

Prospettive sul lavoro

Percorsi interdisciplinari

A cura di Maria Aparecida Ferrari



PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE

PROSPETTIVE SUL LAVORO

Percorsi interdisciplinari

Atti del Convegno "*The Heart of Work*"
Pontificia Università della Santa Croce
Roma, 19-20 ottobre 2017

Volume I/5

a cura di
Maria Aparecida Ferrari

EDUSC

Prima edizione 2018

Atti del Convegno “The Heart of Work” – “Quale anima per il lavoro professionale”, vol. I

Comitato Scientifico

Javier López Díaz (Facoltà di Teologia, Pontificia Università della Santa Croce)
Martin Schlag (Facoltà di Teologia, Pontificia Università della Santa Croce e Direttore del centro di ricerca MCE. Professore all’University of St. Thomas, Minnesota)
Maria Aparecida Ferrari (Facoltà di Filosofia, Pontificia Università della Santa Croce)
Giorgio Faro (Facoltà di Filosofia, Pontificia Università della Santa Croce)
Federico M. Requena (Istituto Storico San Josemaría Escrivá)

Impaginazione

Gianluca Pignalberi (in L^AT_EX 2_ε)

© Copyright 2018 – ESC s.r.l.

Via Sabotino, 2/A – 00195 Roma

Tel. (39) 06 45493637

info@edusc.it

www.edizionisantacroce.it

ISBN 978-88-8333-766-6

SOMMARIO

<i>Presentazione</i>	7
----------------------------	---

I. AFFACCIARSI ALLA STORIA:

PROGRESSO DELLA COMPRESIONE DEL LAVORO

BRAD S. GREGORY

<i>Work in the Protestant and Catholic Traditions Compared: A Historical Analysis</i>	13
---	----

CONCEPCIÓN PEIG, M. VICTORIA ROQUE

<i>Aportaciones al estatuto ontológico del trabajo desde la teología</i>	29
--	----

JENS ZIMMERMANN

<i>Beyond Competing Paradigms: The Dignity of Work in Lutheran and Catholic Social Ethics</i>	43
---	----

BERNARD ŁUKASZ SAWICKI OSB

<i>La creatività quale misura del valore etico del lavoro. Un confronto fra tradizione monastica, Riforma e comunismo</i>	61
---	----

MARIA AJROLDI

<i>La spiritualità del lavoro nelle rappresentazioni medievali</i>	79
--	----

II. PANORAMA TEOLOGICO:

VARIAZIONI E PUNTI D'INCONTRO

PABLO BLANCO SARTO

<i>Un confronto temerario. Sacerdozio comune e ministeriale in Lutero e in Escrivá</i>	93
--	----

SOMMARIO

CATALINA BERMÚDEZ MERIZALDE <i>Dos perspectivas sobre el trabajo profesional, una mirada comparativa: Martín Lutero y Josemaría Escrivá</i>	111
ULF THOENE, ÁLVARO TURRIAGO-HOYOS <i>Luther, the Protestant Reformation, and Laying the Foundations for Vocational Education</i>	125
ROBERT WIELOCKX <i>Thomas d'Aquin sur la symbiose des intentions de Paul fabricant de tentes (tisserand) et missionnaire</i>	135
CECILIA ECHEVERRÍA FALLA <i>La transformación del trabajo en la cultura secular. Consideraciones en torno a la cuestión en W. Pannenberg</i>	147
MIGUEL ALFONSO MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA ORTEGA, GERMÁN SCALZO <i>El sentido del trabajo en Max Weber</i>	165
 III. GUARDARE INNANZI: TRAGUARDI POSSIBILI	
MICHAËL GONIN <i>The Contribution of the Reformation's Concept of Vocation to Business Ethics</i>	187
MARIA HELENA GUERRA PRATAS <i>Family and work: a shared task</i>	201
IGNAZIO GENOVESE <i>Custodi dei beni del creato: la cooperazione uomo-donna nella teologia cattolica e luterana</i>	217
CHRISTINE GAUTIER <i>Human work and self-realization, a thomistic approach</i>	229
MARIA APARECIDA FERRARI <i>"Amare il prossimo come se stesso" mediante il lavoro professionale</i>	247

EL SENTIDO DEL TRABAJO EN MAX WEBER

*Miguel Alfonso Martínez-Echevarría Ortega, Germán Scalzo**

Introducción. 1. La inviabilidad del protestantismo. 2. La filosofía y el protestantismo. 3. La deriva de la teología luterana. 4. Pesimismo en la sociología de Weber. 5. El concepto de “carisma” en Weber. 6. El trabajo en Weber.

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo pretendemos exponer cómo la raíz del pensamiento sociológico de Max Weber trasluce lo que se podría llamar la “inviabilidad del protestantismo”, o incompatibilidad entre la revelación y la naturaleza. Nuestro objeto es examinar las consecuencias de este modo de pensar sobre el sentido del trabajo en la sociología de Weber. Para ello, presentamos el ambiente intelectual de la Alemania de comienzos del siglo pasado, cuando, bajo la influencia del llamado protestantismo liberal –liderado por Schleiermacher– se agravaría todavía más el confuso modo de plantear las relaciones entre lo humano y lo divino, entre la naturaleza y la gracia, que desde tiempos de Lutero constituía la esencia del protestantismo. Entre los amigos e interlocutores de Weber se encontraban teólogos de esa tendencia, como Sohn y Troeltsch, que ejercieron una gran influencia en su intento de explicar cómo el protestantismo había contribuido a la configuración de la cultura occidental, y de modo más concreto al nacimiento de la secularidad burguesa o capitalista.

* Miguel Alfonso Martínez-Echevarría Ortega: Universidad de Navarra, Spagna
Germán Scalzo: Universidad Panamericana, Messico.

