

**EL PROBLEMA DE LA “JAULA DE HIERRO” EN MAX WEBER.  
UNA INTERPRETACIÓN CRÍTICA.**

Sergio Rodrigo Lomelí Gamboa  
Asesor: Dra. Elisabetta Di Castro Stringher  
Octubre 2010

Universidad Nacional Autónoma de México  
Facultad de Filosofía y Letras  
Instituto de Investigaciones Filosóficas  
Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Algunas cosas no se alcanzan a decir a tiempo y ni modo,  
uno las dice al viento esperando que éste guarde el mensaje.  
Quiero dedicarte este trabajo, hermana.  
Tal vez no por el contenido, pero sí por lo que representa.  
Pretendo vivir por los dos y hacerme digno de tu memoria;  
un primer paso es terminar una tesis navegando en contra de uno mismo.  
Quiero que sepas que en eso y en muchas otras cosas intento seguir tu ejemplo.

## Agradecimientos

A Gabriela por el compañerismo; por poner la disciplina, la decisión y el ánimo cuando a mi me faltaron; por enseñarme a nunca dejar de aprender; por hacer sola el trabajo del colectivo que somos para que yo pudiera seguir en esto.

A mi madre por su hermosa defensa de la autonomía, a capa y espada y sobre todas las posibles consecuencias.

A mi padre por el profundo amor a la justicia, en todo momento, incluso en los incómodos.

A mi hermano por la ternura; por la sencillez de carácter; por hacerme ver y sentir que si bien ahora sólo somos dos, estamos más juntos.

A Elisabetta Di Castro por el paciente y largo tiempo invertido en mi formación como estudiante y como docente; por la confianza y por todas las oportunidades brindadas.

A Faviola Rivera por el apoyo ofrecido, por recibirme en el seminario y por las excelentes sugerencias.

A Nora Rabotnikof, Carlos Oliva y Gerardo de la Fuente por la cuidadosa lectura de esta tesis y sus valiosos comentarios.

A todos mis compañeros por construir la esperanza.

## Índice

<b>Introducción</b> .....	5
<b>1. El concepto de ‘racionalidad’ en Max Weber</b> .....	8
<b>1.1. El problema</b> .....	8
<b>1.2. Las interpretaciones de la ‘racionalidad’</b> .....	11
<b>1.2.1. La interpretación de la escuela de Frankfurt</b> .....	11
<b>1.2.2. Otras Interpretaciones</b> .....	18
<b>1.2.3. La cuádruple tipología del concepto de racionalidad</b> .....	23
<b>2. La jaula de hierro en <i>La ética protestante y el espíritu del capitalismo</i></b> .....	30
<b>2.1. Interpretación de la ética protestante</b> .....	32
<b>2.1.1. Lutero y la ‘profesión’ (<i>Beruf</i>)</b> .....	32
<b>2.1.2. Calvino y la doctrina de la predestinación</b> .....	36
<b>2.2. Desarrollo y consecuencias de la ética protestante: la jaula de hierro</b> .....	43
<b>3. Burocracia: máquina viva y espíritu coagulado</b> .....	49
<b>3.1. La burocratización como proceso de racionalización formal-instrumental</b> ... 49	
<b>3.2. La burocracia y la jaula de hierro</b> .....	61
<b>3.3. La jaula de hierro y la libertad</b> .....	66
<b>4. Distintas interpretaciones sobre el problema de la jaula de hierro</b> .....	71
<b>4.1. Parsons: “the iron cage” de Bunyan</b> .....	72
<b>4.2. Kent: Goethe, Nietzsche y el superhombre</b> .....	76
<b>4.3. Marx y Simmel: la enajenación y la tragedia de la cultura</b> .....	81
<b>Conclusiones</b> .....	89
<b>Bibliografía</b> .....	92

## El problema de la “jaula de hierro” en Max Weber.

### Una interpretación crítica.

#### Introducción

Este trabajo sostiene que la ‘jaula de hierro’ es una metáfora utilizada por Weber para señalar que aquello que debería ser medio se convierte en fin en sí mismo<sup>1</sup>. El tema resulta relevante en primer lugar porque sigue siendo un diagnóstico fructífero de la realidad. Si bien el mundo ha cambiado mucho desde que Weber formuló su tesis, ésta parece seguir vigente por tener la capacidad de responder y explicar distintos fenómenos de la modernidad. Por otra parte, el tema también resulta relevante porque si bien es uno de los problemas centrales en la construcción teórica de Weber, hay pocos artículos y libros que se dediquen a estudiarlo. Entre los críticos y estudiosos de Weber, lo más común es que utilicen el término ‘jaula de hierro’ como algo dado y sin necesidad de interpretación. La ‘jaula de hierro’ aparece por todas partes, sin embargo, no es fácil encontrar una exposición sistemática que desarrolle este problema.

En principio habría que advertir que Weber no utilizó el término ‘jaula de hierro’, su expresión original en alemán es ‘*stahlhartes Gehäuse*’ que se podría traducir literalmente como ‘estuche’ o ‘carcasa’ de acero. Sin embargo, a partir de la traducción al inglés que en 1930 hizo Talcott Parsons de los ensayos que conforman *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, el término ‘*the iron cage*’ adquirió fama y se le

---

<sup>1</sup> Peter Baehr afirma que: “[...] la metáfora resume, gráfica y dramáticamente, el predicamento de los seres humanos modernos atrapados en una estructura socioeconómica construida por ellos mismos.” Peter Baehr, “The ‘Iron Cage’ and the ‘Shell as Hard as Steel’. Parsons, Weber, and the Stahlhartes Gehäuse Metaphor in the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism”, *History and Theory*, Vol. 40, No. 2 (May 2001), p. 153. Cabe advertir que la traducción de todos los textos citados cuyo original está en inglés es mía y evitaré a lo largo del trabajo y las notas a pie de página recordar este punto.

empezó a acuñar por distintos críticos y estudiosos. La situación es que si bien la traducción es más libre que literal, tiene al menos dos cualidades que la justifican para ser usada: En primer lugar es definitivamente más expresiva que ‘estuche de acero’ y por ello puede retratar bien en el español la intención del término weberiano, una cárcel construida por nosotros mismos de la cual es imposible escapar; y, en segundo lugar, logró construir a su alrededor una comunidad de especialistas que la recibieron y empezaron a utilizar, de tal manera que todos los críticos y estudiosos de Weber, además de un público más amplio, pueden participar de un debate en torno a la ‘jaula de hierro’ pero no entorno a uno sobre el ‘estuche acerado o de acero’<sup>2</sup>. Aun así, en este trabajo se utiliza una traducción de un texto de Karl Löwith<sup>3</sup> sobre Max Weber que decide traducir la expresión como ‘carcasa fuerte como el acero’, nosotros respetamos dicha traducción y así aparece cuando trabajamos el texto de Löwith.

