

DOMINANCIAS

La religión de la sociedad

**Alejandro Sosa Dias**

Sociólogo y escritor. Publicó ensayos y textos literarios en *Pasajes, Tokonoma, Deriva, La novia de Tyson*, entre otros. Autor de *Los demonios familiares*, Ed. Zama, 2004.

» E-mail al autor

Xul Solar

Zodiaco Titi. 1949.
Derechos reservados
Fundación Pan Klub – Museo Xul Solar

Durante el año 2014, en PRAGMA –Instituto de Enseñanza e Investigación en Psicoanálisis- Enrique Acuña dictó su Curso Anual, que llevó por título “Psicoanálisis y herejía científica –entre ciencia y religión-”. Poblado de referencias sociológicas y filosóficas, sirvió de contexto y marco para que interviniera en el segundo encuentro, en el ciclo Debates Contemporáneos “Lacan y los discursos”, el 30 de mayo de ese mismo año, cuyo tema fue “Historia de las religiones –el porvenir del sentido-”, dando como resultado “Freud y el Dios del inconsciente –‘Compañeros en la incredulidad’-”, texto publicado en la revista Fri(x)iones nro. 4.

Aquella vez, Enrique Acuña ubicó tres momentos de la obra de Freud en las que el psicoanálisis se articula con la religión. Freud fue el primero que se interesó, poniendo énfasis en su papel de ordenador del goce mediante la sustitución del padre por Dios, idea que persistió a lo largo de su obra, incluso a pesar de las variaciones tópicas que el propio edificio teórico psicoanalítico fue acarreado. Quizá sea El porvenir de una ilusión el punto más crítico de ese recorrido, donde la religión sostenida por una ilusión en creciente declinación va dando lugar a una creencia cada vez más consistente. Lacan tendrá una posición opuesta, al pronosticar el triunfo de la religión por la potencia de lo simbólico para producir plus de sentido.

El ciclo Debates Contemporáneos se formula poner en tensión al psicoanálisis con otros discursos,

planteando puntos en común y desencuentros y generando un debate donde el múltiple interés del psicoanálisis deja de ser un slogan trillado y vacío de significación. En esa oportunidad contamos con la presencia de Alejandro Sosa Días, quien nos introdujo en el punto de vista que aporta la sociología al estudio de las religiones. En este texto, Sosa Días realiza un contrapunto entre dos referentes de la disciplina: Durkheim y Weber. Interesa porque estos dos autores son contemporáneos a Freud, y particularmente el primero de ellos es citado en sus textos sobre el tema. El año de 1912 fue el contexto de aparición de Las formas elementales de la vida religiosa, de Durkheim, y Totem y Tabú, de Freud.

De la demanda de sentido a la cohesión social, ahí reside el nudo crítico. La sociología intenta entender el condicionamiento del sujeto humano por los hechos sociales y la religión aparece como factor de anudamiento, provocando un magnetismo que emana de las representaciones simbólicas. A una oposición inicial entre lo individual y lo social, se suma otra cuestión referida al uso que se hace de lo simbólico –por la religión- para dar sentido. Diferente es la lógica del inconsciente, orientado por una brújula que conduce al sujeto a convivir con el sinsentido, donde la ausencia de un sentido último es la condición de posibilidad de lo novedoso.

Recomiendo la lectura de este texto, conjuntamente con aquél citado al comienzo de esta “Presentación”, a los fines de apreciar mejor la riqueza del debate.

Sebastián Ferrante

Me propuse tomar el tema de la religión a través de dos importantes autores provenientes del corpus teórico de la sociología en su período de formación como disciplina. Me refiero a Emile Durkheim y Max Weber.

Antes, una puntualización. Hay dos nacimientos de la sociología: uno en Europa, a mediados del siglo XIX hasta comienzos del siglo XX, y el otro en los años 30, en Estados Unidos. En un primer momento hubo una proliferación de textos llamados sociologías, entre ellos los de Durkheim y Weber, pero también de Herbert Spencer o Gabriel Tarde, entre muchos otros.