1. LA INVIABILIDAD DEL PROTESTANTISMO

Como sostiene E. Troeltsch, la Reforma protestante pretendía un cristianismo puro, fundado exclusivamente en la gracia, en lo puramente sobrenatural, sin ningún tipo de colaboración de la naturaleza¹. Esta perspectiva claramente era un modo distinto al tradicional en la Iglesia de entender la relación en el plano de la práctica entre la gracia y la naturaleza, entre revelación e historia².

Según los “reformadores” la salvación o justificación no tenía que ver con las “buenas obras”, con la cultura y el trabajo humano, sino que consistía en una completa transformación del hombre por la acción puramente extrínseca de la gracia. La santidad del cristiano tenía que ser pura interioridad, sin relación con las relaciones humanas, con las obras, o con el uso en común de los bienes. Se trataba de un asunto individual y privado, situado en el plano de la intimidad psicológica de cada hombre, que solo podía ser explicado como un milagro interiorista e individualista.

Los cristianos, según Lutero, tenían que permanecer en las actividades y trabajo que les hubiera caído en suerte en esta vida, tomarlos como vocación *-beruf-* expresión fáctica de voluntad de Dios, algo que se debía aceptar pasivamente³. En ningún caso el desempeño de esas tareas debían ser entendidas como camino de santidad, ya que lo natural y lo humano nada tenían que ver con la gracia. No cabía la santidad en el mundo, ya que esta solo podía venir de la gracia, y además siempre en un sentido manifiestamente escatológico.

¹ Cfr. Ernst TROELTSCH, *The Social Teaching of the Christians Churches*, Westminster John Knox Press, Louisville 1992.

² Cfr., por ejemplo, Louis DUPRÉ, *Nature and Grace in Nicholas of Cusa's Mystical Philosophy*, in «American Catholic Philosophical Quarterly» 64/1 (1990) 153-170; y Ángel Luis GONZÁLEZ, *Nicolás de Cusa: filosofía, teología y mística*, in AA.VV. (Ángel Luis GONZÁLEZ ed.), *La intermediación de filosofía y teología*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 241, Pamplona 2011.

³ Cfr. Max WEBER, *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México 2003, cap. III, donde realiza un detallado desarrollo de la concepción luterana de la vocación-profesión (*beruf*), como una misión impuesta por Dios, otorgando un significado nuevo a esta palabra, “producto de la Reforma” (p. 134); Marcel HÉNAFF, *Religious ethics, Gift Exchange and Capitalism*, in «European Journal of Sociology» 44/3 (2003) 293-324.

El orden social existente en cada momento solo podía ser consecuencia de la ley natural, que para Lutero no era otra cosa que lo establecido por Dios a través de los relatos de la Biblia. Había que acatar el orden social tal como era, liberar el corazón de las insidias del mundo y vivir en espíritu de pureza interior de la fe.

El crecimiento, la cultura y el trabajo humano, dejaban de estar ligados a las buenas obras, para ser considerados un proceso externo, objetivo y autónomo, sin nada que ver con la tendencia a la perfección de cada persona. La idea compartida por Santo Tomás y Aristóteles, de que el orden social era resultado de la actualización de las potencialidades de la naturaleza humana, quedaba sin sentido.

Este empeño por separar radicalmente la gracia de la naturaleza, no solo llevaría a una fractura entre metafísica y ética, sino, lo que es peor, dejaría a ambas sin fundamento. La ética solo podía ser fundada en lo psicológico, en los sentimientos intimistas de los individuos. Por otro lado, el único patrón admisible para la conducta humana era el Decálogo y el Nuevo Testamento, expresión de la siempre enigmática voluntad de Dios. La cultura y la historia pasaban a ser un hecho empírico, sin conexión alguna con la gracia, algo que “estaba ahí” pero que de ningún modo se podía considerar medio de aproximación a la gracia divina.

Si todo lo humano era corrupto, la misma encarnación de Cristo, quedaba en entredicho⁴. Como diría Lessing, un hecho histórico y contingente, la vida de Cristo en un tiempo y lugar, no podía ser punto de partida de una decisión eterna con valor absoluto. En otras palabras, nada finito podía ser impuesto a los hombres en nombre de Dios. Quedaba así disuelta la dualidad inmanencia-trascendencia, que se oculta en lo que en la filosofía cristiana se ha llamado analogía del ser. De este modo Dios dejaba de ser el “no otro” –que decía Nicolás de Cusa– para convertirse en el absolutamente “otro”, que proclamaba Lutero. Surgía una concepción de la inmanencia totalmente cerrada a la trascendencia.

Las graves contradicciones sociales que se seguían de la ética espiritualista de Lutero hicieron pronto patente la inviabilidad del protestantismo. En un intento de superar esa inviabilidad, Calvino, manteniendo el principio luterano de pureza en la fe, o separación radical de la gracia

⁴ Esto fue reconocido por K. Barth; cfr. Hans Urs von BALTHASAR, *The Theology of Karl Barth*, Ignatius Press, San Francisco 1992.

respecto de la naturaleza, trató de superar el misticismo abstracto de Lutero para dar cabida a una actitud activa de transformación de la sociedad, de modo que todos los cristianos debían trabajar para convertirla en el “Reino de Dios”.

La clave para este cambio de actitud fue el desarrollo por parte de Calvino de una nueva doctrina de la predestinación. Según esa doctrina los “elegidos” o predestinados por Dios lo serían para siempre, algo que no estaba claro en Lutero, donde cada uno debía mantener una actitud de interioridad y profundidad de sentimientos, lo que se prestaba a conflictos y crisis de seguridad psicológica. Sin embargo, ahora, asegurada la “elección” para siempre, no había que preocuparse del estado interior, sino volcarse en la acción.

De este modo, manteniendo la supuesta “pureza de doctrina” que buscaba Lutero, Calvino añadía el ímpetu y energía de los “elegidos” para llevar a cabo la realización del “reino de Dios sobre la tierra”, algo esencialmente externo y operativo. Con esta modificación introducida por Calvino, el protestantismo, manteniendo la radical separación entre naturaleza y gracia, se hacía psicológicamente más conforme con la estructura interna de la naturaleza humana.

