

La autonomía dinámica de las ideas y el origen de las religiones de salvación en el pensamiento de Max Weber

Author(s): Stephen Kalberg, José Hernández Prado and Yuri Contreras Véjar

Source: *Estudios Sociológicos*, Vol. 27, No. 80 (May - Aug., 2009), pp. 349-392

Published by: [El Colegio De Mexico](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/25614150>

Accessed: 13/09/2013 15:20

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



El Colegio De Mexico is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Estudios Sociológicos*.

<http://www.jstor.org>

La autonomía dinámica de las ideas y el origen de las religiones de salvación en el pensamiento de Max Weber

*Stephen Kalberg**

El poder histórico de las ideas en el desarrollo de la vida social ha sido y permanece hasta la fecha tan aplastante, que nuestra revista (el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*) jamás logrará evadir la tarea de su exploración. Por el contrario, la atención a su importancia debiera contarse entre sus principales obligaciones. (Max Weber, 1949 [1920]:54/151)¹

UNA AMBIVALENCIA HACIA las “ideas” ha caracterizado a la sociología desde sus inicios. Karl Marx insistió en que las ideas deben entenderse, en algún grado mayor o menor, como reflejo de los intereses económicos y políticos de una clase dominante y, por lo tanto, como ideologías. No obstante, él nunca dudó de la capacidad de las ideas para influir sobre el pensamiento y la acción e inclusive para sostener una falsa conciencia. Max Weber adujo que las ideas, especialmente aquellas ligadas a los orígenes del sufrimiento y la injusticia, han influido sobre el desarrollo a largo plazo de las grandes religiones universales. Empero, en su opinión, los intereses “ideales y materiales” afectan

* Una primera versión del presente artículo apareció originalmente en el *Journal of Classical Sociology*, vol. 1, núm. 3, 2001, pp. 291-327. La traducción al español fue efectuada con el conocimiento y la estrecha colaboración del propio Profesor Kalberg.

¹ Traducción de Shils (Weber, 1949 [1920]), revisada por el autor del presente texto. Todas las referencias a textos de Weber se ofrecen primero en la traducción al inglés, seguidas del número de página de su original en alemán. La información bibliográfica sobre esto último aparece en la bibliografía.

en el corto plazo a tales ideas y el poder de éstas; aun cuando se encuentra articulado por figuras carismáticas, generalmente se rutiniza y rápidamente es restringido. Mientras tanto, Durkheim vio las fuerzas estructurales (y, en especial, a la división del trabajo) como constitutivas de la solidaridad de las sociedades modernas; pareciera que las ideas pueden incorporarse fácilmente a su definición de la conciencia colectiva de las sociedades tradicionales, como “creencias y sentimientos”.

Las ideas mantuvieron un sitio prominente en la disciplina incluso después de la época de sus fundadores, particularmente con el funcionalismo estructural parsoniano. De acuerdo con Parsons, el “orden cultural” (1966 y 1971) está dotado de ideas, tanto como de valores. Sus alumnos Merton (1968 [1957]:185-214), Bellah (1970:20-51) y Smelser (1991 [1958]) tomarían conciencia de las ideas, cada uno a su manera, y notaron su capacidad para servir como fuerzas causales.

No obstante ello, las ideas jamás han sido completamente aceptadas como conceptos principales en el canon sociológico. Con los movimientos marxistas y neomarxistas de las décadas de 1960 y 1970, las ideas fueron proscritas ampliamente en la disciplina. Pero un cierto desprecio hacia las ideas caracterizaría no sólo a este periodo. El desarrollo predominante de la sociología en Estados Unidos de América, hasta una forma de positivismo que enfatizaba la operacionalización y la rigurosa comprobación empírica de hipótesis delimitadas, en especial desde la década de 1930, legitimó la marginación de las ideas, si no es que su exclusión. Pocos enfoques significativos en sociología reconocen hoy a las ideas como algo importante. En verdad, la mayoría de las escuelas sociológicas parten de presuposiciones teóricas que menosprecian enteramente, o inclusive excluyen *a priori*, una seria consideración de la influencia de ideas. Al final de cuentas, ¿interesan hoy a los sociólogos las ideas?

Los teóricos de la elección racional ubican en la base de su teorización a los intereses pragmáticos de los individuos, ya sea que estén orientados primordialmente a consideraciones organizacionales, ya económicas, ya políticas (véase, por ejemplo, Coleman, 1989 y 1990; Cook, 1990; Friedman y Hechter, 1988 y 1990; Hechter, 1987 y Kiser y Hechter, 1991). La corriente principal de los enfoques histórico-comparativos otorga prioridad causal a las fuerzas políticas y económicas, trátase de la teoría del sistema-mundo (véase Wallerstein 1974, 1979, 1980, 1984 y 1989) o de la teorización centrada en el Estado (véase Evans, Skocpol y Rueschemeyer, 1984; Orloff, 1993; Skocpol, 1979 y 1993; Skocpol y Weir, 1984). Y de aquellas escuelas teóricas enraizadas en otros marcos explicativos, tales como el estructuralismo de la teoría de redes (véase Emirbayer, 1997; Granovetter, 1973, 1974, 1983 y 1985; Mars-

den y Lin, 1982; Wellman, 1983 y White, 1992) o la fenomenología y el marxismo de la teoría feminista (véase Smith, 1987 y 1990 y Wallace, 1989), ninguna logra reconocer claramente el potencial causal de las ideas. La microsociología de Goffman también descuida las ideas, tanto en sus manifestaciones en la “presentación de la persona (*the self*)” (1959), la “interacción ritual” (1967) o el “*frame analysis*” (1974). Si se hace un inventario de los principales conceptos utilizados por los sociólogos (por ejemplo, clase, poder, género, ley, estructura social, etnicidad, familia, redes de relaciones, organizaciones, Estado, estratificación, elección racional, conflicto, intereses económicos y políticos u orden social) y se emprende un escrutinio de la serie de dicotomías más comunes en la disciplina (modernidad-tradición, rural-urbano, capitalismo-socialismo), será evidente que las ideas rara vez se ubican en el centro de cualquier investigación o teoría.

De aquí que a pesar de una prominencia temprana en la disciplina, hoy los sociólogos reparan en las ideas sólo de vez en cuando. Se diría que las ideas no importan. No obstante, esta caracterización de la disciplina no toma en cuenta varias investigaciones recientes y muy relevantes. En parte como una reacción directa a los enfoques estructuralistas, neomarxistas, de elección racional y de redes, numerosos estudios han aducido enérgicamente la relevancia de las ideas en el análisis sociológico y aun su indispensabilidad. En un estudio sobre la definición de ciudadanía en Alemania y Francia, Brubaker (1992) enfatiza que definiciones centenarias divergentes de “germanidad” (“*Germanness*”) y “galicidad” (“*Frenchness*”) fluyen directamente hacia las políticas sobre ciudadanía. En su investigación sobre los orígenes del nacionalismo en cinco países, Greenfeld insiste en una metodología que “permita la primacía causal de las ideas” y examina diferentes nacionalismos de acuerdo con “la naturaleza de sus ideas” (1992:21). En sus estudios sobre la política económica norteamericana a lo largo del tiempo, Weir (1989, 1992a y 1992b) aduce que las ideas keynesianas son centrales, aun cuando ellas experimentaron un destino particular en los Estados Unidos como resultado de la política electoral estadounidense. De manera similar, el estudio histórico de Goldstein (1993) investiga cómo, en diferentes periodos, se institucionalizaron las ideas cambiantes con respecto al comercio. En su investigación sobre la política industrial francesa y alemana, Ziegler (1997) sostiene que las diferencias resultan principalmente de la manera variante en que el conocimiento se distribuye a través de organizaciones (y que las visiones del mundo importan en esta variación). Y Hall (1989 y 1993), tanto como Weir (1992b) examinan cada una ideas sobre la economía en términos de su atractivo para actores políticos partidistas y su capacidad para formar nuevas coaliciones sociales o políticas.

Los intereses y las instituciones mantienen una relevancia en todos estos estudios, pero las ideas también son prominentes y se encuentran dotadas de un potencial creativo. Se aduce que las ideas, debido a su capacidad para establecer los sistemas fundamentales de significado que dirigen la acción colectiva e individual, debieran contemplarse como fuerzas causales. Para estos investigadores, las ideas logran influir incluso en la acción económica y política.

La escuela neo-institucional de estudios organizacionales, que ha puesto énfasis en los repertorios de estrategias asequibles dentro de las organizaciones y la selección que hace de ellas el actor, también reconoce, aunque de diferente modo, la importancia de las ideas (Brinton y Nee, 1998; Powell y DiMaggio, 1991). Por ejemplo, Fligstein (1990) concluye que los cambios de estrategia gerencial ocurren mayormente con referencia a ideas propuestas por una clase gerencial profesional, y menos con respecto a una toma de decisiones a partir de fuerzas del mercado; y Sabel (1991) y Cole (1989) exaltan la centralidad de modelos gerenciales en sus investigaciones de los cambios en la organización del trabajo. Scott y Meyer perciben a los creadores de políticas como actores que las seleccionan dentro de una paleta de ideas, que permanece en un espectro delineado por autoridades culturales (Scott, 1995 y Scott y Meyer, 1994).

De manera similar, diversos estudios de sociología de la cultura parten actualmente del supuesto, articulado originalmente por Swidler (1986), que la cultura está constituida por una “caja de herramientas” (“*tool-kit*”) que incluye hábitos, habilidades, estilos e ideas sobre los modos comúnmente aceptables de conducta. Las personas seleccionan cognitivamente estrategias para la acción a partir de estos patrones (*templates*) (véase también Warner, 1978). Al estudiar la censura en el arte, por ejemplo, Beisel (1998) repara en las ideas concernientes a la “buena sociedad” y en las normas culturales profundas sobre la conducta moral. De un modo semejante, en su estudio sobre el desastre del transbordador *Challenger*, Vaughan (1996) apunta a las ideas ligadas a las nociones de riesgo y “accidente”. Del mismo modo, en su examen acerca de cómo se legitiman las teorías de la ciudadanía angloamericana, Somers (1999) insiste en que el conocimiento debiera ser visto no sólo como enraizado en las culturas, sino como analíticamente autónomo.

A consecuencia de estudios recientes, “las ideas” parecen haber sido rescatadas de los confines de la sociología. Dos implicaciones para la disciplina son inmediatamente evidentes:

1. Al demostrar la significación de “las ideas”, todas estas investigaciones advierten, en términos no inciertos, que no se deben descuidar las fuer-

zas que están “por detrás” y separadas de lo inmediato: clases, intereses económicos y políticos, el poder, los estados, los procesos de diferenciación estructural, las redes sociales, la elección racional, las interacciones, etc. Las fuerzas legitimantes que forman parte de los *antecedentes* de vastos arreglos de fenómenos y agrupamientos sociales en el presente inmediato se hacen ahora más evidentes. Aparte de los dominios ortodoxos de investigación, es claro que existe un campo adicional de actividad sociológicamente significativa (si bien su definición no es fácil).

2. La cognición de “las ideas” enseña que el presente se halla estrechamente conectado con el pasado: si fuerzas tan frágiles como las ideas se pueden mantener viables durante siglos, a pesar de su inherente dependencia de portadores sociales, entonces el pasado debiera reconocerse en general como una poderosa influencia sobre el presente.

Sin embargo, la cuestión permanece: ¿amainará por fin la duradera animosidad de la sociología hacia las ideas? No obstante su significado analítico y su atractivo recién descubierto, el estatus de las ideas en la disciplina se mantiene tenue y, para muchos, incluso sospechoso. ¿Es esto en parte consecuencia del modo en que las ideas han sido definidas y tratadas hasta el momento?

Este estudio ingresa al debate en abierta alianza con quienes pregonan la significación sociológica de las ideas. Empero, lo hace de un modo no completamente consistente con la forma en que “las ideas” se han comprendido en la literatura reciente. Mientras que todos sus proponentes han definido a las ideas como fuerzas de fondo (*background forces*) estáticas y globales, trazando su influencia como un duradero y estricto “poder estabilizador” (“*staying power*”), esta investigación examina una manera *diferente* en la que las ideas pudieran, tal vez indirectamente, influir en la acción e inclusive en la constitución de grupos, a saber, como fuerzas cognitivas *dinámicamente autónomas*.

Este rasgo de las ideas queda delineado y su influencia sobre la acción se ilustra con un estudio de caso (Primera Parte de este texto): una reconstrucción del análisis weberiano del surgimiento de las religiones de salvación extra-mundana. Enraizado a fin de cuentas en los intentos de los pensadores religiosos (hechiceros, profetas, sacerdotes y teólogos) por despejar, mediante el razonamiento lógico, el enigma del sufrimiento y la injusticia, dicho análisis atribuye una autonomía (*Eigengesetzlichkeit*) al “desarrollo religioso” (*religiöse Entwicklung*). Este problema alcanzó su clímax cuando cristalizó el “problema de la teodicea”. La reconstrucción de este análisis,

completamente olvidado tanto en la literatura actual sobre las ideas, como por la sociología en general, y ampliamente omitido de la recepción de Weber,² permitirá una clara conceptualización de la autonomía dinámica de las ideas.

Habiendo definido *estas ideas* y ofrecido un ejemplo de la manera en que ellas influyen en la acción y conducen a la constitución de nuevos agrupamientos, la Segunda Parte de este artículo plantea la cuestión de si la sociología se beneficiaría hoy al reparar en las ideas no únicamente como fuerzas con poder estabilizador (*staying-power forces*), sino también como factores causales dinámicamente autónomos. Si bien la investigación de Weber en torno al surgimiento de las religiones de salvación ultramundana pudiera demostrar convincentemente la significación causal de dichas ideas en épocas permeadas de un modo amplio por la religión, ¿permanecen ellas como fuerzas sociológicamente significativas en el secularizado y postindustrial siglo XXI? ¿Legítima el poderoso análisis weberiano el estudio de las ideas dinámicamente autónomas, incluso para los sociólogos de la actualidad? A la luz de los argumentos de Weber, ¿sería lícito para los sociólogos empíricos seguir descuidando la autonomía dinámica de las ideas y menospreciando las ideas en general? Por esto se discutirán más adelante dos lecciones de la reconstrucción del análisis weberiano sobre el surgimiento de las religiones de salvación ultramundana.

En vez de disolverse en ideas estáticas, o mezclarse subrepticamente con ellas, las ideas dinámicamente autónomas —aquí se aducirá— han cambiado simplemente su definitivo punto de referencia. En la actualidad están ancladas en dilemas *mundanos* (*worldly*) y en perplejidades con las que lidian “especialistas” y para las que se buscan soluciones (con lo que permanece su capacidad de influencia). En efecto, tales ideas ponen una dinámica en movimiento, análoga a aquella otra más temprana del desarrollo religioso. Arraigadas en ciertas tensiones a lo largo de una serie de valores, esas ideas sirven como “impulsos ideacionales” (“*ideational thrusts*”) para la constitución de grupos incluso en el mundo contemporáneo. Para ilustrar la sostenida capacidad causal de las ideas, discutiré la forma en que las ideas dinámicamente autónomas, en manos de especialistas, han determinado la cosmovisión estadounidense. Este ímpetu cultural hacia la formación de grupos y hacia el cambio social en general, permanece invisible para las escuelas de pensamiento dominantes en la sociología norteamericana actual, impedidas desde el principio por presuposiciones estructuralistas, neomar-

² Para conocer algunas reconstrucciones parciales, véase Gerth (1946:62), Kalberg (1990), Salomon (1945:597-600), Schluchter (1979) y Tenbruck (1980). Véase la nota 25.

xistas, funcionalistas, positivistas, interaccionistas, de elección racional y de movilización de redes y recursos.