Ya en los años 30, la sociología como campo se comienza a constituir en Estados Unidos a través de un teórico importante que es Talcott Parsons, que junto con sus colaboradores afirmó que de toda la sedicente sociología producida en el siglo XIX sólo importaba lo que habían escrito Durkheim y Weber. Hay un reconocimiento, como deidad menor de ese panteón, a Vilfredo Pareto[1]. Tiempo después, quizás un poco diplomáticamente, se agregó a Marx. Y hoy podríamos decir que hay otros clásicos como Pierre Bourdieu, Jürgen Habermas, entre los más indiscutidos. Otros postulan a Anthony Giddens o Niklas Luhmann como nuevos clásicos.

Luego de que se dio la saludable purga parsoniana[2], desde nuestro punto de vista, el corpus de la sociología constituye comparativamente con otros saberes una importante autorreflexión de lo que es la sociedad moderna. La diferenciación sociedad tradicional / sociedad moderna siempre fue un importante clivaje en cómo la sociología se concibió a sí misma como disciplina, tomando el recurso de pensar la especificidad del mundo en que uno vive en contraposición y comparación con otras maneras de vivir que tuvo ese ente nebuloso llamado sociedad.

Hubo contrastes referidos a diferencias históricas y a distintos observables a registrar, como se puede apreciar en las miradas de Marx y de Weber. En el caso de Durkheim hay una idea más estructural y menos histórica de abordar la diferencia sociedad tradicional / sociedad moderna. De alguna forma, la sociología busca entender el condicionamiento del sujeto humano por una suerte de ecosistema puramente social que oficia de una segunda naturaleza a la que cada individuo y cada grupo social van encontrando sus caminos, en una serie de acciones en la que una parte del papel a interpretar está previamente escrito y en otros tramos deberá improvisar poniendo en juego sus mejores aptitudes.

La sociología estudia la parte del sujeto humano que no se explica mediante el sujeto humano. Ahí hay un contrapunto crítico, donde el psicoanálisis y la sociología se tocan, en el sentido que evalúan críticamente al sujeto de la ilustración, centrado en sí mismo, transparente. Hay otro tipo de

ideologías, sobre todo las que enmarcaron el proceso de la economía neoclásica, donde hay un tipo de sujeto absolutamente transparente, dueño de sus actos, que luego se va a encarnar en lo que hoy conocemos como el consumidor, siempre soberano, que es una suerte de héroe conceptual que soporta este edificio teórico. La comparación es pertinente debido a la relativa contemporaneidad del surgimiento de la revolución conceptual marginalista en la economía política (Menger, Walras, Marshall, etc.) y el surgimiento de las diversas sociologías decimonónicas.

Durkheim habla de los hechos sociales como algo exterior al individuo, marcando una dependencia del individuo respecto de los hechos sociales. Weber intenta captar lo específico de la acción social, aspecto que está muy ligado al sentido. Para Durkheim, la sociología estudiaba los fenómenos morales, definición bastante rara cuando uno la lee por primera vez. Los fenómenos morales permiten estudiar la relación que hay entre el individuo y la solidaridad, la cual es entendida como lazo social. En sus inicios, Durkheim intentó entender la sociedad moderna a través de la idea de solidaridad y, posteriormente su constitución a partir de la religión. En ese sentido, sociedad y religión son muy difíciles de diferenciar en Durkheim.

En sus inicios, su trabajo más importante fue *La división del trabajo social* así como también *Las reglas del método sociológico* y luego, más maduro, se destacó *Las formas elementales de la vida religiosa*. En ambos trabajos coincide el análisis de los fenómenos morales. En el primero de los trabajos, Durkheim percibe un avance de la cultura individualista, una expansión del individuo respecto de épocas históricas pasadas. Lo asombroso de este texto es que no cae en la idea de que a más individuo equivale menos sociedad, que sería la ilusión liberal perfecta, sino que más individuo y más sociedad se dan al mismo tiempo por las redes de dependencia mutua que caracterizan a la sociedad moderna.