La tesis se propone en primer lugar exponer que el problema de la jaula de hierro es producto del proceso de racionalización formal-instrumental propio del Occidente moderno. Para ello, en el primer capítulo estudiamos las distintas propuestas de interpretación del concepto de ‘racionalidad’ en Max Weber y tomamos partido por una de ellas.

En segundo lugar, pretende exponer los dos momentos principales en los que Weber utiliza la metáfora de la jaula de hierro: a) En *La ética protestante*, Weber argumenta que los puritanos buscaron racionalizar su conducción de vida para tener

---

<sup>2</sup> Para una discusión sobre la traducción de ‘stahlhartes Gehäuse’ véase: Peter Baehr, *Op. Cit.*, pp.153-169; Peter Ghosh, “Some Problems with Talcott Parsons version of the Protestant Ethic”, *Archives Européennes de Sociologie*, Vol. 35, 1994, pp. 104-123; Francisco Gil Villegas, “Notas Críticas” en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004; Cecilia Abdo Ferez, “Nota de la traducción”, en Karl Löwith, *Max Weber y Karl Marx*, Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 122-123.

<sup>3</sup> Karl Löwith, *Max Weber y Karl Marx*, Barcelona, Gedisa, 2007.

evidencia de su estado de gracia. Si bien ellos eligieron ese camino, vía la dedicación metódica a una profesión, hoy ya no se tiene opción, estamos condenados a ser profesionales<sup>4</sup>. Este argumento se expone en el segundo capítulo. b) Weber argumenta cómo la burocracia fue en principio un medio para hacer más eficiente la administración estatal, de tal manera que los príncipes de los estados europeos buscaron y eligieron construir un aparato de funcionarios profesionales. Hoy eso es inevitable, la burocracia es absolutamente necesaria, además, ya no es el medio a través del cual se ejerce el poder sino que es el poder mismo<sup>5</sup>. Este argumento se expone en el tercer capítulo.

Finalmente se pretende rastrear y revisar las distintas interpretaciones que se han hecho sobre el tema de la ‘jaula de hierro’, para defender la que nosotros sostenemos. La interpretación que hemos anunciado desde la primera línea de esta introducción, sostiene que debemos entender la metáfora de la jaula de hierro como aquella que signa el proceso a través del cual los medios se convierten en fines en sí mismos. Pretendemos sostener que ésta es la interpretación correcta pues establece la relevancia del diagnóstico weberiano de la modernidad occidental poniéndose en diálogo con diagnósticos similares y contemporáneos. Esto se hace en el último capítulo.

---

<sup>4</sup> Véase Max Weber, *La ética protestante...*, *Op. Cit.*

<sup>5</sup> Véase Max Weber, “La política como vocación” en *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 2007.



## 1. El concepto de ‘racionalidad’ en Max Weber

Para reflexionar sobre el problema de ‘la jaula de hierro’, tenemos que empezar por entender el concepto de racionalidad en la obra de Max Weber.

### 1.1. El problema

El concepto de racionalidad y sus derivados, racionalismo y racionalización, en Weber, fueron señalados como algunos de los más importantes para entender la obra de ese autor desde sus primeros críticos y comentaristas<sup>6</sup>. Lo mismo hicieron los teóricos de la escuela de Frankfurt y sus herederos<sup>7</sup>. En las décadas de los 70 y 80 el estudio sobre este concepto fue central en las discusiones de los especialistas y empezó a explorar distintas perspectivas para explicar su importancia fundamental en la obra de Weber<sup>8</sup>. A partir de los 80, este tema se ha explorado menos, pero sigue siendo un problema importante para entender la obra del autor<sup>9</sup>.

---

<sup>6</sup> Vid por ejemplo: Karl Löwith, “La interpretación de Weber del mundo capitalista burgués según el hilo conductor de la ‘racionalización’” en Löwith, *Max Weber y Karl Marx*, Barcelona, Gedisa, 2007. pp. 40 – 77. La versión original de este texto apareció en Alemania en 1932.

<sup>7</sup> Vid por ejemplo: Herbert Marcuse, “Industrialización y capitalismo en la obra de Max Weber” en José Sazbón (ed.), *Presencia de Max Weber*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1971; Jürgen Habermas, *Toward a Rational Society*, Boston, Beacon Press, 1971; Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Buenos Aires, Taurus, 1989.

<sup>8</sup> Vid por ejemplo: Ann Swidler, “The Concept of Rationality in the Work of Max Weber”, en *Sociological Inquiry*, Vol. 43, Núm. 1, 1973, pp 35 – 45; Arnold Eisen, “The Meanings and Confusions of Weberian ‘Rationality’”, en *The British Journal of Sociology*, Vol. 29, Núm. 1, Marzo 1978, pp. 57-70; Stephen Kalberg, “Max Weber’s Types of Rationality. Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History.” en *The American Journal of Sociology*, Vol. 85, Núm. 5, Marzo 1980, pp. 1145 – 1179. En México también hubo artículos y obras que trabajaron este tema, véase por ejemplo: Francisco Gil Villegas, “El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber”, en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Vol. XXX, Núms. 117-118, Julio-diciembre 1984, pp. 25-47; Nora Rabotnikof, *Max Weber: Desencanto, política y democracia*, México, UNAM/IIFF, 1989.

