
weber y las claves para comprender la modernidad

josé ignacio lópez soria

1. Introducción

De Max Weber (1864-1920) se ha dicho, y no sin razón, que es pensador de un mundo que ha perdido su inocencia, de un mundo en el que la optimista reconciliación ilustrada entre sociedad civil y Estado, y la enunciación del proyecto moderno no solo no se habían logrado, sino que habían mostrado limitaciones insalvables. De demostrar esas limitaciones se habían encargado ya, por un lado, la izquierda hegeliana y el marxismo, que habían puesto el acento en la alienación y en la crítica de la economía política, y, por otro, Sören Kierkegaard y los vitalistas, que habían enfatizado la irreductibilidad del individuo o la inconmensurabilidad de la vida. No es raro que, en ese contexto de pérdida de aura del proyecto moderno, la intelectualidad occidental del cambio del siglo XIX al XX orientase sus mejores energías a repensar críticamente la modernidad y sus vigencias fundamentales, mientras que, en el mundo del arte, las vanguardias tratasen de escapar del realismo decimonónico para embarcarse en la búsqueda de nuevos recursos artísticos que permitieran reconfigurar simbólicamente dimensiones inexploradas de la condición humana. Estas nuevas orientaciones y búsquedas se hacen particularmente intensas en Europa central, una región que, como es sabido, había llegado con retraso al desarrollo capitalista. En ese escenario y, concretamente, en el cambio de siglo, es el filósofo Friedrich Nietzsche quien se toma más en serio la crítica de la modernidad occidental. Años más tarde, siguiendo la huella de Nietzsche, otro filósofo alemán, Martin Heidegger, seguiría profundizando la crítica al proyecto moderno.

Weber, hijo de un empresario y político liberal y de una mujer calvinista y profundamente puritana, se incorpora desde joven a esas búsquedas; se apropia, inicialmente, de la cultura grecorromana; y completa su formación con estudios de derecho, filosofía, economía e historia. Ejerce luego la cátedra en diversas universidades (Berlín, Friburgo, Heidelberg y Múnich); se dedica a la

investigación de la historia agraria de la antigua Roma y de las compañías comerciales del medioevo; y se centra, finalmente, en la sociología de la cultura y, en particular, de las religiones:

Para dar cuenta del fruto de sus investigaciones e impulsar el desarrollo de los estudios económicos y sociológicos, Weber se compromete, acompañado por Werner Sombart y Edgar Jaffé, con la renovación de la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* y, en compañía de Georg Simmel y Ferdinand Tönnies, con la creación de la Sociedad Alemana de Sociología. Weber se vincula políticamente con la construcción de la República de Weimar y participa, en Versalles, en las negociaciones de paz al terminar la Primera Guerra Mundial.

Sus principales publicaciones fueron, originalmente, artículos que aparecieron en revistas. En algunos casos el propio Weber las organizó luego como libros. Voy a recorrer, aquí, parte de esta producción, especialmente *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* y varios ensayos de sociología e historia de las religiones, para extraer lo que considero clave para acercarnos a la visión que Weber elabora de la modernidad occidental. Para ello me referiré, en primer lugar, a la pregunta que subyace a la investigación weberiana sobre la modernidad; presentaré, luego, los niveles en que esa investigación se desarrolla (el desencantamiento y la racionalización de la cultura, el ordenamiento social sobre la base de subsistemas de acción racional con arreglo a fines, y la sistematización de la vida cotidiana en la forma de profesión); y terminaré dando cuenta de la reflexión weberiana sobre la «jaula de hierro».