La realización del supuesto “reino de Dios sobre la tierra”, del que hablaba Calvino, de ningún modo estaba conectado con el desarrollo de las potencialidades de las personas, sino que pretendía reconstruir el orden social implícito en los relatos de la Biblia, que el protestantismo consideraba la ley natural. En otras palabras, implantar una teocracia, como pretendió Calvino en la Ginebra de su tiempo.

A partir de Calvino, el concepto resignado y pasivo de vocación *-beruf-* propuesto por Lutero, se transformaba en una actitud de conquista y transformación del mundo. En cualquier caso, conviene destacarlo, no se abandonaba el conservadurismo de Lutero, pues el orden social que había que instaurar era un orden fijado desde la eternidad por voluntad divina, revelado por Dios a Moisés, y dejado por escrito en la Biblia.

2. LA FILOSOFÍA Y EL PROTESTANTISMO

El rechazo de la filosofía realista, consecuencia de la ruptura entre gracia y naturaleza, generó en la cultura alemana protestante una veta

de pesimismo antropológico que influiría fuertemente en el desarrollo de la filosofía alemana de los siglos XVII al XIX.

Para Kant –la figura más importante de la filosofía de inspiración protestante– la fe quedaba fuera del ámbito de lo racional, reducido este último al método físico-matemático diseñado por Newton. En un vano intento de no cerrar totalmente la razón a la fe, admitió la existencia de la “cosa en sí”, que paradójicamente no era cognoscible por la razón.

Con la postura de Kant no sólo se negaba la posibilidad efectiva de una metafísica, sino que la moral, del mismo modo que había sostenido Calvino, no podía tener otro fundamento que la voluntad de Dios, tal como estaba expresada en la Biblia. Sin embargo, para evitar ese término teocrático, Kant prefirió recurrir al confuso nombre de “imperativo categórico”.

De la lectura de los fundamentos de la moral y el derecho –según Kant– se llega a la conclusión que, de un modo más o menos oblicuo, el hombre tiene un fin meramente intramundano, alcanzable con el método científico, y un supuesto fin extrínseco, “no racional” o sobrenatural, que nada tendría que ver con la naturaleza y la razón.

En un intento por superar la aporía a la que había llegado la filosofía de Kant, Hegel se propuso ampliar el estrecho concepto de racionalidad científica para hacer posible una explicación racional del modo protestante de entender la revelación y la justificación. Se trataba de concebir una lógica dialéctica que hiciera posible superar las contradicciones y antinomias, de modo que se pudiera dar una explicación racional de la historia, de tal manera que el misterio del Reino de Dios quedara explicado en la totalidad de su devenir.

Según este modo de pensar, la revelación y la redención consistirían en un proceso intrahistórico e intramundano, que mediante la superación dialéctica de limitaciones e incompatibilidades, llevaría a la plenitud, a la armonía y libertad de lo absoluto. En otras palabras, a la progresiva e inexorable conversión del hombre en Dios, de lo finito en infinito.

El sujeto capaz de llevar adelante este formidable proceso de consumación de la historia, de superar todos los antagonismos y oposiciones, no podía ser el hombre concreto y contingente, tenía que ser el espíritu absoluto, una abstracción universal que, sirviéndose de las incesantes

y renovadas necesidades de los hombres concretos, fuese llevando la historia hacia la plenitud del todo.

Se hace entonces patente que, según Hegel, el pecado no sería otra cosa que la finitud humana, con lo cual, de algún modo, y siguiendo a Lutero, venía a poner el pecado en la voluntad de Dios. Esa limitación humana se iría superando en el devenir dialéctico que gobierna la marcha de la historia. Desde otro punto de vista, el pecado sería la rebelión del hombre contra la limitación con la que había sido creado por Dios. Este pecado y rebelión daría lugar a una continua actitud de transgresión por parte de los hombres, empeñados por superar esa limitación mediante la continua expansión de sus deseos. Queda claro que, para Hegel, como luego para Weber, el impulso último del progreso humano procede del pecado y la rebelión, de modo que el avance de la historia se realiza dejando atrás un reguero de guerras, muertes y destrucción.

Como se puede comprobar, el “hombre nuevo” al que Hegel aspiraba –siguiendo la intuición de Calvino– no se daría en el presente, en el ámbito del hombre concreto y limitado, sino en el final del devenir de la praxis social. En esa antropología, el hombre concreto y limitado, no sería más que limitación, negatividad y potencia, y sólo a través de una continua negación dialéctica de ese modo miserable o alienado de ser hombre se llegaría a la plenitud de un hombre universal y abstracto.

En contra del realismo de Aristóteles, entendía Hegel la potencia como anterior al acto, lo que viene a poner de manifiesto que, a pesar de su indudable conservadurismo, el trasfondo de su filosofía es radicalmente revolucionario.

La revelación y la justificación se entienden como un proceso histórico de incesante negación de lo concreto humano, de continuo rechazo del hombre alienado, de un continuado empeño por superar la limitación o finitud de la individualidad humana, algo que de modo dialéctico se logrará con el paso del tiempo, tras un proceso de progresiva identificación con Dios. Como consecuencia, se hace inevitable que la conducta del hombre concreto esté siempre guiada por una voluntad de transgresión incesante. Al negar la realidad contingente de un hombre concreto y limitado –como también lo era Jesucristo, Dios hecho hombre concreto–, se llega a la conclusión de que la única posibilidad de redención es la idea abstracta de la humanidad.

Hegel, como Lutero, trataba de escapar de lo que consideraba “limitaciones de la realidad”, de la naturaleza humana, y de la naturaleza en general, a la que ignoraba y despreciaba, situándose para ello en el plano abstracto de un pensar de la totalidad que de ese modo se pone por encima de la “humillación” de lo contingente y limitado.