Primera Parte. La autonomía dinámica de las ideas religiosas: el problema del sufrimiento y del desarrollo de las religiones

Para muchos, el componente de “las ideas” en las investigaciones de Max Weber resalta en cuanto se refiere a la religión y a una “ética económica”, o bien sobre cierta configuración de valores. Este énfasis es bien conocido, especialmente desde *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (EP). A pesar de ello, la autonomía dinámica de las ideas, que se intenta analizar en este ensayo, está presente como elemento central de la obra de Weber, diferente de las varias configuraciones de valores analizadas en la EP y en los tres volúmenes de la *Ética económica de las religiones mundiales* (Weber, 1946a [1920] y 1946b [1920], 1951 [1920], 1952 [1920], 1958 [1920] y 2002a [1920]) o de su noción de “pistas” de cosmovisiones (*world-view “tracks”*) a modo de senderos (*pathways*) de intereses (Weber, 1946b [1920]:280/252), ideas centradas en la naturaleza del reino de lo sobrenatural y del antiguo problema del sufrimiento (*problem of suffering*). Estas ideas permanecen oscuras en cuanto fuerzas causales y descuidadas en su importante posición en la sociología weberiana. Es posible hablar de ellas si se reconstruye la argumentación medular, si bien fragmentada, en los textos histórico-comparativos de Max Weber acerca del origen de las religiones de salvación “extramundana” (“*other-worldly*” *salvation religions*). Según Weber, una autonomía dinámica originada en ciertas ideas puso en movimiento un “proceso de desarrollo religioso”, que sigue influyendo significativamente sobre el curso de la historia en varias y distintas civilizaciones.

Una cuestión específica y crucial, perennemente asociada con el ordenamiento de las “relaciones de uno mismo con el dominio de lo trascendente”,³ según Weber, ha estado desde el inicio del desarrollo religioso y cuya respuesta explicaría el atractivo de la religión. Esta fue una pregunta *intrínseca* a y definitoria del dominio de la religión: la cuestión del sufrimiento. ¿Por qué el sufrimiento ha sido un fenómeno recurrente y permanente? ¿Qué explica su permanencia? ¿Por qué aparece de un modo tan reiterado? ¿Cuáles fueron sus orígenes? ¿Cómo puede ser explicado? ¿Qué ideas hacen comprensible al sufrimiento y qué ideas definen al dominio sobrenatural? (véase 1946b [1920]: 271-177/241-248 y 1968 [1921]:399-439/245-267 y 518-529/314-321).

³ Esta es la única definición de religión que ofrece Weber (véase 1968 [1921]:399/245, 403/247 y 424/259).

Weber se encuentra convencido de que la cuestión del sufrimiento ha flagelado a la humanidad a lo largo de la historia y que se halla en el origen de las religiones de salvación. La pura búsqueda cognoscitiva, impulsada por *necesidades específicamente religiosas (religiöse Bedürfnisse)* de encontrar una explicación convincente del sufrimiento, da cuenta del atractivo de figuras carismáticas religiosas en todas las civilizaciones, así como limita sus pronunciamientos mediante una nítida restricción: se esperaba que las ideas de los líderes religiosos respondieran y enfrentaran exitosamente el enigma del sufrimiento prolongado e injustificado.

Weber afirma que el deseo de ofrecer razones para *el sufrimiento en sí* contribuyó al desarrollo (*Entwicklung*)⁴ de las relaciones de uno mismo con el dominio de lo trascendente. En verdad, las ideas que intentaron explicar la miseria y las penalidades humanas forzaron (*pushed*) el desarrollo religioso desde las religiones enraizadas en la magia y el ritual hasta las religiones de salvación dotadas de concepciones sofisticadas acerca del “otro mundo” (“*other-world*”). En esta transformación de lo religioso, Weber aprecia una sólida fuerza causal completamente independiente de la autonomía de poder estabilizador (*staying-power autonomy*) del ámbito de la religión, como del poder político y de otras esferas de la vida que él identifica en especial como causalmente significativas: los ámbitos de la economía, el mando (*rulership*), el derecho, los grupos sociales y la familia (Weber, 1968 [1921]; Kalberg, 1994b:103-105 y 149-151). Así, el reino de la religión implica para Weber no sólo límites distintivos, sino también un desarrollo dinámico e intrínseco (véase, por ejemplo, Weber, 1946b [1920]:269-270/240, 275/247, 281/253 y 286/258-259 y 1968 [1921]:577-578/349 y 1179/703-704; véase también Kalberg, 1990). En la terminología de Weber, este dominio sigue *sus propias leyes de desarrollo*. Las religiones se desenvuelven con referencia a ideas con respecto al problema del sufrimiento, más que sólo con referencia a intereses prácticos.⁵ Un análisis que reconstruya las etapas religiosas más tempranas hasta el surgimiento de las religiones de salvación ultramundana es el que, a continuación, guiará nuestra atención.⁶

⁴ Es desafortunado que el término weberiano *Entwicklung*, que Weber emplea para referirse a desarrollos específicos, sea frecuentemente traducido al inglés como “evolución”. Weber rara vez escribe *Evolution* (palabra que se escribe igual en inglés y en alemán).

⁵ El uso weberiano de las “ideas” (*spiritualistische kausale Kulturdeutung*) en la conclusión de la EP es bastante amplio —se las utiliza contra el “materialismo”— y para nada prefigura este último uso (Weber, 2002b [1920]:125/205).

⁶ Debido a la atención aquí prestada a la cuestión de si la autonomía dinámica de las ideas es hoy importante para la sociología, omito en este texto el “otro lado” del análisis causal weberiano. Weber siempre entiende al desarrollo religioso en referencia directa a un contexto de intereses, especialmente económicos, políticos y de mando (*rulership*). Es decir, el problema del

Magia y ritual: espíritus, dioses, magos y sacerdotes

En tiempos muy antiguos, se pensaba que el reino de lo sobrenatural estaba poblado de espíritus y demonios sólo levemente más fuertes que los mortales seres humanos. Estas fuerzas arcanas y numinosas, que poseían cada una existencia epifenoménica incomprensible en cualquier sentido concreto, se mantenían ocultas “detrás” de algunos objetos naturales, artefactos, animales o personas, meros símbolos de aquéllas. Al tiempo que penetraban objetos y personas, esos espíritus y demonios infundían distintivas, aunque indeterminadas, capacidades en ellos y se convertían en los responsables de su actividad. Tan incognoscibles como incontrolables, sus poderes prohibidos se introducían clandestinamente en cada intersticio de la *Gemeinschaft* “primitiva”, dejando a los miembros de la tribu indefensos en un universo poblado de seres invisibles, que estaban dotados de voluntades inescrutables. No obstante ello, todos sabían que el mal y el sufrimiento se podían originar en tales seres sobrenaturales o en la ejecución incorrecta de ceremonias mágicas o en la violación del tabú. Más aun, los hechiceros tenían los medios para proteger a la tribu: por un lado, las prácticas orgiásticas (*orgiasticism*), el éxtasis emocional y la intoxicación alcohólica transportaban a los miembros de la tribu hasta estados afectivos (*affectual states*) que ofrecían protección contra espíritus y demo-

sufrimiento tan sólo puede entenderse completamente por su capacidad para propiciar nuevas relaciones con el reino de lo trascendente y, eventualmente, con las religiones de salvación ultramundana, además de alterar dramáticamente la acción social entre los creyentes y las nuevas agrupaciones, únicamente si dicho dilema es examinado en cada etapa y en términos de su contexto mundano (por ejemplo, Weber, 1946b [1920]:268/238-239 y 286-287/259; 2002b [1920]:240 —nota 94—/192 —nota 1— y 1968 [1921]:577/349). Si la autonomía del desarrollo religioso hubiera constituido su interés exclusivo, Weber jamás habría escrito, por ejemplo, *La religión de China* (1951) [1920], *Judaísmo antiguo* (1952) [1920], *La religión de la India* (1958) [1920] y el capítulo de “Sociología de la religión”, en *Economía y sociedad* (1968) [1921], donde aborda un análisis sobre la interacción entre religión y, particularmente, la economía, el honor, el derecho y los ámbitos del ejercicio del poder y la política. Ciertamente, la afirmación de Weber en la última página de la EP es reafirmada por estos abrumadores estudios comparativos; “no es, desde luego, la intención de establecer aquí un análisis espiritual, unidimensional, de las causas de la cultura y de la historia, en lugar de un análisis materialista igualmente parcial” (2002b [1920]: 125/205-206). A través de estos textos, si bien rara vez de un modo riguroso, Weber examina los contextos sociales que influyen sobre la formación de ideas acerca de lo sobrenatural, como también formulaciones específicas de y respuestas para el problema del sufrimiento. Por tanto, para evitar la impresión de que Weber era, en última instancia, un teórico que contempló las ideas de un modo aislado (como de hecho lo hizo en la EP —véase 2002b [1920]:125/205-206—), no podemos omitir una consideración del contexto de *intereses* que resulta indispensable para cada etapa en la viabilidad de la autonomía dinámica de las ideas religiosas. Sin embargo, para mantener la atención en esta autonomía dinámica, esos intereses contextuales sólo serán revisados en notas a pie de página.

nios;⁷ y, por otro lado, fórmulas sagradas y mágicas que permitían a los hechiceros la manipulación de las entidades epifenoménicas que acechan dentro de los objetos y personas (Weber, 1968 [1921]:399-407/245-250). Estas figuras carismáticas amonestaban a los miembros tribales para que alteraran sus acciones, las cuales debían adecuarse ahora a las expectativas de los seres sobrenaturales.

Sin embargo, y a pesar de los mejores esfuerzos de los magos, el sufrimiento inexplicable permanecía imbatible. Como el infortunio y la miseria se hicieron insoportables, fue claro que la naturaleza del mundo sobrenatural había sido malentendida. Obviamente, se requería de nuevas ideas y de una relación diferente con las fuerzas ultra-terrenas. El excepcional poseedor de carisma surgiría para ofrecer una explicación plausible de la continua existencia de las penurias: como los espíritus eran completamente controlados por el brujo pero el sufrimiento persistía, los espíritus mismos debían ser demasiado débiles como para ofrecer protección contra la desesperanza. Así, más que habitado por demonios y espíritus que podían manipularse, el dominio trascendente vino a ser entendido ahora como algo poblado por seres más poderosos, a saber, los dioses (Weber, 1968 [1921]:407-416/205-255). Conducido por el dilema del sufrimiento, el puro pensamiento lógico llegaría a esta conclusión. Se hizo evidente que los dioses podían someter por sí solos a todos los enemigos y procurar protección contra el infortunio.⁸

⁷ Por tanto, cualquier especulación en el espíritu weberiano (aunque no fundada directamente en sus escritos, hasta donde conozco) con respecto a los orígenes del uso del alcohol apuntará hacia su indispensabilidad en este sentido. Weber rechazó, por parecerle incompletas, las explicaciones fundadas en fuerzas puramente pragmáticas (por ejemplo, los intereses de los productores) o a la tendencia universal hacia la búsqueda del placer.

⁸ El análisis de Weber descansa no sólo sobre ideas con respecto al enigma (*conundrum*) del sufrimiento. Los contextos sociales también juegan un rol medular. Para Weber, fue “naturalmente cierto” que las “varias clases de dioses y demonios (...) han sido delineados directamente por la situación económica y los destinos históricos de diferentes pueblos” (Weber, 1968 [1921]:402/247) y que “las formas de los dioses difieren”, como lo hace el potencial de un dios particular para conseguir la primacía, “dependiendo de condiciones naturales y sociales” (1968 [1921]:409/251). Por ejemplo, una divinidad concebida como el “señor de la reproducción” pudiera convertirse en el dios más importante entre grupos que crían ganado y, donde la agricultura ha sido importante, las deidades ctónicas, como la Madre Tierra, que controla las cosechas, adquirirían generalmente un “carácter más local y popular que los demás dioses” (1968 [1921]:415/255). Sucesos con consecuencias económicas significativas permiten a menudo que una divinidad particular cobre primacía, concretamente al ser concebida en relación con esos eventos. De un modo similar, los dioses locales surgieron sólo cuando se establecieron asentamientos permanentes (1968 [1921]:412-414/253-254) y las deidades duraderas únicamente cuando se les daría una especial significación, por parte de una asociación permanente de laicos (*laymen*). Todas estas asociaciones requirieron, con excepción de las que existían tan sólo como la base personal del poder de un soberano particular, de un dios especializado en la protección de esos intereses y en garantizar la sobrevivencia en un cosmos permeado por el sufrimiento.

Pero esta “solución” al problema del sufrimiento —poblar el dominio de lo sobrenatural con deidades— tampoco resultó satisfactoria. La miseria persistía a pesar de la fuerza inmensa de los dioses. Más aun, si estos seres trascendentes estaban dotados de la capacidad para evitar toda miseria, la propia continuación del sufrimiento acusaba (*indicted*) a las propias divinidades: originalmente concebidas como entidades sobrenaturales capaces de disipar el dolor, esos dioses eran ahora contemplados como la causa de éste. Creados como protectores, ahora los dioses infligían sufrimiento cuando se enojaban. Demasiado poderosas para ser manipuladas por la magia del hechicero, las deidades inspiraban entonces temor entre los miembros de la tribu.

Según Weber, a través del caleidoscopio de la historia, la heroica búsqueda por poner fin al sufrimiento y de una relación satisfactoria con el dominio de lo sobrenatural registra reiteradamente aquellas inversiones e ironías. La consecución de cada “respuesta” al infortunio inexplicable resultaba en sucesos imprevisos y éstos, a su vez, demandaban explicaciones adicionales para el sufrimiento persistente. Las grandes expectativas que suscitaba cada nueva formulación eran inevitablemente contradichas, si bien la alteración perpetua de la perspectiva dentro de la cual el poseedor del carisma intentaba revelar el misterio de las penurias duraderas, siempre llevaba en sí misma a nuevas ideas y a una “solución” adicional.⁹

Weber observa particularmente la importancia de las constelaciones de estratificación. Mientras la diferenciación social se mantiene en un estadio elemental, existe una gama de deidades, cada una de las cuales queda indefinida y que aparecen frecuentemente sólo como “entidades accidentales” (1968 [1921]:410/251-252). “Un panteón de dioses” emerge una vez que las formas básicas de especialización del trabajo toman lugar. Aun después, cuando cobra forma un estrato de nobles señores de la guerra y evolucionan diversas formas rudimentarias de mando (*rulership*), surgen dioses que conquistan a divinidades más débiles y aseguran el éxito de empresas políticas y militares (Weber, 1951 [1920]:22/300 y 1968 [1921]:417/256). Reflejando su “nivel particular de desarrollo económico” y la falta de urbanización, aduce Weber, los dioses locales y de las asociaciones políticas no existían en el panteón védico en la India preclásica (del año mil al 600 antes de nuestra era), por ejemplo, de igual manera que tampoco había divinidades ocupacionales o vocacionales y santos (Weber, 1968 [1921]:414-415/254).