2. La pregunta inicial y el proyecto de investigación

Como es conocido, a la exploración weberiana sobre la modernidad, subyace una pregunta clave: «¿Qué serie de circunstancias han determinado que precisamente solo en Occidente hayan nacido ciertos fenómenos culturales, que (al menos, como solemos representármolos) parecen marcar una dirección evolutiva de universal alcance y validez?».¹ Líneas más adelante, formula la pregunta de otra manera: «¿Por qué, en China y otros lugares, los intereses capitalistas no orientaron el desarrollo científico, artístico, político o económico por el mismo camino de la racionalización que es propio de Occidente?».²

Los fenómenos a los que Weber se refiere en la cita del párrafo anterior son los siguientes: las ciencias (con sus conceptos racionales, demostración racional, experimentación racional, sistematización racional, y el cultivo sistemático y racional de las especialidades científicas), la ciencia jurídica racional, la utilización racional de los elementos artísticos (bóveda gótica, música armónica), el funcionariado especializado (elemento dominante de la cultura y piedra angular del Estado moderno y de la moderna economía europea), el Estado burocrático (con una constitución racionalmente establecida, un derecho racionalmente estatuido, un parlamento de representantes del pueblo periódicamente elegidos, demagogos y gobierno de líderes, una administración

¹ WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: SARPE, 1984, p. 23.

² *Ib.*, pp. 33-34.

conducida por funcionarios especializados y guiada por reglas racionales positivas) y el capitalismo (entendido no como un simple afán de lucro, sino como el freno o, al menos, la moderación racional del irracional impulso lucrativo y, por tanto, como aspiración pacífica y racional al lucro, basada en el cálculo de medios y fines). Este capitalismo supone una organización racional-capitalista del trabajo, una separación entre economía doméstica y economía industrial, y la contabilidad racional. Se apoya, a su vez, en la aplicación técnica de los conocimientos científicos, un derecho previsible y una administración guiada por reglas formales.

En el mencionado texto, que será luego conocido como la «Introducción» a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, aunque recién fue escrito en 1920 poco antes de su muerte, Weber termina afirmando que estos fenómenos se juntaron, en Occidente, para producir la sociedad moderna por el «'racionalismo' específico y peculiar de la civilización occidental».³ La investigación se dirigirá, por tanto, a explorar los orígenes y la evolución de ese racionalismo, así como su influencia en la formación del «espíritu del capitalismo» y su posterior transformación en la «jaula de hierro».

Leída con atención, como lo hace Jürgen Habermas en *El discurso filosófico de la modernidad*,⁴ la mencionada «Introducción» revela las claves weberianas para entender el proyecto moderno. En ella se hace mención al proceso de desacralización, que sustituye la creencia por la razón para fundamentar y tornar autónomas las tres esferas de la cultura (la ciencia, el derecho y la ética, y la representación artística); se identifican los subsistemas de acción racional con arreglo a fines, llamados a veces, «esferas vitales», y que conforman la vida social (el Estado burocrático, la industrialización, el capitalismo, el trabajo científico, la educación y la guerra); y finalmente se sugiere la relación de esta compleja trama de fenómenos con la psicología de las personas, las normas de comportamiento y las formas de la vida cotidiana.

La investigación, consiguientemente, se propondrá explorar, en comparación con lo ocurrido en otras civilizaciones, los orígenes del racionalismo occidental y, asimismo, analizar el proceso a través del cual este racionalismo fue invadiendo las esferas de la cultura (las «esferas vitales») y desarrollando determinados «tipos de conducta racional». La importancia que, por su cercanía al puritanismo, atribuye Weber a los factores religiosos y mágicos y al deber ético como elementos formativos de la conducta, lo lleva a centrar su investigación en las conexiones entre la ética racional del protestantismo ascético y la moderna ética económica, constitutiva del «espíritu del capitalismo».

No es difícil imaginar que esta posición inicial de Weber ensaya construir, sobre la sociedad moderna, una visión que hay que entender como autocercioramiento, y que es asumida como alternativa a la del marxismo ortodoxo. Uno de los discípulos más cercanos e inicialmente más estimados por Weber, György Lukács, colocó luego a su maestro en la línea de los antecesores del irracionalismo que condujo a ese «asalto a la razón» que conocemos como nazismo.⁵ Independientemente de esta consideración de Lukács, entendible

³ Ib., p. 33.