Del mismo modo que Calvino había tratado de dar sentido operativo al planteamiento de Lutero, sin cambiar por eso su enfoque básico de una fe pura, Marx se propuso dar operatividad al planteamiento de Hegel, sin cambiar lo más fundamental de su filosofía: el modo revolucionario de entender la dialéctica. Para Marx, la alienación humana no residía en la finitud de lo humano sino en la violencia intrínseca del proceso dialéctico de la historia, que no se mueve en el absurdo de una supuesta evolución del pensamiento abstracto –como pensaba Hegel– sino por la lucha por la propia vida de todos los seres biológicos, algo que se desenvuelve en el plano de la evolución de las fuerzas ciegas de la materia viva. En cualquier caso, el crimen y el sufrimiento seguían siendo el motor de la historia. Mientras Hegel se había limitado a pensar la historia, a interpretar lo ya sucedido, Marx, al igual que Calvino, se propuso imponer el “reino del Hombre” sobre la tierra.

Marx, como Hegel, sigue pensando en términos dialécticos, con el mismo desprecio del hombre concreto. Sin embargo, para Marx el impulso para el devenir de la historia procede de abajo hacia arriba, no de un inoperante espíritu absoluto, sino de la materia, del determinismo naturalista, o evolucionismo impulsado por las fuerzas ciegas de la materia, a través de las cambiantes condiciones sociales de los procesos productivos. En este sentido, *el Capital* no es tanto una crítica a la economía política como un modo especulativo y abstracto de superar la situación de miseria del individuo en el seno de la sociedad burguesa.

La evolución de la filosofía elaborada por los pensadores protestantes se enfrentaba a una encrucijada: o el ateísmo de Marx, o tratar de “reconstruir a Lutero”, que es lo que vamos a exponer ahora.

3. LA DERIVA DE LA TEOLOGÍA LUTERANA

Se puede decir que F. Schleiermacher fue el gran reformador de la Reforma, el que proporcionaría una versión mucho más sofisticada y

consecuente de la afirmación luterana de la justificación por la sola fe. Su principal objetivo fue intentar una explicación del protestantismo que fuese compatible con la filosofía idealista o inmanentista. Desde este enfoque, llegaría a la conclusión de que revelación y fe tenían que ser lo mismo: “auto-conciencia-de-Dios”, un sentimiento subjetivo de absoluta “dependencia” de Dios, algo muy similar al imperativo categórico kantiano.

La fe no sería por tanto respuesta del hombre a la revelación –manifestación externa y objetiva de la trascendencia– sino que brotaría de las propias convicciones y sentimientos. Mediante esta psicologización de la revelación, la autoridad quedaba diluida en la subjetividad, de tal modo que a partir de esta supuesta idiosincrásica “auto-conciencia-de-Dios” se hacía posible liberarse de toda obediencia, de toda autoridad que no fuese la propia sugestión. Con este paso la religión luterana quedaba totalmente separada de la metafísica y la moral.

Así, el “carisma” o revelación consistiría, en último término, en atribuir a Dios las propias convicciones, que no pueden ser juzgadas desde la naturaleza, la razón, o la historia. Pecado sería por tanto todo aquello que impidiese el logro de los deseos que supuestamente Dios inspira en la conciencia de cada hombre. La fe así entendida no llevaba a la conversión, al reconocimiento del propio pecado, sino a la afirmación del propio yo, que se supone carismáticamente “dependiente” de Dios.

Los estudios sobre el origen del cristianismo, realizados por R. Harnack, supondrían una confirmación de las tesis de Schleiermacher. Su principal conclusión consistió en que el carisma habría actuado desde el principio como arma contra todo intento de racionalización. En su opinión, el dogma, el culto, y la jerarquía –lo propio del catolicismo– habían aparecido en el momento que se intentó traducir el mensaje evangélico en categorías de la filosofía griega. Si se le expurgaba de estos añadidos históricos quedaba la esencia del cristianismo protestante: una piedad subjetivista cuyo paradigma serían los sentimientos del Jesús histórico.

Llegamos así a la postura de E. Troeltsch, que tanto influiría sobre Weber. En su opinión, había que situar los estudios sobre la historia del cristianismo en la perspectiva más amplia de la historia de las religiones. No era necesario otorgar un carácter absoluto al cristianismo,

lo único interesante era estudiar la significación del hecho religioso en el desarrollo de las distintas culturas. Influida a su vez por Weber, acabaría por abandonar la teología para dedicarse al estudio de la sociología.

4. PESIMISMO EN LA SOCIOLOGÍA DE WEBER

El giro inmanentista que comienza con Schleiermacher y concluye con el escepticismo del “protestantismo liberal” de Harnack, llevaría a Weber a la conclusión de que no había absoluto alguno, ni al principio ni al final. Lo único que quedaba era la racionalidad, o el método científico, que venía a sustituir a la religión. Consideraba que el hombre había sido arrojado en un mundo sin sentido, de modo que a cada hombre sólo le cabía elegir los “valores” que más se ajustasen a sus ideas e intereses⁵.

Formado en la escuela del historicismo económico, en la que se había iniciado bajo la dirección de Knies, se propuso explicar la evolución de la sociedad a través de un método parecido al que Sombart había seguido para explicar la génesis del capitalismo y la burguesía. En lugar de limitarse al fenómeno económico, Weber se propuso diseñar un método dialéctico –como el de Hegel– pero basado en el estudio empírico del fenómeno social; es decir, a partir de la evolución de las costumbres, leyes e instituciones de las grandes culturas humanas.

Ahora bien, como no es posible establecer ley científica alguna sin la noción de necesidad, Weber trató de buscar esa necesidad en la “racionalidad”, un modo de ordenar medios a fines dados, con vistas al logro de los fines que se propone cada individuo. En este sentido, Weber vuelve a Kant, lo científico es aceptar la limitación de la razón humana a la hora de enfrentarse con lo que está más allá de los medios.

Aunque deja los fines fuera de lo científico, Weber no podía ignorar tales fines⁶, pues sin ellos no hay posibilidad de acción. En su opinión, toda investigación sobre los fenómenos sociales debía estar “libre de valores”, es decir, sin imponer algún absoluto a partir del cual explicar los fines de la acción humana.