<sup>9</sup> Vid por ejemplo: Walter L. Wallace, “Rationality, Human Nature, and Society in Weber’s Theory”, en *Theory and Society*, Vol. 19, Núm. 2, Abril 1990, pp. 199-223; Andrew M. Koch, “Rationality, Romanticism and the Individual: Max Weber’s ‘Modernism’ and the Confrontation with ‘Modernity’.” En *Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de Science Politique*, Vol. 26, Núm. 1, Marzo 1993, pp. 123-144; en México: Enrique Serrano, *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, México, Anthropos, 1994.

Todos los críticos y comentaristas han estado de acuerdo en que es un tema central y necesario para entender la obra de Max Weber, por ejemplo se ha sostenido que: “A través de su sociología de la religión, Max Weber estuvo centralmente preocupado con el problema de la racionalidad”<sup>10</sup>; “[s]e ha llegado a afirmar [...] que toda la obra de Max Weber estuvo condicionada y dirigida por la investigación de los orígenes de la racionalidad Occidental y su ausencia o variaciones en otras culturas”<sup>11</sup>; “[...] la ‘racionalidad’ y sus diversas manifestaciones en los procesos de racionalización históricos, han sido universalmente reconocidos como uno de los mayores, y tal vez *el* mayor tema en la obra de Max Weber [...]”<sup>12</sup>; “Max Weber dejó su obra en estado fragmentario[,] [s]in embargo, utilizando como hilo conductor su teoría de la racionalización, se puede reconstruir su proyecto en conjunto [...]”<sup>13</sup>; “[a]un cuando la conceptualización de Max Weber sobre la ‘racionalidad’ no agota en ningún sentido su imagen de la relación entre naturaleza humana y sociedad humana, se acuerda unánimemente que la racionalidad es un componente clave para entender esa imagen”<sup>14</sup>; “[c]omo muchas veces se ha señalado, la idea de racionalidad podría constituir un hilo conductor y unificador de la monumental obra de Weber”<sup>15</sup>.

En fin, siempre ha habido consenso sobre la importancia de este concepto. Sin embargo, el problema surge al intentar explicar, sistematizar o interpretar el papel de dicho concepto en la obra de Max Weber. En palabras de Rabotnikof: “Esta interpretación deja de ser relativamente consensual cuando se trata de caracterizar

---

<sup>10</sup> Ann Swidler, *Op. Cit.*, p. 35.

<sup>11</sup> Francisco Gil Villegas, *Op. Cit.*, p. 25

<sup>12</sup> Stephen Kalberg, *Op. Cit.*, p. 1145.

<sup>13</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción...*, *Op. Cit.*, p.197.

<sup>14</sup> Walter L. Wallace, *Op. Cit.*, p. 199.

<sup>15</sup> Nora Rabotnikof, *Op. Cit.*, p. 117.

conceptualmente la racionalidad y los procesos de racionalización. En este punto no parece haber acuerdo entre los muchos comentaristas de la obra de Weber.”<sup>16</sup>

Pensamos que la falta de acuerdo o diversidad en las interpretaciones, tiene al menos dos causas. La primera es que la obra de Weber queda en un estado fragmentario, como señala Habermas en la cita mencionada más arriba. Es sabido que la obra que se considera más importante de Weber, *Economía y Sociedad*, fue publicada póstumamente sin que los editores tuvieran un plan esbozado para su publicación y con partes del material inconcluso. Marianne Weber dice en el prólogo a la primera edición de *Economía y Sociedad* que: “La publicación de ésta obra póstuma principal del autor presentaba lógicamente muchas dificultades. No se disponía de plan alguno para la construcción del todo [...] Algunas secciones son incompletas y han de permanecer en tal estado.”<sup>17</sup> *Economía y Sociedad* iba a ser la obra en que Weber sistematizaría su concepción teórica de la ‘sociología comprensiva’ y aunque en ella podemos encontrar varios pasajes dedicados al concepto de racionalidad, en definitiva no podemos hallar una exposición cabal de dicho concepto. La segunda razón que, creemos, causa la falta de acuerdo entre los comentaristas sobre la ‘racionalidad’ en Weber, es la complejidad de dicho concepto. Weber lo utiliza a lo largo de su obra en distintos momentos y explicando diferentes fenómenos, de tal forma que a falta de un tratamiento sistemático del propio autor, merece un estudio cuidadoso. Sobre este punto, los comentaristas han dicho que: “[...] Weber se vale de un concepto complejo, aunque no poco confuso, de racionalidad”<sup>18</sup>; “[...] el propio Weber no ayuda demasiado en el punto de la univocidad

---

<sup>16</sup> *Ibidem*

<sup>17</sup> Marianne Weber, “Del prólogo a la primera edición”, en Max Weber, *Economía y sociedad*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. XV.

<sup>18</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción...*, *Op. Cit.*, p. 198.

de los conceptos”<sup>19</sup>; “Weber mismo es grandemente responsable por la falta de claridad que rodea sus análisis de la ‘racionalidad’ [...] [s]us dispersas y fragmentarias discusiones sobre este tema son más propensas a mistificar que a iluminar [...] y, a pesar de su centralidad, él no ofrece en ningún lado una explicación sucinta de este tema”<sup>20</sup>; “[...] no existe un tratamiento sistemático del concepto de ‘racionalidad’ en la obra de Weber [...]”<sup>21</sup>; “[...] a pesar de su importancia, el concepto ha permanecido ambiguo. Weber parece utilizar el concepto de racionalidad en diversas y, en ocasiones, conflictivas maneras, su significado varía junto con el contexto en que se le aplica.”<sup>22</sup>

Siendo este el caso, en el siguiente apartado se pretende explorar algunas de las formas en que se ha intentado reconstruir el concepto de racionalidad. No se van a discutir ni exponer todas las reconstrucciones que se han hecho, sólo las que resultan relevantes para este trabajo.