⁴ HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones*. Madrid: Taurus, 1989, pp. 11-15.

⁵ LUKÁCS, György. *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona/México, D. F.: Grijalbo, 1972, pp. 485-500.

en el contexto de la ortodoxia estalinista, lo cierto es que Weber ha pesado significativamente en el llamado «marxismo occidental», del que el propio Lukács fue un eximio representante; y muy especialmente, en la teoría crítica de la sociedad de la Escuela de Frankfurt. Por otra parte, su acercamiento a Nietzsche lleva a algunos estudiosos a incluir a Weber en la fila de los antecesores de las perspectivas postmodernas de la actualidad. Si por postmodernidad entendemos, como anotan Agnes Heller y Ferenc Fehér, la posición de quienes «tienen problemas o dudas con la modernidad [...] quieren someterla a prueba y [...] hacer un inventario de los logros de la modernidad, así como de sus dilemas no resueltos»,⁶ no hay duda de que Weber, como Nietzsche antes que él y Heidegger después, mantuvo, con respecto a la modernidad, una posición crítica que, evidentemente, alimenta las perspectivas postmodernas.

3. Desencantamiento y racionalización de la cultura

Las categorías de 'desacralización' o 'desencantamiento' y 'racionalización' constituyen, sin duda, la clave de la interpretación weberiana de la modernidad. Por 'desacralización', hay que entender, inicialmente, el proceso a través del cual la búsqueda de la salvación y la *certitudo salutis* (seguridad de la salvación) se van desprendiendo de los medios mágico-sacramentales institucionalizados por la tradición religiosa y administrados por los magos o sacerdotes. El protestantismo ascético de raíz calvinista considera que los hombres no pueden ganar la salvación ni por sí mismos, con obras buenas, ni con el auxilio de medios mágico-sacramentales, porque la salvación es un don que Dios distribuye gratuitamente entre sus elegidos. Sin embargo, ¿cómo estar seguro de que uno está entre los elegidos? La *certitudo salutis* se consigue no a través de un rito puntual, sino por medio de una ascesis o vida ética permanente. Esta consideración hace que pierdan el aura sagrada tanto los sacramentos como sus administradores, los sacerdotes; pero, además y principalmente, convierte el paso del estado natural al estado de gracia en un proceso que dura y abarca la vida entera, y que exige del creyente un comportamiento permanentemente atendido a los preceptos divinos, y no para, así, ganarse el cielo, sino *ad maiorem Dei gloriam*; es decir, para realizar en el mundo, la voluntad de Dios. Solo quien se comporta de esta manera puede estar seguro de que Dios lo ha puesto entre sus elegidos para la salvación.

No voy a entrar en el trasfondo teológico que esta consideración supone, pero es necesario hacer algunas aclaraciones para entender a Weber. En la tradición cristiana preluterana, los sacramentos (el bautismo, la confesión, etc.) son signos sensibles de un efecto interior y espiritual que Dios obra en las almas. Por tanto, se constituyen en medios gracias a los cuales el individuo pasa del estado natural al estado de gracia *ex opere operato*; es decir, por la potencialidad misma de la acción sacramental, administrada por quien está autorizado (consagrado) para ello y ejecutada conforme a un rito establecido. Esta consideración, según Weber, parte de la creencia en una separación rígida entre el

⁶ HELLER, Agnes y Ferenc FEHÉR. *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Barcelona: Península, 1989, p. 9.

estado natural y el estado de gracia, y supone que el paso al estado de gracia a través de los sacramentos lleva al abandono del mundo y no a su ordenamiento. La expresión más clara de ese abandono es el monaquismo místico, o ascético, del cristianismo premoderno. Frente al modelo del monje que, para encontrar a Dios, entregarse a su servicio y asegurar su salvación, se aparta del mundo, el protestantismo ascético propone el modelo del santo laico, que organiza su vida e interviene en la vida social con el fin de que una y otra se ordenen *ad maiorem Dei gloriam*.