Durkheim lo plantea con el concepto de diferenciación funcional. Así, la sociedad moderna es el lazo social de la diferenciación funcional. Un elemento estructural y propio de lo que podríamos llamar un materialismo relacional se refiere a que los fenómenos morales no pueden ser estudiados a través de los métodos de la ciencia experimental, el cálculo y la medición. Las fuerzas morales no son observables en sí, sólo podemos dar cuenta de ellas por sus efectos. En ese sentido, hay una consonancia con Lacan y con otros teóricos de su época como Althusser.

Lo que sí puede observarse a través del prisma sociológico son los momentos de la vida social en los que existe una especie de atracción, un magnetismo social que va cohesionando los seres humanos mediante el lazo social y la solidaridad moral. En otros momentos, la sociedad se distiende y pareciera reducir sus vínculos al mínimo, casi como si no existiera. Aunque ese magnetismo social disminuya, para Durkheim siempre hay un mínimo de fuerza moral, sin el cual no puede existir la sociedad. Es difícil dejar de recordar varios textos de Bataille en los años 30's y comprobar que no eran conceptualmente tan originales cuando uno ha leído a Durkheim[3].

En cuanto a los fenómenos morales, hay varias formas de relacionarse que tienen el individuo y la sociedad, mediante lo que llama representaciones colectivas.

Hay una cohesión social que se basa en las semejanzas, con mucho componente de reprobación y castigo: el individuo que se guía más por representaciones propias que por las representaciones de la sociedad a la que pertenece es fácilmente punible. También hay que decir que son sociedades frágiles. Y como tales reaccionan violentamente cuando esa cohesión no es respetada por algunos réprobos.

Otra forma más avanzada es la cohesión por pertenencia, que se puede relacionar con lo que en *La división del trabajo social* se llama solidaridad mecánica. Y la más avanzada es la cohesión por diferenciación funcional, que implica más individuo y más sociedad.

Las formas elementales de la vida religiosa (1912) es una teoría de la religión con una investigación empírica centrada en una religión totemista australiana. Es decir, contiene un elemento etnográfico importante. Durkheim estudia la religión en el plano de los mecanismos básicos de la solidaridad

moral y la cohesión social, como así también en el valor que para estos mecanismos tiene lo simbólico. Lo simbólico es aquello que por estar tan cerca, podemos pasarlo por alto fácilmente. Para Durkheim, la religión es la manera en que los hombres se representan la sociedad. Por eso antes mencionaba la difícil diferenciación entre sociedad y religión. La religión le da a la sociedad representaciones para que pueda verse a sí misma.

Habitualmente la sociedad no es algo que vemos, aunque hablemos de ella. Más bien es un ente abstracto. Necesitamos llevar a cabo operaciones especiales para poder visualizarla en la vida cotidiana. Mayormente ritos. Los símbolos representan lo que no se puede representar, algo ausente.

Para Durkheim la religión es un fenómeno universal. Es un punto de discusión con la Ilustración y la ciencia dogmática, cuyo punto de vista sostiene que la religión no debería existir porque es una ilusión. Pero para Durkheim la religión existe en todas partes. Lo cual es una especie de contraprueba a la dogmática científicista. Y plantea que es el soporte del lazo social, es una manera en que los vínculos sociales se pueden manifestar, encarnar y enunciar.