Los primeros dioses permanentes aparecieron simultáneamente con el desarrollo de una casta sacerdotal y el culto religioso. Después, surgirían deidades particulares relacionadas con el ámbito doméstico y la parentela, los cuales típicamente buscaron divinidades entre los espíritus de sus ancestros. Cada asociación política también poseía dioses que conquistaban divinidades más débiles y que aseguraban el éxito de iniciativas militares y políticas. Deidades especiales o santos también fueron reivindicados por asociaciones vocacionales u ocupacionales, como el antiguo dios egipcio de los escribas (Weber, 1968 [1921]:409-420/251-257 *passim*).

⁹ El tema de las “consecuencias imprevisas” aparece de manera prominente en toda la sociología de Max Weber.

Así como los dioses se convirtieron en deidades poderosas y el sufrimiento persistió, la necesidad de un nuevo modo de interacción con lo sobrenatural se hizo evidente; uno más apropiado para la mayor estatura de los dioses. De nuevo se convocó a personalidades carismáticas para alterar la relación con el dominio trascendente, con la esperanza de reducir la miseria. Se razonó que se podía conquistar la voluntad de los dioses “al gratificar sus deseos egoístas” (1968 [1921]:432-264). De este modo, se inventaron nuevas técnicas para lograrlo: la súplica, la oración, el culto, los sacrificios, las ofrendas, los tributos, los sobornos y la ejecución de ritos (1946b [1920]:271-272/242-243 y 1968 [1921]:422-425/257-259) Todas estas técnicas eran vistas como capaces de aplacar (*mollifying*) la ira de los impetuosos seres sobrenaturales y de proteger a los miembros de la tribu. Al final, también se utilizaron penitencias (*penances*) con el fin de obtener el favor de los dioses y minimizar el mal, como asimismo se recurrió a varias clases de abstinencia. Cobraría existencia el primer grupo de “especialistas de la religión”, con el propósito de ejecutar esas actividades sagradas. Organizados en grupos bien delineados y entrenados en técnicas y procedimientos especializados, los *sacerdotes* vinieron a reemplazar a los hechiceros. La religión propiamente dicha, distinta de la magia, cobró existencia como doctrina y ritual (Weber, 1968 [1921]:422-429/257-262, 432-433/264 y 439-442/268-270). La “buena conducta” y la plena fe (*faithfulness*) se delinearían como el comportamiento grato a los dioses y los ministros del culto aprendieron a obtener su favor al conducirse ellos mismos de un modo consistente con sus expectativas.

De la magia y el ritual a la acción ética

Sin embargo, esta “solución” al problema del sufrimiento también resultaría huidiza. Dado que todas las técnicas ritualistas de súplica y de culto no lograron apaciguar los deseos egoístas de los dioses y aliviar el dolor, la búsqueda continuó en pos de relaciones más satisfactorias con la esfera trascendente y que permitieran una explicación de la miseria, así como la promesa, en caso de que las expectativas de los dioses fuesen cumplidas, de que el infortunio continuo terminara. Una vez más la religión pondría en marcha su “propio” curso de desarrollo; uno guiado por la necesidad de nuevas ideas para explicar el enigma del sufrimiento inherente a este reino.

Erigidos en el estrato dominante de especialistas de la religión, los sacerdotes buscaron, entonces, explicaciones para la terca persistencia de las penalidades. A través de la *razón*, una vez más, se alcanzó la conclusión de que el verdadero carácter del dominio sobrenatural había sido malin-

terpretado: los dioses no eran simplemente seres egoístas y poderosos que demandaban la correcta ejecución de súplicas, peticiones, culto y oración a cambio de un alivio para el dolor y la miseria; más bien, nuevas ideas permitieron que su “verdadera naturaleza” fuese reconocida. Ellos eran, se adujo, entidades *éticas*.

Cualquiera que fuese la forma en que aparecieron, el surgimiento de poderes éticos introdujo dioses distintivamente diferentes de los dioses especializados y funcionales que predominaban en las religiones puramente rituales. Cada uno de estos dioses defendía una jurisdicción demarcada en contra de otros dioses parecidos a él mismo, procurando las garantías de éxito a sus devotos y demostrando su fuerza al proteger los valores aceptados en la rutina diaria (Weber, 1946a [1920]:333/546). Sin embargo, al estar ellos mismos sujetos a un orden moral trascendente, las divinidades *éticas* “siempre revelaban la verdad” (Weber, 1968 [1921]:430/262). Más aun, tanto los sacerdotes como las figuras carismáticas por igual, creían que el dios ético —aun si se consideraba al “orden de la naturaleza” no como superior a ese dios, sino creado por él— defendería el orden que él había creado contra cualquier ofensa (*injury*) (1968 [1921]:431/263). En cuanto surgió esta idea, se presentó el imperativo de una distinción entre “las demandas hechas al hombre por el dios y las demandas hechas al hombre por la naturaleza” (1968 [1921]:431/264). Como algo opuesto a estas últimas, las cuales se mantenían asociadas a hechos, sucesos y acontecimientos fragmentados, las demandas planteadas por un dios ético eran ahora manifestaciones de un orden claramente unificado. Según Weber,

este pensamiento (...) forma una ética religiosa a partir de las prescripciones mágicas que operan sólo con la noción de magia negra (*evil magic*). De aquí que las transgresiones contra la voluntad del dios sean un pecado ético que pesa sobre la conciencia, muy aparte de sus resultados directos. (Weber, 1968:437/267; traducción modificada)

De acuerdo con lo anterior, los sacerdotes comenzaron a sistematizar leyes éticas y una ética religiosa, con la esperanza de que, una vez definidas en consonancia con la voluntad del dios, su obediencia garantizaría el favor de éste y la liberación de las penurias mundanas.

La definición del ámbito sobrenatural como poblado de seres éticos se difundió incesantemente,¹⁰ así como lo hizo también el llamado de los sacer-

¹⁰ Dicha fuerza ética fue concebida como capaz de controlar tanto a los dioses como imponer obligaciones éticas para todos los hombres. Asumió un número de formas diferentes en diversas civilizaciones (véase 1946a [1921]:325/538 y 1968 [1920]:431/263).

dotes hacia una acción ética. Tales deidades, aducían los sacerdotes, no sólo exigían adoración, sino también un particular *tipo de conducta por parte del devoto*. Las penurias y el sufrimiento persistentes vinieron a ser entendidos como evidencia de la violación de los estándares del dios ético y de su consecuente “desagrado ético” (“*ethical displeasure*”). La acción debía estar de acuerdo con las expectativas *éticas* del dios (Weber, 1968 [1921]:429-432/262-264, 437-439/267-268 y 1178-1180/703-704).¹¹

Del problema del sufrimiento al problema de la teodicea

Pero a pesar de la acción que se creía conforme a las expectativas éticas del dios, el sufrimiento perduró y continuó para guiar toda reflexión concerniente a las relaciones de la humanidad con lo sobrenatural. El pensamiento racional, adujo Weber, impulsó de nuevo el desarrollo religioso y llevó crecientemente hacia la conceptualización del reino trascendente como habitado por un solo Dios (Weber, 1968 [1921]:415-418/255-256). Ya fuese inmanente o antropo-

¹¹ Aunque, una vez más, y a pesar de la posición central de la dinámica puesta en movimiento por las *ideas* con respecto a la incertidumbre del sufrimiento, el análisis de Weber explora también el “otro lado” de la ecuación causal. Él es particularmente lúcido en relación con los cambios sociales que debieran ocurrir si aparecen los dioses éticos. Algunos desarrollos contextuales ponen el escenario para que las figuras carismáticas descubran a las deidades éticas:

“El creciente poder de las determinaciones judiciales ordenadas dentro de una vasta política pacífica... La creciente regulación de cada nuevo tipo de relación social mediante reglas convencionales y la creciente dependencia de los hombres ante la observancia de aquellas reglas en sus interacciones unos con otros... La cada vez mayor importancia social y económica de la confianza (*reliability*) en la palabra dada... Aquello que está básicamente implicado en estos... desarrollos es la creciente relevancia del apego ético de los individuos hacia un cosmos de obligaciones, que hace posible calcular la probable conducta de una persona” (Weber, 1968:430/263).

Sin embargo, y a pesar de la centralidad que Weber aduce vehementemente, estas fuerzas sociales, económicas y políticas no tienen un peso causal dominante:

“La ‘internalización’ y racionalización de la religiosidad —es decir, la adquisición, por parte de la religión, de estándares y mandamientos éticos y la transformación de los dioses en poderes éticos— usualmente se desarrolla en forma paralela a cierto grado de producción artesanal, la mayoría de las veces relacionada con el comercio urbano... No obstante ello, esto no significa que alguna clase de dependencia clara caracterice este desarrollo: la racionalización de la religión tiene su propia dinámica interna y las condiciones económicas sólo tienen efecto a modo de ‘senderos de desarrollo’ (*Entwicklungswege*); sobre todo, ella está ligada al surgimiento de una educación específicamente sacerdotal” (Weber, 1968:1179/703-704; traducción modificada).

Una sólida casta sacerdotal orientada hacia el cuidado pastoral es, a su vez, central si una noción de *acción ética* se difunde entre los laicos.

mórfica, esa entidad ética *universal* regía el cosmos entero (1968 [1921]:417-420/256-257). “La razón favoreció la primacía de dioses universales”, explica Weber, “y cada cristalización consistente de un panteón siguió principios racionales sistemáticos hasta cierto grado” (1968 [1921]:417/256).¹²

No obstante ello y a pesar del descubrimiento de un orden del mundo unificado y ético, tanto como el de dioses universales, el sufrimiento se mantuvo tan omnipresente como siempre. Y ahora, sin embargo, hasta el punto en que el universo era conceptualizado como racionalmente ordenado, ético y unificado, el problema de la miseria continuada dentro de esa totalidad de “sentido universal” se hizo crecientemente difícil de explicar para los profetas carismáticos y para los sacerdotes. Se asumió una urgencia insoportable: a menudo tenían éxito no los hombres “buenos”, sino los “malos”; el sufrimiento “inmerecido” se reconocía ahora como frecuente y las fortunas se distribuían aparentemente sin consideración al “mérito” (Weber, 1946b [1920]:275/246). Si el universo había sido creado como un cosmos articulado y “pleno de sentido” (“*meaningful*”) por una fuerza ética omnisciente, ¿cómo podían seguir existiendo todas las formas de sufrimiento interno y externo?

Mientras más tiende el desarrollo hacia la concepción de un dios unitario y trascendente que es universal, más emerge el problema de cómo el extraordinario poder de dicho dios se puede reconciliar con la imperfección del mundo que él ha creado y rige. (Weber, 1968 [1921]:519/315; véase también 522/317 y 1946c [1920]:122-124)

Si el cielo y la tierra están ahora unidos bajo la hegemonía de un único ser, ¿por qué ese Dios no ha disminuido el sufrimiento? Esta cuestión se hizo

¹² Sin embargo y aunque las consideraciones de los sacerdotes con respecto al sufrimiento y la naturaleza del reino sobrenatural resultaron fundamentales, la aparición de dioses universales ocurrió sólo dentro de un contexto político específico:

“El crecimiento del imperio en China, la extensión del poder de la casta brahmana a lo largo de todas las diversas formaciones políticas en India y el desarrollo de los imperios persa y romano favorecieron el surgimiento tanto del universalismo, como del monoteísmo... En el culto a Yahvé se desarrolló al menos una primera aproximación al monoteísmo universalista... como resultado de un suceso histórico concreto: la formación de una confederación. En este caso, el universalismo fue un producto de la política internacional... Hasta este punto uno pudiera ver con claridad el carácter distintivo y eminentemente *histórico* de la teorización de los profetas hebreos” (Weber, 1968 [1921]:418/256-257; véase también 415/254 y 418-419/257 y 440-443; véase Kalberg, 1994a).

Weber se halla convencido de que “una serie completa de motivos puramente históricos ha determinado el altamente importante desarrollo hacia lo supramundano o la concepción inmanente de Dios” (Weber, 1946b:286/258, traducción modificada; véase, por ejemplo, Weber, 1951 [1920]:299/21).

apremiante, especialmente cuando fue articulada por revelación profética, ya que estas figuras carismáticas anunciaban poderosamente la “totalidad plena de sentido” (*sinnvollen Ganzen*) —o la integración interna— de la humanidad y del cosmos (Weber, 1968 [1921]:439/268, 450-451/275 y 519/315).¹³ Sin embargo, de acuerdo con Weber, “incluso un orden del mundo pleno de sentido que es impersonal y super-teísta necesita enfrentar el problema de las imperfecciones del mundo” (1968 [1921]:519/315). O tal vez el carácter de lo sobrenatural había sido una vez más malentendido. El pensamiento cognitivo volvió de nuevo al primer plano para buscar “respuestas racionalmente satisfactorias al cuestionamiento acerca del fundamento de la incongruencia entre destino y mérito” (Weber, 1946b [1920]:275/246-247).

Esta incongruencia dentro de un orden del mundo racional creado por un poder universal —el problema de la teodicea— contenía en sí misma, según Weber, la tendencia a invocar una “teodicea del infortunio” racional que explicara no sólo la existencia del sufrimiento y el pesar, sino que además especificara la acción apropiada para lograr la salvación (Weber, 1946a [1920]:353/527 y 1968 [1921]:519/315). Bajo el impulso del problema de la teodicea, un desarrollo en el dominio de la religión precipitó el surgimiento de las religiones de *salvación ética* como consecuencia de la extrema tensión interna sentida por el heroico poseedor del carisma, una vez que cobró conciencia de que la injusticia permanecía a pesar de la existencia de una fuerza ética que unificaba el cosmos.