## **1.2. Las interpretaciones de la ‘racionalidad’**

### **1.2.1. La interpretación de la escuela de Frankfurt**

Empezamos con la interpretación de la escuela de Frankfurt porque sirve para explicar una muy común en el estudio de este concepto en la obra de Weber. En principio, sólo vamos a tratar dos autores que representan esta lectura: Herbert Marcuse y Jürgen Habermas.

En su texto *Industrialización y capitalismo en la obra de Max Weber*, Marcuse parece, por momentos, identificar racionalidad y racionalidad capitalista, en otros

---

<sup>19</sup> Nora Rabotnikof, *Op. Cit.*, p. 117.

<sup>20</sup> Stephen Kalberg, *Op. Cit.*, p. 1146.

<sup>21</sup> Enrique Serrano, *Op. Cit.*, p. 68.

<sup>22</sup> Ann Swidler, *Op. Cit.*, p.35.

momentos, especificar que está hablando de la racionalidad occidental. Su texto no se detiene a decir claramente que no es lo mismo ‘racionalidad’ en general y racionalidad occidental capitalista. Esta ambigüedad parece indicar que el mismo Marcuse no tenía clara la distinción. La confusión en la postura de Marcuse salta la vista por ejemplo, cuando afirma que: “La Racionalidad se convierte [...] en condición para la *rentabilidad*, la cual, por su parte, está orientada a un cálculo sistemático y metódico, al ‘cálculo del capital’.”<sup>23</sup> Más adelante, Marcuse dice: “[...] el concepto mismo de razón –en su dimensión crítica— sigue en definitiva unido a su origen: la ‘razón’ sigue siendo ‘razón burguesa’; más aún, es sólo una parte de ella, a saber, razón capitalista-técnica.”<sup>24</sup> De la misma manera, al enumerar las características que según Marcuse tiene la ‘razón’ en Weber, menciona: 1) la matematización de las experiencias y conocimientos; 2) la insistencia en la necesidad de experimentos y comprobaciones racionales en la organización en la ciencia y el modo de vida; y, 3) la creación de una organización universal de funcionarios entrenada por expertos. Marcuse no ofrece una referencia a los textos de Max Weber en los que está pensando para elaborar esta categorización, pero parece estar pensando en algunos pasajes de *Economía y Sociedad* o bien, en el desarrollo que se hace de estos temas en los dos ensayos que conforman *El político y el científico*, donde Weber afirma que: “[...] la evolución del funcionario moderno, que se va convirtiendo en un conjunto de trabajadores intelectuales altamente especializados mediante una larga preparación [...] el funcionario especializado según la división del trabajo ha ido creciendo paulatinamente en Europa.”<sup>25</sup> No deja de saltar a la vista que son

---

<sup>23</sup> Herbert Marcuse, *Op. Cit.*, p. 128.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>25</sup> Max Weber, “La política como vocación”, en *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 2007, p. 102.

características muy particulares de la forma de racionalidad específica que se da en Occidente.

Esta identificación a veces es más matizada, y parece haber un reconocimiento de que no necesariamente es lo mismo la racionalidad específica del Occidente capitalista al concepto de racionalidad. Aun así la ambigüedad está presente.

Más aún, Marcuse parece indicar que Weber tiene una visión evolutiva del concepto de racionalidad y que ésta encontraría su punto más alto de desarrollo en la modernidad occidental. Marcuse dice que:

[...] la idea específicamente occidental de la razón se realiza en un sistema de cultura material e intelectual (economía, técnica, 'modo de vida', ciencia, arte) que halla su pleno desarrollo en el capitalismo industrial; y este sistema tiende a un tipo específico de dominación que se convierte en el destino del período actual: la burocracia total. La idea de razón, como racionalidad occidental, es el concepto básico y trascendental [...]<sup>26</sup>

Habermas, por su parte, en un texto de juventud que dedica precisamente a Marcuse en su 70 aniversario, sostiene la misma identificación entre racionalidad en general y la particular del Occidente capitalista. Habermas dice que:

Max Weber introdujo el concepto de 'racionalidad' para definir la forma de la actividad económica capitalista, el derecho privado burgués y la autoridad burocrática. Racionalización significa, en primer lugar, la expansión de las áreas de la sociedad sujetas al criterio de la decisión racional. En segundo lugar, que el trabajo social es industrializado, con el resultado de que la acción instrumental también penetra otras áreas de la vida (urbanización del modo de vida, tecnificación del transporte y comunicación).<sup>27</sup>

En la cita anterior se puede ver la identificación que hace Habermas sin matiz alguno, del concepto de racionalidad (y racionalización) a la racionalidad capitalista. Esta interpretación vuelve a presentarse, aunque mucho más matizada, en el análisis que hace Habermas del concepto de racionalidad en la obra de Weber, desarrollado en su *Teoría de la acción comunicativa*. En éste último, hace una lectura más cuidadosa de los textos de

---

<sup>26</sup> Herbert Marcuse, *Op. Cit.*, p. 127.

<sup>27</sup> Jürgen Habermas, "Technology and Science as 'Ideology'" en Habermas, *Toward a Rational...*, *Op. Cit.*, p. 81.