Intencionalmente, Durkheim toma la religión totémica como la más simple que puede encontrar. Para él, la clave de la religión está en la religión más simple. Si encontramos la estructura de las representaciones colectivas en las que una sociedad se autosustenta en la más simple de las religiones, la tesis de la investigación se fortalece en su poder explicativo. También estudiando la religión más simple, con menos elementos, la explicación resultará fortalecida justamente porque no tendrá la posibilidad de aferrarse a algún elemento menos estructural pero importante que no sea generalizable para las demás religiones. Lo reducido de los elementos que conforman la religión que estudia ayuda a probar la justeza o el error de la investigación. En contraste, Weber toma las religiones más complejas: el judaísmo, el cristianismo, el islamismo, el budismo.

Lo esencial de la religión para Durkheim no es Dios, ya que hay religiones en las que no lo hay. Lo esencial es la distinción entre lo sagrado y lo profano. Ahí está la relación fuerte entre sociedad y religión. Básicamente, lo sagrado es lo extraordinario y lo profano es el mundo de todos los días, lo conocido, de prácticas ordinarias y cotidianas, cuyo criterio determinante es la utilidad. A todo ese cúmulo de experiencias ordinarias, la sociedad le opone un ámbito distinto, lo sagrado, los fenómenos inexplicables pero que están ahí.

Hay una primera intuición que podría ser: 'hay algo', una presencia que se siente. Durkheim lo ejemplifica con cazadores que se alejan de su hogar y que se sienten más protegidos cuando están más cerca y a la vez sienten que esa fuerza cae cuando más se alejan, que hace que de esta fuerza sensible se pase a una percepción. La percepción sería: 'esa cosa que está acá nos protege'. 'Eso' que nos protege es una fuerza, y se manifiesta con mayor plenitud cuando estamos juntos.

Y a la vez, esa fuerza está junto a cada uno. Y cuando hago algo malo, también está mal para 'eso', aunque no me vea. La progresión de ese discurso hace que uno no esté verdaderamente solo, sino que sienta que está con 'eso'. 'Eso' puede ser visto como Dios o como la moral.

Esto sería el núcleo o la religión básica, limitada. Al mismo tiempo, 'eso' requiere de prácticas, los ritos. 'Eso' es fuerza, protección, culpa.

Para Durkheim, Dios simboliza la sociedad y la religión porque no puede haber sociedad si no se recrea a intervalos regulares una pertenencia. Además de lo sagrado y lo profano, hay una relación con el tiempo que es circular, que permite a cada sociedad reencontrarse a sí misma en ciertos períodos standarizados. Esa reafirmación de pertenencia a un todo serían las representaciones colectivas, que se ven reforzadas a partir de que otros individuos también las poseen. Por eso, mediante las representaciones, la sociedad se constituye como tal. Lo social durkheimiano sería en efecto retroactivo de la validación de las propias experiencias. La religión además clarifica el mundo con categorías, sin las cuales mis ideas no pasarían de la sensación. Las categorías implican sociedad, el lenguaje mismo implica sociedad porque aporta mayor estabilidad (incluso que las

imágenes) a las cosas que se pueden concebir.

Mientras que Durkheim es el teórico de la posición social, del por qué las sociedades no cambian y de los elementos mínimos de una sociedad, para Weber se trata de comprender para explicar. Sin la parte comprensiva, la explicación se reduce a puro positivismo. Weber es hijo de toda la epistemología que surge del neokantismo alemán, hermenéutica y subjetivista. En el plano político-cultural, Nietzsche está de fondo.

Weber es el teórico de la acción social, aquella cuyo sentido está dado por la acción de los otros. Las acciones tradicionales (conductas que realizamos casi automáticamente) y las acciones afectivas (por ejemplo, pasear porque uno tiene ganas) no serán de interés para Weber. Su interés está dirigido a la acción racional, que es aquella que busca un resultado específico. Estas acciones le permiten construir tipos ideales, conceptos que pueden concretarse históricamente de determinada forma, pero que le sirve como concepto regulativo para comparar fenómenos entre sí. Weber es ultracomparativista. Sin embargo, no es un defensor de la acción racional en sí misma, como se lo suele acusar. La acción racional le sirve para comprender la diferencia específica de lo social.

