity. Reflections on the Chinese Experience”, en Ping-ti Ho y Tang Tsou (eds.), *China in Crisis: China's Heritage and the Communist Political System*, Chicago: The University of Chicago Press, (Vol. II).

— (1970): *Ensayos sobre el cambio social y la modernización*, Madrid: Editorial Tecnos.

— (1990): “Über die Beziehung zwischen Konfucianismus, Entwicklung und Modernisierung”, en S. Krieger y R. Trauzettel, (eds.), *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*, Mainz: V. Hase & Koehler Verlag.

— (2005): *Multiple modernities*, New Brunswick (New Jersey): Transaction Publishers.

**ELVIN**, M. (1972): “The High-Level Equilibrium Trap: The Causes of the Decline of Invention in the Traditional Chinese Textile Industries”, en W.

E. Wilmott, *Economic Organization*, Standfor: Stanford University Press.

— (1973): *The pattern of the chinese past*, Standfor: Stanford University Press.

— (1984): “Why China Failed to Create an Endogenous Industrial Capitalism: A Critique of Max Weber's Explanation”, *Theory and Society*, 13(3):379-391.

— (2004): *The retreat of the elephants. An environmental history of China*, New Haven (Connecticut): Yale Univeristy Press.

**FANJUL, E.** (1999): *El dragón en el huracán. Retos y esperanzas de China ante el siglo XXI*, Madrid: Biblioteca Nueva.

**FEUERWERKER, A.** (1984): “The estate and the economy in late imperial China”, *Theory and Society* 13(3): 297-326.

**FINGARETTE, H.** (1972): *Confucius – The Secular as Sacred*, New York: Harper & Row.

**FRANKE, H.** (1966): “Max Webers Soziologie der ostasistischen Religionen”, en K. Engisch, B. Pfister y J. Winckelmann (eds.), *Max Weber*, Berlín: Duncker & Humblot.

**FUKUYAMA, F.** (1992): *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona: Editorial Planeta.

— (1998): *La confianza (trust)*, Barcelona: Ediciones B.

— (2004): *La construcción del Estado. Hacia un nuevo orden mundial en el siglo XXI*, Barcelona: Ediciones B.

---

**GARCÍA BLANCO**, J. M. (2001): “Estudio preliminar”, en M. Weber, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos.

— (2005): “Reflexiones sobre la teoría y método de la ética protestante y el espíritu del capitalismo”, en J. Rodríguez Martínez (eds.), *El centenario de La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

**GERNET**, J. (2008): *El mundo chino*, Barcelona: Editorial Crítica.

**GOLDENWEISER**, A. A. (1913): “The Principle of Limited Possibilities in the Development of Culture”, *Journal of American Folklore Society*, 26(101):259-290.

**HAMILTON**, G. G. (1984): “Patriarchalism in imperial China and western Europe”, *Theory and Society*, 13(3):393-425.

**HUANG**, P. (1990): *The Peasant Family and Rural Development in the Yangzi Delta, 1350-1988*, Stanford: Stanford University Press.

**HUNTINGTON**, S. P. (1997): *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona: Paidós.

**JANOSKA-BEDL**, J. (1972): *Max Weber y la sociología de la historia*, Buenos Aires: Sur.

**JASPERS**, K. (1949): *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München: Piper Verlag.

— (1975): “Wisdom, Revelation and Doubt: Perspectives on the First Millenium b.C”, *Daedalus*, Spring.

**KRIEGER**, S. y Trauzettel, R. (eds.) (1990): *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*, Mainz: V. Hase & Koehler Verlag.

**LEVI**, J. (2005): *Confucio*, Madrid: Editorial Trotta.

**LITTLE**, D. (s.f.): “The Involution Debate. New Perspectives on China’s Rural Economic History”, University of Michigan-Dearborn.

— (1989): *Understanding peasants China: case studies in the philosophy of social science*, New Haven: Yale University Press.

— (1998): *Microfoundations, Method and Causation: On the Philosophy of the Social Sciences*, New Brunswick (New Jersey): Transaction Publishing.

**LUHMANN**, N. (1982): *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Opladen: Westdeutscher Verlag.

**MARSHALL**, G. (1986): *En busca del espíritu del capitalismo. Ensayo sobre la tesis de Max Weber acerca de la ética protestante*, México: Fondo de Cultura Económica.

**MARTÍN LÓPEZ**, E. (s.f.): *Acción y método sociológico en Max Weber*, Madrid: Documentos de trabajo del Instituto de Estudios Laborales.