Weber, sin embargo, no se logra desprender del prejuicio de que Weber identifica el proceso de racionalización con la racionalidad propia del capitalismo en Occidente. Por ejemplo dice que: “[...] en su análisis de *racionalización social*, tal como ésta se despliega en el mundo moderno, [Weber] se deja guiar por una recortada idea de racionalidad con arreglo a fines. Este concepto de racionalidad lo comparte Weber con Marx [...] y con Horkheimer y Adorno [...]”.<sup>28</sup> Así Habermas opina que tanto Marx como Weber, y de paso sus maestros de la escuela de Frankfurt, tuvieron todos una concepción instrumental de la racionalidad. Más adelante en ese mismo texto afirma que: “[...] interesan más bien las debilidades que las tres [interpretaciones] comparten. Por un lado, Marx, Weber, Horkheimer y Adorno identifican racionalización social con aumento de la racionalidad instrumental y estratégica de los contextos de acción.”<sup>29</sup> No conforme con haber identificado el concepto de racionalización con una expansión de la racionalidad instrumental, Habermas además sostiene que el concepto weberiano es universalista: “Max Weber adoptó [...] una cautelosa posición universalista; no consideró los procesos de racionalización como un fenómeno particular de Occidente, si bien los fenómenos de racionalización se pueden identificar en todas las religiones mundiales, por de pronto sólo en Europa condujeron a una forma de racionalismo que ofrece simultáneamente rasgos particulares, es decir occidentales, y rasgos generales, es decir, rasgos que distinguen a la modernidad como tal.”<sup>30</sup>

Como se mostró, el problema principal con la interpretación de la escuela de Frankfurt es que parecen identificar el concepto weberiano de ‘racionalidad’ con la

---

<sup>28</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción...*, *Op. Cit.*, p. 198.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 199.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, pp. 211-212.

racionalidad específica del Occidente capitalista. De esta interpretación se deriva una concepción evolutiva y universalista de la racionalidad.

No compartimos la lectura que hacen Marcuse y Habermas del concepto de racionalidad en Weber. Pensamos, junto con varios especialistas, que es una visión parcial, que mutila la complejidad de la concepción weberiana y que resta mérito a la postura crítica que tenía Max Weber. Para empezar hay que decir que Weber tenía una visión mucho más amplia y compleja de la racionalidad que la específica al Occidente capitalista. Sobre este punto, los especialistas en México ya tenían una postura crítica desde los 80. Por ejemplo Gil Villegas dice que: “[...] Weber no tenía una sola noción de racionalidad, y que por lo mismo no era evolucionista, ya que no identificaba el concepto de racionalidad en general con el tipo particular y específico de racionalidad propio de las sociedades capitalistas avanzadas.”<sup>31</sup> En el mismo sentido Serrano afirma que: “Si Weber se hubiera limitado a identificar su propia cultura con la ‘Razón’, entonces sería uno más de aquellos individuos incapaces de ver más allá de sus narices, que asocian su forma de vida con la ‘Forma’ en que tienen y deben vivir los hombres.”<sup>32</sup> Y más adelante: “En primer lugar, para el autor de *Economía y Sociedad*, la racionalidad propia de Occidente es una modalidad, entre otras, de racionalizar la vida [...] En segundo lugar, la racionalización de la cultura Occidental es para Weber un proceso complejo que no puede reducirse a la idea de progreso.”<sup>33</sup> Igualmente para Rabotnikof “[l]a racionalidad weberiana no puede ser pensada como ‘fuerza’ que se despliega en el proceso histórico. Ni la historia es racional en el sentido hegeliano, ni la razón se encuentra a sí misma en la

---

<sup>31</sup> Francisco Gil Villegas, *Op. Cit.*, p. 26.

<sup>32</sup> Enrique Serrano, *Op. Cit.*, p. 66.

<sup>33</sup> *Ibidem*



culminación del desarrollo histórico [...]”<sup>34</sup> Y más adelante: “[...] una primera interpretación que habría que descartar desde el comienzo es la que insistiría en una visión ‘monista’ de la racionalidad, como una ‘sustancia’ que se desarrolla asumiendo distintas formas en un proceso lineal e inevitable.”<sup>35</sup>

Schluchter afirma también que: “Igual que el capitalismo, el racionalismo no está, para Weber, limitado al Occidente moderno. Una y otra vez enfatiza que racionalismo y racionalización han existido en todas las civilizaciones y que las más diversas áreas de la vida social han sido racionalizadas [...]”<sup>36</sup>

Sería pertinente rastrear en la obra de Weber la evidencia que hay para sostener que la concepción de racionalidad no es unívoca, e incluso es relativista. Hay varios textos a los que podemos hacer referencia para demostrar este punto. En la *Introducción general a los ‘Ensayos de sociología de la religión’* publicada canónicamente como introducción a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, encontramos la siguiente cita:

Hay por ejemplo, ‘racionalizaciones’ de la contemplación mística (es decir, de una actividad que, vista desde otras esferas vitales, constituye algo específicamente ‘irracional’), como las hay de la economía, de la técnica, del trabajo científico, de la educación, de la guerra, de la justicia y de la administración. Además cada una de estas esferas puede ser ‘racionalizada’ desde distintos puntos de vista, y lo que desde uno se considera ‘racional’ parece ‘irracional’ desde otro.<sup>37</sup>

Podemos ver cómo la visión de Weber sobre el concepto de racionalidad no puede ser reducido a una forma específica. Weber nos informa que se puede racionalizar las esferas de la vida desde el punto de vista que asumamos. En este mismo sentido, Weber advierte varias veces que lo racional es siempre relativo a un punto de vista. En *La ética*

---

<sup>34</sup> Nora Rabotnikof, *Op. Cit.*, pp. 118-119.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>36</sup> Wolfgang Schluchter, *The Rise of Western Rationalism, Max Weber’s Developmental History*, California, University of California Press, 1985, p. 9.

<sup>37</sup> Max Weber, “Introducción general a los ‘Ensayos de sociología de la religión’ en Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 65.