En su costado más nietzscheano, Weber produce el concepto de racionalización[4], que se refiere a que cada una de las prácticas vitales (por ejemplo la política, el arte, la filosofía) comienzan a desarrollarse a partir de criterios propios, que no son limitados por ninguna clase de criterio exterior[5]. Eso permitió un crecimiento inusitado de la sociedad llamada moderna, pero también coadyuvó a que el estado moderno se asumiera como un aparato no limitado por ninguna clase de poderes externos. El absolutismo del Antiguo Régimen, que es poco absolutista comparado con el estado moderno, tenía un límite que era el poder eclesiástico. El estado moderno se caracteriza por despojarse de esos límites.

La racionalización permite tomar cada aspecto de la vida social en su especificidad. Pero también reduce el sentido que le otorgamos a lo que hacemos. Para Weber hay un muy grave problema civilizatorio. Al mismo tiempo que cada ámbito social se reproduce por sí mismo y según su propia lógica, y se racionaliza cada vez más, la sociedad como tal se vuelve más irracional, porque busca locamente el sentido.

Para Weber, la conducta humana no está regida por ideas, sino por intereses, que son a la vez materiales e ideales. Weber produjo un concepto que son las imágenes del mundo, que guían la acción humana a partir de ideas y bajo el impulso de la dinámica de los intereses. Las imágenes del mundo son una guía para los motivos de la acción, los cuales dan sentido a lo que hacemos, entendido como legitimidad. No podemos extraer de nosotros mismos esa legitimidad, sino que vamos hacia algo que es exterior. La mayoría de las imágenes del mundo vienen de la religión, de ahí su pertinencia para nuestro tema, y como ya dije configuran los criterios de validez para actuar, la justificación del sentido de las acciones. Y además porque si el propio actor de la acción no le encuentra legitimidad, puede proseguir su acción, hacerlo a sabiendas de que está mal, pero en algún momento va a surgir algún conflicto.

Weber se sirve de las imágenes del mundo para explicar por qué ciertas sociedades que han alcanzado un desarrollo cultural al mismo tiempo no tuvieron gran desarrollo económico y productivo. Su respuesta es la hipótesis que hubo ciertas imágenes del mundo que favorecían un tipo de acción por el cual cada una de las personas se interesa más por aspectos culturales y no por una orientación hacia el progreso económico. El caso que estudia Weber es el imperio chino. Las imágenes del mundo son un elemento importante entre otros. Dialogando con Marx, dice que las imágenes del mundo no sustituyen el desarrollo de las fuerzas productivas, sino que explican otras cosas.

Busca entender por qué la imagen del mundo podría ser un elemento central para explicar la singularidad de Occidente. Weber tiene un trabajo famoso, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Encuentra que la singularidad de Occidente es construir una sociedad planetaria mundial, que es en la que actualmente vivimos, distinta de los viejos imperios que gobernaban el

mundo conocido pero al que siempre le quedaban amplias fronteras en las que su poder cesaba. Por ejemplo los persas o los romanos. El elemento religioso es importante, ya que si mi religión me orienta en ciertos valores y no a otros, la vida social tendrá una orientación y excluirá otras.

Analiza el tema de la magia, afirmando que es un tipo de relación con la naturaleza, que consiste en creer que los objetos de la naturaleza tienen alma y personalidad, fuerza y espíritu, que están dotados de poderes, a los que hay que temer porque poseen cierta intencionalidad. Con esos poderes, los pueblos y los individuos establecen negociaciones: si los respeto me benefician, si los ofendo me perjudican. Esta es la mentalidad mágica, el temor a la naturaleza. Una consecuencia decisiva de esto es que si los hombres le temen a la naturaleza no pueden tomarla como medio, no se genera un tipo de pensamiento mínimamente instrumental. No saben usarla, por lo tanto no hay desarrollo de las fuerzas productivas. La mentalidad mágica -dice Weber- es típica de las sociedades primitivas y de la economía campesina.