Los profetas y el surgimiento de las religiones de salvación ética

El papel central del profeta carismático con respecto a los orígenes de las religiones de salvación se hace ahora evidente. Únicamente esta figura “so-

¹³ Weber visualiza estas poderosas personalidades como capaces de despedazar normas rituales estereotipadas y de revolucionar la vida diaria (por ejemplo Weber, 1968 [1921]:577/349 y 1115-1117/657-658). Sin embargo, siendo su propuesta sólo una nueva comprensión del reino sobrenatural, dichas personalidades jamás aparecen únicamente por hacer consideraciones sobre el problema del sufrimiento. Incluso el desarrollo de la profecía misionera depende normalmente de la existencia de “cierto mínimo de cultura intelectual” (Weber, 1968 [1921]:486/296). En el antiguo Israel dicha profecía surgió en referencia a la guerra perdurable entre los poderosos reinos imperiales y las pequeñas tribus de Israel (Weber, 1952 [1920]:3-146/1-159 y 267-382/281-311; 1968 [1921]:440-443/269-271; véase también Kalberg, 1994a). Por otro lado, la sistematización del mensaje del profeta por los sacerdotes ocurriría también no sólo como resultado de una búsqueda por la “respuesta” al problema del sufrimiento, sino además como una consecuencia de las “responsabilidades prácticas” —de prédica y cuidado pastoral— del grupo sacerdotal: “...la práctica sacerdotal [requiere] a la vez de mandatos positivos y de una casuística para los laicos” (Weber, 1968 [1921]:465-466/284).

brenatural” entendía la fuerza ética divina y poseía los poderes para salvar la tensión interna inducida por el problema de la teodicea. A través de sus ideas y su “revelación personal”, ofrecía una verdad religiosa sustantivamente nueva —un camino coherente hacia la salvación— opuesta a todas las tradiciones; una que incluso unificaba las relaciones de los creyentes con las fuerzas éticas a nombre de un “mandato especial divino” (“*special divine injunction*”) (Weber, 1968 [1921]:439/268 y 445-446/272). Como el salvador universal que creaba una teodicea racional del infortunio, el profeta poseía el poder de garantizar la salvación a cada individuo que atendiera sus enseñanzas, ya fuese que ellas tomaran la forma de una “prédica emocional vital” o de una conducta ejemplar (Weber, 1946b [1920]:273-274/24-245 y 1968 [1921]:445/272).¹⁴

Y como el problema de la teodicea se hizo más urgente, tales personalidades legendarias surgieron en los universos éticos tanto en Oriente como Occidente. Buscaban explicar la existencia del sufrimiento y rescatar a los creyentes de éste. Más que cualquier otra figura de la sociología de Weber, el profeta intentó sistematizar enseñanzas y prácticas religiosas fragmentadas e incongruentes, enraizadas en la magia, el ritual y estados carismáticos y transitorios de frenesí, en una relación de consistencia con una “posición definitiva e integrada” comprensivamente. Precisamente tal “centralización de la ética” influyó radicalmente en la acción de los creyentes; contenía el potencial para dotar de un “significado” consciente a *todas* las acciones del devoto, porque todas ellas podían ahora evaluarse con respecto a su consistencia —o unidad— con el propósito ético unificado del universo:

Sin importar que un profeta religioso particular sea predominantemente del tipo ético o ejemplar, la revelación profética implica tanto para el profeta mismo, como para sus seguidores (...), una visión unificada del mundo derivada de una actitud conscientemente integrada y plena de sentido hacia la vida. Para el profeta, tanto la vida del hombre y del mundo así como los sucesos sociales y cósmicos poseen cierto significado sistemático y coherente con respecto al cual la conducta del hombre debe orientarse, si ha de producir la salvación y conforme a la cual debe ser esquematizada (*patterned*) de una manera integralmente significativa... Este significado contiene siempre la importante concepción religiosa del mundo como un cosmos que es desafiado para producir de algún modo una totalidad ordenada y “plena de sentido”, cuyas manifestaciones particulares necesitan ser medidas y evaluadas de acuerdo con este postulado. (Weber, 1968 [1921]:450-451/275)

¹⁴ Estos términos remiten a los dos tipos principales de profecía que Weber identificó en su tratado analítico, *Economía y sociedad*, a saber, la profecía “ética” (o “misionera”) y la profecía “ejemplar”. Aquélla se ubica en el antiguo Israel y ésta, en la India (1968 [1921]:447-450/273-274).

Entonces las doctrinas de salvación se desarrollaron más ampliamente que antes:

La salvación sólo ganó una significación especial donde expresaba una sistemática y racionalizada “imagen del mundo” (*Weltbild*) y representaba una posición frente al mundo. Ya que el significado, tanto como la intentada y fáctica cualidad psicológica de la salvación, dependía de tal imagen del mundo y de tal posición. (Weber, 1946b [1920]:280/252; traducción modificada)

Después de que las ideas del profeta habían proclamado la existencia de una visión del mundo eterna y plena de sentido, y sin embargo enormemente variable de una civilización a otra, dependiendo de la noción de Dios y del universo de la personalidad carismática, los sacerdotes o monjes sistematizaron el mensaje de esa personalidad. Explicaciones internamente consistentes acerca del lugar de la humanidad dentro del cosmos, así como acerca del papel del sufrimiento en la unidad ética integral del universo y de los medios para la salvación en él, aparecieron en el escenario de la historia. De esta manera se formaron las enseñanzas fundamentales de las doctrinas éticas de salvación que prometían una redención del sufrimiento (Weber, 1946a [1920]:327/540-541 y 354/567-568 y 1946b [1920]:280-281/252-253). Dado el momento, no sólo los profetas, sacerdotes y monjes comenzaron a asumir el problema del sufrimiento, sino también, y en particular en Occidente, los teólogos. Ciertamente, el desarrollo de la teología, tanto como el de la doctrina religiosa en general, sería impulsado, según Weber, por la pregunta *religiosa* fundamental de por qué continúa el sufrimiento a pesar de la unidad del cosmos. Como lo enfatiza Weber, “la necesidad racional de una teodicea del sufrimiento y de la muerte ha tenido efectos extremadamente significativos” (1946b [1920]:275/247) y “el problema se presenta dondequiera entre las fuerzas decisivas que determinan el desarrollo religioso y la necesidad de salvación” (Weber, 1968 [1921]:519/315, traducción modificada).

Al ofrecer las indicaciones para contar con una “posición última” (“*ultimate stand*”) frente al mundo basada en una “aprehensión directa de su ‘significado’” (Weber, 1946a [1920]:352/566), *las religiones éticas de salvación* surgieron de estos esfuerzos monumentales por sistematizar las realidades de la vida en pos de una liberación de la miseria y de los males fortuitos (Weber, 1946a [1920]:327-328/540-541 y 353/567 y 1946b [1920]:280-281/252-253). En respuesta a la implacable continuidad de la injusticia y el infortunio, los sacerdotes, monjes y teólogos —ahora constituidos en grupos con un firme *status* y opuestos a la aparición esporádica de nuevos profetas— definieron repetida e independientemente acciones específicas capaces de aliviar la miseria y de asegurar la salvación. Estos intelectuales, al expresar “las necesidades

metafísicas de la mente humana llevada a reflexionar sobre las preguntas éticas y religiosas, no por requerimientos materiales, sino por una particular compulsión (*Nötigung*) interna por entender el mundo como un cosmos pleno de sentido y de tomar una posición frente a él” (1968 [1921]:499/304, traducción modificada; véase también 505/307-308 y 568/343; 1946a [1920]:324/537 y 352/565 y 1946b [1920]:281/253), sistematizaron con ello valores religiosos y tradiciones, incluyendo los dichos de los profetas, en doctrinas de salvación internamente consistentes. En tanto que visiones unificadas del cosmos y del lugar del creyente dentro de él, todas buscaban ofrecer explicaciones exhaustivas al sufrimiento y acciones apropiadamente diseñadas para su eliminación (Weber, 1946b [1920]:281-281/252-253 y 1968 [1921]:577-579/349-350; véase Kalberg, 1990:64-67).

De este modo, Weber argumenta enfáticamente que las religiones de salvación ética no se pueden entender como surgidas de intereses prácticos o materiales, procesos de diferenciación estructural, redes sociales, elecciones racionales, el propio poder o la interacción.¹⁵ Por el contrario, Weber aprecia a los profetas, sacerdotes, monjes y teólogos en tanto que dedicados a un dilema específicamente *religioso*: la obstinada persistencia del sufrimiento y el infortunio. Al hacer ello esos individuos buscaban urgentemente clarificar las relaciones entre los creyentes y los seres trascendentes y definir acciones concretas capaces de aliviar la desgracia. Más aún, en lugar de una simple respuesta a las “condiciones sociales de existencia” o a las fuerzas económicas, tal desarrollo religioso obedecía a un “imperativo de consistencia”, especialmente una vez que los intelectuales se habían constituido en un coherente grupo con *status*:

Las interpretaciones religiosas del mundo y las éticas de las religiones creadas por intelectuales (de tipo religioso) que persiguen ser racionales, han estado significativamente expuestas al imperativo de la consistencia. El efecto de la *ratio*, y en particular de una deducción teológica de postulados prácticos, es de alguna manera y a menudo poderosamente notable en todas las éticas religiosas. Esto implica que por lo menos las interpretaciones religiosas del mundo, en los casos individuales, obren de acuerdo con la demanda de consistencia, y a lo más logren integrar puntos de vista en sus postulados éticos que no podrían ser deducidos racionalmente. (Weber, 1946a [1920]:324/537; véase también 1946b [1920]:286/258-259)

¹⁵ Ni pueden ser entendidas como originadas en el resentimiento de las clases no privilegiadas, como aducía Nietzsche. La compleja respuesta de Weber a Nietzsche merece una discusión aparte (véase, por ejemplo, 1946b [1920]:270-292/241-264 o 1968 [1921]:490-499/298-304).

En el “núcleo” de este “impulso racional” (“*rational thrust*”) (Weber, 1946b [1920]:281/253; véase 1968 [1921]:500-503/304-306) se ubican la “anunciación y la promesa” de los valores específicamente *religiosos* del profeta:

Ciertamente no siempre, y de seguro todavía menos a menudo de un modo exclusivo, los valores supremos hacia los cuales esta [sistematización] ha sido orientada fueron determinados —en la medida en que una racionalización *ética* se puso en movimiento y en la medida de su influencia—, pese a todo, absoluta y también frecuentemente de manera completamente determinante, de modo religioso. (Weber, 1946b [1920]:287/259, traducción modificada; véase también, por ejemplo, 1946b [1920]:270/240 y 1946a [1920]:328/541)

La devaluación del mundo y el surgimiento de las religiones de salvación ultramundana

Habiéndose convertido así en la portadora social del “racionalismo religioso”, la obcecada búsqueda del intelectualismo de una explicación de la aparentemente contradictoria yuxtaposición de un Dios ético universal con la perpetuación del infortunio no cesó de existir con el advenimiento de las religiones de salvación ética. Este dilema empujaría en sí mismo al desarrollo religioso hasta una etapa final, anclada en una devaluación explícita de las empresas mundanas, un rechazo ético de la vida terrenal y con una orientación de los creyentes hacia valores sacros *internos* (*inward sacred values*), cuando aparecen las nociones de salvación *ultramundana* (*other-wordly notions of salvation*).

La brecha entre la creencia de los profetas, sacerdotes, monjes y teólogos en un significado ético del universo y la testaruda persistencia de la miseria humana, elevada hasta el nivel de una contradicción consciente y evidente en sí misma, causó la más grande tensión interna entre los creyentes y dio pie por sí sola a una devaluación de la vida terrenal como carente de sentido. Esta tensión permanente incrementó su agudeza en directa proporción y hasta el punto en que esos intelectuales religiosos sublimaron las religiones de salvación: al grado que su sistematización de las relaciones con el poder ético supra-divino meramente abriría las puertas a la irracionalidad de las “cosas mundanas”; en lugar de aliviar el sufrimiento, el abismo se hizo mayor entre la relación racional con la totalidad trascendente y la dura miseria, así como con la injusticia azarosa que reaparecía en la vida diaria (Weber, 1946a [1920]:328/541-542 y 1968 [1921]:451/275 y 576-577/348-349). Visto desde la perspectiva de la totalidad racional del cosmos, las “virtudes convencionales” del mundo vinieron a ser vistas cada vez más como incapaces de otorgar valor y significado a la vida diaria. Sacerdotes, monjes, teólogos y creyentes

laicos en busca de salvación, comenzaron ahora a denigrar invariablemente esas virtudes “naturales” como “nada heroicas y utilitarias”. Y junto a toda indulgencia sensual, satisfacción epicúrea y placer estético terminaron por constituir sencillamente el “reino de las tentaciones”.¹⁶

Mientras los intelectuales religiosos continuaron sistematizando independientemente doctrinas y éticas, la persistencia del infortunio azaroso aparecía cada vez más intolerable, aunque también como un aspecto no erradicable de la vida cotidiana. Sea porque se hiciera manifiesta en la forma de una inequitativa distribución de la felicidad y la desgracia, o por el hecho brutal de que la muerte llegaba inevitablemente por igual para los hombres honorables o no, la “irracionalidad” de la realidad empírica condujo gradualmente a sacerdotes, monjes y teólogos a concluir que el mundo merecía en sí mismo no otra cosa que un rechazo ético:

El hecho de que la muerte y la ruina, con sus efectos igualadores, alcanzaban a los hombres y a los actos buenos, tanto como a los malos, pudo aparecer como una depreciación de justamente los valores supremos de este mundo, una vez que la idea de una duración perpetua del tiempo, de un Dios eterno y de un orden eterno habían sido concebidos. (Weber, 1946a [1920]:354/568)¹⁷

En medio del mal mundano, la salvación fue definida ahora no sólo como una liberación de este sufrimiento terrenal, sino también como una liberación de la vida terrena misma. En la medida en que el devoto buscó huir de este mundo éticamente repugnante, su búsqueda de la salvación se centró crecientemente en la “específica esencia religiosa” de las diversas religiones de salvación, o bien en sus valores sacros *internos*, tales como la caridad, el amor fraternal y la compasión. Una orientación metódica hacia tales valores,

¹⁶ “El mundo está lleno de tentaciones, no sólo porque es el sitio de los placeres sensuales éticamente irracionales y completamente diferentes a las cosas divinas, sino más aun porque ese mundo promueve una autosuficiencia complaciente y una santurronería (*self-righteousness*) en la persona religiosa promedio, con respecto al cumplimiento de sus obligaciones comunes y en detrimento de la única concentración necesaria en torno a los logros activos que llevan a la salvación” (Weber, 1968 [1921]:542/328-329; véase también 1968 [1921]:548/332).

¹⁷ “La inmotivada inequidad ética de la distribución de la felicidad y la miseria, para la cual ha parecido concebible una compensación, se ha mantenido irracional como también el hecho brutal de que el sufrimiento existe. Ello porque la difusión universal del sufrimiento sólo podía ser reemplazada por otro problema aún más irracional: la cuestión del origen del pecado, que de acuerdo con las enseñanzas de profetas y sacerdotes, explicaba el sufrimiento como un castigo o como un instrumento de disciplina. Un mundo creado para la comisión del pecado debía parecer todavía más éticamente imperfecto que uno condenado al sufrimiento. De cualquier modo, la absoluta imperfección de este mundo se estableció firmemente como un postulado ético” (Weber, 1946a [1920]:354/567).

que proveía a los creyentes de un “permanente estado de seguridad interna”, el cual los aislaba con respecto a la injusticia azarosa del mundo (Weber, 1946a [1920]:327/540; véase también 1968 [1921]:530/322 y 536/325), tuvo el efecto de profundizar la devaluación de la vida terrenal y de definir la ruta a la salvación como, en principio, ultramundana (Weber, 1946a [1920]:328/541 y 357/571; 1946b [1920]:275/246 y 1968 [1921]:576-579/348-350).¹⁸ En verdad, este mundo podía entenderse sólo como un “valle de lágrimas”, “sufrimiento inmerecido” y “tentaciones malvadas”. Únicamente es importante la otra vida.¹⁹

¹⁸ Weber enfatiza todavía más este punto: “mientras el pensamiento racional ha enfrentado más intensamente el problema de una justa y retributiva compensación, menos ha parecido factible una solución enteramente intramundana y más se ha visto como probable y plena de sentido una ultramundana” (1946a [1920]:354/567).