⁵ Cfr. Hans GERTH and Wright MILLS (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, New York 1946.

⁶ Cfr. Karl LÖWITZ, *Max Weber and Karl Marx*, Routledge, London 1993.

En este sentido, Weber critica la sociología de Marx, por no estar “libre de valores”, por afirmar sin justificación racional que el proceso social conducía de modo inexorable a un tipo de sociedad, la comunista, que no era más que la imposición de un absoluto. Sin embargo, al imponer la lógica del sujeto económico –la que Weber llamaba “racionalidad”– su sociología mantenía un gran paralelismo con la de Marx. En ambos casos la sociedad, impulsada por la dinámica de la elección óptima de los medios, avanzaba de modo inexorable a una situación de estancamiento o reducción progresiva del ámbito de las elecciones posibles. Pero, mientras que para Marx, ese proceso conduce a la supresión de la propiedad privada y al advenimiento revolucionario de la sociedad comunista, para Weber, ese proceso lleva a una progresiva reducción de la “libertad de elección” del individuo, creando lo que calificaba como una especie de “jaula de hierro”.

La sociedad se convertiría, según Weber, en un sistema o una técnica cada vez más perfecta y eficaz para controlar, racionalizar e imponer aquellos valores que se hubiesen demostrado ser los más efectivos en el crecimiento continuo del bienestar de la mayoría, y sobre todo en el incremento de poder de un grupo cada vez más reducido. El gobierno se iría haciendo cada vez más “científico” o racional, en la medida que fuera eliminando todo lo irregular, lo incierto, lo imprevisible, lo cual conlleva la desaparición del individuo concreto, o lo que es lo mismo su sustitución por un individuo abstracto.

5. EL CONCEPTO DE “CARISMA” EN WEBER

Para entender el proceso dinámico que subyace en la sociología de Weber, es necesario prestar atención a su modo de entender el “carisma”, un concepto que toma de la teología protestante, a partir de la explicación que R. Sohn hace de la historia del cristianismo.

Cuando Weber lleva adelante el estudio de las distintas culturas toma conciencia de que en el origen de todas ellas hay una interdicción, una distinción entre lo sagrado y lo profano, entre lo lícito y lo ilícito, que constituye el núcleo de lo religioso, y el fundamento de toda organización social. La interdicción supone el reconocimiento de la autoridad, la existencia de un ser misterioso, dotado de un saber

y un poder muy superior al humano, al que se le debe veneración y obediencia.

En la interdicción reside el fundamento de la ley y la disciplina, de lo que es bueno y conveniente, así como de lo que es malo y perjudicial. La interdicción y la ley no pretenden inhibir la acción humana, sino orientarla en la dirección que la hace más perfecta. En cualquier caso, la interdicción es algo meramente preventivo, que en ningún caso pretende sustituir a la bondad de la acción cuando apunta hacia el fin que le es propio.

En la Biblia, la interdicción aparece bajo la figura de la prohibición de comer del fruto del árbol del bien y del mal. El mismo hecho de que esté ligada al comer expresa que no es algo externo o ajeno a la naturaleza humana, sino que tiene que ver con la tendencia de la naturaleza humana a la plenitud de su ser. La interdicción y la ley, como se ve en la historia de Moisés, representan la constitución de una alianza entre Dios y el pueblo, que se compromete a respetar esos principios de acción y comportamiento.

En el plano metafísico y antropológico la interdicción se corresponde con el principio de no contradicción, según el cual una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido; por ejemplo, blanca y negra, fría y caliente, buena y mala, etc., necesario para que haya diálogo y método hacia el conocimiento del bien y la verdad.

Por otro lado, tanto la interdicción como el principio de no contradicción solo tienen sentido para un ser libre, alguien capaz de auto-destinarse, de buscar el camino que le lleve a la plenitud de su ser. Carecería de sentido imponer una interdicción a un ser que no fuese inteligente y libre, ya que no es dueño de su acción, no puede conocer ni querer la verdad y el bien.

La interdicción supone ambivalencia, pues su transgresión tiene un aparente atractivo, algo que solo se puede resolver aceptando y obedeciendo libremente. Sin esa ambivalencia tanto la misma interdicción como la libertad humana carecerían de sentido.

A partir del reconocimiento de la autoridad que se esconde en la interdicción, se desarrollan la obediencia, la disciplina y el respeto a la ley, posibilitando la mejora progresiva de la organización social, cuyo fin es hacer posible mejorar la acción común, fundamento de toda cultura. El

crecimiento de la organización social, como consecuencia de la reflexión sobre el sentido de la interdicción, posibilita el nacimiento y desarrollo de la ley, la filosofía, y el derecho que acompañan a toda cultura.

Por contraste con lo que acabamos de exponer, tanto para Weber, como para la mayoría de los antropólogos positivistas de finales del siglo XIX, la interdicción era un fenómeno no racional, designado con el nombre de "tabú", y que se consideraba perteneciente al ámbito de lo "inexplicable", como podían ser la magia y el mito. Estos antropólogos no buscaban entender al hombre primitivo desde su intimidad, sino que pretendían juzgarlo "objetivamente" desde la mentalidad científica moderna, a la que consideraban muy superior a los prejuicios de unos ignorantes hombres primitivos.

Weber, influido por la historia del protestantismo de su amigo Sohn, va a utilizar el concepto teológico de "carisma" para explicar la génesis y estructura de la evolución dialéctica de su sociología.

Hasta entonces el nacimiento y desarrollo de las culturas y sociedades estaba ligado a la profundización en el sentido de la interdicción, de tal modo que el carisma, como el de los profetas del Antiguo Testamento, se consideraba luz divina, don de Dios, para reponer y mejorar la Alianza con Dios.

Para el protestantismo, y de modo especial para Sohn, el cristianismo primitivo no era católico, en el sentido de que no había sido sometido todavía a la estructura y organización de la Iglesia romana, es decir, a las consecuencias de la filosofía griega y el derecho romano. Esa comunidad primitiva era lo que Sohn llamaba una "organización carismática", término que nunca de detuvo a explicar con detenimiento.