El principio ordenador —la mayor gloria de Dios—, que es común a ambas posiciones, permite en el primer caso recoger la vertiente racionalizadora de la religión para ordenar la propia vida e, incluso, organizar las diversas formas de comunidades religiosas. Estas comunidades, sin embargo, aunque no se aparten físicamente del mundo y practiquen una cierta racionalización procedimental, siguen creyendo en la «magia» de los sacramentos y en el abandono espiritual del mundo como condición para vivir el estado de gracia. El protestantismo ascético, por el contrario, no solo se desprende de los sacramentos y de sus administradores, sino que interpreta la tradición racionalizadora de la religión como la misión que Dios encarga al hombre, y que consiste en ordenar y sistematizar la entera vida humana, individual y social, según los preceptos divinos.

Es evidente que esta primera aproximación al concepto weberiano de desencantamiento está todavía atravesada de religiosidad en la medida en que el principio ordenador sigue siendo una creencia religiosa: la obligación, para el hombre, de orientarse él mismo y orientar el mundo hacia la realización de la mayor gloria de Dios. Sin embargo, ya ella, primero, establece una estrecha relación entre la creencia y la ética, al considerar que la acción individual y la social deben organizarse con arreglo al valor establecido por la creencia. La organización de la vida conforme a valores introduce así un criterio de ordenamiento que, como hemos dicho, afecta tanto a la vida individual como a las formas sociales de convivencia. En segundo lugar, el haber puesto, como lo hizo el protestantismo ascético, el acento en el ordenamiento conforme a valores del comportamiento individual y social, se dio aparejado con criterios prácticos para juzgar la idoneidad de ese ordenamiento. Estos criterios prácticos consistieron, fundamentalmente, en la elevación de las virtudes puritanas (sobriedad, abnegación, disciplina, prudencia, honradez, diligencia, puntualidad, perseverancia, trabajo incesante, riesgo calculado, ahorro, aprovechamiento del tiempo, inversión calculada, relación de medios y fines, etc.) al rango de normas éticas, gracias a cuya práctica, asumida como profesión, el individuo se aseguraba que estaba entre los elegidos para la salvación. Aunque ordenadas, en principio, conforme a valores, estas virtudes puritanas contribuyeron a organizar el comportamiento al orientarlo en función de fines concretos. El ordenamiento de la conducta con arreglo a estos fines se tradujo en éxito económico y en incremento del capital individual y social. De esta manera, la acción con respecto a fines queda debidamente legitimada por el valor religioso que la motiva. Van, así, desapareciendo los «prejuicios» que la ética tradicional había impuesto al comportamiento económico, y se va abriendo camino aquello a lo que Weber, inspirándose en los escritos de Benjamin Franklin, llama «espíritu del capitalismo», y que define ya no como *sacra auri fames* (sagrada hambre de oro), que ha sido propia de todos los pueblos, sino como afán racional de ganancia para gozar de sus frutos *ad maiorem Dei gloriam*.

Desencantamiento y racionalización son, así, las dos caras del proceso de la modernidad occidental, un proceso que, al decir de Weber, irá generando sus propias patologías, y que a medida que se desacraliza va dando primacía a una «racionalidad instrumental», de signo raigalmente utilitarista, que terminará, según Weber, por encerrarnos en una «jaula de hierro».

Si bien es cierto que la racionalidad de la acción con respecto a fines quedó legitimada por su ordenamiento conforme a valores religiosos, es no menos cierto que esa racionalidad fue desacralizando el mundo de los valores y construyendo la cultura profana y laica de la modernidad occidental. Es profana porque seculariza los valores, y laica porque es portada ya no por monjes apartados del mundo, ni por el estamento clerical, sino por santos laicos que se atienen a esa racionalidad para organizar sus propias vidas e intervenir en el mundo.

