

# LA TENSIÓN ENTRE LAS ESFERAS RELIGIOSA Y POLÍTICA EN LA MODERNIDAD. UNA LECTURA A TRAVÉS DE NIETZSCHE Y WEBER

Luis Miguel Donatello (1)  
Universidad de Buenos Aires, EHESS

## 1. Introducción

### a) Las motivaciones del tema

La preocupación central de este trabajo está vinculada a una necesidad metodológica: establecer líneas interpretativas para pensar la tensión entre las esferas religiosa – concretamente tomando el caso del catolicismo – y política en las sociedades modernas. La misma constituye uno de los pilares fundacionales de las ciencias sociales y motivó una serie de trabajos que han servido de fundamento epistemológico, teórico y metodológico a la sociología. Ahora bien, tanto en lo que se denominó sociología de la modernización, donde la preocupación central al respecto pasaba por comprender el lugar que podía tener la religión en las sociedades modernas en oposición a aquellas más simples, así como también en los planteos del iluminismo, del contractualismo y del materialismo histórico que buscaban desentrañar el carácter opiáceo de las manifestaciones religiosas, el problema quedó reducido a las pautas de evolución que cada paradigma establecía como propias de las sociedades occidentales del siglo XX.

Otra línea de interpretación fue sostenida por autores como Emile Durkheim o Max Weber, o, uno de sus discípulos más preocupados por el tema – Carl Schmitt – los cuales, lejos de entender a los fenómenos religiosos que se desarrollaron en el seno de la modernidad occidental como residuos de un atraso civilizatorio, mostraron como el lugar de los mismos respondía a una necesidad inherente a la vida colectiva. El primero intentó demostrar como las formas elementales de la religiosidad respondían a la lógica básica del lazo colectivo. Con lo cual le daba a la esfera religiosa una especificidad inherente a las condiciones mismas de la vida colectiva. El segundo, en cambio, partiendo del supuesto de que la Modernidad implicaba una fragmentación de las esferas de sentido, analizó los fenómenos religiosos en dos planos. Por un lado, viendo como en su *singularidad*, las manifestaciones de lo sacro, respondían a caminos de desarrollo particulares de los pueblos que constituían el soporte de la fe. Por otro, cómo en la Modernidad Occidental el choque entre lo religioso y otros ámbitos de acción con sentido conducían a configuraciones originales.

Dado que Weber dio cuenta en mejor medida del carácter de tensión que se presenta entre la vida religiosa y la política es que su producción constituyó un fundamento teórico insoslayable para los estudios sobre el tema

### b) Weber y Nietzsche

En los estudios de comentaristas y glosistas se ha señalado a menudo la influencia de Friedrich Nietzsche sobre la obra de Max Weber. Asimismo, en muchos casos existió la tentación de homologar la obra de ambos autores como una suerte de continuidad similar a la que se postuló durante mucho tiempo entre los trabajos de Hegel y de Marx. Sin embargo, una mirada rápida sobre la obra del sociólogo de Heidelberg nos muestra una multiplicidad de herramientas conceptuales y una negativa a filiarse a una escuela determinada de pensamiento. Además, producto de su praxis académica, su diálogo epistemológico se dio en

mayor medida con la escuela neokantiana en Derecho, Historia y Filosofía (CF. García Blanco 1985).

Sin embargo, el cruce de la producción weberiana con las ideas nietzscheanas tiene un fundamento. En primer lugar, la relación entre ambos autores está basada en parte en lo expuesto por el mismo Weber. Si vamos a las referencias explícitas que el sociólogo de Heilderberg realizó sobre la obra de Nietzsche, tenemos una clara línea de demarcación. Tanto en sus obras de sociología de la religión como en sus esbozos de una sociología sistemática, o en sus escritos de corte coyuntural, existen múltiples llamamientos a los argumentos de Nietzsche y a sus principales diagnósticos sobre la conciencia moderna. Asimismo, los biógrafos del autor (cf. Weber, 1988, Mommsen, 1959 y 1965 o Baumgarten, 1964) han señalado las distintas vinculaciones de Weber con los círculos estéticos que tenían en Nietzsche su principal inspirador, como por ejemplo el que se nucleaba en torno al poeta Stefan George.

### c) Las interpretaciones del vínculo entre Weber y Nietzsche

Todas estas referencias han posibilitado una serie de interpretaciones sobre la afinidades intelectuales y los cruces entre estos dos autores.

1. Una primera línea interpretativa de los vínculos entre Nietzsche y Weber es la que se sostiene en la existencia de una *ligazón directa* entre las ideas del primero con respecto al segundo. Así, de un lado tenemos a autores como Nolte (1995) que parten del siguiente punto de vista: independientemente de las lecturas que halla hecho Weber y de su reconocimiento para con Nietzsche, *su originalidad, y gran parte de sus preocupaciones se deben a su inspiración*. Por ejemplo, desde el punto de vista político, su llamado a la dureza frente a la vida y al rescate de las grandes pasiones y los grandes instintos como locus para rescatar a la vida frente a la máquina burocrática. Luego, en su perspectiva sociológica, estos autores señalan una serie de influencias en torno a una serie de tópicos. *«Más significativa aún es, con todo, la relevancia que Weber asigna a los «géneros humanos» (en contraposición a las abstractas «relaciones económicas»), la caracterización que hace del presente como alejado de Dios y sin profetas, la alta consideración de la «lucha» como esencia de la vida, la importancia del concepto de «ascesis» y de resentimiento como fundamentos del «desencantamiento cristiano del mundo», y sobre todo su concepción del racionalismo occidental como algo que encierra al final a los hombres en un férreo sistema de dependencias. Para Weber, el mundo y la historia son «trágicos», como para Nietzsche. Pero también las diferencias entre ellos son grandes: Weber está muy lejos de pensar en hacer una doctrina de la aniquilación en provecho de la salvación del mundo, y en Economía y sociedad enfrenta el culto de Dioniso, el «canto-baile ritual, el éxtasis dionisiaco» al elegante modo de vida de la nobleza con un tono inconfundible de menosprecio. Tampoco Max Weber era, pues, un «nietzscheano». Pero sin Nietzsche quizá no hubiera llegado a ser el pensador original e importante que fue.» (Ibídem)*

Dentro de esta perspectiva, existe otro tipo de argumento (cf. Mommsen, 1965), que se basa en una supuesta conexión entre el pensamiento de Nietzsche con el de Weber y ello le sirve de fundamento – dentro de una serie de pruebas – para demostrar al sociólogo de Heildelberg como uno de los *precursores del Nazismo*. De más está decir que se ha demostrado lo erróneo de esta proposición. Tanto los vínculos de Nietzsche con el nazismo como los del propio Weber con este hecho trágico de la Historia Occidental, pueden, a lo sumo, formar parte de todo lo que fue el clima cultural de la Europa de entreguerras, más que ser antecedentes.

También aquí, un punto importante a señalar es que – desde su ya caracterizada posición marginal en la academia germana – Geörg Simmel había realizado ya un lectura sobre Nietzsche, recuperando de su producción una idea de una teoría de los valores, que partiría de la ausencia de búsqueda entre la ética y la utilidad social (2) (Cf. Nolte, Op.Cit.). Ello también es válido para otros especialistas en las ciencias del espíritu alemanas de fines del siglo XIX y XX, como Tönnies. De ahí que puede postularse que en el plano de las conexiones, la lectura de Weber sobre Nietzsche podía ser también indirecta.