Lutero, un hombre dotado de una fuerza proveniente de Dios, no racionalmente explicable, se había sublevado contra la racionalidad de la Iglesia de Roma para volver a una Iglesia pura, a una organización carismática.

Según este modo de pensar, como ya hemos dicho, el carisma no era compatible con la racionalización que se sigue de la filosofía y del derecho. Esto mismo vendría a confirmar Schleiermacher al sostener que al final el carisma no es más que el sentimiento subjetivo de auto-conciencia de Dios en cada uno. Como consecuencia, la existencia de una Iglesia en

el sentido propio del término, no es posible dentro del protestantismo, que es a lo que hemos llamado la inviabilidad del protestantismo.

De acuerdo con la tradición protestante de incompatibilidad entre naturaleza y gracia, para Weber el “carisma” –una fuerza de origen desconocido– no es compatible con la interdicción, con la disciplina, la organización, o lo que es lo mismo, con la “racionalidad”. Conocedor de estos desarrollos teológicos, va a sostener que el desarrollo de las culturas tiene que ver con la aparición del “carisma”, entendido como fuerza o capacidad mágica que reciben algunos individuos para transgredir la interdicción, para superar el orden social vigente. Surgía así la figura del líder carismático, un individuo excepcional que se erige en dominador de la voluntad de los demás, al que todos consideran y reconocen como dotado de poderes mágicos, cuyo origen no tiene explicación racional.

Weber se da cuenta, como Lutero, que no todos pueden ser líderes carismáticos, pues entonces se generaría el desorden y el caos. Solo algún individuo carismático se atreve a transgredir –no así los demás individuos– la masa de seguidores de lo establecido, espíritus débiles o católicos que se someten dócilmente a la interdicción. Sin embargo, este nuevo modo de entender el carisma no lleva a la profundización y renovación del sentido de la interdicción, que de hecho es lo que acrecienta y mejora el orden social existente.

Por el contrario, los nuevos individuos carismáticos llevan adelante la progresiva desaparición de toda interdicción, la eliminación gradual de toda barrera y separación entre lo sagrado y lo profano. En este sentido el carisma va creando una “racionalización” o “desencantamiento del mundo” que es lo propio del devenir de la sociedad burguesa.

Este comentario de Weber: «el dotado del carisma rechaza como indigna toda ganancia racional sistemática, y en general, toda economía racional»⁷; o de modo todavía más claro este otro: «el carisma puro es lo opuesto a toda gestión económica ordenada»⁸, ponen de manifiesto que debajo del carisma solo puede estar el deseo no vulgar y esforzado de ganancia monetaria.

⁷ Max WEBER, *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p. 849.

⁸ *Ibid.*

Para Weber, la racionalidad es algo externo y colectivo, manifestación de aceptación de la interdicción, asequible a la gente común, y que actúa de modo negativo, reduciendo cada vez más la libertad de todos los individuos. Las culturas –los grupos humanos– necesitan por tanto ser renovadas por algo exterior a ellas, mediante la figura del “líder carismático”, capaz de transgredir lo establecido y poner las bases de un nuevo orden social.

El individuo carismático de Weber no actúa en nombre de la autoridad, sino del poder que recibe y le permite transgredir, una transgresión que solo posteriormente será “legitimada” por el éxito, es decir, por un aumento del bienestar para todos, y una mejora en las condiciones de producción. Dicha explicación de la legitimación, por cierto, es muy similar a la de Marx para explicar la génesis de la ideología⁹.

Lo llamativo es que este modo transgresivo de entender el carisma no crea comunidad, sino que individualiza y separa, lo que explica que uno de los rasgos fundamentales de la sociología de Weber sea el individualismo metodológico.

El éxito del carisma transgresor está destinado a ser destruido por su propio éxito, pues al provocar imitación da lugar a una mayor extensión de la racionalidad, que acaba por vulgarizar y diluir lo que de original tenía en su inicial fuerza rompedora. Acaba finalmente por ser sustituido por una organización burocrática, una disciplina sin filiación, una nueva racionalidad que poco a poco transforma el impulso vital del carisma en el desierto inanimado de la lógica.

Este modo de entender el carisma lo convierte en algo plenamente revolucionario, en impulso vital transformativo, no racional, incluso groseramente emocional, en abierto antagonismo con el intelecto. De este modo, la autoridad se hace sospechosa, no solo en su fin, sino también en su origen mismo. Esto explica que bajo la sociología de Weber se oculte la negación de toda interdicción que, paradójicamente, adopta forma de interdicción: “prohibido prohibir”. Todo se somete a la posibilidad de transgresión, a la necesidad de nuevas experiencias, que se van reduciendo cada vez más ante la extensión y profundización de la “racionalidad”. En el ya citado pesimismo de Weber se hace patente el

⁹ Cfr. Philip RIEFF, *Charisma. The Gift of Grace, and How It has Been Taken Away from Us*, Pantheon Books, New York 2007, p. 118.

“terror de la modernidad”, sustituto del “terror de lo sagrado”, que surge del binomio individualismo-técnica, que va impulsando un crecimiento sin término del poder, dando lugar a una sociedad transgresiva y sin disciplina, negadora de toda cultura.

Hay que transgredir el orden normativo hasta llegar a la supresión de todo orden normativo, para dar lugar a una sociedad sin autoridad ni tradición. De ahí surgirá la hostilidad moderna hacia la cultura y todo lo recibido, el deseo de continua ruptura y desprecio del pasado, en busca de un futuro que sin fe ni razón alguna se espera será mejor, cuando por fin el hombre supere su finitud.