De esta manera, la desacralización practicada por el protestantismo ascético, a partir de la vertiente racionalista de la dogmática religiosa y de la praxis cristiana, contribuye a la racionalización de las esferas de la cultura: en las ciencias se imponen los conceptos, la experimentación, la argumentación y la sistematización racionales; en el derecho, se abre paso la ciencia jurídica racional; y, en el arte se hace un uso racional de los elementos artísticos. Esa cultura laica y racionalizada, por un lado, sirve de fundamento y provee de sentido al comportamiento racional, y por otro, es ella misma expresión del proceso de racionalización de los subsistemas sociales y de la conducta individual.

4. Subsistemas de acción racional con respecto a fines

El proceso de racionalización de las «esferas vitales» o subsistemas de acción racional convoca el máximo de atención de Weber, especialmente en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. El fundamento de esa racionalización hay que encontrarlo, cree Weber, en el conjunto de creencias de la doctrina protestante y, particularmente, del puritanismo. El Dios protestante está absolutamente apartado de la naturaleza y de la historia. Se trata de un ser absolutamente trascendente. Sus mandatos con respecto al hombre y al mundo se constituyen en obligación para los seres humanos. El hombre se ve obligado a cumplir los preceptos divinos porque Dios así lo ha mandado para su mayor gloria. El cumplimiento de esos preceptos no se constituye, sin embargo, en fundamento de la salvación. La salvación de unos y la condenación de otros son decididas por Dios en función de su mayor gloria. El hombre, por tanto, no puede hacer méritos ni recurrir a los sacramentos para salvarse. Tampoco valen, para salvarse, los méritos de Jesucristo, porque ellos son válidos solo para los que están destinados a la salvación. ¿Cómo se relaciona esta dogmática con la racionalización de la vida individual y de los subsistemas sociales? Para aclarar esta relación, hay que proceder por pasos:

- a) La doctrina del protestantismo ascético establece que el hombre debe ordenar su vida en función de un principio fundamental: la realización de la mayor gloria de Dios. El fin único de todo lo creado es la mayor gloria de Dios. Esta creencia ordena la vida y el mundo en función de ese fin y, por tanto, introduce un principio ordenador de carácter teleológico

- que debe dar forma tanto al comportamiento individual como a la organización de la vida social y, en general, al mundo.
- b) La doctrina de la predestinación, por un lado, les quita capacidad salvífica a las obras; pero por otro, les atribuye el carácter de signos de salvación. Las obras buenas no producen la salvación, pero ellas son el signo más evidente de que una persona está predestinada a salvarse. El obrar conforme a los preceptos divinos se constituye así, en el componente fundamental de la certidumbre con respecto a la salvación (*certitudo salutis*). Podría decirse, en paralelo con el *cogito ergo sum* cartesiano, *ago recte ergo salvatus sum* (me comporto correctamente; por tanto, estoy predestinado para la salvación). Así como en Descartes el ser no deriva del pensar, sino que el hecho de pensar es un signo de que se es, en el protestantismo ascético la salvación no es una consecuencia de las buenas obras, pero las buenas obras son el signo de que quien las practica está predestinado para salvarse.
 - c) El obrar bien en el protestantismo ascético, no consiste en hacer obras buenas aisladas, sino en un comportamiento permanentemente atenido a la norma divina y, por tanto, sistematizado con arreglo a la realización de la mayor gloria de Dios como principio ordenador.
 - d) Ese principio ordenador es preceptivo no solo para el comportamiento individual sino para el orden social y, por tanto, obliga al hombre a organizar el mundo y la vida social de tal manera que también estos sean sistematizados y organizados en función de la mayor gloria de Dios. En clara oposición a la tradición de abandono del mundo para realizar los ideales religiosos, el protestantismo ascético predica la obligación de intervenir en el mundo para ordenarlo y sistematizarlo conforme al mismo principio rector. La intervención en el mundo se convierte, por tanto, en un deber ético que deriva de la dogmática del protestantismo ascético.
 - e) Consciente de este mandato, el individuo asume su puesto en el mundo como una vocación, una misión que Dios le encarga y a la que debe entregarse enteramente. El trabajo sistemático y racionalmente ordenado se reviste, así, de un carácter ético. El trabajo no es visto como un castigo divino por el pecado original ni como un medio natural necesario para la subsistencia, sino más bien como una profesión o vocación a la que el hombre se entrega enteramente para realizar en el mundo los designios divinos.