¹⁹ De un modo típico, Weber enfrentaría el surgimiento de los profetas y las religiones de salvación ética, así como el desenvolvimiento de las principales religiones de salvación ultramundana, no refiriéndose simplemente al componente “teodicea” en el nexa causal; más aun, el reconocimiento de los contextos sociales constituye de nuevo un elemento independiente de su análisis. Por ejemplo, la coalición política en la India entre los guerreros Kshatriya y los sacerdotes hindúes proporcionó la condición fundacional para una diseminación del hinduismo (Weber, 1958 [1920]: 63-76/64-77 y 123-133/122-133, además de Kalberg, 1994b:177-192) y “[el desarrollo de toda teología sistemática descansa] en un grado considerable sobre el desarrollo hierocrático y particularmente la existencia de una jerarquía y una educación autónomas de oficio” (1968 [1921]:1175/701). Weber enfatiza adicionalmente que “incluso la más poderosa hierocracia está continuamente forzada a transigir con las realidades económicas y políticas” (Weber, 1968 [1921]: 1974/700 y también 1173-1181/699-705; además 1946b [1920]:288/260-261). De modo similar, configuraciones facilitadoras del ejercicio del poder (*rulership*) y de condiciones económicas debieron tener lugar para el surgimiento del calvinismo y de otras sectas ascéticas protestantes. Por ejemplo, “las variedades ascéticas del protestantismo han prevalecido dondequiera que la clase media fue un poder social y no las menos ascéticas iglesias de la Reforma, el anglicanismo y el luteranismo, donde la nobleza o los príncipes tenían pleno control” (Weber, 1968 [1921]:1197/716 y también 471-472/288; 1927 [1923]:352-359/300-315 y 1958 [1920]:337-338/372). En verdad, la propia Reforma “estuvo ciertamente co-determinada por factores económicos” (1968 [1921]:1196/716) y el debilitamiento decisivo de la autoridad papal tuvo “razones políticas”. Por ejemplo:

“La persistente y exitosa lucha de los príncipes y los estamentos (*Estates*) contra su interferencia, con la garantía de los beneficios domésticos y contra su sistema de impuestos y de cuotas. Perdió terreno debido a las inclinaciones césaropapistas y a las tendencias secularizantes de los príncipes, que habían fortalecido tremendamente su poder a través de la racionalización administrativa y después de que la tradición eclesiástica se viera desacreditada a los ojos del estrato intelectual, y de los estratos de la nobleza y de los círculos de clase media”. (Weber, 1968 [1921]:1196/716)

Weber concluye esta discusión acerca de la Reforma destacando “ambos lados”: “el impacto masivo de las constelaciones específicamente económicas y especialmente políticas en el curso de la división religiosa es bien conocido, pero no debiera permitirse una relativización de la gran importancia de los motivos definitivamente religiosos” (Weber, 1968 [1921]:1197/717). En principio, un conjunto de factores, sobre todo de las condiciones contextuales gubernamentales y económicas, ha de cristalizarse, según Weber, si es que el desarrollo religioso pueda tener lugar.

En resumen

En el análisis de Weber, el desarrollo de la religión sigue una dinámica intrínseca (*indigenous*) arraigada en la cuestión del sufrimiento e impulsada por magos, profetas, sacerdotes, monjes y teólogos “fuertemente expuestos al imperativo de la consistencia” (Weber, 1946a [1920]:324/537). La “necesidad racional de una teodicea del sufrimiento y de la muerte” alentó la sistematización de las relaciones con el dominio trascendente hasta que, finalmente, surgieron las religiones de salvación que rechazaron al mundo y articularon nociones ultramundanas de salvación. Las fuerzas económicas, el Estado, el poder, elecciones racionales, rituales de interacción, redes de relaciones, diferenciación estructural, necesidad material en general, los intereses de una clase dominante, la capacidad para movilizar recursos o el conflicto entre grupos con intereses políticos no han determinado las síntesis únicas que sirvieron como impulsos omnipresentes para la creación de un universo, una vida cotidiana y una vida futura con orientaciones religiosas y dotados de sentido subjetivo. Ciertamente, las religiones de salvación ultramundana “tomaron una posición en confrontación con el mundo” y prometieron una liberación del sinsentido mundano. No obstante los caminos divergentes de salvación que articularía cada una de ellas (Weber, 1946b [1920]:280-281/252-253; 1968 [1921]:329-376/321-347, además de Kalberg, 1990:71-80),²⁰ todas intenta-

Más aun, la existencia de agrupamientos cohesivos de personas o estratos de portadores (*carriers*) orientados hacia la religión, ya sean sacerdotes, monjes o teólogos, constituye una precondition fundamental, según Weber, para que la dinámica progresiva —en cuanto está arraigada en el pensamiento cognitivo y el problema del sufrimiento— pueda darse. El ejercicio del poder (*rulership*) y condiciones económicas apropiadas, insiste Weber, necesitan estar presentes en el caso de que intelectuales de orientación religiosa se consoliden en estratos cohesivos y, adicionalmente, nuevos arreglos de gobierno (*rulership*) y fuerzas económicas necesitan converger si las nuevas orientaciones de acción que ellos invocan han de influir sobre otros estratos. Un conflicto ubicuo acompaña a estos procesos, la totalidad de los cuales implican poder, intereses, mando (*rulership*) y la fuerza pura de la acción orientada a la tradición. El resultado depende no solamente del “imperativo de consistencia”:

“Ni las religiones ni los hombres son libros abiertos. Han sido construcciones históricas más que lógicas o inclusive psicológicas que carecen de contradicción. A menudo han acogido dentro de sí mismas una serie de motivos, cada uno de los cuales, si hubieran sido alcanzados de manera separada y consistente, se hubieran interpuesto en el camino de los otros u opuesto directamente entre sí. En asuntos religiosos, la ‘consistencia’ ha sido la excepción, no la regla” (Weber, 1946b:291/264, además de 292/264-365).

²⁰ Exclusivo del calvinismo, por supuesto, fue tanto el rechazo decidido y ascético del mundo en cuanto carente de sentido ético, como una *orientación* hacia él: sólo a través del trabajo continuo en una vocación pudieron los devotos convencerse a sí mismos —especialmente, si su

ron liberar al individuo del ineludible y persistente enigma planteado por el problema de la teodicea.

Mientras cristalizaban más y más las religiones de salvación, Weber vería en cada coyuntura una creciente *tensión* entre la problemática intrínseca al reino religioso —el asunto del sufrimiento y el “imperativo de consistencia”— y, principal aunque no exclusivamente, los intereses económicos, políticos y de gobierno (*rulership*). Por un lado, esos intereses mundanos ponían un contexto dentro del cual los profetas y los estratos orientados a la cuestión del sufrimiento podían ponderar varias posibilidades con respecto al carácter del reino sobrenatural y los medios apropiados para una interacción con él. Por otro lado, ellos luchaban reiteradamente contra el tipo de acción que los magos, profetas, sacerdotes, monjes y teólogos deducían ser la adecuada para asegurarse contra el sufrimiento adicional.²¹ La tensión entre la acción requerida para la salvación y la “acción mundana” en los dominios económicos, políticos y gubernamentales, se hizo profunda dondequiera que la acción religiosamente orientada devino en acción ética (Weber, 1946a [1920]: 328/541 y 1968 [1921]:450-451/275 y 576-577/348).²² A su vez, esta tensión

labor reduciaba riqueza material— de su situación predestinada. El devoto calvinista vivía *en* el mundo pero no *del* mundo. Ciertamente, sólo la extrema sistematicidad de la acción ética que resultaba de este dilema —más que sencillamente el deseo de riqueza o una “ingenua ‘afirmación del mundo’ como en la Antigüedad o el catolicismo laico” (Weber, 1946b [1920]:291/263)— permitiría a la *moderna* ética económica del calvinista hacer pedazos (*shatter*) la ética económica *tradicionalista* (Weber, 1946a [1920]:326-327/539-540 y 291/263 y 1968 [1921]:542/328-329 y también Kalberg, 1990:80 y 1996:61).

²¹ Así, lejos de seguir un sendero unilineal o evolutivo, el desarrollo de las religiones de salvación ultramundana implica, de acuerdo con Weber, una serie de “empujones” (“*pushes*”) emanados de los intentos de magos, profetas, sacerdotes, monjes y teólogos por resolver el problema del sufrimiento y de la injusticia azarosa. Los parámetros para sus nuevas ideas y explicaciones han sido modelados, en particular, por fuerzas económicas, políticas y de mando (*rulership*). Pero también, el que las “soluciones” ofrecidas por esas figuras influyeran ampliamente sobre la acción de los devotos, o incluso que el círculo de los creyentes se hiciera más grande y sociológicamente significativo, ha dependido de constelaciones de fuerzas económicas, políticas y de mando. Justo esta interminable tensión y movimiento *de atrás para adelante* entre las ideas y los intereses, hace del análisis de Weber algo a menudo confuso y carente de la elegancia de toda “fórmula general” y de las comprensiones evolutivas del origen de las religiones de salvación ultramundana. Por todo ello la caracterización de Parsons del análisis de Weber como “básicamente evolucionista” (Parsons, 1963:xxvii y li) me parece que da lugar a graves confusiones (*quite misleading*), al igual que las conclusiones similares de Tenbruck (1980:333-342).

²² Como con el protestantismo ascético. El impulso del puritanismo en particular hacia un “dominio del mundo” implicaría una confrontación directa con la acción mundana, tanto como su modelación de acuerdo a objetivos éticos (Weber, 1946a [1920]:325-326/538-540; 1968 [1921]:541-547/328-337 y 1199-1200/718-719 y 2002b [1920]:103-125/163-206).

alcanzaría su máximo nivel al grado de que la “acción mundana” se divorció tanto de valores, como de tradiciones y se convirtió en predominantemente *impersonal* (*sachlich*) y racional con arreglo a fines, tal como ocurriría en la moderna economía capitalista, bajo condiciones de avanzada burocratización (Weber, 1946a [1920]:328-340/541-545; 1968 [1921]:346/205, 578-579/349-350, 585/353, 600/361 y 1186-1187/709 y 2002b [1920]:123-125/203-204; véase también Kalberg, 1980:1173-1176).

Weber destaca que una clara diferencia entre los intereses mundanos y las ideas religiosas persiste con respecto al tema de la autonomía: el desarrollo religioso retiene un foco *altamente consistente* —lo sobrenatural y el problema del sufrimiento— bastante separado de la realidad mundana, sobre todo dondequiera que grupos con orientación religiosa cristalizan en estratos cohesivos. Los intereses, sin embargo, cuando “siguen su propio camino”, no constreñidos por ideas, valores, tradiciones, el honor social, el mando y las leyes, lo hacen tan sólo sobre la base de coaliciones de poder. Así, mientras que una consistencia *interna* y una continuidad del desarrollo, en referencia al problema del sufrimiento, caracteriza a la autonomía dinámica de las ideas religiosas y sus valores concomitantes, los intereses permanecen sujetos al impredecible “estira y afloja” de las configuraciones políticas. Ellos siguen varias rutas simplemente como consecuencia de cambiantes alineamientos políticos.²³

Segunda Parte. ¿Deberían reparar los sociólogos en la autonomía dinámica de las ideas? La reubicación y constitución de grupos en la sociedad estadounidense actual

Los análisis de Weber sobre el origen de las religiones de salvación ultramundana dotan a las ideas de una autonomía dinámica. A pesar de su dependencia con respecto a sus vehículos sociales y de su fragilidad cuando se las confronta directamente, en particular con la acción orientada a los intereses económicos y políticos, el mando, el poder, las leyes, el honor social y la familia, estas ideas *eran altamente significativas para Weber*. Él se hallaba convencido de que por siglos y en diversas civilizaciones, las preguntas con respecto al sufrimiento y la salvación han tenido un rol medular en relación con las orientaciones de la acción, la constitución de grupos definidos y el cambio social.

Weber contemplaba el desarrollo religioso como especialmente crucial con respecto al surgimiento del “más ominoso poder” actual: el capitalismo

²³ En esto sí estoy de acuerdo con Tenbruck (1980:341).

moderno (Weber, 2002a [1920]:152-154). Desde su perspectiva, la sola referencia a teorías marxistas, teorías basadas en cambios tecnológicos, estructuralistas, aquellas fundamentadas en grandes hombres, teorías evolucionistas, o teorías de elección racional o diferenciación referidas al cambio social, es sumamente insuficiente. Un “*ethos* económico moderno” o *espíritu* del capitalismo fundado originalmente en el protestantismo ascético, también debiera ser reconocido como una fuerza causal significativa para entender adecuadamente el surgimiento del capitalismo moderno en Occidente. No obstante, la particular salvación ultramundana del ascetismo protestante —y su acompañante, la acción valorativo-racional metódica, orientada a la “dominación del mundo” (*Weltherrschaft*), por sí sola capaz de sacudir el rígido “*ethos* económico tradicionalista”²⁴— jamás habría aparecido sin existir también un desarrollo religioso a largo plazo, conducido por debates cognitivos y racionales a causa del problema del sufrimiento. Así, un tema crucial en la sociología de Weber —el surgimiento en Occidente del capitalismo moderno y, más en general, de un singular “racionalismo occidental”— no puede explicarse completamente sin reconocer la autonomía dinámica de las ideas. Los valores éticos que influyeron significativamente en el surgimiento del mundo moderno encontraron su fuente principal en *ideas con respecto a la naturaleza del reino sobrenatural*.²⁵

Sin embargo, este estudio no explora el “último análisis” de Max Weber sobre el surgimiento del Occidente moderno, como tampoco intenta reconstruir en general el “rol de las ideas” en su sociología. Más bien, sobre la base de

²⁴ Weber está convencido de que la acción racional con arreglo a fines —que ha existido universalmente en la forma de una pura búsqueda del beneficio y la riqueza— careció de la sistematicidad adecuada para hacer trizas al *ethos* tradicionalista (Weber, 2002b [1920]:16/33, 20-21/42-43, 34-37/59-62, 70-80/114-128 y 103-125/163-206).

²⁵ En relación con las dimensiones principales de la recepción de Weber, la contribución de esta reconstrucción pudiera ubicarse ahora de un modo relativamente decidido (*unambiguously*). Ella se desvía de: *a*) el comentario macizo que interpreta a Weber (incorrectamente) como un defensor del surgimiento aislado del capitalismo moderno, de manera monocausal y a partir del “*espíritu del capitalismo*” (véase, por ejemplo, Schluchter, 1981:139-174); *b*) el artículo clásico de Tenbruck, que repara exclusivamente en el “lado de las ideas” de la ecuación causal o, como Tenbruck aduce, en una “lógica interna” de “racionalización religiosa” que comenzaría con el judaísmo antiguo y condujo directamente al mundo moderno y *c*) la interpretación prominente de Collins, quien ve “la última teoría del capitalismo” de Weber moviéndose “detrás” de la tesis de la ética protestante hacia una explicación causal “predominantemente institucional” —en verdad una que, según Collins, deja caer enteramente la atención de *La ética protestante* en la religión (Collins, 1986:17-116)—. Incluso el reciente trabajo de Schluchter (1996:179-243), no obstante su pronto reconocimiento de la importancia de un eje de “consistencia y relativización” para el desarrollo religioso (Schluchter, 1979:16-20), no acierta en reconocer la influencia de las “ideas” del modo en que aquí se ha reconstruido.

un estudio de caso que ilustra la importancia de la autonomía *dinámica* de las ideas, el objetivo principal de este texto ha sido hacer notar la omisión de dichas ideas en la sociología actual y enfocar la cuestión de si la formación de teorías y la investigación se beneficiarían actualmente de una atención sobre las mismas. ¿Se requiere de una disciplina que trate de entender los orígenes multicausales de los agrupamientos sociales a fin de cobrar conciencia, de una forma regular y con base en principios, de la autonomía dinámica de las ideas? Por otro lado, si es factible argumentar a favor de la incorporación de las ideas en el capital intelectual de la sociología, ¿no sería suficiente con reconocer la capacidad de las ideas como poderes estabilizadores (*their staying-power capacity*), tal como ha sido resaltado en la literatura sociológica antes mencionada?