Resulta interesante que Durkheim hace un análisis distinto de la magia. Mientras que Weber la coloca en el marco de la intencionalidad de agentes, de actores sociales y cómo se engancha con la vida económica y social, Durkheim distingue religión y magia por otro factor: si la religión era la sociedad, la magia es algo distinto, porque el mago siempre es uno en relación a sus seguidores. Incluso, podríamos decir, el mago es a-colectivizable. Si se juntan muchos magos, se produce algo más cercano a la rivalidad que a una iglesia o asamblea de creyentes.

A diferencia del mundo agrario de la magia, para Weber en un medio artesano y urbano surgen más las mentalidades de tipo instrumental. Hay un mandato que comparte el cristianismo, el judaísmo y el islamismo que es 'no adorareis falsos ídolos'. Judíos, islámicos y protestantes varios dicen que no se puede representar a Dios. Para Weber, esa imposibilidad de representar a Dios es que Dios no está en el mundo y por lo tanto no está en ningún objeto. Este *dictum* obliga a renunciar al pensamiento mágico. No hay razón para temer a la naturaleza.

Hay similitudes con Durkheim, en el sentido que apunta a los hechos visibles que parecen no tener explicación. Son cosas del lenguaje cotidiano, el sufrimiento y la explicación de por qué sufrimos, por qué en el mundo terrenal los malos triunfan y los buenos no tanto. Sin embargo, en la postulación religiosa última habrá castigo para el malo y justicia para el bueno. Y a partir de esta conexión el mundo recobrarán sentido. Preguntar por la justicia para Weber es preguntar por el sentido, es la inquietud religiosa como tal. De ahí que la hipótesis principal sea que el mundo es un pedacito del universo y que debe haber algo más allá. La alternativa a esto es que no haya sentido en el lugar donde vivimos. Para Weber, la religión es un intento de dar sentido y reafirmar que el mundo es un cosmos y no un caos.

La religión, para Weber, no se agota en las creencias sino que se articula en prácticas e instituciones. Las primeras religiones son mundanas, temporales y no buscan la salvación del alma sino más bien una comunión física, corporal, de la que las prácticas para acceder a estados de éxtasis son la expresión más clara. O la brujería también, que para Weber está constituida por motivaciones esencialmente plebeyas. Las religiones centradas en la salvación del alma son posteriores y traen elementos discursivos más sofisticados.

Para que estas religiones de salvación del alma sean posibles es necesaria la afirmación de un universo ético en el que hay sentido moral y, por lo tanto premios y castigos, afirmaciones sobre qué es orden y qué desorden, postulaciones sobre cómo vive bien, etc. Este universo ético está ubicado necesariamente en el más allá[6]. De otra forma, la construcción discursiva no funcionaría.

Pero mucho más importante que el cierre conceptual de las religiones de salvación es la consecuencia práctica que su expansión provoca. Con ellas los seres humanos pierden el miedo al mundo terrenal, ya que lo que importa es el otro mundo. Esto fomenta una actitud racional de pensamiento y conducta para movernos en este mundo. Como ya dije, este elemento de racionalización permite usar al mundo de manera instrumental y, de un modo u otro, favorece el desarrollo económico y productivo. Contrariamente, Weber encuentra correlación entre el

estancamiento económico de algunas sociedades y la persistencia en ellas de una mentalidad mágica.