Este conjunto de creencias y de preceptos éticos está, según Weber, en la base de la conducta racional de los individuos; promueve la constitución de «esferas vitales» racionalizadas o subsistemas de acción racional con respecto a fines (economía, técnica, trabajo científico, educación, guerra, justicia, administración, etc.); y contribuye, así, a racionalizar el sistema social.

La racionalización de la conducta y del orden social son, para los individuos y para los pueblos, signos de su condición de elegidos para la salvación que, además, producen frutos visibles: incremento de la riqueza individual, acumulación de capital social, etc. Estos frutos son vistos como bendiciones, como muestras evidentes de que ese comportamiento individual y ese ordenamiento social son gratos a Dios. La ascética protestante lleva así a la producción de esos frutos; pero por otro lado, exige a los creyentes atenerse a virtudes como la sobriedad, la austeridad y la moderación en el goce de los bienes

producidos, lo que nuevamente contribuye a la racionalización del comportamiento y a incrementar el ahorro, la inversión y la acumulación de capital.

5. La racionalización de la vida cotidiana

Mientras que, según Weber, la ética católica premoderna entiende que el modo de vida más grato a Dios es la superación de la moralidad terrena por medio de la ascesis monástica y, por tanto, pone el ideal de la vida cristiana en el abandono del mundo, la ética protestante consiste «en el cumplimiento en el mundo de los deberes que a cada uno impone la posición que ocupa en la vida y que, por lo mismo, se convierte para él en “profesión”». ⁷ Esta valoración ética de la vida profesional es, para Weber, una de las más enjundiosas aportaciones de la reforma protestante. «Lo propio y específico de la Reforma, en contraste con la concepción católica, es el haber acentuado el matiz ético y aumentado la prima religiosa concedida al trabajo en el mundo, racionalizado como “profesión”». ⁸

La idea de profesión o vocación atraviesa toda la reflexión de Weber y es una de las claves para aproximarse a su interpretación de la modernidad occidental. El término ‘profesión’, que no pocos traducen como ‘vocación’ (*‘Beruf’* en alemán y *‘calling’* en inglés), tiene reminiscencias religiosas en la medida en que alude al cumplimiento, por el individuo, de la misión que Dios le ha encomendado en la Tierra. «La profesión es aquello que el hombre ha de aceptar porque la providencia se lo envía, algo ante lo que tiene que “allanarse”; y esta idea determina la consideración del trabajo profesional como misión, como la misión impuesta por Dios al hombre». ⁹

Esta concepción de la profesión viene de Martin Luther, quien la utilizó en un sentido tradicional al proponer que el individuo debía quedarse siempre en el puesto que, supuestamente, Dios le había asignado. El protestantismo ascético utiliza esta misma idea para sacralizar el comportamiento, es decir, para establecer la conexión entre fe religiosa y conducta práctica en el mundo; pero por otro lado, considera que el hombre está obligado a buscar siempre la mayor gloria de Dios y, por tanto, no puede permanecer estancado en una profesión, sino que debe estar atento a las nuevas convocaciones que Dios le haga. Asumida esta nueva concepción por el individuo, ella se convierte en un «impulso psicológico» que marca la orientación del comportamiento en el sentido de un permanente mejoramiento de su práctica en el mundo con el fin de contribuir más eficiente y eficazmente *ad maiorem Dei gloriam*.

Desde esta perspectiva, el individuo se asume no como un recipiente de la divinidad, sino como un ejecutor de su gloria y, por tanto, obrar en el mundo queda revestido de un carácter ético. De esta manera, el trabajo es dignificado con la dignidad que le provee su condición de instrumento para la realización de la mayor gloria de Dios.

⁷ WEBER, Max. Ob. cit., p. 91.

⁸ Ib., p. 96.