De acuerdo con todos los criterios prevalecientes en la disciplina, la demostración weberiana de la importancia de la autonomía dinámica de las ideas es todavía para el análisis sociológico una excentricidad, y por una simple razón: sus preguntas de amplio alcance rara vez encuentran eco en la sociología actual. ¿Acaso queda alguien actualmente que, a través de comparaciones históricas monumentales entre Oriente y Occidente, trate de demarcar la singularidad del Occidente moderno, para después explorar sus orígenes a través de una serie de estudios empíricos minuciosos? La investigación de Weber permanece bastante menos especializada y bastante más comparativa e histórica que nuestras investigaciones actuales. Pese a ser convincente, su articulación de la significación de la autonomía dinámica de las ideas en el origen de las religiones de salvación ultramundana y también en el desarrollo histórico del Occidente, parecería tener poca relevancia incluso para los sociólogos comparativos de hoy.²⁶ Completamente institucionalizada y madura, la sociología plantea en la actualidad cuestiones bastante más delimitadas que en su infancia. Como el propio Weber argumentara, los científicos sociales son “especialistas estrictos” —y con toda razón (Weber, 1946c [1920]:134-135/588-589 y 138/592-593).

¿Pero entonces las ideas dinámicamente autónomas son, a pesar de la reciente atención a las ideas en cuanto poderes estabilizadores (*staying-power ideas*), irrelevantes para la sociología actual?²⁷ ¿O deberían esas ideas, al final

²⁶ Cualquier obligación de incorporar tales ideas parecería aún menos comprometedora para los microsociólogos. Goffman (1967), por ejemplo, a fin de analizar minuciosamente los rituales de interacción norteamericanos, no necesitó registrar (o inclusive comprender) su derivación sociológica de las doctrinas de salvación y de las instrucciones para la acción comunes en las iglesias y sectas protestantes ascéticas (véase, por ejemplo, Weber, 1985 [1906] y 2002c [1920], además de Kalberg, 1987).

²⁷ El reemplazo (putativo) de las “ideas religiosas” por las “ideas científicas” en el siglo XX,

de cuentas, ser incorporadas al capital intelectual de la sociología? El análisis de Weber *sirve* como un emisario poderoso de la autonomía dinámica de las ideas en ciertas modalidades concretas. Dos lecciones en particular podrían extraerse de la demostración de la importancia de esas ideas, con respecto al desarrollo de las religiones.²⁸

Primera lección. Definir la singularidad del presente

Al llamar la atención sobre un mecanismo específico de cambio en un mundo pretérito, el análisis de Weber nos presenta un espejo de nuestra propia época, poniendo de relieve y enfocando sus principales rasgos. En la medida en que hagamos vívido un contraste con respecto al curso del cambio social en nuestra propia era y el cambio social en el pasado, los contornos del presente —su singularidad— se volverán definidos. De seguro muy pocos sociólogos sostendrían actualmente que enfrentar el problema de la teodicea tiene hoy un impacto importante sobre la constitución de los grupos y el cambio social. Sin embargo, la conciencia de que tales disputas fueron sociológicamente significativas en otros periodos históricos *nos informa* con respecto a los parámetros de nuestra propia época. Weber insiste reiteradamente en que el reconocimiento, por parte de los sociólogos, de la peculiaridad de sus propios tiempos, puede efectivamente fortalecer los análisis del presente.

no parece encerrar una *razón necesaria* para abandonar la continua investigación sociológica sobre la influencia de las ideas. Pudiera aducirse que este “cambio en la visión del mundo” implica propiamente un reemplazo de las ideas y valores de una vieja cosmovisión por las ideas y los valores de una nueva. Sin embargo, es preciso hacer una clara distinción si es que se sigue a Weber en este punto. Él aduciría que un cambio sustantivo le prohíbe a la visión científica continuar por un sendero de desarrollo autónomo análogo al del desarrollo religioso. Los profetas, sacerdotes, monjes y teólogos racionalizaron las doctrinas religiosas con referencia a un enigma omnímodo (*overarching*) (por no decir también relevante para la salvación y emocionalmente urgente, por tanto): el problema de la teodicea y la búsqueda de explicaciones para la injusticia y la miseria. Tal dilema imperioso no residiría inherentemente en la cosmovisión científica. Más bien, y debido a que ésta se encuentra enraizada sólo en la observación empírica y en una búsqueda del conocimiento, y por lo tanto carece de una comparable *tensión interna* y una dinámica rectora, la actual visión científica del mundo (en cuanto opuesta a épocas más tempranas de Occidente, en las que una “búsqueda de las leyes de Dios” ofrecía el apuntalamiento motivacional para la actividad científica —Weber, 1946c [1920]:142/597-598 y también Kalberg, 2000:146-147) está peor equipada para resistir los vaivenes de las constelaciones del poder, los intereses económicos y políticos y los conflictos inesperados. Más que una autonomía dinámica, sería una autonomía de poder estabilizador lo que caracteriza la cosmovisión científica contemporánea.

²⁸ Weber suscribiría inequívocamente las lecciones de los recientes estudios sobre las ideas, mencionados más arriba (véanse *supra* las páginas 352-354).

Pero la comprensión de la sociedad de uno mismo en cuanto singular es indispensable para la labor sociológica por una razón adicional. Tal conciencia sirve como protección en contra de la común, pero dañina, práctica de la investigación histórico-sociológica, consistente en imponer inconscientemente los supuestos, intereses y valores ampliamente aceptados del presente a épocas pasadas. Conocer la influencia de la autonomía dinámica de las ideas no únicamente sirve para articular las muchas *diferencias* entre nuestra era y aquella en la que las cosmovisiones religiosas se mantenían con firmeza, sino también evita caer de una manera radical en tal transferencia. El pasado pudiera malinterpretarse, piensa Weber, si lo vemos a través de los lentes del presente. Él aduce que cada época pierde fácilmente contacto con las formas medulares en que ella varía del pasado, volviéndose, por lo tanto, provinciana.

Dado que en la actualidad estamos acostumbrados a entender las realidades sociales con referencia a cuestiones seculares y como dilemas enraizados en la pura acción racional con arreglo a fines y a que “todo en la vida son intereses mundanos y prácticos” (Weber, 2002b [1920]:64/103), el verdadero carácter de los enigmas de épocas pasadas es escasamente visible para “nosotros los modernos”. El sentido en el que, por ejemplo, la imperiosa interrogante religiosa de los siglos XVI y XVII en Occidente —¿soy de los salvados?—, permanecía como la más urgente preocupación en las vidas de los creyentes, apenas se puede comprender hoy día. ¿Y quién podría ejecutar ahora el salto imaginativo que permite entender el trabajo metódico y la orientación a un beneficio económico, motivados por una búsqueda de la “evidencia” del favor de Dios? “Incluso con la mejor de las voluntades”, insiste Weber, “la persona moderna es generalmente incapaz de imaginar la gran significación que esos componentes de nuestra conciencia, arraigados en creencias religiosas, han tenido de hecho sobre la cultura (...) y la organización de la vida” (Weber, 2002b [1920]:125/205 y también 64/102-103, 103/163-164 y 202n-203n/113n y 1972 [1910]:33). La importancia de la cuestión de la salvación —la centralidad de su significado subjetivo— tan sólo puede comprenderse si se ubica a los devotos de los siglos XVI y XVII *dentro de su propio tiempo*, como consecuencia de trabajos hercúleos por parte del sociólogo.

La penetración comprensiva de “lo sobrenatural” en las actividades de la vida diaria en el pasado, raramente es concebible desde el punto de vista de nuestra era secularizada, dominada por una visión científica del mundo. Ciertamente, Weber fundó su sociología en el sentido subjetivo (*subjective meaning*) del actor *a fin* de establecer un firme cimiento metodológico para la comprensión del pasado *en sus propios términos* (Kalberg, 1997a:234-235 y 2000:151). Weber afirma que se deben escribir claramente señales de

advertencia institucionalizadas en contra de la práctica común de imponer ingenuamente los principales parámetros del presente sobre el pasado.

Esta lección —el presente es singular y hay que tener cuidado de transferir sus supuestos, valores e intereses hacia el pasado— parece implicar que una autonomía dinámica de las ideas tuviera poca relevancia para el mundo secular y postindustrial del presente, no obstante lo importante que ella fue como una fuerza causal en las épocas dominadas por la religión. Esta materia debe abordarse ahora con mayor detalle.

Segunda lección. La constitución de los grupos sociales y la reubicación de la ideas autónomas y dinámicas desde el dominio de lo extramundano hacia el de lo intramundano

La sociología de Weber llama la atención no sólo sobre ideas antecedentes (*background ideas*) —las vías del poder estabilizador (*the staying power tracks*)— separadas de las condiciones sociales inmediatas de existencia, tal como lo han hecho numerosos estudios recientes; adicionalmente, muestra que la relación de ideas, unas con otras —¿de armonía o de tensión?— es significativa para los sociólogos. De manera muy importante para Weber, la necesidad percibida de reconciliar las contradicciones inherentes al problema de la teodicea apela al pensamiento cognitivo. Mientras persistían la miseria y la injusticia, una dinámica se ponía en movimiento y guiaba repetidamente hacia nuevas propuestas y, en última instancia, a nuevos modos de acción. El pensamiento deductivo es aquí amo y señor (*here holds sway*).

Sin embargo, entender este proceso dinámico limitándolo a su papel como iniciador de nuevos arreglos cognitivos, o como solamente propiciador de diferentes formas de acción, aunque significativo, restringe sus implicaciones sociológicas. El enigma implicado en el sufrimiento persistente dotaría en sí mismo al desarrollo religioso de una capacidad adicional: servir como *un impulso (impetus) para la constitución* de grupos sociales. La miseria continua tendría el efecto de reunir cercanamente a las personas, quienes se hallaban preocupadas por tal dilema. Una fuerza fue puesta en marcha propiciando la formación de grupos de pensadores orientados a la religión. Cada vez que las nuevas ideas y la nueva dirección parecieron persuasivas, cristalizaría un público —a quienes las innovaciones ofrecían esperanza de estrategias coherentes para mitigar la injusticia terrenal—. La formación de agrupaciones religiosas, por ejemplo durante toda la Edad Media y desde el catolicismo medieval hasta el luteranismo y luego en las sectas protestantes ascéticas, argumenta Weber, no puede comprenderse adecuadamente con refe-

rencia exclusiva a la acción “mundana” y práctica de grandes hombres o al cambio de las relaciones entre los grupos gobernantes, los grupos con prestigio (*status groups*) o los grupos defensores de intereses económicos y políticos, como tampoco podría entenderse la aglutinación de grupos religiosos sólo mediante una referencia a la movilización de recursos, poder, elecciones racionales o procesos de diferenciación estructural.²⁹

¿Pero las ideas dinámicamente autónomas son relevantes para los sociólogos hoy día? ¿Forman parte todavía de la constitución de grupos sociales? La debilitada influencia del problema de la teodicea parecería subvertir desde dentro la capacidad de estas ideas para propiciar la formación de grupos. No obstante ello, la evidencia documental de Weber de esta capacidad a través de milenios justifica la investigación preliminar de cuestiones específicas: en lugar de haber sido completamente desterradas, ¿han cambiado esas ideas dinámicamente autónomas su localización desde un dominio “extra-mundano” a uno “intra-mundano” (“*this-wordly*”)? ¿Están actualmente esas ideas arraigadas en versiones secularizadas del problema del sufrimiento, a saber, dilemas políticos y sociales, incertidumbres e “injusticias” —de aquí que todavía influyan en la constitución de grupos, movimientos sociales y procesos de cambio social, aunque de una manera atemperada y escasamente visible—?

En otras palabras, nuestra reconstrucción del análisis de Weber plantea la cuestión de si la sociología actual debe atender esta heterodoxa fuerza causal. Si la disciplina permanece bajo la obligación de incorporar las ideas a su capital intelectual, ¿no sería suficiente con el conocimiento de su poder estabilizador (*staying-power capacity*) y la influencia que ejercieron sobre épocas del pasado? En última instancia, las investigaciones de Weber parecerían: a) legitimar la formulación de hipótesis con respecto a la “ubicación” de la autonomía dinámica de las ideas y su potencial causal en la actualidad; y b) esas investigaciones desafiarían a los sociólogos a evaluar la relativa exhaustividad de las explicaciones dominantes (*mainstream explanations*), con respecto a la constitución de los grupos, los movimientos sociales y el cambio social.

²⁹ Debe enfatizarse que Weber distingue contundentemente entre el “imperativo de la consistencia” —el enfrentamiento puramente cognitivo con el problema del sufrimiento— y la influencia fáctica de la creencia sobre la acción del creyente, o bien las “recompensas psicológicas” y la “motivación psicológica” (por ejemplo Weber, 1946a [1920]:338/552; 1946b [1920]:267/238 y 2002b [1920]:54-55/86, así como 195-196 (notas 39 y 40)/98 (nota 1)-99 (nota 1) y 230 (nota 37)/173 (nota 1)). Empero, el vínculo entre lo cognitivo y lo psicológico resulta evidente, especialmente cuando se accede a la etapa de las religiones de salvación: las recompensas derivan directamente de las doctrinas de salvación —las cuales se derivan a su vez de conclusiones alcanzadas mediante el pensamiento lógico—.

Estas cuestiones conducen inmediatamente a dos interrogantes más en relación con las sociedades contemporáneas. ¿Varían ellas, a pesar de las restricciones estructurales homogeneizantes asociadas al industrialismo y el post-industrialismo, con respecto a: *a)* el contenido de sus constelaciones pre-alecientes de ideas y *b)* la medida en que las contradicciones internas caracterizan a esas constelaciones? Es posible ofrecer respuestas preliminares a estas cuestiones mediante una breve lectura cuidadosa de la visión del mundo norteamericana.

La autonomía dinámica de las ideas “intra-mundanas”. La cosmovisión estadounidense

¿Qué constelación de ideas es específica de la cosmovisión norteamericana? ¿Están dichas ideas en una relación de antagonismo o contradicción, o en una de armonía y simetría? En el primer caso, ¿la experiencia de la tensión cognitiva tiende en sí misma a provocar y poner en movimiento una autonomía dinámica de desarrollo, aun al extremo de que se haga evidente un impulso significativo a la constitución de grupos, movimientos sociales o cambio social?