2) Una segunda línea interpretativa estaría dada por los *rasgos del clima cultural* de la Alemania de las primeras décadas del siglo XX, al cual Nietzsche le daría una impronta decisiva y del que Weber extraería elementos para moldear su pensamiento. Así, tenemos a autores como Cacciari(1994), que oponen a ambos autores, sobre todo en lo atinente a la

concepción de "política": "¿Es esto lo "impolítico" de Nietzsche? Ciertamente, esto difiere radicalmente de la visión weberiana. Mann puede demostrar la utopía de la conciliación conservadora entre Kultur y Estado prusiano, entre espíritu y política de potencia, pero su nostalgia por el mito weimariano es del todo impotente frente a los análisis weberianos del proceso de "politización" como necesaria *Entseelung*. Lo impolítico como afirmación de Valores precedentes a la época de la "politización", o en lucha con su "destino", constituye la actitud espiritual que más explícitamente se opone al "desencanto" weberiano. ¿A cuál cuerno de la contradicción pertenece Nietzsche? Y su posición ¿puede arrojar nueva luz sobre la contradicción misma?. La crítica nietzscheana es lo opuesto a la crítica de lo "político" en cuanto dis-valor. Tal crítica ya se mueve en el interior de la weberiana necesidad (necesitas no adjetivada) de la "politización". Pero, más allá de Weber, ella se interroga sobre el significado de lo "político" en cuanto tal." No basta registrar el "suceso", no basta oponer a los orantes en las viejas iglesias el nuevo fetichismo del "hecho". Lo "impolítico" nietzscheano es la crítica de lo "político" en cuanto afirmación de Valores. Lo "impolítico" no es rechazo nostálgico de lo "político", sino crítica radical de lo "político": va más allá de la máscara de lo "político" (su desencanto, su necesidad, su ser destino) para descubrir los fundamentos de valor, el discurso de valor que aún lo funda. Su fuerza analiza, "disuelve", aquello que también en Weber tiende a presentarse todavía como "método" totalizante de la *Vergeistigung* occidental. Lo "impolítico" no representa el valor que se libera del dis-valor de lo "político", sino la crítica radical del ser-valor de la dimensión de lo "político". Lo "impolítico" es la inversión del valor. Y sólo tal inversión puede liberar el *Wille zur Macht* en la dirección de un "político" en grande. "Gran política" no es posible allí donde la crítica de lo "impolítico" se limite a la afirmación de la necesidad de la "politización". Esta afirmación continúa siendo historicismo, "tradición". "Gran política" es crítica de los valores que aún fundan tal "politización". Lo "impolítico" en el sentido manniano no es más que una expresión de estos valores. Y aquí se concluye su "dialéctica": salido de casa para luchar contra la "politización", se reencuentra defendiendo los mismos valores que están en el fundamento de la dimensión aún "encantada", aún no criticada, de lo "político", se reencuentra en la dimensión de lo "político" in nuce. Lo "impolítico" nietzscheano se madura en cambio como separación de este "político", y de este su polar "impolítico", como análisis de la genealogía auténtica del proceso de "politización" y de las premisas, en él contenidas, de una "gran política". Lo "impolítico" en Nietzsche se configura, podríamos decir, como el estadio crítico de la "gran política". (Cacciari, Op.Cit: 61-79)".

Siguiendo esta propuesta, pero alejándose de la afirmación de Cacciari, Pardo (1998) observa las conexiones entre los dos autores en torno al problema del horizonte político de la Modernidad. Así, homologa el diagnóstico weberiano cimentado en la oposición entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad – el cual se fundamenta en los supuestos del desencantamiento y el politeísmo – con la escisión en el pensamiento "impolítico" nietzscheano en dos: la tendencia conformista y la tendencia aristocrática. Este argumento, también ha sido trabajado por Mitzman (1969) el cual propone la existencia en Weber de estas dos tendencias.

3. Alejándose de las perspectivas que se centran en el clima cultural y orientándose más bien por los *problemas conceptuales* de las obras de ambos autores, existe otra posición caracterizada por el diagnóstico de tensiones entre ambos marcos de pensamiento (Cf. Fleischmann, 1981; Runciman 1972; Stauth & Turner 1986; Hennis 1987, u Owen 1994). Estas visiones centran su interés en la contradicción epistemológica entre la propuesta weberiana de una ciencia social "libre de valores" y los argumentos de Nietzsche contra el racionalismo moderno. Según este argumento, si bien los dos pensadores comparten gran parte de su escepticismo contra la concepción racional-iluminista sobre el conocimiento, la intención de Weber de defender las condiciones de posibilidad de una ciencia que brinde herramientas prácticas de acción – y, que por ende se funde en la idea de la autonomía de la conciencia –, constituye una tensión productiva para su pensamiento. En este punto, las interpretaciones citadas, parten de que tanto Nietzsche como Weber, elaboran sus propuestas en referencia a la filosofía neokantiana que dominaba los debates epistemológicos en la segunda mitad del siglo XIX.

4. En cuanto al tratamiento específico de la relación aquí privilegiada, podemos distinguir dos posiciones. La primera, señalaría a las ideas de Weber sobre la religión como un *diálogo polémico con Nietzsche y con Marx* (Mitzman, 1969) y como un intento de respuesta a sus argumentos al respecto. Una segunda perspectiva consiste en sostener que Weber tomó prestado – en forma tosca – los conceptos nietzscheanos con una *intención meramente instrumental*, lo cual, por otro lado, también hizo con ideas pergeñadas por diversos autores.

En este sentido (cf. Cohn, 1979) puede interpretarse que las categorías de Nietzsche tienen una mayor presencia en la producción weberiana tardía frente a las herramientas de autores de la época como Windelband o Rickert.

De acuerdo a lo expuesto, surgen una serie de preguntas:

- ¿Qué pertinencia tiene relacionar las ideas de Max Weber sobre la tensión entre religión y política, con los argumentos de Nietzsche sobre la subjetividad moderna?
- ¿Qué supone vincular a ambos pensadores en torno a dichos problemas?
- ¿Qué consecuencias teórico metodológicas posee este ejercicio?
- ¿En qué nos sirven para pensar los problemas de la subjetividad moderna?

Con miras a responderlas, ellas funcionarán como un (pre)texto del interés rector de este artículo: establecer coordenadas para trabajar las tensiones entre religión y política en la sociedad argentina.

Con tales propósitos abordaremos a una selección sistemática de ciertos aspectos de la sociología de la religión de Weber, para confrontarla a la luz de ciertos materiales de la producción nietzscheana, con el fin retomar estas preguntas. Esta claro que en la elección propuesta existe un grado de arbitrariedad, justificado por el fundamento de este artículo.

## 2. La sociología de la religión de Max Weber y su diálogo con Nietzsche

Tomada en sí misma, la sociología de la religión de Max Weber se ha constituido en torno a una serie de trabajos de los cuáles aquí tomaremos una serie finita. Ella corresponde a los aspectos conceptuales que permiten reconstruir la relación polémica entre sus argumentos y los de Nietzsche, poniendo especial énfasis en la tensión entre religión y política:

- El primer volumen de los Ensayos de sociología de la Religión (1920), de dónde se toman tres: la introducción a "*la ética protestante y el espíritu del capitalismo*", el capítulo dedicado a "*la ética económica de las grandes religiones universales*" y el "*Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo*".
- El capítulo V de la segunda parte de Economía y Sociedad (1922) sobre "*Sociología de la comunidad religiosa*".
- La conferencia pronunciada a estudiantes alemanes en el año 1919 que se ha editado con el título de "*La ciencia como vocación*".

De acuerdo con esta selección podemos presentar los siguientes núcleos: la especificidad del mundo Occidental Capitalista, la ética de la salvación, el choque de esferas, y la guerra de dioses y el politeísmo de las sociedades occidentales contemporáneas.

### a) La especificidad del mundo Occidental capitalista

En la introducción a sus ensayos de sociología de la religión Weber inicia su obra interrogándose sobre la *singularidad* del Occidente Capitalista. De ahí que señala la intención general de su obra: establecer las tendencias históricas del desarrollo del Occidente capitalista y sus aspectos típico-ideales. Para ello muestra que su rasgo *específico* pasa por la *racionalización* de las esferas del saber, el arte, el Estado, el Derecho y la economía. Asimismo, este proceso implica el predominio de un tipo de *racionalidad* que se impone por sobre los puntos de vista racionales inherentes a cada una de ellas: la *racionalidad instrumental*, es decir, basada en el cálculo más exacto en términos matemáticos de la relación medios-fines. Esta caracterización encuentra su explicación para Weber, en un tipo de *ethos* propio del Occidente Capitalista – argumento que no carece de ambigüedad y de arbitrariedad –. El mismo – de acuerdo a lo que demuestra posteriormente Weber en su estudio sobre la ética protestante – se puede observar claramente en la esfera económica y supone como fundamento espiritual una ética intramundana cuya expresión típica ideal está dada en el protestantismo por la ascesis profesional. La instancia práctica o material de esta afinidad electiva supone a su vez, un traslado de formas de vida propias del monacato medieval a la esfera económica.