⁹ Ib., pp. 99-100.

Este principio religioso y ético vuelve el trabajo metódico, constante y atendido a reglas, en el medio a través del cual el elegido puede estar seguro de su salvación. Así, según Weber, la racionalización de la conducta en el mundo con fines ultramundanos fue el efecto de la concepción que el protestantismo ascético tuvo de la profesión. Hay que entender, pues, el trabajo no propiamente como un medio natural para atender las necesidades vitales, sino más bien como un «deber profesional», un nuevo estilo de vida sujeto a ciertas normas, y sometido a una ética determinada.

La profesionalización del trabajo permite, por un lado, el enriquecimiento personal y, por otro, incrementar significativamente el rendimiento social. Ya hemos anotado que el enriquecimiento personal no solo no está reñido con la ética del protestantismo ascético, sino que es una muestra o signo de la condición de elegido. Sin embargo, hemos dicho también que esa misma ética exige que sus seguidores se atengan a la frugalidad, sobriedad y austeridad que caracterizan la conducta puritana, porque el descanso en la riqueza y el gozo sin medida de los bienes desvían la vida santa y la conducen a la ociosidad, la sensualidad y la pérdida de tiempo. El rendimiento social es fruto de la eficiencia y eficacia de las instituciones sociales, gracias a que ellas son administradas por los profesionales, a los que Weber considera piedras angulares de la construcción moderna en la medida en que ellos son los «titulares de las funciones más importantes de la vida social».¹⁰

Esta concepción del trabajo influye directamente, cree Weber, en la formación del «espíritu capitalista», porque conduce a una consideración de la vida profesional como un ejercicio ascético y consecuente de la virtud y como una comprobación del estado de gracia en la honradez, cuidado y método que se pone en el cumplimiento de la propia tarea profesional. Dios no exige trabajar por trabajar, sino un trabajo racional en la profesión. Esa manera de trabajar es grata a Dios, primero, porque es un deber ético que Él ha impuesto al hombre; segundo, por ser importantes para la colectividad los frutos que se consiguen mediante ella; y, tercero, por el propio provecho del trabajador. Así, el trabajo entendido como profesión contribuye a la racionalización del obrar en el mundo porque promueve una vida austera, que sabe prescindir de todo lo que es superfluo; pero, por otra parte, destruye todos los frenos que la ética tradicional ponía a la aspiración a la riqueza.

6. La jaula de hierro

Sin embargo, la racionalización, piensa Weber, no ha sido solo piedra angular y fuente del dinamismo de la modernidad y del «espíritu del capitalismo». Al ir alejándose de su fundamento religioso y perdiendo sus referencias axiológicas, se fue transformando en acción con respecto a fines terrenales y, consiguientemente, poniéndose al servicio exclusivo del incremento del capital y del goce de los bienes producidos. La racional conducta burguesa, y las formas de vida que generó, no pudieron resistir las tentaciones de la riqueza y se orientaron hacia la acumulación irracional, el lujo, la aristocratización, la explotación de otros, etc. Al laicizarse se fue, pues, secando el «espíritu del capitalismo» y

¹⁰ Ib., p. 25.

se convirtió en utilitarista y hedonista. Y así, la preocupación por la riqueza, de «manto sutil» que en cualquier momento se puede arrojar al suelo, se trocó en «estuche férreo» o «jaula de hierro».