Un amplia variedad de ideas caracteriza la visión del mundo estadounidense:³⁰ autonomía personal, derechos individuales, libertades personales y tolerancia a la opinión contraria; logro personal a través de la actividad “en el mundo”; mérito, liderazgo y confianza en uno mismo; universalismo con respecto a la ley y los derechos y un elevado respeto hacia la ley; participación responsable y servicio en una comunidad *cívica* que procura significado a una ética y a una confianza públicas; una atribución de legitimidad a las asociaciones civiles de todas clases y variedades y la correspondiente desconfianza hacia el poder estatal; un Estado descentralizado y limitado que carece de autoridad para redistribuir significativamente la riqueza; una separación de la Iglesia y el Estado; una creencia normativa en la igualdad de todos y un igualitarismo social (manifiesto en costumbres nada jerárquicas ni exclusivas y en convenciones y reglas de cortesía, por un lado, y en una animosidad contra el elitismo, por otro); un conformismo social con bases

³⁰ Estoy aquí —*nota bene*— cartografiando ideas. El sentido en que ellas se trasladan a la realidad empírica varía de acuerdo con muchos factores, especialmente la región y la época. Más aun, la inclusión y exclusión de ideas particulares se justifica aquí sólo sobre la base de un análisis comparativo y entre naciones (*cross-national*); un estándar absoluto —“existe siempre una tolerancia a las ideas diferentes”— no podría constituir, por ser utópico, el criterio para la inclusión. Véanse los estudios comparativos de la nota siguiente.

amplias; una creencia en la igualdad de oportunidades y en la movilidad ascendente —fundada en la idea de que el trabajo sistemático conduce al logro de metas—; una orientación pragmática y activa en tomar iniciativas hacia tareas, objetivos, retos y obstáculos; atribuir efectos beneficiosos al trabajo duro (tal como se manifiesta en la estrecha interrelación entre la ocupación de uno y el sentido del valor propio); una orientación vigorosa y optimista hacia el futuro y una reticencia a reconocer al pasado y las tradiciones como restricciones fundamentales para el presente y para la acción; una creencia en la capacidad de las personas para dar forma y recrear sus propios destinos a través de una toma de decisiones utilitaria, ética y enfocada hacia metas; una convicción de que es posible reformar y mejorar la propia comunidad e incluso la nación a través del esfuerzo concertado y del activismo cívico; una opinión favorable hacia los mercados abiertos y una visión nada ambivalente de la competencia económica, de la toma de riesgos y del espíritu empresarial (*entrepreneurship*) —enraizada en la creencia de que los cálculos puramente estratégicos e instrumentales estarán, al final de cuentas, regulados por valores éticos—; una confianza en el buen juicio y en la sabiduría básica de la persona común (populismo); una comprensión del juego limpio (*fair play*), la sinceridad y la responsabilidad ética como ideales incluso de interacción personal que no es íntima; extensión de la confianza en las relaciones sociales y ocupacionales (y una ágil capacidad para establecerla); una amigabilidad optimista; expectativas por la conducta ética, la veracidad y la buena voluntad en las figuras públicas (incluyendo las de los negocios): y, finalmente, una noción de cierto destino manifiesto que da a Estados Unidos de América un “lugar especial” en el mundo, una capacidad para realizar campañas morales tanto domésticas como foráneas y una escasa tolerancia al mal evidente.³¹

Si bien muchas de estas ideas pueden hallarse con facilidad en otras naciones modernas, aparecen juntas y en una combinación específica solamente en la cosmovisión estadounidense. Otras sociedades post-industriales varían considerablemente si se examinan en términos de sus visiones del mundo. Muchas incluyen legados prominentes del feudalismo, tales como el elitismo y la adscripción o las convenciones sociales jerárquicas, que permanecen

³¹ Aunque escasamente reconocido en la actualidad, el legado del protestantismo ascético impregna profundamente esta visión del mundo (véase Kalberg, 1997b y 2001). Las fuentes de este párrafo son muy amplias (véanse, por ejemplo, Adams, 1961 [1918]; Bellah *et al.*, 1985; Hall y Lindholm, 1999; Hartz, 1991 [1955]; Hofstadter, 1955 [1944]; Konwitz y Kennedy, 1960; Lipset, 1979 [1963]; Lynd, 1967 [1939]; Lynd y Lynd, 1956 [1929]; Mead, 1965 [1942]; Miller, 1961; Parrington, 1954; Riesman, 1961 [1950]; Sumner, 1906; Tocqueville, 1945 [1835]; Weber, 1985 [1906], 2002b [1920] y 2002c [1920] y White, 1957 [1947]).

en relaciones de tensión cualitativamente mayor con respecto al igualitarismo, el universalismo y un *ethos* de la igualdad de oportunidades (como en Francia o en Inglaterra), comparado con lo que ocurre en la cosmovisión norteamericana (véase Lipset, 1979 [1963] y Münch, 1986). Otras naciones modernas, en parte debido a una mayor ambivalencia hacia el capitalismo y la inexistencia de la herencia protestante ascética de valerse por sí mismo, conceden una legitimidad sin ambages a un “Estado fuerte” y contemplan su principal función como la de combatir las inequidades y las injusticias introducidas por ese sistema económico. Múltiples programas de “protección y cuidado” dirigidos por el Estado pueden observarse más fácilmente como justos y apropiados en esas naciones (por ejemplo, Suecia o Alemania), en comparación con Estados Unidos (véase Elias, 1995 [1989] y Münch, 1986). E incluso las visiones del mundo de otras naciones premian el deseo de seguridad por encima del logro individual, el mérito y la movilidad social. En estas naciones (como Alemania), la estabilidad vocacional y las “raíces” son ideas con más amplia difusión y la movilidad geográfica y ocupacional es menospreciada (véase Münch, 1986; Schäfers, 1981 y Walker, 1971).

Así, a pesar de ciertas restricciones estructurales homogeneizantes de gran magnitud, constelaciones distintivas de ideas —o visiones del mundo— se pueden encontrar en diferentes sociedades seculares y post-industriales. Cada una de ellas puede definirse no sólo con referencia a un contenido único y sustantivo, sino también en términos del grado en el que esas ideas manifiestan simetría y armonía, por un lado, o tensión interna, por el otro. Si lo último se hace ostensible, entonces surge una peculiar *autonomía dinámica* de las ideas, fundada en las contradicciones particulares y en los enigmas intrínsecos (*indigenous*) a la configuración de ideas de la visión del mundo. Sólo la configuración de ideas estadounidense y sus consecuencias con respecto a la constitución de grupos, los movimientos sociales y el cambio social pueden ser analizados ahora. ¿Ha existido una energía vibrante (*pulsating*), en parte surgida de los conjuntos de “contrastantes reglas del juego” (Lynd, 1967 [1939]:59), así como de los dilemas cognitivos intrínsecos a la cosmovisión norteamericana, capaz de abarcar un impulso y legitimación subyacentes para la conformación de grupos sociales en Estados Unidos de América? ¿O bien los grupos sociales de Estados Unidos han cristalizado exclusivamente a partir de fuentes relativas a elecciones racionales, diferenciación pragmática y estructural, redes e intereses, así como a partir del poder y de una relativa capacidad para movilizar recursos?

Las ideas de la visión del mundo norteamericana mantienen una relación de severo antagonismo. Se elogia el igualitarismo, pero también el liderazgo, la creatividad, el logro individual y el cultivo de una “personalidad única”

(“*unique self*”). El individualismo, la ambición personal, la búsqueda de la riqueza y la confianza en uno mismo se ubican en un pedestal, pero también la responsabilidad cívica, la caridad filantrópica, la participación en la comunidad y el cultivo de un *ethos* de servicio voluntario. Prevalece una esperanza en distintos sectores sociales con respecto al futuro y sus “oportunidades”, pero al mismo tiempo también existe un fuerte pragmatismo que defiende las prácticas establecidas. Se reverencia una toma de riesgos sin tapujos, pero además una postura cauta y utilitaria. La honestidad, la franqueza y la conducta ética se tienen en alta estima, pero también la astucia y una aproximación pragmática hacia los problemas, la cual le concede relevancia a los intereses prácticos. El conformismo social es ubicuo e intenso, como lo enfatizaba la tesis de Tocqueville sobre la “tiranía de la mayoría”, pero también lo son el “burdo individualismo” (“*rugged individualism*”), el “sigue tu propio camino”, la confianza en uno mismo, una tolerancia a diversos estilos de vida comparativamente amplia y un fuerte escepticismo hacia la autoridad.³² La búsqueda de la riqueza es enaltecida, pero incluso la posesión de grandes riquezas no logra conceder legitimidad a una identidad que se presenta a sí misma como superior a otras. Y la idea universal de igualdad de oportunidades sin distinción de etnicidad, color o credo es una idea central, aunque a pesar de ello se mantiene al mínimo una ambivalencia con respecto a las ideas que amenazan dicho ideal: competencia, mérito y logro individual.

Dependiendo de un conjunto de fuerzas políticas, económicas, sociales y culturales, tanto como de su interacción contextual, varía el grado en que estos antagonismos son evidentes. Sin embargo, estas inconsistencias pocas veces permanecen latentes; contribuyen a un rasgo de la sociedad norteamericana universalmente comentado por los observadores europeos, incluso anteriores a Tocqueville: su incansable, vibrante y dinámica energía.³³

Pero más importante aquí es el hecho de que las personas enfrentan estos problemas e “injusticias” y buscan —a través de la razón— armonizar sus componentes contradictorios; se ponen en movimiento impulsos ideacionales para contribuir a la constitución de diversos agrupamientos de intereses, políticos, sociales, étnicos y de género. De varias maneras, todos buscan abordar las inconsistencias de la cosmovisión estadounidense y ofrecer programas y políticas en nombre del mejoramiento o de la “justicia”. La contradicción,

³² La tesis de Tocqueville olvida por completo cierta tradición prominente en la vida estadounidense, que se opone con fuerza al opresivo conformismo implicado en esta “tiranía”: el individualismo que ejerce un “dominio sobre el mundo” (“*world mastery*”), propio del protestantismo ascético (véase Kalberg, 1997b).

³³ Tal como Tocqueville resalta: “toda la vida de un estadounidense transcurre como un juego de azar, una crisis revolucionaria o una batalla” (1945 [1835], vol. 1:443).

por ejemplo, entre la idea del logro individual y la “responsabilidad cívica” de los ciudadanos, a fin de orientar su acción más allá de los intereses inmediatos y hacia la prosperidad de las comunidades, ha tendido repetidamente a ayudar a la formación de diversas organizaciones de derechos civiles, ya que se yuxtapone a ideales de igualitarismo social, universalismo e igualdad de oportunidades, por una parte, así como a un optimismo difuso con respecto a la capacidad de los individuos para influir sobre sus contextos, por otra. A partir de esta dinámica —con ideales fuertemente establecidos, aunque empíricamente irrealizados y combinados con ideales que dan poder universalmente a los individuos para forjar tanto sus destinos personales, como sus comunidades— cristalizó cierto ímpetu. Este impulso proporcionó la legitimación que apuntaló la constitución de varios y diversos grupos, todos los cuales se coagularon a partir del momento en que los arreglos de fuerzas políticas, económicas, legales y sociales hicieron que la discrepancia entre los ideales y la realidad empírica se resintiera de manera aguda. Por ejemplo, los abolicionistas de las décadas de 1830 y 1840; la National Association for the Advancement of Colored People (NAACP) a la llegada del siglo XX y las organizaciones de derechos civiles en los cincuenta y los sesenta de dicho siglo; el movimiento de liberación femenina en la década de 1970 o los grupos por los derechos a la orientación sexual y las organizaciones por los derechos de las personas con discapacidad en los años ochenta.

Las figuras carismáticas y las élites con liderazgo han estado especialmente orientadas hacia los diversos antagonismos de la cosmovisión estadounidense y expuestas al desconcierto consecuente. Surgidas en parte y simplemente como una respuesta a estos dilemas e injusticias, esas personas articularon poderosamente sus demandas dondequiera que cristalizaron desarrollos económicos, políticos, legales y sociales propicios; los impulsos ideacionales de la visión del mundo adquirió entonces significación sociológica. Aparecieron especialistas —abogados de derechos civiles, expertos en política social, actores políticos, etc.— y se institucionalizaron como vehículos para estas ideas. Ello tomó lugar de una manera similar a como surgieron sacerdotes y monjes, luego de los profetas, en una era más remota. Figuras carismáticas articularon las inconsistencias, además de dar soluciones sintéticas, y el surgimiento de discípulos permitió la sistematización de sus mensajes así como su difusión, en cuanto portadores sociales (*social carriers*).

El estudio de caso sobre la autonomía dinámica del desarrollo religioso en la obra de Weber se erige justo de esta forma como *un reto* para la investigación sociológica actual. En primer lugar revela que el inventario ortodoxo de fuerzas causales en la disciplina es todavía incompleto, y además afirma que

las ideas de las cosmovisiones, y especialmente la cuestión de su consistencia interna, no debieran ser ignoradas. Por último, anima a los investigadores a evaluar la capacidad de las configuraciones de ideas para servir como impulsos causales a la constitución de grupos. En consecuencia, la investigación sobre la formación de las organizaciones de derechos civiles, por ejemplo, no debiera ser conducida *exclusivamente* con referencia a consideraciones pragmáticas e interesadas, inconsistencias de estatus, elecciones racionales y cálculos utilitarios, por un lado, o intereses económicos de clase, intereses creados del Estado, estrategias electorales de los partidos políticos (Piven y Cloward, 1979) o capacidades de movilización de recursos (Jenkins, 1992), por el otro: no obstante lo indispensable que resulta la consideración de estos factores, los intereses políticos, económicos o estamentales y los conflictos de la vida diaria no pueden explicar exhaustivamente la formación de grupos, incluso en una época secularizada, como lo advirtiera la investigación de Weber, ni tampoco el cambio social resulta exclusivamente de una yuxtaposición de orientaciones de intereses con deformación de roles (*role strain*), socialización anómica, redes sociales o procesos de diferenciación estructural. Estos modos de explicación causal, tanto como la literatura reciente que llama la atención sobre la permanente influencia de las ideas, permanecen ciegos a la autonomía dinámica de las ideas y el ímpetu que pone en movimiento hacia la constitución de grupos e incluso de movimientos sociales. En particular, toda teorización enraizada en paradigmas de holismo orgánico menosprecia la capacidad de la tensión interna en el nivel de las ideas para propiciar nuevas acciones, formación de grupos y cambio social.

La refinada demostración de Weber en torno a la influencia de la autonomía dinámica de las ideas religiosas sobre el desarrollo de las religiones de salvación ultramundana, plantea asuntos relevantes para la sociología de hoy. Sobre todo, ayuda a los esfuerzos para definir la particularidad del presente, lanza vigorosas prevenciones para no caer en la imposición inadvertida de supuestos establecidos en el presente sobre el pasado y desafía a los investigadores a evaluar si su arsenal habitual de herramientas conceptuales y de fuerzas causales es suficientemente adecuado para una comprensión de los modos en que nuevos agrupamientos se constituyen y el cambio social toma lugar, tanto en el presente como en el pasado.