De acuerdo con las visiones al respecto, se puede afirmar que hay dos elementos del pensamiento nietzscheano que operan en este argumento. En primer lugar una concepción que podríamos denominar como "perspectivista" de la racionalidad. Es decir, una forma de comprender a dicho proceso en función de la relación entre conocimiento e interés, y como una creación tan arbitraria – es decir, particular – como cualquier otra forma de racionalidad. Esto puede comprarse, por ejemplo, con algunos párrafos de los Fragmentos Póstumos de Nietzsche: *"Esta necesidad de formar conceptos, especies, formas, fines, leyes – "un mundo de casos idénticos" – no se debe comprender en el sentido de que nosotros seríamos capaces de fijar un mundo verdadero; sino en tanto necesidad de preparar un mundo donde nuestra existencia sea posible – nosotros creamos de este modo un mundo que sea calculable, simplificado, comprensible para nosotros"* (Nietzsche, 1885-1887). Ello, permite pensar que la relación conocimiento-interés genera una racionalidad intrínseca al tipo de ascetismo profesional propia del occidente capitalista: *en tanto necesidad de preparar un mundo donde nuestra existencia sea posible, creamos un mundo que sea calculable.*

Y, en segundo lugar, una caracterización análoga en su descripción, pero diferente en su evaluación sobre el concepto de racionalidad propio del Occidente capitalista (cf. Mitzmann, Op. Cit.). Mientras que para Nietzsche formaría parte de una ilusión óptico-moral (crepúsculo), para Weber sería la condición de posibilidad del horizonte trágico del Occidente capitalista.

El argumento que se postula aquí es que ambos autores realizan un diagnóstico similar en cuanto a la descripción fáctica del proceso de racionalización occidental. Es decir, una tendencia en el plano de la conciencia que implica subordinar las potencias del cuerpo y del espíritu a una representación del mundo como calculable. Sin embargo, la diferencia entre ambos autores se encuentra en torno a cómo evalúan el significado de este fenómeno:

- Puede sostenerse que para Nietzsche esta manifestación es un encubrimiento de la realidad, o ilusión óptico-moral. Un conjunto de representaciones falsas sobre lo que es el Mundo que sobre lo que debe ser la conducta – acorde a la utilidad –, cuya máxima expresión puede encontrarse en la figura del "Último Hombre" de "así hablaba Zaratustra". La genealogía de esta ilusión óptico-moral puede reconstruirse en la óptica de Nietzsche en el camino que va desde la conformación de la moral judeo-cristiana hasta llegar a la consagración ética de la utilidad. De ahí que la tarea del Ultra-Hombre (3) sea el descubrir esa ilusión. Sacarse de encima una serie de imágenes que apresan al cuerpo y a la conciencia en torno a una serie de valores últimos.
- Para Weber, esta tendencia en cambio no supone una ilusión ni un encubrimiento. Es la consecuencia histórica de un conjunto de factores materiales y espirituales que han dado al Capitalismo Occidental su singularidad. De ahí que la racionalización y sus manifestaciones culturales no proceden de pathos de la conciencia. Por el contrario, son fenómenos "naturales" en relación con las condiciones que le dieron origen. Las cuales – como se ve más adelante – no se originan ni del resentimiento, ni de la debilidad. Ello, por su parte, conduce a pensar un horizonte trágico, en la medida que constituye un camino ineluctable, una configuración de un destino, donde el elemento carismático propio de la acción política – que fija en su racionalización posterior valores últimos – parece ser la única posibilidad de escape.

De acuerdo con esto podría afirmarse que la perspectiva de Weber es en un punto más fatalista, o bien más escéptica con respecto a las posibilidades de superar el camino de la racionalización formal que se impuso en Occidente.

Podemos añadir también un tercer elemento. En la medida que esta concepción del concepto de racionalidad supera el polo racional –irracional propio del racionalismo cartesiano, también conduce en Weber a la superación de las oposiciones entre contenidos interiores/manifestaciones exteriores o material/ideal propios del positivismo y del materialismo histórico. En este corrimiento de la lógica identitaria propia de la metafísica cartesiana, encontramos también la idea nietzscheana de tensión entre fuerzas o "entre" (Zwischen) (cf. Cragolini, 2000). En este sentido, para Weber, la racionalidad propia del ascetismo profesional es fruto de una paradoja: el estilo de vida monástico y su repulsión por el mundo, trasladados dentro mundo. El desprecio por las riquezas y los bienes de este mundo, conduce a una productividad material mayor y al acrecentamiento de riquezas mundanas.

En este punto es que si bien puede postularse un diálogo polémico con Marx, no hay exactamente una refutación "idealista" del argumento marxiano de que los fenómenos ideales

se erigen sobre formas de organización social. Pero, para aclarar más esta cuestión, debemos pasar al siguiente punto.

## b) La ética de la salvación

En "La ética económica de las religiones universales", y en su "*sociología de la comunidad religiosa*" Weber nos ofrece tal vez su exposición más sistemática acerca del fenómeno religioso, siendo su función, la de establecer un marco heurístico para sus posteriores investigaciones sobre las grandes religiones monoteístas universales. En este texto adopta nuevamente un punto de vista "perspectivista":

*"lo que importa no es la teoría ética de los compendios teológicos (muy importantes en ciertas circunstancias), sino los estímulos prácticos para la acción (4) fundamentados en las implicaciones psicológicas y pragmáticas de las religiones."* (Weber, 1920: p. 234)

Con este fin, sostiene la necesidad de vincular de una manera no causal a las diversas religiones con las capas sociales (no las clases) que han sido (no exclusivamente) sus portadoras y referentes más importantes ello, por su parte implica la relación entre tipos vida o *modos de vida típicos* y formas de religiosidad. Ello implica relacionar a la ética religiosa con un conglomerado de intereses – materiales e ideales – vinculados a la reproducción de grupos sociales *singulares*. Así, puede ligarse el confucianismo con una capa de literatos prebendarios, el hinduismo con la casta de los brahmanes, el Islam con una clase de guerreros o el judaísmo con un pueblo paria. Así, Weber refuerza una idea central desde el punto de vista metodológico. Esta consiste en sostener que no se puede pensar a la religión como una función de estas capas sociales, a fin de legitimar su dominación de clase, sino como una configuración ética en la que las *afinidades electivas* entre determinadas ideas y una serie de prácticas *singulares* de cada estrato social han dado un carácter específico a cada sistema ético.

Aquí Weber se detiene con mayor profusión que en otros textos en cuestionar el argumento nietzscheano sobre el resentimiento como pilar de la religión en general y del monoteísmo cristiano en particular: *"Puede derivarse una vinculación de clase de la ética religiosa, muy general y en cierto modo abstracta, a partir de la teoría del "resentimiento", famosa desde el brillante ensayo de F. Nietzsche y tratada con ingenio desde entonces por los psicólogos. Como es sabido, esta teoría considera que la glorificación ética de la compasión y la hermandad es una "sublevación de esclavos", de los desfavorecidos por la naturaleza o el destino, y, en consecuencia, que la ética del "deber" es un producto de los sentimientos de venganza, "reprimidos" por impotentes, de la canalla condenada al trabajo y a la adquisición de dinero contra el modo de vida de un estamento señorial que vive libre de deberes; si esto fuera así, es evidente que nos encontraríamos ante una solución muy simple a los más importantes problemas de la tipología de la ética religiosa. Ahora bien, la cautela en la evaluación de su influencia para la ética social ha de ser tan grande como feliz y fructífero fue el descubrimiento de la importancia psicológica del resentimiento en sí"* (Weber, 1920: p.237). Este párrafo, puede interpretarse en función de las dos argumentaciones al respecto. En cierto modo, la tipología que construye Weber a continuación y que supone una clasificación en torno a los conceptos de ascetismo y misticismo, puede verse como una respuesta al desafío nietzscheano. Sin embargo, si tenemos en cuenta como enuncia Nietzsche su idea, la conclusión puede ser otra:

*"— «Mas ¡cómo sigue usted hablando todavía de ideales más nobles! Atengámonos a los hechos: el pueblo —o «los esclavos», o «la plebe», o «el rebaño», o como usted quiera llamarlo— ha vencido, y si esto ha ocurrido por medio de los judíos, ¡bien!, entonces jamás pueblo alguno tuvo misión más grande en la historia universal. «Los señores» están liquidados; la moral del hombre vulgar ha vencido. Se puede considerar esta victoria a la vez como un envenenamiento de la sangre (ella ha mezclado las razas entre sí) —no lo niego; pero, indudablemente, esa intoxicación ha logrado éxito. La «redención» del género humano (a saber, respecto de «los señores») se encuentra en óptima vía; todo se judaiza, o se cristianiza, o se aplebeya a ojos vistas (¡qué importan las palabras!). La marcha de ese envenenamiento a través del cuerpo entero de la humanidad parece incontenible, su tempo [ritmo] y su paso pueden ser incluso, a partir de ahora, cada vez más lentos, más delicados, más inaudibles, más cautos —en efecto, hay tiempo... ¿Le corresponde todavía hoy a la Iglesia, en este aspecto, una tarea necesaria, posee todavía en absoluto un derecho a existir? ¿O se podría*

prescindir de ella? Quaeritur [se pregunta]. ¿Parece que la Iglesia refrena y modera aquella marcha, en lugar de acelerarla? Ahora bien, justamente eso podría ser su utilidad... Es seguro que la Iglesia se ha convertido poco a poco en algo grosero y rústico, que repugna a una inteligencia delicada, a un gusto propiamente moderno. ¿No debería, al menos, refinarse un poco?... Hoy, más que seducir, aleja. ¿Quién de nosotros sería librepensador si no existiera la Iglesia? La Iglesia es la que nos repugna, no su veneno... Prescindiendo de la Iglesia, también nosotros amamos el veneno...» —Tales el epílogo de un «librepensador» a mi discurso, de un animal respetable, como lo ha demostrado de sobra, y, además, de un demócrata; hasta aquí me había escuchado, y no soportó el oírme callar. Pues en este punto yo tengo mucho que callar. —

(...)