Pero la fatalidad hizo que el manto se trocase en férreo estuche. El ascetismo se propuso transformar el mundo y quiso realizarse en el mundo; no es extraño, pues, que las riquezas de este mundo alcanzasen un poder creciente y, en último término, irresistible sobre los hombres, como nunca se había conocido en la historia. El estuche ha quedado vacío de espíritu, quién sabe si definitivamente. En todo caso, el capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos. También parece haberse muerto definitivamente la rosada mentalidad de la riente sucesora del puritanismo, la «ilustración», y la idea del «deber profesional» ronda por nuestra vida como un fantasma de ideas religiosas ya pasadas. El individuo renuncia a interpretar el cumplimiento del deber profesional, cuando no puede ponerlo en relación directa con ciertos valores espirituales supremos o cuando, a la inversa, lo siente subjetivamente como simple coacción económica. En el país donde tuvo mayor arraigo, los Estados Unidos de América, el afán de lucro, ya hoy exento de su sentido ético-religioso, propende a asociarse con pasiones puramente agonales, que muy a menudo le dan un carácter en todo semejante al de un deporte. Nadie sabe quién ocupará en el futuro el estuche vacío, y si al término de esta extraordinaria evolución surgirán profetas nuevos y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales; o si, por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos. En este caso, los «últimos hombres» de esta fase de la civilización podrán aplicarse esta frase: «Especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón: estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente».¹¹

El efecto de este racionalismo, ahora ya meramente instrumental, se advierte no solo en el vaciamiento ético de la conducta individual de los individuos, sino en la orientación de los subsistemas sociales, y finalmente termina invadiendo las esferas de la cultura. Por la presencia extendida del funcionario en la gestión de las instituciones de la sociedad moderna, «[...] ningún país ni ninguna época se ha visto tan inexorablemente condenado como el Occidente a encasillar toda nuestra existencia, todos los supuestos básicos del orden político, económico y técnico de nuestra vida, en los estrechos moldes de una organización de funcionarios especializados, de los funcionarios estatales, técnicos, comerciales y especialmente jurídicos, como titulares de las funciones más importantes de la vida social».¹²

7. Anotación final

El esquema comprensivo que Weber traza del capitalismo y de la modernidad occidental consiste, pues, en un proceso de desencantamiento y

¹¹ Ib., pp. 224-225.

¹² Ib., p. 25.

racionalización que, enraizado en la dogmática y en las tradiciones del protestantismo ascético y puritano, se desarrolla en tres niveles estrechamente relacionados entre sí: en la vida cotidiana, a través de la ética de la profesión, la dignificación del trabajo y el destrabamiento de las ataduras que impedían el despliegue del «espíritu del capitalismo»; en la organización de la sociedad, como un conjunto de subsistemas de acción racional con respecto a fines administrados por los expertos; y en las esferas de la cultura, como espacios autónomos y racionalizados de significación para el comportamiento y de fundamentación y legitimación del orden social.

Sin embargo, Weber no comulga ya con el optimismo ilustrado de los días de la enunciación del proyecto moderno. Sabe de sus patologías y de sus aporías, y trata de explicarlas a través de la idea de la transformación de la acción racional con arreglos a valores ético-religiosos en acción racional con respecto a fines terrenales y de los análisis sobre la profesionalización y su desemboque en la mentada «jaula de hierro». Si la primera orientación de la crítica a la modernidad, la relativa a la instrumentalización de la acción racional, ubica a Weber entre quienes sienten nostalgia por los tiempos heroicos y ascéticos de los orígenes del proyecto moderno, la segunda, la que se refiere a la exagerada burocratización que desemboca en la «jaula de hierro», hace de Weber una especie de adelantado de las perspectivas postmodernas de la actualidad.

Independientemente, sin embargo, de la posición que cada uno adopte en el debate actual sobre la modernidad, lo importante es que el acercamiento a la reflexión weberiana alimenta ese debate cien años después de la publicación de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Si es cierto, como me dijera alguna vez Heller, la conocida filósofa húngara, que no merece la pena escribir un libro que no pueda ser leído diez años después de publicado, de la citada obra de Weber se puede decir, con absoluta certeza, que mereció la pena que fuera escrita.

Bibliografía

HABERMAS, Jürgen

1989 *El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones*. Madrid: Taurus.

HELLER, Agnes y Ferenc FEHÉR

1989 *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*. Barcelona: Península.

LUKÁCS, György

1972 *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona/México, D. F.: Grijalbo.

WEBER, Max

1984 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: SARPE.

1997 *Sociología de la religión*. Madrid: Istmo.