*protestante*, Weber dice que: “Lo ‘irracional’ no es algo sustantivo, sino en relación a un determinado punto de vista ‘racional’. Para el irreligioso, toda conducción de vida [...] religiosa es irracional, como lo es toda conducción de vida ascética [...] para el hedonista [...] Si este trabajo nuestro sirve para algo, lo será por lo menos para descubrir el múltiple sentido del concepto, aparentemente unívoco, de lo ‘racional’.”<sup>38</sup> Y más adelante insiste: “Como lema de toda investigación en torno al racionalismo debería figurar este sencillo principio, olvidado a menudo: que es posible ‘racionalizar’ desde los más distintos puntos de vista y en las más variadas direcciones. El ‘racionalismo’ es un concepto histórico que encierra un mundo de contradicciones [...]”.<sup>39</sup>

Igualmente podemos hallar evidencia de esta relatividad de lo que es racional en muchos de los textos de Weber, por ejemplo, en *La ciencia como vocación*, Weber, utilizando ejemplos religiosos, dice:

¿Quién osaría ‘refutar científicamente’ la ética del Sermón de la Montaña, o el principio que ordena ‘no resistirás al mal’ o la parábola que aconseja ofrecer la otra mejilla? Y, sin embargo, es claro que desde el punto de vista mundanal es una ética de la indignidad la que de esa forma se está predicando. Hay que elegir entre la dignidad religiosa que esta ética ofrece y la dignidad viril que, por el contrario, ordena ‘resistirás al mal, pues en otro caso serás corresponsable de su triunfo’. Según la postura básica de cada cual, uno de estos principios resultará divino y el otro diabólico [...]<sup>40</sup>

En este caso, Weber no está hablando explícitamente de racionalidad, pero la relativización de los valores desemboca necesariamente en la relatividad de las formas de racionalizar el mundo<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Max Weber, *La ética protestante...*, *Op. Cit.*, pp. 97-98.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>40</sup> Max Weber, “La ciencia como vocación”, en Weber, *El político y el científico*, *Op. Cit.*, p.219.

<sup>41</sup> Sobre este punto, véase Francisco Gil Villegas, “Una propuesta teórica alternativa a la interpretación de Max Weber por parte de Jürgen Habermas”, en *Estudios Sociológicos*, Vol. XXIII, Núm. 67, 2005, pp. 3-41. Donde dice: “De cualquier modo, la afirmación de una pluralidad inconciliable de valores últimos, misma que en última instancia genera el fundamento para el descubrimiento de Weber de una pluralidad de formas de racionalidad, es lo que a Habermas le produce gran angustia [...] para él, igual que para todos los marxistas e ‘ilustrados’ debe haber *en principio* una fórmula armónica capaz de conciliar en un todo racional los valores últimos más preciados, por lo cual rechaza la afirmación pluralista e irreconciliable

Con esta evidencia, tenemos que descartar la interpretación que identifica el concepto de ‘racionalidad’ en Weber con una forma específica de ésta realizada por Marcuse y más adelante por Habermas. Advirtiéndolo que para Weber la ‘racionalidad’ es un concepto relativo y plural.

### **1.2.2. Otras Interpretaciones**

Como se mencionó más arriba, han habido muchas otras interpretaciones del concepto de racionalidad. Entre ellas, varias se han percatado de la pluralidad sostenida por Weber.

Swidler, por ejemplo, propuso clasificar los usos del concepto de racionalidad en Weber, distinguiendo tres conceptos: racionalidad, racionalismo y racionalización<sup>42</sup>. Donde ‘racionalismo’ sería el más ‘simple y menos analíticamente preciso’ de estos conceptos y equivaldría a una ‘actitud de orientación práctica para la consecución de fines’. ‘Racionalización’ sería un ‘proceso de sistematización de ideas, particularmente valores religiosos e imágenes del mundo’. ‘Racionalidad’ sería el control de la acción social por medio de ideas. Aun cuando Swidler procura respetar la pluralidad de la utilización del concepto defendida por Weber, sostiene que: “Aunque elementos de racionalidad aparecen en muchos y distintos tiempos y lugares, el concepto es específico, y se refiere al tipo específico de acción social que Weber consideraba especialmente característico del capitalismo moderno.”<sup>43</sup> De manera que esta clasificación no recupera la relatividad del concepto.

---

entre los valores últimos detectada por Weber a partir de Nietzsche, así como también es incapaz de reconocer el fundamento a partir del cual Weber detecta la pluralidad de formas de racionalidad.” Gil Villegas, *Ibid.*, pp. 26-27.

<sup>42</sup> Vid Ann Swidler, *Op. Cit.*, pp. 35-41.

<sup>43</sup> Ann Swidler, *Op. Cit.*, p. 38.

Eisen<sup>44</sup>, por su parte, sostiene que el concepto de racionalidad se usa de distintas maneras en la obra de Weber, dice que está compuesto por seis distintos elementos constitutivos, de manera que cuando Weber utiliza ‘racionalidad’ hace referencia a alguno de estos seis elementos. El primero sería el ‘propósito’ o fin (*purpose*) por el cual, el actor tiene la intención consciente de alcanzar un fin dado. El segundo sería la ‘calculabilidad’, una acción se caracteriza como racional en este sentido cuando tiene el máximo de eficacia para la consecución de un resultado deseado. El tercero sería el ‘control’, entre mayor sea el control o la predictibilidad (y por lo tanto, sea mayor la libertad de la contingencia y lo inesperado) que se tiene sobre una acción, es mayor el grado de racionalidad. El cuarto sería el elemento ‘lógico’, cuando la acción tiene sentido con respecto a un propósito establecido, Eisen considera que la relación entre medios y fines es paralela a la relación entre premisas y conclusión. El quinto sería la ‘universalidad’: entre más compartidos sean los significados, es decir más universales, son más racionales. Finalmente, el sexto sería la ‘sistematización’, es decir la organización metódica que relaciona las partes al todo de la manera más efectiva para lograr los fines deseados. La clasificación de Eisen nos parece poco clara y que se basa más en un ejercicio analítico de Eisen, que en los textos de Weber. En lugar de utilizar la propia terminología weberiana para comprender la distinción entre las formas de racionalidad, lo que Eisen hace es enumerar las características que según él tiene el término racionalidad. Esto resulta en que genera categorías confusas, poco distintas y que no diferencian, por ejemplo, entre la racionalidad teórica de la construcción de conceptos y la racionalidad práctica que tiene que ver con la forma de conducir la vida.

---

<sup>44</sup> Arnold Eisen, *Op. Cit.*, p. 58.