La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y engendra valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria. Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un «fuera», a un «otro», a un «no-yo»; y ese no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores — este necesario dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí — forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, — su acción es, de raíz, reacción. Lo contrario ocurre en la manera noble de valorar: ésta actúa y brota espontáneamente, busca su opuesto tan sólo para decirse sí a sí misma con mayor agradecimiento, con mayor júbilo, — su concepto negativo, lo «bajo», «vulgar», «malo», es tan sólo un pálido contraste, nacido más tarde, de su concepto básico positivo, totalmente impregnado de vida y de pasión, el concepto «¡nosotros los nobles, nosotros los buenos, nosotros los bellos, nosotros los felices!». Cuándo la manera noble de valorar se equivoca y peca contra la realidad, esto ocurre con relación a la esfera que no le es suficientemente conocida, más aún, a cuyo real conocimiento—sé' opone con aspereza: no comprende a veces la esfera despreciada por ella, la esfera del hombre vulgar del pueblo bajo; por otro lado, téngase en cuenta que, en todo caso, el afecto del desprecio, del mirar de arriba abajo, del mirar con superioridad, aun presuponiendo que falsee la imagen de lo despreciado, no llegará ni de lejos a la falsificación con que el odio reprimido, la venganza del impotente atentarán contra su adversario —in effigie [en efigie], naturalmente—. De hecho en el desprecio se mezclan demasiada negligencia, demasiada ligereza, demasiado apartamiento de la vista y demasiada impaciencia, e incluso demasiado júbilo en sí mismo, como para estar en condiciones de transformar su objeto en una auténtica caricatura y en un espantajo." (Genealogía de la Moral, tratado 1, párrafos 9 y 10)

Como podemos ver en este párrafo, la lectura que hace Weber de lo que él denomina como "Teoría del resentimiento" es bastante simplificada. Más que nada, le sirve al sociólogo de Heideberg para discutir con cierta concepción de la religión que podía tener alguna corriente psicológica de su época. Es más, puede interpretarse que la utiliza como un (pre)texto para inaugurar un relato sobre el fenómeno religioso de la ascesis occidental. Mientras que Nietzsche considera al fenómeno de la "moral del hombre vulgar" en una faz unidimensional, en un plano general, como una corriente global, Weber tipifica los caminos que toma esta moral, viendo cómo se despliega en una multiplicidad de formas.

Ahora bien ¿cómo construye Weber su Tipología? ¿cómo cuestiona – sin dejar totalmente de lado – la teoría del resentimiento?. Y la respuesta es: creándole un lugar al sufrimiento en la génesis de las formas de la vida religiosa. Es decir, elaborando un relato de su génesis usando términos de aquello que metodológicamente constituye un tipo ideal, sin importar su exactitud histórica. Para ello recurre a los mecanismos de racionalización ética de la conducta y a una explicación sobre el papel del sufrimiento en estos procesos.

Su argumento se basa en dos premisas: a) la racionalización ética de la conducta no tiene nada que ver con el resentimiento, y b) éste posee una relación positiva con la ética del sufrimiento.

De esta manera establece el camino de desarrollo típico ideal de la valoración ética del sufrimiento. Una primer distinción tipológica es la que establece en la oposición de las configuraciones de la religión cívica y la magia. Y propone una explicación que consiste en

entender la ética del sufrimiento – no del resentimiento – desde el choque entre estas dos figuras. Mientras que la primera se basa en una *teodicea de la felicidad*, la segunda se ocupa del *sufrimiento*. Esto se da, fundamentalmente por los rasgos estructurales del culto cívico. Ellos consisten en un culto que se consagra a la totalidad comunitaria, y en la glorificación de la felicidad y la consecuente estigmatización del sufrimiento – de los portadores de rasgos que permitían definir negativamente a los miembros privilegiados de la comunidad –. Su función, por ende, es la de legitimar las posiciones de los privilegiados en el marco comunitario de referencia: "(...) *La felicidad quiere ser "legítima". Si con esta expresión general, "felicidad", significamos todos los bienes del honor, el poder y el goce estamos ante la fórmula más universal de aquel servicio de legitimación que la religión tenía que prestar al interés interno y externo de todos los poderosos, poseedores, vencedores, sanos, o brevemente, felices: la teodicea de la felicidad"* (Weber, 1920: p.238).

Para explicar la génesis de la *glorificación religiosa del sufrimiento*, acude a la idea de *inversión*. ¿Cómo se da este fenómeno?. A través de una serie de prácticas que implicaban una racionalización del culto en torno a la valoración positiva del individuo: experiencias que favorecían el carisma de estados extraordinarios que pasaban a valorarse como sagrados, y, fundamentalmente, el desarrollo de cultos específicos para los dolientes que al adoptar una posición diferente para con los dolientes devinieron en "*cultos de redención*". En este punto, el *mag*o es considerado como la figura que brinda respuestas plausibles para las funciones e individuos excluidos del culto comunitario: "*Su promesa, era la salvación del individuo, en cuanto individuo, de la enfermedad, la pobreza, y todo tipo de necesidad y peligro. Así fue como el mago se convirtió en mistagogo: se desarrollaron dinastías hereditarias u organizaciones de personal adiestrado, con un jefe nombrado según unas u otras reglas; este jefe podía ser tenido o como reencarnación de un ser sobrenatural, o, simplemente, como (...) profeta. De este modo se originaron celebraciones religiosas comunitarias que se ocupaban del "sufrimiento" individual en cuanto tal, y de su "redención". Naturalmente, el evangelio y la promesa se dirigieron justamente a las masas de aquellos que estaban necesitados de redención. Estas masas y sus intereses se situaron en el centro de la actividad profesional del "pastor de almas" (...). (...). De este modo, sus intereses ideales y materiales pudieron irse poniendo en la práctica al servicio de motivos específicamente plebeyos."* (Ibidem: p. 239)

La continuación lógica de este proceso es la consolidación de las figuras de la culpa y el pecado en la relación ritual entre el sacerdote y los fieles. Luego, a esta le sigue la del *salvador profeta* – portador a su vez de carisma – que funciona como complemento racional de la magia. Después, viene el establecimiento de una *teodicea del sufrimiento*. Ella supone dar respuesta a una serie de problemas prácticos: las desgracias que acontecen sin que exista pecado o aquellas que se dan en forma inmerecida y la desigual distribución de bienes en una comunidad, es decir, a la *incongruencia entre el mérito y el destino*. La racionalización intelectual y práctica consecuente, van desde la mortificación expiatoria a las *promesas de compensación*: la migración de almas, el reino mesiánico o el paraíso. De esta manera el sufrimiento pasa a ocupar un lugar positivo en las configuraciones de sentido propias de las *religiones de salvación*.