**MCINTIRE**, A. (1979): “A mistake about causality in social science”, en P. Laslett y W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, New Haven: Yale University Press.

**METZGER**, T. A. (1977): *Escape from Predicament*, New York: Columbia University Press.

---

— (1979): “On the roots of economic modernization in China: the increasing differentiation of the economy from the polity during late Ming and early Ch’ing times” en Chi-ming Hou y Tzong-shian Yu (eds.), *Modern Chinese Economic History*, Taipei: Institute of Economics, Academia Sinica.

— (1983): “Max Webers Analyse der konfuzianischen Tradition”, en W. Schluchter, *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, pp. 229-270.

**MOLLOY**, S. (1980): “Max Weber and the Religions of China: Any Way out of the Maze”, *British Journal of Sociology*, 31(2):377-400.

**MOMMSEN**, W. (1981): *Max Weber: sociedad, política e historia*, Buenos Aires: Editorial Alfa.

**MYERS**, R. H. (1980): *The chinese economy: past and present*, Belmont: Wadsworth.

**PARSONS**, T. (1964): “Evolutionary Universals in Society”, *American Sociological Review*, 29(3):339-357.

— (1966): “Algunas reflexiones sobre el marco institucional del desarrollo económico”, en T. Parsons, *Estructura y proceso en las sociedades modernas*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

**PARSONS**, T. y **otros** (1971): *Presencia de Max Weber*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.

**POHLMANN**, M. (2000): “Max Weber und der ‘konfuzianische Kapitalismus’”, *Prokla*, 119(2): 283-300.

**POMERANZ**, K. (2000): *The great divergence: China, Europe and the making of the modern world economy*, Princeton (New Jersey): Princeton University Press.

**RICKERT**, H. (1965): *Ciencia cultural y ciencia natural* 4º ed., Madrid: Austral.

**ROSSI**, P. (1971): “Objetividad científica y presupuestos axiológicos”, en T. Parsons y otros, *Presencia de Max Weber*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

— (1978): “Introducción”, en M. Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.

**SCHLUCHTER**, W. (1983a): *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus: Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paulsiebeck).

— (1983b): *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

— (1990): “El nacimiento del modo de vida burgués”, *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultura*, 539-540:69-84.

**SCHMIDT-GLINTZER**, H. (1990): “Max Webers Interesse am Konfuzianismus. Überlegungen zur Aktualität von Max Webers Studie über den Konfuzianismus”, en S. Krieger y R. Trauzettel (eds.), *Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas*, Mainz: V. Hase & Koehler Verlag.

**SCHÜTZ**, A. (1972): *Fenomenología del mundo social*, Buenos Aires: Editorial Paidós.

---

**SCHWARTZ**, B. I. (1968): *Communism and China. Ideology in Flux*, Cambridge (Massachussets): Harvard University Press.

— (1975): "Transcendence in Ancient China", *Daedalus*, 104(2):57-69.

**SKINNER**, W. G. (1977): *The city in late imperial china*, Stanford: Stanford University Press.

**TYRELL**, H. (1990): "Worum geht es in der "Protestansichen Ethik". Ein Versuch zum besseren Verständnis Max Webers", *Saeculum*, 41(2):130-177.

**VON BERTALANFFY**, K. L. (1949): *Problem of life. An Evaluation of Modern Biological and Scientific Thought*, New York: Harper.

**VON KRIES**, J. (1927): *Die Principien der Wahrscheinlichkeits-Rechnung : eine logische Untersuchung*, Tübingen : J.C.B. Mohr.

**WEBER**, M. (1974): *Historia económica general*, México: Fondo de Cultura Económica.

— (1978): *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

— (1985): *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos.

— (1987a): *Die Protestantische Ethik, Kritiken und Antikritiken*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

— (1987b): *La ciudad*, Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.

— (1988): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Vol. I).

— (1993): *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México: Fondo de cultura económica.

— (1998): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona: Ediciones Península.

— (2001): *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid: Taurus.

**WEIMING**, T. (1979): *Humanity and Self-Cultivation. Essays in Confucian Thought*, Berkeley: Assian Humanity Press.

**WINDELBAND**, W. (1904): *Geschichte und Naturwissenschaft*, Strassburg: Heitz.

**WOLF**, A. P. (1974): *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press.

**YANG**, C. K. (1964): *Max Weber and the Religion of China*, New York: Free Press.

**ZINGERLE**, A. (1972): *Max Weber und China*, Berlin: Duncker & Humblot.