Este modo transgresivo de entender el carisma no es más que un modo de extender a la ciencia social el principio protestante de incompatibilidad entre carisma y racionalidad. La ciencia moderna puede y debe intentarlo todo, no debe reconocer interdicción alguna. Una postura que tendría su continuidad en la afirmación de T. Kuhn¹⁰ de que el progreso científico solo procede por revolución, por superación y ruptura del paradigma de racionalidad científica existente en cada momento. La pretendida ausencia de límites, típica de la ciencia moderna, es consecuencia directa de la idea weberiana de que toda transgresión se legitima en tanto en cuanto incrementa el poder transformador de la racionalidad disponible en cada momento.

La disciplina moderna –la organización y la jerarquía de la sociedad burocrática, surgida de la transgresión– no emana de la interioridad, sino que es pura exterioridad, resultado del simple ajuste de una interacción mecanicista. Eso explica que la sociedad moderna sea políticamente cada vez más represiva, y moralmente cada vez más permisiva; rasgo propio de todo totalitarismo.

La sociología de Weber refleja lo sucedido en la fase final del protestantismo, su conversión en evolucionismo y progresismo, en una actitud de no creer en nada y poder hacerlo todo. Daría lugar a una mística de ruptura del orden establecido como la más alta expresión del intelecto y el alma. Una incesante ambición de cambio que caracteriza al liberalismo burgués y que conduce directamente al *pathos* marxista. Nietzsche bajaría

¹⁰ Cfr. Thomas KUHN, *The Structure of Scientific Revolution*, Chicago University Press, Chicago 1970.

al suelo esa sugestión y diría que se trataba de la “vida misma”, que permite establecer los propios valores.

La modernidad, surgida del dualismo del protestantismo, pretendió desplazar el infinito desde Dios hasta el hombre, pero como eso no es posible, en realidad lo situó en el crecimiento potencialmente sin término del producto externo de su trabajo.

Mientras la idea moderna de “racionalidad” se refiere a la estructura lógica de la conducta juzgada desde el logro de un resultado más satisfactorio, el concepto clásico de razón se refiere a la finalidad o perfección de la acción humana. La libertad de los modernos se reduce entonces a la toma de decisión entre sucesos previsibles, con lo que el aumento de “racionalidad”, reduce la incertidumbre y por tanto el ejercicio mecánico de ese tipo de libertad, como de modo muy coherente concluye Weber.

Debajo de este modo de entender la racionalidad, hay una antropología que reduce al hombre a pura potencia, a mera posibilidad de posibilidad. Eso explica que la actitud de continua negación del hombre concreto –aquí y ahora– en favor de un hombre abstracto y universal –que coincidirá con el resultado o producto perfecto, máxima racionalidad alcanzable– constituya la alienación del individuo moderno.

6. EL TRABAJO EN WEBER

Desde sus orígenes el cristianismo había entendido el trabajo como un rasgo propio del hombre orientado al logro del bien común, que permite su mejora personal y la de los demás. El trabajo se situaba por tanto en un marco ético y religioso, siendo fuente de cultura, de creación de comunidad¹¹.

La dignidad del trabajo le deja naturalmente abierto a la gracia, de modo que las “buenas obras”, servicio al otro, se convierten en camino de santidad. La gracia no destruye ni sustituye la perfección humana del trabajo, sino –como diría la teología medieval– perfecciona la naturaleza y la sitúa en un plano superior. El trabajo se juzga primariamente desde la calidad de la acción del sujeto que lo realiza, que admite grados de

¹¹ Cfr. Miguel Alfonso MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA, *Repensar el trabajo*, EIUNSA, Pamplona 2004.

perfección, según sea la libre colaboración con la gracia de Dios. De este modo, la perfección de lo externo, la operación y el producto, se juzgan desde la perfección del acto, de la interioridad de cada uno.

El protestantismo, al afirmar que la naturaleza humana está radicalmente corrompida por el pecado, niega la posibilidad de “buenas obras”, pues el trabajo no puede ser ni fuente de perfección humana, ni mucho menos camino de santidad, ya que desaparece cualquier posibilidad de libre colaboración entre la naturaleza y la gracia. De este modo el trabajo no solo quedaba separado de la gracia, sino también de la ética, de la perfección moral. El quiebre creado por la Reforma no sólo desvaloriza el carácter salvífico de las buenas obras, sino que las presenta como un acto económicamente irracional¹². Según la antropología protestante el hombre sólo puede amarse a sí mismo, de modo que su conducta está corrompida en su raíz misma.

Consciente de algún modo que el hombre había sido creado para trabajar, para manifestar su interioridad –como se hace patente en la propia psicología humana– Calvino trató de dar un sentido al trabajo, no desde la interioridad del hombre, de su acción, sino desde la exterioridad de la operación y el producto. Es cierto que las buenas obras ya no eran medios para alcanzar la bienaventuranza, pero sí absolutamente indispensables como signos de predilección divina; constituían un medio técnico para desprenderse de la angustia por la salvación. El trabajo profesional especializado era un servicio impersonal a la utilidad social, para la gloria de Dios.

De este modo, el trabajo quedó convertido en algo extrínseco al hombre, algo que solo se puede juzgar desde la externalidad de una estructura lógica de operaciones y productos, que se le impone desde fuera, y que en el caso de Calvino era la imposición del “Reino de Dios” sobre la tierra. El trabajo humano deja de ser manifestación de comunidad, de bienes compartidos, para convertirse en algo individual y solitario, una especie de carga sin sentido, que cada hombre debe realizar. Esta separación del trabajo del marco ético religioso es lo que está detrás

¹² Cfr. Marcel HÉNAFF, *Religious ethics, Gift Exchange and Capitalism*, in «European Journal of Sociology» 44/3 (2003) 300. Según este autor, esto repercute en el arquetipo mismo de las relaciones sociales, que pasa a ser la complementariedad de tareas en lugar de la reciprocidad del don.

de la idea hegeliana de alienación, o desaparición de la interioridad humana. Surgía así la figura de “Robinson Crusoe”, paradigma del trabajador calvinista, un náufrago solitario, que supuestamente trabaja para sí¹³.