Aquí Weber aborda nuevamente el cuestionamiento a la teoría del resentimiento bajo las siguientes preguntas: ¿la necesidad de reparación de la insuficiencia del destino propio en este mundo tiene su origen en el resentimiento? O, en términos técnicos ¿puede derivarse la ascesis religiosa del propio resentimiento, o de la culpa como sostiene Nietzsche en la "Genealogía de la moral"? La respuesta es desde ya negativa. En primer lugar, sostiene que el resentimiento se da junto a otros factores en el racionalismo religioso de las clases desfavorecidas. Y, en segundo lugar, sostiene que la desconfianza hacia el poder y la riqueza que poseen las religiones de salvación proviene de otra fuente. Ella es el tipo de legitimación sobre el que se construyen las posiciones sociales. Mientras que los grupos favorecidos la erigen sobre cualidades propias o inherentes (la raza, la sangre, su ser real o supuesto), las clases desfavorecidas lo hacen en torno a valores externos, "*una misión a ellos confiada*" que se retrotrae a un "*más allá propio*" y que les otorga una dignidad *divina* (5). En ello, para Weber, no es necesario que medie el resentimiento. En tercer lugar, si bien este puede ser utilizado por los sacerdotes para movilizar a las masas en función de sus intereses estamentales, puede invalidarse por dos vías. Una es, según el argumento, que el poder sacerdotal no es la fuente metafísica de las religiones de salvación, las cuales se basan en el *carisma del profeta* – es decir, en un estado excepcional que no constituye inmediatamente un

*interés* –. Y, la otra, en función de la misma idea, es que la promesa específica de una religión no es portavoz automático de un *interés de clase*.

Es en función de lo anterior que Weber propone su distinción tipológica más importante. Y aquí, la discusión con la teoría del resentimiento se extiende también al materialismo histórico vulgar. Nuevamente, podemos dar la razón a los intérpretes que parten de la premisa de que Weber utiliza instrumentalmente a las ideas de Nietzsche y a Marx como un (pre)texto para exponer las propias.

Para ello plantea la relación entre dos factores: a) *el estado religioso que ha determinado psicológicamente a las religiones*. El mismo, supone a su vez la existencia de *bienes de salvación* propuestos por cada ética religiosa. Ellos pueden ser *intramundanos* o *extramundanos*. Mientras que la mayoría de los fieles aspira a los primeros – la salud, la felicidad material, etcétera –, los virtuosos de cada religión – el asceta, el sufi, el derviche, el monje – persiguen los segundos. La combinación de ambos tipos de bienes define un *estado religioso* o "*hábito emocional despertado de modo inmediato por el acto específicamente religioso (o mágico), por la ascesis metódica o la contemplación*" (Ibídem: p. 245). Y, b) el *estrato social* que constituye la subjetividad religiosa.

Ello le permite establecer dos tipos de configuraciones:

a. La *contemplativa*. Cuyo soporte son los estratos de intelectuales, con intereses propios, inherentes a su reproducción como clase. El tipo de bien de salvación propuesto en esta figura está dado por la contemplación o por estados orgiástico-extáticos, y puede ejemplificarse en la *profecía ejemplar*, como expresión del camino a seguir para llegar a la salvación entendida como una vida guiada por principios extáticos-contemplativos. Su actitud básica es la *huída del mundo*. De ahí que el tipo de racionalidad que genera esta configuración se aleje de la cotidianidad de la esfera económica.

b. La *ascética*. Su soporte puede variar – funcionarios políticos, caballeros, campesinos, burgueses –, pero implica que se constituya una *hierocracia*, que implica el monopolio profesional del culto y el mito. El tipo de bien de salvación de esta forma está ligado a la acción en este mundo e implica su transformación y puede ejemplificarse en la *profecía emisaria*, en la cual el hombre es presentado como un instrumento o herramienta de Dios. Las consecuencias sociológicas de esto son conocidas, y están vinculadas fundamentalmente con el desarrollo de la racionalidad económica propia del capitalismo y con una concepción que se liga profundamente con la necesidad de una transformación político-social en torno a la imagen de un mundo futuro que supere las miserias del presente.

Como podemos ver, esta elaboración conceptual se aleja de la perspectiva nietzscheana dado que implica una diferenciación y el establecimiento de algunos principios de clasificación – que en este texto se han resaltado – que están bastante lejos del interés de Nietzsche. Sin embargo, la identificación entre el resentimiento y el sufrimiento – inclusive en un plano *fisiológico*, dado que la magia funcionaría en este esquema como una respuesta funcional al dolor físico – acerca a los dos autores. Pero, nuevamente, esto parece servir más como (pre)texto para iniciar un relato que si bien se propone como opuesto a la teología, adquiere las características escatológicas del objeto que se intenta describir.

### **c) Choque de esferas**

De acuerdo a lo anteriormente vertido, tenemos un componente, dentro de la tendencia a la racionalización instrumental propia de Occidente, que es el de la fragmentación de las esferas o ámbitos de sentido. En el "Excurso..." Weber ejemplifica esto a partir del choque entre la esfera religiosa y los otros ámbitos:

*"esta fraternidad religiosa chocó siempre con las estructuras y valores del mundo (...). Además, esta dicotomía resultó tanto más irreconciliable cuanto más se racionalizaron y sublimaron con arreglo a su propia dinámica las estructuras y valores del mundo(ibídem: 438)".* Así, el centro del conflicto se expresa en las distintas racionalidades que se constituyen en cada esfera, de las cuales se derivan diversas prácticas. Esta racionalidad particular, es un recurso propio del método weberiano, que, sin embargo, muestra como hay un mínimo de coherencia interna dentro de los distintos ámbitos, la cual influye en la acción. De esta forma, lo que toma Weber son formas de "máxima coherencia interna". El conflicto está marcado por la tendencia

señalada de tal forma que *"esta tensión se hizo tanto mas fuerte por el lado de la religión cuanto más progresó por el otro lado la racionalización y la sublimación de la posesión interna y externa de bienes "mundanos"*. De esta manera, compara los tipos ideales de esfera religiosa, con el mundo de la economía, el de la política, el de la estética, el de la sexualidad, y la intelectual. Este choque se caracteriza, no por su exclusión, sino por la tensión que implica. Es decir, las distintas racionalidades no se excluyen sino que entran en relación y se repelen, dando lugar a soluciones *singulares y paradójicas*.

Así, Weber establece las consecuencias, o direcciones, del rechazo religioso del mundo en las distintas esferas de acción como paradojas, de las cuales aquí se exponen sucintamente las expresiones más significativas del occidente capitalista, dejando de lado otras que señala nuestro autor. En la *esfera económica*, el rechazo ascético a las riquezas, condujo a la creación de mayores riquezas a través de la *ascética profesional*. En la *esfera política*, la ética de la fraternidad y del amor llevo al establecimiento de un *aristocratismo de la salvación* es decir al sentimiento de sentirse elegido para cumplir un rol destacado en una guerra santa contra las injusticias de este mundo vinculado a las propuestas revolucionarias de cambio social, o bien a algunos tipos de *ética social*. En la *esfera estética*, el rechazo y la sospecha por el valor intrínseco del arte, condujeron a un arte sacro necesario para impresionar a las masas. En la *esfera erótica*, el rechazo al poder irracional del goce sexual, fue racionalizado en la sacramentalización del goce carnal en el matrimonio. Finalmente, en la *esfera intelectual*, el combate contra la autonomía del conocimiento condujo a la apologética racional, base tanto de la teología como del pensamiento matemático.

En este marco, Weber se detiene para analizar las ideas nietzscheanas para dar cuenta de la tensión entre las esferas religiosa y erótica. Así, hace referencia a la idea de inversión de valores, describiendo cómo las religiones de salvación subliman y racionalizan las fuerzas eróticas.

Sin embargo, hay un elemento que puede considerarse más importante aquí. Y este es la lógica con la cual Weber plantea el choque de esferas. Hay, al menos, dos elementos de conexión con el pensamiento nietzscheano. Por una lado, la idea ya citada de *zwischen*. En la medida que este choque supone una solución precaria y paradójica, la formulación weberiana se acerca mucho a la idea de "entre". Y, por otro, el *carácter trágico* que presentan estas soluciones (6). Y esto lo podemos relacionar con los orígenes de la tragedia:

*"Nunca, desde Aristóteles, se ha dado todavía del efecto trágico una explicación de la cual haya sido lícito inferir unos estados artísticos, una actividad estética de los oyentes. Unas veces son la compasión y el miedo los que deben ser llevados por unos sucesos serios hasta una descarga aliviadora, otras veces debemos sentirnos elevados y entusiasmados con la victoria de los principios buenos y nobles, con el sacrificio del héroe en el sentido de una consideración moral del mundo; y con la misma certeza con que yo creo que para numerosos hombres es precisamente ése, y sólo ése, el efecto que la tragedia, con esa misma claridad se infiere de aquí que todos ellos, junto con los estéticos que los interpretan, no han tenido ninguna experiencia de la tragedia como arte supremo. Aquella descarga patológica, la catharsis de Aristóteles, de la que los filólogos no saben bien si han de ponerla entre los fenómenos médicos o entre los morales, nos trae a la memoria un notable presentimiento de Goethe: «Sin un vivo interés patológico -dice-, yo nunca he conseguido tratar una situación trágica, y por eso he preferido evitarla a buscarla. ¿Acaso habrá sido uno de los privilegios de los antiguos el que entre ellos lo más patético era sólo un juego estético, mientras que, entre nosotros, la verdad natural tiene que cooperar para producir tal obra?». A esta última pregunta tan profunda nos es lícito darle ahora una respuesta afirmativa, tras las magníficas experiencias que hemos tenido, tras haber experimentado con estupor, cabalmente en la tragedia musical, cómo lo más patético puede ser realmente tan sólo un juego estético: por lo cual nos es lícito creer que sólo ahora resulta posible describir con cierto éxito el fenómeno primordial de lo trágico. Quien, incluso ahora, sólo pueda hablar de aquellos efectos sustitutivos procedentes de unas esferas extra-estéticas, y no se sienta por encima del proceso patológico-moral, lo único que puede hacer es desesperar de su naturaleza estética: en cambio, nosotros le recomendamos, como un inocente sucedáneo, la interpretación de Shakespeare a la manera de Gervinus y la diligente búsqueda de la «justicia poética»." ("El nacimiento de la tragedia", párrafo 22)*

Ahora bien, estas son sólo conjeturas. Si bien el concepto de estética que maneja Nietzsche se expande más allá del hecho artístico – *la verdad natural tiene que cooperar para producir tal*

obra – su idea del *lo trágico* se circunscribe demasiado a este plano. Sin embargo, y precisamente por eso, como planteo sobre la cultura tiende un puente con la heurística weberiana.

#### **d) Guerra de dioses y politeísmo contemporáneo**

En "La ciencia como vocación", conferencia pronunciada a estudiantes de Munich en 1919, Weber trata un tópico central para nuestra indagación, que es el concepto de "Guerra de Dioses" (Kampf der Götter).

En dicha exposición, en su crítica a la búsqueda de una fundamentación científica para los valores últimos, se pregunta sobre el sentido de la ciencia en las sociedades contemporáneas, viendo que dicha pregunta conduce a una pregunta general sobre el sentido de la vida en el Occidente capitalista. Aquí, señalando deliberadamente la propuesta nihilista de Nietzsche en la "Genealogía de la Moral" y en "Así hablaba Zaratustra", retoma sus argumentos para criticar a aquellas concepciones que suponen la posibilidad de una fundamentación científica de los valores: "*Tras la aniquiladora crítica de Nietzsche a los "hombres postreros" que habían encontrado la felicidad, puedo permitirme dejar de lado ese ingenuo optimismo que veía en la ciencia, o sea, en la técnica científicamente fundamentada, el camino real a la felicidad. ¿Quién cree en estos tiempos en ello, exceptuando algunos niños grandes de los que ocupan las cátedras o las redacciones de los periódicos?"* (Weber, 1919: p. 101).

Nuevamente podemos postular tanto la existencia de influencias profundas, como una utilización instrumental de Nietzsche por parte de Weber, y a la vez una discusión entre ambos autores. Luego de esta renuncia al tipo de Universalidad propio de la conjunción iluminista entre conocimiento, ética y acción es que Weber plantea el argumento que aquí resulta más importante:

En la era del nihilismo, al caer las grandes estructuras unívocas, unidimensionales de sentido, adquieren preponderancia distintos demonios, dando rasgos politeístas a la cultura occidental.

En palabras del autor:

*"(...) Sucede, aunque en distinto sentido, lo mismo que ocurría en el mundo antiguo, cuando éste todavía no se había liberado de sus dioses y demonios. Al igual que los helenos ofrecían sacrificios, primero a Afrodita, después a Apolo y sobre todo, a los dioses de sus propias ciudades, lo mismo ocurre hoy, aunque el culto se haya demitificado y no tenga ya la plástica mítica pero íntimamente verdadera que poseía en su forma original. Sobre estos dioses y su lucha eterna decide el "destino" y no ciencia alguna. Lo único que se puede comprender es que lo divino en un orden u otro, o para un orden u otro.(...)*

*A cada individuo le corresponde discernir en cuál de ellos para él, está Dios, y en cual el demonio(...). La grandilocuencia del racionalismo de una vida con ética y ordenada sistemáticamente, cuya resonancia nos llega del fondo de toda profecía religiosa, derrumbó el politeísmo para bien del "único que hace falta", aunque después, al enfrentarse a las realidades de la vida en lo interno y lo externo, tuvo que responder a tantos compromisos y relativizaciones, evidentes a través de la historia del cristianismo. Hoy en día todo eso se ha vuelto "rutina" religiosa. Aquellos innumerables dioses de la antigüedad, que fueron "desmitificados" y se encuentran ahora transformados en poderes impersonales, se levantan de sus tumbas dispuestos a dominar nuestras existencias y siguen su incesante combate entre ellos. Esta rutina es lo que para el hombre actual, y, sobre todo para la gente joven, resulta tan rígido. Y todo el afán desesperado de hallar la "vivencia" proviene de un agotamiento, una debilidad que no es más que la ineptitud para mirar de cara al severo rostro del destino de nuestros tiempos. Sin embargo, el destino de nuestra cultura es el hecho de tomar nuevamente conciencia precisa de esta situación a la que dejamos de percibir, cegados por todo un milenio, debido al encauzamiento, (supuestamente exclusivo) de nuestro proceder en función de la magnificencia del pathos de la ética cristiana" (Op. Cit: p.109-110).*

Los Dioses y el destino, ¿quién decide en esta pugna? ¿cuál es el lugar de la conciencia en este marco? ¿en qué medida se acerca o se aleja Weber de la propuesta nietzscheana?:

*"Claro está que las ideas que voy exponiendo ante ustedes, se desprenden de algo fundamental: el hecho de que la vida, en la medida que descansa en ella misma, se entiende, de suyo tiene conocimiento de esa lucha permanente que los dioses libran entre sí, es decir,*

*hablando ya sin imágenes, de la imposibilidad de hacer un todo con los diferentes puntos de vista que, finalmente, pueden considerarse acerca de la existencia y, por consiguiente, de la imposibilidad de disipar la lucha entre ellos y aun de la imperiosa urgencia de elegir uno u otro*" (Ibidem:p.115).

En la medida que esta decisión supone una *conciencia autónoma*, el alejamiento de Nietzsche se profundiza. Pero, en tanto el *destino* gobierna el *devenir de la lucha*, y en la medida que las consecuencias de la misma son *trágicas*, ambos autores se acercan. Nuevamente, podemos ir a al planteo estético de Nietzsche para llegar al eje político:

*"Ateniéndose a esto podrá medir, en efecto, hasta qué punto está él capacitado para comprender el mito, imagen compendiada del mundo, y que, en cuanto abreviatura de la apariencia, no puede prescindir del milagro. Pero lo probable es que en un examen riguroso casi todos nos sintamos tan disgregados por el espíritu histórico-crítico de nuestra cultura, que la existencia en otro tiempo del mito nos la hagamos creíble sólo por vía docta, mediante abstracciones mediadoras. Mas toda cultura, si le falta el mito, pierde su fuerza natural sana y creadora: sólo un horizonte rodeado de mitos otorga cerramiento y unidad a un movimiento cultural entero. Sólo por el mito quedan salvadas todas las fuerzas de la fantasía y del sueño apolíneo de su andar vagando al azar. Las imágenes del mito tienen que ser los guardianes demónicos, presentes en todas partes sin ser notados, bajo cuya custodia crece el alma joven, y con cuyos signos se da el varón a sí mismo una interpretación de su vida y de sus luchas: y ni siquiera el Estado conoce leyes no escritas más poderosas que el fundamento mítico, el cual garantiza su conexión con la religión, su crecer a partir de representaciones míticas."* ("El nacimiento de la tragedia", parágrafo 23)

Ahora bien, más allá de las diferencias, ambos autores coinciden en su diagnóstico sobre el *destino trágico de la cultura occidental* lo cual tiene profundas consecuencias. Para lo que aquí interesa, implica, fundamentalmente, una ruptura con la *filosofía dramático-pedagógica de la Historia* que tiene sus raíces en el iluminismo, su sistematización cuasi teológica en Hegel, y su racionalización científica tanto en Marx como en el positivismo. Dentro de la plétora de consecuencias de estas ideas ¿cuáles interesan para pensar el cruce entre religión y política?. Llega el momento de abordar a las conclusiones de este trabajo.

### 3. Conclusiones

Para entender la importancia de estas ideas en la praxis cotidiana de las ciencias sociales, se deben retomar las preguntas iniciales.