Hay descripciones y caracterizaciones que hace Weber sobre las diversas religiones que son divertidas y tienen agudeza. El Islam, para él, es una religión de guerreros, una orden caballeresca de cruzados disciplinados que sólo a partir del sufismo adquirió caracteres más orgiásticos. El judaísmo, además de ser la religión de un pueblo paria, es una religión de letrados, de descifradores de la palabra de Dios en un Libro. Es una religión de intelectuales, lo cual está influido por lo mal visto que estaba el lucro entre los judíos religiosos. El budismo es una religión de mendigos mientras que el confucianismo lo es de burócratas oficiales rentados. El cristianismo empezó siendo una religión de jornaleros artesanos ambulantes y de pescadores y, sobre todo, es una religión urbana. La ciudad es el escenario del cristianismo. También era una religión de esclavos. Esto no es contradictorio con lo anterior ya que en la Antigüedad es frecuente la caída en la esclavitud de gente que había nacido libre. Principalmente mediante la esclavización a causa de deudas. La pugna entre acreedores y deudores es una de las vertientes principales de la lucha de clases en el mundo antiguo. Esto ha sido señalado tanto por Marx como por Weber.

Otro aspecto relevante de los estudios weberianos sobre lo religioso que podemos poner en contrapunto a esto son los textos acerca de la renuncia religiosa al mundo. Weber no sólo estudia la religión en el mundo sino también cuando alguien quiere fugarse del mundo. Construye dos tipos ideales[7] para aproximarse al fenómeno. El primero es el ascetismo. Este implica tener una relación con Dios en el que uno se constituye en instrumento de la divinidad en el mundo. El ascetismo implica acción. Es la actividad mediante la que, si bien sólo el mundo suprasensible es el universo ético acabado, la actitud ascética intenta traer a este mundo una especie de anticipaciones de este universo. Esto se da a través de actitudes racionales de conducta para la propia vida del asceta. El ascetismo tiene variantes extramundanas, de las que el mejor ejemplo son los monasterios medievales o los conventos de clausura católicos, y variantes intramundanas, frecuentes en el protestantismo y en el islamismo que son religiones muy proclives a combatir lo que ellas consideran perverso o impropio de la condición humana en el ámbito del mundo terrenal.

El misticismo es el tipo ideal opuesto[8] y, así como el ascetismo conllevaba la acción, el misticismo es la actitud contemplativa ante el mundo. De ser instrumento de Dios el creyente busca ser poseído por la divinidad, ser un recipiente vacío en el que se vuelca la entidad superior que lo llena de contenido. Para el místico, lo realmente importante para su salvación es su comprensión del significado último de la experiencia religiosa que, en su caso, pierde importancia si conserva contenidos racionales comunicables.

No quiero dejar de referirme, porque es algo bastante conocido –quizás lo más conocido- de los argumentos weberianos sobre la religión, al tema catolicismo y protestantismo, o más exactamente calvinismo. Por lo que he señalado hasta aquí queda claro que, para Weber, las diversas éticas religiosas en acción tienen consecuencias económicas y sociales en lo práctico, más allá de que no se den mediante formas de derivación directas y que para encontrarlas haya que descifrar una densa malla de conexiones.

La conexión entre la ética religiosa cristiana y la salvación dispara una serie de consecuencias incalculables, aunque Weber parte de la idea de que esto es tremendamente importante. Para el catolicismo la voluntad de Dios no es cognoscible. Cada uno de nosotros ignora cuál es su destino. Y también, del lado del creyente está la idea del libre albedrío, tan destacada en el catolicismo especialmente después de la Contrarreforma. Con Lutero continúa la voluntad de Dios como algo incognoscible aunque hay una recusación del libre albedrío. Pero a partir de Calvino se empieza a concebir que, a pesar de lo mayormente oscura que pueda ser la voluntad divina, existen señales mundanas sobre el destino y la salvación personal. La más evidente –y previsible si atendemos al vulgo- es el éxito material. La riqueza, cuando la tengo, es una señal de mi pasaporte al paraíso. Dios no puede condenarme y al mismo tiempo proveerme una vida de abundancia material. Sin embargo hay una diferenciación: la señal de mi salvación está dada por la observancia de una vida metódica y disciplinada. La riqueza material es una consecuencia de esto. En sí misma, como tal, la riqueza

sigue siendo mal vista.