Rabotnikof<sup>45</sup>, en cambio, sigue a Schluchter<sup>46</sup> en la sistematización de los usos de racionalidad. Propone tres categorías para comprender los distintos usos del concepto. El primero sería el ‘racionalismo técnico científico’ que se refiere a la capacidad de controlar el mundo por medio del cálculo y la experiencia. El segundo sería el ‘racionalismo ético metafísico’, éste consiste en la sistematización de configuraciones de significado para dar sentido al mundo. El tercero sería ‘racionalismo práctico’, este tiene que ver con las consecuencias de institucionalizar las configuraciones de significados e intereses. En este caso, a pesar de construir categorías fructíferas para la distinción entre los significados de racionalidad, se utilizan términos ajenos a la terminología weberiana, y con ellos no se puede diferenciar entre la racionalidad material y la formal, es decir, de acuerdo a valores y de acuerdo a fines respectivamente.

Serrano<sup>47</sup>, sigue puntualmente el desarrollo de Weber en *Economía y sociedad* para, en primer lugar, decir que la acción racional se distingue de la acción no racional porque la primera no reacciona, como la segunda, ante los afectos y la tradición. Serrano afirma que la racionalidad se puede dividir en 1) racionalidad con arreglo a fines y 2) racionalidad con arreglo a valores. La racionalidad con arreglo a fines puede, a su vez, entenderse de dos formas: a) “cuando el empleo de medios se hace de forma consciente y planificada, utilizando las experiencias y la reflexión sobre ellos (racionalidad técnica), y

---

<sup>45</sup> Vid Nora Rabotnikof, *Op. Cit.*, p. 120 y ss.

<sup>46</sup> Vid Wolfgang Schluchter & Guenther Roth, *Max Weber's Vision of History, Ethics and Methods*, California, University of California Press, 1979. Donde dice: “Propongo tres usos. Primero, racionalismo se refiere a la capacidad de controlar el mundo a través del cálculo. Aquí el racionalismo es una consecuencia del conocimiento empírico y *know-how*. Por lo tanto, en este primer sentido [...] es *racionalismo técnico-científico*. En su segundo significado, racionalismo se refiere a la sistematización de patrones de significado. Esto implica la elaboración intelectual y sublimación deliberada de fines últimos [...] Este segundo tipo [...] puede ser llamado *racionalismo ético-metafísico*. En tercer y último lugar, racionalismo también se refiere al logro de un modo de vida metódico. Aquí el racionalismo es la consecuencia de la institucionalización de las configuraciones de sentido e interés. Por lo tanto no podemos referir a este último tipo como *racionalismo práctico*.” *Ibid.*, pp. 14-15.

<sup>47</sup> Vid Enrique serrano, *Op. Cit.*, p. 68 y ss.

b) cuando la elección de los fines no obedece ciegamente a la tradición y a las pasiones, sino a la reflexión sobre los valores, medios y circunstancias en que se efectúa la acción.”<sup>48</sup> Según Serrano el acento en la diferencia entre las dos formas de racionalidad no está en la contradicción fin-valor, sino en que en la primera se pone énfasis en la instrumentalidad (los mejores medios para alcanzar un fin, efectividad para alcanzarlo) mientras en la segunda se enfatiza el ‘adecuar la conducta a un valor’. Serrano, señala que estas formas de racionalidad son de tipo ideal, es decir que están en su forma pura<sup>49</sup>, pero también se pueden complementar o encontrar en tensión. Más adelante, Serrano advierte que hay también una diferencia entre la racionalidad formal y la material. Esta diferencia serviría para poder diferenciar entre las economías capitalistas y las precapitalistas o socialistas. La racionalidad formal tiene que ver con el grado de cálculo que le es técnicamente posible, mientras que la material, con una acción social económica orientada por postulados de valor. Serrano dice que: “La racionalidad formal se concentra en la determinación de los medios más adecuados para alcanzar un fin dado, como puede ser la obtención de una ganancia a través del intercambio. La racionalización, en el sentido de la racionalidad formal, se mide por la eficacia, la capacidad técnica y el grado de calculabilidad.”<sup>50</sup> Para Serrano, la distinción entre racionalidad formal y material es en

---

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 68

<sup>49</sup> El concepto ‘tipo ideal’ no connota normatividad de ningún tipo. Por el contrario, la intención de Weber es alejarse completamente de una caracterización normativa. El ‘tipo ideal’ es un concepto que le sirve a Weber para hacer una descripción conceptual de lo observable en la realidad. Como todo concepto, es lo suficientemente general como para enmarcar y describir un gran número de casos, y sobre todo *una tendencia* en ese número de casos. El concepto no se puede detener en las particularidades. Por ello también, es el caso que los conceptos muy precisamente definidos, sirven para conocer y para entender fenómenos observables, pero jamás se encuentran tal y como son definidos en la realidad. Sobre esto, Weber dice: “El que ninguno de los [...] tipos ideales [...] acostumbre a darse ‘puro’ en la realidad histórica, no debe impedir aquí, como en parte alguna, la fijación conceptual en la forma más pura posible de su construcción.” Max Weber, *Economía y sociedad*, *Op. Cit.*, p. 173. Sobre esto véase también: Luis Aguilar Villanueva, *Weber: la idea de ciencia social*, México, UNAM-Porrúa, 1989, pp. 560-561.