La primera de ellas es: *¿Qué pertinencia tiene relacionar las ideas de Max Weber sobre la tensión entre religión y política con los argumentos de Nietzsche sobre la subjetividad moderna?*

En este trabajo nos hemos centrado en una serie de aspectos definidos de la obra del sociólogo de Heidelberg – dejando de lado cuestiones sumamente importantes como los conceptos de carisma, de poder o de lucha –. Así vimos como el par religión/política es tratado de la siguiente manera:

- Cómo un *tipo de racionalidad* – que supone la optimización medios/fines – tiene orígenes religiosos y ello informa todos los aspectos de la organización social de Occidente, incluida la esfera del Estado. De ahí, vimos cómo se pueden acercar ambos autores en torno a la consideración sobre el origen de esta racionalidad y a su caracterización "*perspectivista*", a la vez que difieren en su evaluación del fenómeno. Mientras que uno la considera una *ilusión óptico-moral*, otro la ubica en el *horizonte trágico* del occidente capitalista. Asimismo, vimos que en la medida que la conceptualización weberiana se orienta por una superación de las oposiciones material/ideal, e interior/exterior, de alguna manera se puede situar en la lógica del "*entre*".
- Luego nos centramos en la *ética de la salvación*, viendo cómo, para Weber, la glorificación religiosa del sufrimiento sigue un camino histórico *típico-ideal*, que conduce a dos tipos de orientación religiosa, fuera del mundo – o mística – y dentro del mundo – o ascética –. Así se pudo ver que la tensión entre la religión y la política se manifiesta en la segunda – que a su vez es propia de las religiones que se fundan en una ética de la salvación – en una búsqueda de transformación política y social que supere las miserias de este mundo. En este

marco vimos que Weber propone un diálogo polémico con lo que el denomina como "*teoría del resentimiento*", la cual adjudica a Nietzsche. Independientemente de la fidelidad al argumento nietzscheano, el mismo le sirve como (pre)texto para desarrollar el suyo.

- En tercer lugar, se desarrolló la idea de "choque de esferas", dónde Weber plantea que en el Occidente capitalista la colisión entre las esferas religiosa y política genera un *aristocratismo de la salvación*, en tanto sentirse motivado por un llamamiento divino a intervenir en los asuntos del mundo para impartir justicia. Allí se notó que puede proponerse un puente con el pensamiento nietzscheano en torno al *carácter trágico* de este camino.
- Finalmente, se analizó la idea de *guerra de dioses*, como caracterización del *politeísmo moral* del occidente contemporáneo. Asimismo, con este argumento, Weber intenta demostrar la imposibilidad de determinar científicamente la elección de uno u otro valor último. Nuevamente, el *carácter trágico* de tal caracterización es sumamente útil para pensar la tensión entre los dioses de la religión y la política, así como la existente en sus respectivos olímpos, y puede ligarse a las formas de pensar a *la conciencia y al destino moderno* por parte de Nietzsche.

De acuerdo con todo esto, la ambigüedad de la respuesta a la pertinencia que tiene relacionar a Weber con Nietzsche puede clausurarse en un sentido: el interés en que se funda el diálogo entre sus respectivos argumentos. Aquí éste estuvo determinado por la búsqueda de pautas conceptuales para investigar los vínculos y tensiones entre la esfera religiosa y la política. De ahí que la respuesta que se puede dar aquí a dicha pregunta es:

*La pertinencia de la creación de un diálogo entre estos autores está vinculada a los supuestos y fundamentalmente a las consecuencias de una forma de comprender a los fenómenos religiosos y políticos.*

Ello nos conduce directamente a la segunda pregunta que se formuló en los inicios: *¿Qué supone vincular a ambos pensadores en torno a dichos problemas?*

Los supuestos sobre los que se funda tal vínculo son primeramente negativos: evitar las simplificaciones, las esencializaciones, las reducciones de ambos fenómenos a reflejos o epifenómenos de estructuras de distinta índole y, fundamentalmente, el evitar consideraciones despectivas de ellos cómo manifestaciones opiáceas de la conciencia.

Positivamente, también supone darle un sesgo a las interpretaciones sobre la problemática: buscar conceptos que permitan entender esta tensión precisamente, como una tensión, rescatar los aspectos irreductibles de las esferas religiosa y política y, resaltar su dinamismo, rescatando su autonomía sin suponer por otro lado, la glorificación de una conciencia autónoma. En este punto es la confrontación entre nuestros autores, más que la conciliación, la clave para abordar a estas cuestiones. Weber maneja una serie de herramientas conceptuales construidas en la polémica dentro del campo intelectual alemán: el debate en torno al historicismo y al psicologismo económicos, la discusión tanto con el materialismo histórico como con el romanticismo. Y, en función de las señaladas influencias de Nietzsche en dicho ámbito, también entabla un diálogo crítico con sus ideas. *Estas herramientas son funcionales a los supuestos en los que se funda el presente artículo. Por ende nos sirven también para polemizar con los argumentos nietzscheanos.* Y ello nos conduce al punto final de estas conclusiones: las consecuencias teórico-metodológicas de este ejercicio.

De acuerdo a lo que se ha expuesto, la noción de búsqueda trasciende a todas estas consideraciones, entonces *¿cómo se liga esta búsqueda con determinadas consecuencias teórico- metodológicas?*

Desde el punto de vista de las consecuencias teórico metodológicas del presente ejercicio vale la pena señalar una serie determinada de aspectos entre los muchos posibles:

- Los cruces entre religión y política pueden entenderse en el marco de las ideas expuestas, como un *choque entre dioses*. Yéndonos de la generalidad del Occidente capitalista y de la extrañeza de la Alemania del siglo XIX en la cual pensaron Nietzsche y Weber, es para el que escribe, sumamente útil para acercarse al caso de las tensiones entre religión y política en la Argentina de la segunda mitad del siglo XX. Catolicismo, liberalismo-iluminista, liberalismo conservador, socialismo, radicalismo, peronismo, neoliberalismo, culto al Estado; son todas expresiones en constante colisión a lo largo de nuestra Historia que pueden comprenderse bajo el concepto de "dios" de acuerdo al sentido que le dimos al término en el

presente trabajo. Dioses que, por su parte, parecen reaparecer irónicamente cuando se les labra su acta de defunción. Así, lo aparentemente despolitizado o desideologizado retorna a la esfera pública adquiriendo y construyendo sentido en función de los combates entre dioses que se manifiestan históricamente.

- De ese choque, surgen *afinidades electivas entre formas religiosas y formas políticas*. Ello puede pensarse en el marco señalado a partir de los más exóticos y diversos *matrimonios teológico-ideológicos* que se han dado en la Modernidad.
- En estas configuraciones "entre" lo religioso y lo político, los caminos adoptados por los sujetos, tienen *consecuencias trágicas*, en tanto suponen valores extremos, una tensión interior, y un acercarse a la muerte, aceptándola, y sabiendo que la derrota es la última etapa del camino. Pero, que se toma sin miedo. Es trágica porque implica asumir un destino. Ello es perfectamente consecuente con la idea de matrimonio. Y los protagonistas de las parejas que se gestaron a la luz del encuentro entre religión y política en la Modernidad nos muestran en gran medida el sentido trágico de sus decisiones. Ellos nos muestran como la colisión de dioses se hace carne en los sujetos y los impulsan hacia caminos que suponen un destino definido.

Ahora bien, *¿en qué nos aportan estas reflexiones sobre las tensiones entre la religión y la política para abordar la subjetividad moderna?*. Creo en este punto que hay un elemento que se ha desarrollado a lo largo del artículo y que no debe perderse de vista: que el factor religioso es un factor constitutivo de la dimensión política de esta subjetividad. Ello nos permite discutir – nuevamente – con la idea liberal, iluminista, utilitarista e ingenua que supone una subjetividad marcada por el cálculo medios-fines y por una asepsia / laicidad en el mundo público. Que, por su parte, no es más que la ecuación democracia formal más mercado, igual a despolitización (7). Es decir, lo que se ha desarrollado en este texto nos brinda fundamentos para entender porqué persisten elementos religiosos en una esfera pública que se resiste a la laicización. Ella, no obedece a una suerte de conciencia atrasada que se halla en transición a una forma evolucionada. Debemos buscar más bien, la persistencia de dioses que se niegan a desaparecer y con los cuales el orden democrático debe lidiar constantemente. ¿Cómo integrarlos a las reglas de juego del orden democrático? ¿cómo evitar que se adueñen del Estado y que destruyan la pluralidad?. Esas son respuestas que debe dar un político. Sin embargo, éste va a deber tener en cuenta que la igualación que supone la categoría del ciudadano, de ninguna manera va a acabar con la "guerra de dioses". Al menos este es el límite de lo que se puede decir aquí.