Weber piensa que una vez que se desencadena esta subjetivización social y religiosa el mecanismo tiende a autonomizarse y automatizarse. La generación posterior perderá parte de este espíritu y así sucesivamente. Me importa subrayar esto porque, aunque ahora esté superada, durante bastante tiempo existió una interpretación vulgar del texto weberiano que entendía que el calvinismo había generado el capitalismo[9]. Weber jamás pretendió tal cosa. Pienso que solamente creyó encontrar una pista interesante y trascendente para la reconstrucción histórico-conceptual de la emergencia del sistema-mundo capitalista moderno.

Mi intención original era hacer una comparación de estos autores con las tesis de Marx sobre la religión, en las que veo una continuidad con el espíritu de la Ilustración, aunque despojada de las limitaciones más evidentes de este punto de vista. También quería comentar algunas ideas en relación al retorno religioso de las últimas décadas y cuál es su significado, ya que tiene que ser por fuerza una repetición original al estar dada en condiciones tardocapitalistas y no antiguas o medievales (si es que no llegamos a la conclusión que se trata de un fenómeno distinto por completo). Pero más que el malestar neurótico por no poder decir todo lo que se quería esto puede ser la oportunidad para retomar la conversación en otro momento.

Intervención realizada en el Ciclo de Conferencias “Lacan y los discursos”, organizado por PRAGMA. El tema del segundo debate fue “Historia de las religiones –el porvenir del sentido–”, se realizó el 30 de mayo de 2014, donde intervino también Enrique Acuña y coordinó Gabriela Rodríguez. Transcripción realizada por Sebastián Ferrante y revisada por el autor.

.....

Notas:

[1] Es posible que el relativo desdén parsoniano por Pareto se deba a la indecisión que tuvo este último entre la economía política (marginalista en su caso) y su sociología del poder. Pareto fue un lúcido intelectual liberal vinculado al nacimiento del fascismo en Italia.

[2] Llevada a cabo en su obra *La estructura de la acción social*.

[3] Pienso en las clases dadas por Bataille en el excéntrico artefacto denominado Colegio de Sociología a fines de los años treinta. Si se desea puede consultarse la compilación de Hollier, Denis (1982) *El Colegio de Sociología*, Madrid, Ed. Taurus.

[4] Que quizás podamos rastrear en el *Leviatán* de Hobbes debido a que este autor ve la posibilidad de establecer garantías civiles a partir de la existencia de sujetos centrados en el cálculo. El concepto de racionalidad es incorporado al marxismo por el discípulo rebelde de Weber, el húngaro Lukács en su obra juvenil *Historia y conciencia de clase*.

[5] Cuestión que podemos ejemplificar, para que sea rápidamente visualizable, con los problemas de Galileo Galilei con la iglesia romana.

[6] O, dicho de otro modo, en el mundo suprasensible en el cual Platón colocaba a las ideas y que ocasionó que Nietzsche calificara al cristianismo de “platonismo popular”. Acá también se ve la fuerte influencia nietzscheana en Weber.

[7] Para Weber el tipo ideal es una aproximación conceptual que de ninguna manera exige de estudiar los fenómenos en su manifestación histórica particular. Los tipos ideales, como toda teoría, tienen por fin indicar qué es lo que hay que buscar. La búsqueda ya es otra cosa.

[8] Weber advierte que puede darse una complementación entre ascetismo y misticismo en alguna clase de esquema de salvación. Son opuestos como tipos ideales pero en la realidad histórica esto puede ocasionalmente llegar a desaparecer.

[9] De Gasperi, el principal dirigente de la democracia cristiana italiana de la segunda posguerra, escribió un ensayo en el que exaltaba las virtudes capitalistas del catolicismo, en explícita polémica con Weber; aunque a mi criterio es completamente infundada la atribución que este líder político

le hace de adjudicarle directamente al protestantismo la generación del espíritu capitalista.