Traducción del inglés de José Hernández Prado y Yuri Contreras Véjar

Recibido: octubre, 2008

Revisado: febrero, 2009

Correspondencia: Department of Sociology/Boston University/96 Cummington Street/Boston, MA, 02215/Estados Unidos de América/correo electrónico: kalberg@bu.edu

Bibliografía

- Adams, John (1961) [1918], *The Education of Henry Adams: An Autobiography*, Boston (Massachusetts), Houghton Mifflin.
- Beisel, Nicola (1998), "Artists and Censorship", *American Journal of Sociology*, vol. 103, núm. 3, pp. 872-914.
- Bellah, Robert N. (1970), "Religion Evolution", en *Beyond Belief*, Nueva York, Harper and Row.
- Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler y Steven M. Tipton (1985), *Habits of the Heart*, Berkeley, University of California Press.
- Brinton, Mary C. y Victor Nee (eds.) (1998), *The New Institutionalism in Sociology*, Nueva York, Russell Sage.
- Brubaker, Rogers (1992), *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- Cole, Robert A. (1989), *Strategies for Industry*, Berkeley, University of California Press.
- Coleman, James (1990), *Foundations of Social Theory*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- (1989), "Rationality and Society", *Rationality and Society*, vol. 1, núm. 1, pp. 5-9.
- Collins, Randall (1986), *Weberian Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cook, Karen (ed.) (1990), *The Limits of Rationality*, Chicago, University of Chicago Press.
- Elias, Norbert (1995) [1989], *The Germans: Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, trad. de Stephen Mennell y Eric Dunning, ed. de Michael Schröter, Cambridge, Polity (publicado originalmente como *Studien über die Deutschen*, ed. de Michael Schröter, Frankfurt, Surhkamp).
- Emirbayer, Mustafa (1997), "Manifiesto for a Relational Sociology", *American Journal of Sociology*, vol. 102, núm. 2, pp. 281-317.
- Evans, Peter, Theda Skocpol y Dietrich Rueschmeyer (eds.) (1984), *Bringing the State Back In*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Fligstein, Neil (1990), *The Transformation of Corporate Control*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- Friedman, Debra y Michael Hechter (1990), "The Comparative Advantages of Rational Choice Theory", en George Ritzer (ed.), *Frontiers of Social Theory*, Nueva York, Columbia University Press.

- (1988), “The Contribution of Rational Choice Theory to Macrosociological Research”, *Sociological Theory*, vol. 6, núm. 2, pp. 201-218.
- Gerth, H. H. (1946), “Introduction”, en H. H. Gerth y C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber*, Nueva York, Oxford University Press.
- Goffman, Erving (1974), *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Nueva York, Harper Colophon.
- (1967), *Interaction Ritual*, Garden City (Nueva York), Anchor.
- (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City (Nueva York), Anchor.
- Goldstein, Judith (1993), *Ideas, Interests and American Trade Policy*, Ithaca (Nueva Jersey), Cornell University Press.
- Granovetter, Mark (1985), “Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness”, *American Journal of Sociology*, vol. 90, núm. 3, pp. 481-510.
- (1983), “The Strength of Weak Ties Revisited”, en Randall Collins (ed.), *Sociological Theory-1983*, San Francisco (California), Jossey-Bass.
- (1974), *Getting a Job*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- (1973), “The Strength of Weak Ties”, *American Journal of Sociology*, vol. 78, núm. 4, pp. 1360-1380.
- Greenfeld, Liah (1992), *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- Hall, John y Charles Lindholm (1999), *Is America Breaking Apart?*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press.
- Hall, Peter A. (1993), “Policy Paradigms, Social Learning and the State”, *Comparative Politics*, vol. 25, núm. 3, pp. 275-296.
- (ed.) (1989), *The Political Power of Economic Ideas: Keynesianism across Nations*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press.
- Hartz, Louis (1991) [1955], *The Liberal Tradition in America*, Nueva York, Harvest Hill HBJ.
- Hechter, Michael (1987), *Principles of Group Solidarity*, Berkeley, University of California Press.
- Hofstadter, Richard (1955) [1944], *Social Darwinism in American Thought*, Boston (Massachusetts), Beacon Press.
- Jenkins, J. Craig (1992), “New Currents in Resource Mobilization Theory”, en Mabel Bezein (ed.), *Annual Editions in Sociology*, Thousand Oaks (California), Sage.
- Kalberg, Stephen (2001), “The Modern World as a Monolithic Iron Cage? Utilizing Max Weber to Define the Internal Dynamics of the American Political Culture Today”, *Max Weber Studies*, vol. 1, núm. 2, pp. 178-195. [Hay trad. al español de José Hernández Prado, *Sociológica*, núm. 59, pp. 173-195.]
- (2000), “Max Weber”, en George Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists*, Oxford, Blackwell.
- (1997a), “Max Weber’s Sociology: Research Strategies and Modes of Analysis”, en Charles Camic (ed.), *Reclaiming the Argument of the Founders*, Cambridge (Massachusetts), Blackwell.

- (1997b), “Tocqueville and Weber on the Sociological Origins of Citizenship: The Political Culture of American Democracy”, *Citizenship Studies*, vol. 2, núm. 1, pp. 199-222. [Hay trad. al español de Óscar Cuéllar, *Sociológica*, núm. 56, pp. 227-263.]
- (1996), “On the Neglect of Weber’s *Protestant Ethic* as a Theoretical Treatise: Demarcating the Parameters of Post-War American Sociological Theory”, *Sociological Theory*, vol. 14, núm. 1, pp. 49-70.
- (1994a), “Max Weber’s Analysis of the Rise of Monotheism”, *British Journal of Sociology*, vol. 45, núm. 4, pp. 563-584.
- (1994b), *Max Weber’s Comparative-Historical Sociology*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1990), “The Rationalization of Action in Max Weber’s Sociology of Religion”, *Sociological Theory*, vol. 8, núm. 1, pp. 58-84.
- (1987), “West German and American Interaction Forms: One Level of Structured Misunderstanding”, *Theory, Culture & Society*, vol. 4, núm. 4, pp. 603-618.
- (1980), “Max Weber’s Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History”, *American Journal of Sociology*, vol. 85, núm. 5, pp. 1145-1179.
- Kiser, Edgar y Michael Hechter (1991), “The Role of General Theory in Comparative-Historical Sociology”, *American Journal of Sociology*, vol. 1, núm. 97, pp. 1-30.
- Konwitz, Milton R. y Gail Kennedy (1960), *The American Pragmatists*, Cleveland (Ohio), World Publishing.
- Lipset, Seymour Martin (1979) [1963], *The First New Nation*, Nueva York, Norton.
- Lynd, Robert S. (1967) [1939], *Knowledge for What?*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press.
- Lynd, Robert y Helen Merrell Lynd (1956) [1929], *Middletown*, Nueva York, Harcourt Brace and World.
- Marsden, Peter y Nan Lin (eds.) (1982), *Social Structure and Network Analysis*, Beverly Hills, Sage.
- Mead, Margaret (1965) [1942], *And Keep your Powder Dry*, Nueva York, William Morrow.
- Merton, Robert K. (1968) [1957], “Social Structure and Anomie”, en *Social Theory and Social Structure*, Nueva York, Free Press.
- Miller, Perry (1961), *The New England Mind*, Boston (Massachusetts), Beacon Press.
- Münch, Richard (1986), *Die Kultur der Moderne*, 2 vols., Frankfurt, Suhrkamp.
- Orloff, An (1993), *The Politics of Pensions*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Parrington, Vernon L. (1954), *The Colonial Mind*, Nueva York, Harcourt Brace and World.
- Parsons, Talcott (1971), *The Evolution of Societies*, ed. e introd. de Jackson Toby, Englewood Cliffs (Nueva Jersey), Prentice Hall.

- (1966), *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice Hall.
- (1963), "Introduction", en Max Weber, *The Sociology of Religion*, trad. al inglés de Ephraim Fischoff, Boston (Massachusetts), Beacon Press.
- Piven, Frances Fox y Richard Cloward (1979), *Poor People's Movements*, Nueva York, Vintage.
- Powell, Walter y Paul DiMaggio (eds.) (1991), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago, University of Chicago Press.
- Riesman, David (1961) [1950], *The Lonely Crowd*, New Haven (Connecticut), Yale University Press.
- Sabel, Charles F. (1991), "Moebius-Strip Organizations and Open Labor Markets", en Pierre Bourdieu y James S. Coleman (eds.), *Social Theory for a Changing Society*, Boulder (Colorado), Westview.
- Salomon, Albert (1945), "German Sociology", en Georges Gurwitsch y Wilbert Moore (eds.), *Twentieth-Century Sociology*, Nueva York, Philosophical Library.
- Schäfers, Bernhard (1981), *Sozialstruktur und Wandel der Bundesrepublik Deutschland*, Stuttgart, Enke.
- Schluchter, Wolfgang (1996), *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*, Stanford (California), Stanford University Press.
- (1981), *The Rise of Western Rationalism*, Berkeley, University of California Press.
- (1979), "The Paradox of Rationalization: On the Relation of Ethics and World", en Guenther Roth y Wolfgang Schluchter (eds.), *Max Weber's Vision of History*, Berkeley, University of California Press.
- Scott, Richard W. (1995), *Institutions and Organizations*, Thousand Oaks (California), Sage.
- Scott, Richard W. y John W. Meyer (1994), *Institutional Environments and Organizations*, Thousand Oaks (California), Sage.
- Skocpol, Theda (1993), *Protecting Mothers and Soldiers*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- (1979), *States and Social Revolutions*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Skocpol, Theda y Margaret Weir (1984), "State Structures and the Possibilities for Keynesian Responses to the Great Depression in Sweden, Britain, and the United States", en Peter Evans, Theda Skocpol y Dietrich Rueschemeyer (eds.), *Bringing the State Back In*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Smelser, Neil J. (1991) [1958], *Social Paralysis and Social Change: British Education in the Nineteenth Century*, Nueva York, Russell Sage.
- Smith, Dorothy (1990), *The Conceptual Practices of Power: A Feminist Theory of Knowledge*, Boston (Massachusetts), Northeastern University Press.
- (1987), *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology of Knowledge*, Boston (Massachusetts), Northeastern University Press.
- Somers, Margaret P. (1999), "Citizenship in Eighteenth-Century England", *American Journal of Sociology*, vol. 2, núm. 99, pp. 432-465.

- Sumner, William Graham (1906), *Folkways*, Boston (Massachusetts), Ginn.
- Swidler, Ann (1986), "Culture in Action", *American Sociological Review*, vol. 2, núm. 51, pp. 273-286.
- Tenbruck, F. H. (1980), "The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber", *British Journal of Sociology*, vol. 2, núm. 31, pp. 313-351.
- Tocqueville, Alexis de (1945) [1835], *Democracy in America*, 2 vols., Nueva York, Vintage.
- Vaughan, Diane (1996), *The Challenger Launch Decision*, University of Chicago Press, Chicago.
- Walker, Mack (1971), *German Home Towns*, Ithaca (Nueva York), Cornell University Press.
- Wallace, Ruth A. (ed.) (1989), *Feminism in Sociological Theory*, Newbury Park (California), Sage.
- Wallerstein, Immanuel (1989), *The Modern World-System III*, Nueva York, Academic Press.
- (1984), *The Politics of the World-Economy: The States, the Movements and the Civilizations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1980), *The Modern World-System II*, Nueva York, Academic Press.
- (1979), *The Capitalist World-Economy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1974), *The Modern World-System*, Nueva York, Academic Press.
- Warner, R. Stephen (1978), "Toward a Definition of Action Theory: Paying the Cognitive Element its Due", *American Journal of Sociology*, vol. 83, núm. 6, pp. 1317-1349.
- Weber, Max (2002a) [1920], "Prefatory Remarks", en *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. de Stephen Kalberg, Los Ángeles (California), Blackwell, Oxford y Roxbury (reimpreso en 1972, como "Vorbemerkung", en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 1, Tübingen, Mohr).
- (2002b) [1920], *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. de Stephen Kalberg, Los Ángeles (California), Blackwell, Oxford y Roxbury, (reimpreso en 1972, como "Die protestantische Ethik un der Geist des Kapitalismus", en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 1, Tübingen, Mohr).
- (2002c) [1920], "The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism", trad. de H. H. Gerth y C. Wright Mills, en *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. de Stephen Kalberg, Los Ángeles (California), Blackwell, Oxford y Roxbury (reimpreso en 1972 en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 1, Tübingen, Mohr).
- (1985) [1906], "'Churches' and 'Sects' In North America: An Ecclesiastical Socio-Political Sketch", trad. de Colin Loader, *Sociological Theory*, vol. 3, núm. 1, pp. 7-13 (publicado originalmente como "Kirchen un Sekten in Nordamerika", en *Christliche Welt*, vol. 20, núms. 24 y 25, pp. 558-562 y 577-582).
- (1972) [1910], "Antikritisches zum 'Geist' des Kapitalismus", en Johannes Winkelmann (ed.), *Max Weber: Die Protestantische Ethik II, Kritiken und Antikritiken*, Hamburgo, Siebenstern Verlag.

- (1968) [1921], *Economy and Society*, ed. de Guenther Roth y Claus Wittich, Nueva York, Bedminster Press (reimpreso en 1976 como *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. de Johannes Winckelmann, Tübingen, Mohr).
- (1958) [1920], *The Religion of India*, trad. y ed. de H. H. Gerth y Don Martindale, Nueva York, Free Press (reimpreso en 1972 como “Hinduismus und Buddhismus”, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 3, Tübingen, Mohr).
- (1952) [1920], *Ancient Judaism*, trad. y ed. de H. H. Gerth y Don Martindale, Nueva York, Free Press (reimpreso en 1972 como “Das Antike Judentum”, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 3, Tübingen, Mohr).
- (1951) [1920], *The Religion of China*, trad. y ed. de H. H. Gerth, Nueva York, Free Press (reimpreso en 1972, como “Konfuzianismus und Taoismus”, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 1, Tübingen, Mohr).
- (1949) [1920], “‘Objectivity’ in Social Science and Social Policy”, en Edward A. Shils y Henry A. Finch (eds.), *The Methodology of Social Sciences*, trad. de Edward A. Shils y Henry A. Finch, Nueva York, Free Press (reimpreso en 1972, como “Die ‘Objectivität’ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis”, en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, editado por Johannes Winckelmann, Tübingen, Mohr).
- (1946a) [1920], “Religious Rejections of the World”, en H. H. Gerth y C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber*, Nueva York, Oxford University Press (reimpreso en 1972, como “Zwischenbetrachtung”, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 1, Tübingen, Mohr).
- (1946b) [1920], “The Social Psychology of the World Religions”, en H. H. Gerth y C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber*, Nueva York, Oxford University Press (reimpreso en 1972, como “Einleitung”, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 1, Tübingen, Mohr).
- (1946c) [1920], “Science as Vocation”, en H. H. Gerth y C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber*, Nueva York, Oxford University Press (reimpreso en 1972, como “Wissenschaft als Beruf”, en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, ed. de Johannes Winckelmann, Tübingen, Mohr).
- (1927) [1923], *General Economic History*, trad. de Frank H. Knight, Glencoe (Illinois), Free Press (publicado originalmente como *Wirtschaftsgeschichte*, ed. de S. Hellman y M. Palyi, Munich, Dunker und Humblot).
- Weir, Margaret (1992a), *Politics and Jobs*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press.
- (1992b), “Ideas and Politics of Bounded Innovation”, en Sven Steinmo, Kathleen Thelen y Frank Longstreth (eds.), *Structuring Politics*, Nueva York, Cambridge University Press.
- (1989), “Ideas and Politics: The Acceptance of Keynesianism in Britain and the United States”, en Peter A. Hall (ed.), *The Political Power of Economic Ideas*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- Wellman, Barry (1983), “Network Analysis: Some Basic Principles”, en Randall Collins (ed.), *Sociological Theory-1983*, San Francisco (California), Jossey-Bass.

- White, Harrison (1992), *Identity and Control: A Structural Theory of Social Action*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press.
- White, Morton (1957) [1947], *Social Thought in America*, Boston (Massachusetts), Beacon Press.
- Ziegler, Nicholas (1997), *Governing Ideas: Strategies for Innovation in France and Germany*, Ithaca (Nueva York), Cornell University Press.