Para finalizar, se debe señalar que este artículo no puede cerrarse como un ejercicio heurístico convencional de la sociología. Su finalidad no fue construir un esquema conceptual. Si no, presentar puntos de apertura. O, tal vez fue un (pre)texto para hablar de ciertas cosas.

#### 4. Bibliografía

- Albrow, M., (1990) *Max Weber's Construction of Social Theory*, St. Martin's Press, New York
- Ansell-Pearson, Kendall, (1991) *Nietzsche Contra Rousseau*, Cambridge University Press.
- Baumgarten, Eduard (1964) *Max Weber. Werk und person*, Mohr, Tübingen.
- Bourdieu, Pierre (1971) *"Génesis y estructura del campo religioso"*, Traducción de Ana Teresa Martínez, Mimeo, UBA, 2003.
- Burger, T. (1994) *Deutsche Geschichtstheorie und Webersche Soziologie*, en G. Wagner & H. Zipprian *Max Webers Wissenschaftslehre*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Cacciari, Massimo (1994) *Desde Nietzsche, tiempo, arte, política*, Biblos, Buenos Aires
- Cragolini, Mónica (2000) *Filosofía nietzscheana de la tensión: la re-sistencia del pensar en Contrastes*. Revista interdisciplinaria de Filosofía, Volumen V, Universidad de Málaga.
- Cohn, Gabriel (1979) *Crítica y resignación. Fundamentos de la sociología de Max Weber*. Bernal, UNQUI, 1998.
- Fleischmann, Eduard (1981) *"Max Weber, die Juden und das Ressentiment"* en Schluchter, Walther *Max Webers studie über das antike Judentum*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.

- García Blanco, José María (1985) *"Estudio preliminar"* a El problema de la irracionalidad en Ciencias Sociales, Madrid, Tecnos.
- Gerth, H.H. y Mills, W., (1958) *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York
- Giddens, Anthony (1971) *Capitalism and modern social theory: an analysis of the writings of Marx Durkheim and Max Weber*, Cambridge University Press.
- Hennis, Wolfgang, (1987) *Max Webers Fragestellung*, Mohr, Tübingen.
- Miztmann, Arthur (1969) *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*, Madrid, Alianza editorial, 1976.
- Mommsen, Wolfgang (1965) "Universal-geschichtliches und politisches denken bei Max Weber" en *Historische Zeitschrift*, v 201, pp. 552-612.
- (1959) *Max Weber und die deutsche politik*, Tübingen.
- Nietzsche, Friedrich *La genealogía de la moral*, Alianza editorial, Madrid, 1971.
- Nietzsche, Friedrich *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa a martillazos*, Alianza editorial, Madrid, 1992.
- Nietzsche, Friedrich *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres*, AKAL, Madrid, 1996
- Nietzsche, Friedrich *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Editorial, 1986
- Nietzsche, Friedrich (1885-1887) *Fragmentos postumos*, Ficha del seminario de doctorado concepciones contemporáneas de la subjetividad: aspectos nietzscheanos en el tema de la "hospitalidad", Mimeo, UBA, 2002.
- Oakes, G., (1994) *Rickerts Wert/Wertungs-Dichotomie und die Grenzen von Webers Wertbeziehungslehre*, en G. Wagner & H. Zipprian Op.Cit.
- Owen, David (1994) *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the ambivalence of reason*. Routledge, New York.
- Pardo, Rubén (1998) *"Lo político bajo el horizonte del nihilismo De Nietzsche a la Hermenéutica"* en *Perspectivas Nietzscheanas*, nros 5-6, Buenos Aires, EUDEBA.
- Runciman, W.G. (1972) *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*, Cambridge, Cambridge University Press
- Schmid, M. (1994) *Idealisierung und Idealtyp. Zur Logik der Typenbildung bei Max Weber*, en G. Wagner & H. Zipprian Op.Cit.
- Stauth, Georg, (1994) *Kulturkritik und affirmative Kultursoziologie. Friedrich Nietzsche, Max Weber und die Wissenschaft von der menschlichen Kultur*, en Wagner, Gustav y H. Zipprian, Op.Cit.
- Stauth, Herbert (1986) *Nietzsche in Weber oder die Geburt des modernen Genius im professionellen Menschen*, en *Zeitschrift für Soziologie* N°15, p. 81-94
- Steinvorth, U., (1994) *Webers Freiheit von der Wertfreiheit*, en Wagner y Zipprian, Op. Cit..
- Weber, Marianne (1988) *Biografía de Max Weber*, México, FCE.
- Weber, Max (1922) *Economía y Sociedad*, FCE, México, 1992.
- (1920) *Ensayos de sociología de la religión*, Taurus, Madrid, 2000.
- (1919) *"La ciencia como vocación"* en *El político y el científico*, CINAR, México, 1989.

## NOTAS

(1) Véase: <http://www.ucm.es/info/nomadas/CV/lmdonatello.htm>

(2) El argumento de Nolte es el siguiente:

- Nietzsche parte del supuesto de que una mayoría débil ha impuesto una ética que premia la mediocridad sobre una minoría de fuertes depositaria de una serie de valores que los encumbran como originales y diferentes.

- Así, formula una teoría de los valores en la cual no es necesario llegar a la concreción de un valor último, sino alcanzar su máximo grado de desarrollo, aunque esto lo alcance un solo individuo, el cual, por este medio, consagraría su originalidad.

- Ello implica formular una ética "personalista" – no egoísta, ni individualista –, que glorifica la belleza, la potencia y el poder de la diferenciación de un hombre con respecto a otro.

Esta ética que se puede denominar como "personalista" es formulada sin acudir a ningún valor colectivo que la justifique o que la vuelva útil para alguien más que la propia personalidad.

(3) En este punto, se sigue la propuesta de traducción de Gianni Vattimo del término de Nietzsche "überschmenn" como ultra-hombre – es decir, el hombre que acepta su condición en el mundo –, en oposición a la noción vulgarizada de "superhombre". Esta última significaría lo opuesto: el hombre que vive preso de la ilusión de potencia sobrehumana, y por ende, preso de la metafísica moderna que se representa en el "hombre máquina" de Descartes.

(4) Resaltado por el autor.

(5) Un desarrollo más completo de estas ideas, que implica también un diálogo crítico con Weber, puede hallarse en los trabajos de Bourdieu sobre el campo religioso (Bourdieu, 1971).

(6) Con este argumento se quiere significar lo siguiente:

- El choque de esferas de acción con sentido, que puede entenderse también como una guerra de dioses, supone un horizonte trágico. ¿Porqué?. Porque enfrenta a los hombres a tomar una decisión que marca un camino irreversible, un destino.

- Ahora bien, esta decisión – los caminos / destinos que pueden brindar una solución a la colisión de esferas, o guerra de dioses – no implica una salida dialéctica. No conduce a un movimiento lógico de negación/ afirmación / superación. No reduce la complejidad de la realidad a una síntesis. Más bien supone un desgarramiento. Un vivir entre dioses – una acción con sentido – donde se convive en un camino original asumiendo la escisión.

- Un ejemplo de esto en el cruce entre la religión y la política, puede ser el de los católicos tercermundistas en la Argentina de los años 60' y 70'. La tensión estaba dada entre permanecer en el seno de los ámbitos de la militancia social del catolicismo y resignar las posibilidades de ser protagonistas del cambio social, o bien, aceptar la voluble lógica de la política integrándose a alguna organización o partido como medio de realizar la salvación. Una salida original a esta contradicción fueron las organizaciones político militares que surgieron en esos años, que tenían a la vez los rasgos de un grupo religioso e implicaban una concepción idealista de la política. Una vez dentro se encontraban con la subordinación de los mismos a la lógica instrumental de la política, y por ende, adquirirían conciencia de su desgarramiento. Las opciones posteriores podían variar, pero mostraban que no se podía volver a los ámbitos religiosos a la vez que no era plausible salirse fácilmente de la política. Por ende, muchos – en realidad los que sobrevivieron a dichos años – siguieron buscando espacios entre la religión y la política. Experiencias análogas, aunque menos dolorosas, pueden buscarse en la Argentina de los años 30 o durante el primer peronismo.

(7) Claro está, el autor que mejor trabajó estas cuestiones fue Carl Schmitt.