En tiempos de Weber, la ilusión calvinista se había desvanecido, y el hombre trabajaba para imponer el “reino del individuo sobre la tierra”, que Bentham definiría como la máxima satisfacción para el máximo número, y que suele ser conocida como la sociedad burguesa o capitalista, una estructura mecanicista de operaciones, que con independencia de los “valores” se juzga por su propia eficacia sistémica.

El trabajo quedaba así naturalizado o neutralizado, dando lugar a la paradoja de que el hombre trabaja no para perfeccionar y perfeccionarse, santificar y santificarse, sino por un motivo meramente utilitario, una vida satisfecha, algo que los demás animales logran sin trabajar. Algo que, por otro lado, no se realiza, pues –como diría Nietzsche– el hombre es el único animal insatisfecho.

El hombre nunca deja de trabajar porque es persona y nunca puede dejar de amar. Los animales no trabajan porque no aman, sólo se mueven por el instinto de sobrevivir, o mejor, sólo pueden amarse a sí mismos, pero de modo natural y medido. Ningún animal tiene la triste posibilidad de hacer daño a la naturaleza.

El trabajo es incompatible con el individualismo cerrado de la naturaleza, pues supone una apertura a los otros que está por encima de la naturaleza. En este sentido el trabajo es continuador o ampliador de la naturaleza, a la que dota de un significado superior, expresión del amor humano, que presupone el amor de Dios por su criatura, y que le permite abrirse libremente a la gracia. Si el trabajo se cierra a la gracia, se curva sobre sí mismo y se convierte en un poder destructor.

El conocido dicho de Marx de que toda crítica comienza por la de la religión, pone de relieve que bajo el pretexto de pureza, se pretende alejar de Dios a la naturaleza y al hombre, lo que lleva a que se rechace el carisma como participación de Dios en nuestra vida, y se convierta en su contrario. Desde sus orígenes el protestantismo negó que al carisma

¹³ Según Hénaff, en este punto concuerdan tanto Weber como Troeltsch: el calvinismo produce el individualismo más radical (cfr. Marcel HÉNAFF, *Religious ethics, Gift Exchange and Capitalism*, cit., p. 302).

fuera compatible con la cultura y la historia, y que la revelación pudiera darse en mitad del trabajo humano. La ética liberacionista que surge en el siglo XIX en el ámbito protestante suplanta la gracia por la ciencia y el arte.

Para Weber, el trabajo está destinado a la “racionalización” de la sociedad, que no es otra cosa que la difusión del secularismo, el “desencanto” del mundo y la desaparición de la gracia.

Cuando el carisma se entiende como transgresión, desaparece la autoridad, el respeto y veneración a la interdicción, que es lo que permite que el trabajo y la cultura sean comunes. No es, por tanto posible la alianza, que supone una creencia común; de tal modo que la única posibilidad de explicar la sociedad es mediante el contrato entre individuos transgresores e interesados.

Bajo el carisma de Weber sólo hay poder y amor a uno mismo, que por contraste con la autoridad no puede ser compartido, no llega ni está dirigido a la interioridad del hombre. Sin embargo, este poder se orienta a la transformación de lo externo y tiene por objeto –según Weber– una “racionalidad”, o mayor control operativo sobre los individuos, que ven reducida su capacidad de elección de una manera cada vez más agobiante.

El verdadero carisma, en realidad, es veneración y redescubrimiento de la autoridad, camino hacia la verdad, algo difusivo que se dirige a la interioridad de todos, a la que todos aceptan, obedecen y renuevan en ellos mismos, de modo que la transmiten como algo vivo asumido por cada uno de ellos. Eso explica que mientras para unos el verdadero carisma sea transgresión, para otros sea fidelidad. En cualquier caso, el progreso humano y cristiano no reside en la transgresión sino en la fidelidad a una autoridad en la que siempre es posible descubrir la novedad de una verdad mejor entendida.

En esa sociedad basada en el verdadero sentido del carisma, siempre hay jerarquía y disciplina, aunque no se da esa rigidez de la “racionalidad” weberiana, de tal modo que el discípulo siempre puede convertirse en maestro; sin olvidar que ello supone recibir el mismo don de la obediencia interna en la que se funda la vida del maestro.

En una sociedad donde el carisma se entiende como transgresión, se genera una creciente aversión a la cultura y al trabajo. Es muy significati-

vo, que en esa sociedad se combata la figura del discípulo y del maestro, pues eso supondría reconocer la interioridad y obediencia. Un funcionario, en el sentido weberiano del término, nunca puede ser un maestro. Las llamadas “comunidades científicas” no son más que un imposible ya que la ciencia rechaza dar cabida a lo sagrado; en todo caso puede interesarse por la naturaleza de lo sagrado. Se trata de un sistema de comunicación de solitarios creativos, un invento de la modernidad, que anula la verdadera innovación¹⁴. En este esquema, el empresario actúa como un *killer* que logra más vida racional, hasta que todos los demás copian y acaban con el éxito, logrando la misma o menor productividad que antes.

No resulta entonces llamativo que en esta sociedad de autómatas sin interioridad, que cumplen con exactitud y que siempre quedan fuera de todo, el modo por excelencia para mejorar la productividad sea el aumento de la retribución, pues no es posible mirar a la interioridad del que trabaja, ni mucho menos a la real existencia de una comunidad, que implica la presencia de lo sagrado. El mundo “desencantado” que expone Weber, no puede más que albergar “especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón”¹⁵. Al final de su obra cumbre, Weber acude al poeta Goethe para mostrar con nostalgia y cierta esperanza, la necesidad de recuperar un humanismo integral¹⁶, que reivindique el orden perdido, pues, no existe ninguna verdadera comunidad sin la presencia de lo sagrado, que es el fundamento último del trabajo.

¹⁴ Cfr. Miguel Alfonso MARTÍNEZ-ECHEVARRÍA & Germán SCALZO, *Fundamentos antropológicos de la innovación económica*, in «Empresa y Humanismo» XVIII/1 (2015) 7-32.

¹⁵ Cfr. Max WEBER, *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, cit., p. 287.

¹⁶ *Ibid.*, p. 286.