<sup>50</sup> Enrique Serrano, *Op. Cit.*, p. 71.

realidad una precisión de las racionalidades con respecto a fines y a valores respectivamente. Sobre esto, dice:

[...] cuando en la racionalidad con arreglo a fines, éstos aparecen como algo dado, ajeno a la voluntad de los individuos, que sólo pueden elegir entre los medios técnicamente más adecuados para acceder a ellos, Weber habla de una racionalidad formal contrapuesta a una racionalidad material. Es decir, la racionalidad formal representa el desarrollo del aspecto técnico y estratégico de la racionalidad con arreglo a fines, en detrimento de su relación con la racionalidad con arreglo a valores.<sup>51</sup>

Si bien el análisis de Serrano se apega estrictamente al desarrollo y vocabulario de Weber en *Economía y Sociedad*, encontramos algunos problemas en su reconstrucción de la racionalidad. En primera instancia, Serrano no toma en cuenta otros textos en los que Weber trabaja explícitamente el tema de la racionalidad como son los contenidos en los *Ensayos sobre sociología de la religión* y *La ética económica de las religiones del mundo*, en donde se ofrece una versión más completa de la concepción de Weber sobre este concepto. Otro problema es que si nos atenemos a la caracterización expuesta por Serrano, no podemos distinguir entre el nivel teórico de la racionalidad y el práctico. Finalmente, Serrano parece no matizar la distinción que hay entre los ‘tipos de acción social racional’ y los ‘tipos de racionalidad’. Habría que notar que no es lo mismo tener la capacidad de *actuar* racionalmente (es decir de orientar una acción racionalmente a la consecución de un fin), y *ser consciente* de la forma específica de racionalidad de esa acción. Sobre este punto Kalberg dice:

La tipología cuádruple de Weber sobre la acción social –acción afectiva, tradicional, racional con arreglo a valores y racional de medios a fines— se refiere a capacidades universales del *Homo sapiens*. En lugar de que su existencia dependa de constelaciones societales, culturales o históricas, estos tipos de acción social quedan ‘por fuera de la historia’ como rasgos antropológicos del hombre.<sup>52</sup>

Más adelante precisa la distinción entre tipos de acción social y tipos de racionalidad:

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 75.

<sup>52</sup> Stephen Kalberg, *Op. Cit.*, p. 1148.

[...] incluso las acciones cotidianas del hombre 'primitivo', podrían considerarse racionales de medios a fines, como, por ejemplo, cuando rituales religiosos específicos se realizaban con el objetivo de recibir favores de un dios. A los ojos de Weber, ésta relación pura de intercambio, como existía en el sacrificio y la oración, era idéntica en forma al cálculo, [que realiza] el moderno hombre de negocios, de los medios más efectivos para obtener una ganancia [...] Por más universales que los cuatro tipos de acción social puedan ser, Weber confinó esta tipología a acciones específicas y delineadas [...] sin embargo, deseaba examinar 'más' que simples orientaciones de acción fragmentarias; las regularidades y patrones de acción tenían un interés mucho más grande para él [...] La tipología de los tipos de racionalidad, una clasificación que debe ser cernida de los escritos de Weber, es uno de los muchos esquemas que utiliza para analizar esas regularidades y patrones. Racionalidad 'práctica', 'teórica', 'formal' y 'sustantiva' constituyen esta tipología. Las regularidades *conscientes* de la acción que estos tipos de racionalidad introducen, sirven para dominar las realidades fragmentarias e inconexas.<sup>53</sup>

La tipología de las acciones sociales sirve para diferenciar en primera instancia las acciones motivadas por afectos y tradiciones de las acciones racionales. En segundo lugar, para diferenciar de entre estas últimas, las que se orientan para la consecución de un fin, y las que se orientan por valores. Sin embargo, la tipología de la acción social no es lo suficientemente específica para poder encontrar patrones de comportamiento dentro de las acciones racionales. Weber tejió más fino y propuso una cuádruple tipología de formas de racionalidad inscritas dentro de las dos formas de acción racional.

### **1.2.3. La cuádruple tipología del concepto de racionalidad**

En la cita anterior, vemos la tipología que propone Karlberg. Encontramos que ésta reconstrucción del concepto de racionalidad, es la que más ventajas tiene. En primer lugar porque es la que Weber mismo propone como mostraremos a continuación, y en segundo lugar porque parece ser la que ha generado el mayor consenso<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> La misma tipología podemos encontrar en Francisco Gil Villegas, "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber", *Op. Cit.*; en Andrew M. Koch, *Op. Cit.* y en Donald Levine, "Rationality and Freedom" en *Sociological Inquiry*, Vol. 51, No. 1 (1981).



En *The Social Psychology of the World Religions*<sup>55</sup>, Weber ofrece su exposición más cabal de su concepto de racionalidad. En ese texto sostiene que:

Tenemos que recordarnos a nosotros mismos que ‘racionalismo’ puede significar cosas muy distintas. Significa una cosa si pensamos en el tipo de racionalización que el pensador sistemático ejerce sobre la imagen del mundo: un creciente dominio teórico de la realidad por medio de conceptos cada vez más precisos y abstractos. Racionalismo significa otra cosa si pensamos en la consecución metódica de un fin definitivamente dado y práctico por medio de un cálculo cada vez más preciso de los medios adecuados. Estos tipos de racionalidad son muy diferentes, a pesar del hecho de que en última instancia son inseparables.<sup>56</sup>

Más adelante afirma que: ‘Racional’ también puede significar un ‘arreglo sistemático’, por lo que debemos entender que todas las formas de ética práctica que están orientadas de manera sistemática y sin ambigüedades a la consecución de fines son racionales. Finalmente, nos dice que se puede aplicar el término racional al proceso que distingue entre normas válidas y aquello que es dado empíricamente<sup>57</sup>. Si juntamos las definiciones dadas en la cita anterior, con las recién nombradas, podemos mencionar cuatro tipos de racionalidad: 1) ‘conceptual’ o ‘teórica’ cuando se trata de la racionalidad del dominio conceptual de la realidad; 2) ‘instrumental’ o ‘técnica’ cuando se trata del cálculo de la eficiencia de los medios con respecto a los fines; 3) ‘formal’ cuando se trata del arreglo u orientación sistemática de las formas de vida a la consecución de fines; y, 4) ‘material’<sup>58</sup> cuando se trata de la evaluación racional de los fines que guían la acción racional con arreglo a valores.

Sobre la racionalidad ‘teórica’, Kalberg dice que en ésta, hay un enfrentamiento cognitivo frente a la experiencia, y por ello son típicos y necesarios los procesos de

---

<sup>55</sup> Max Weber, *The Psychology of the World Religions*, en H. Gerth y C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber, Essays in Sociology*, New York, Oxford University Press, 1946, pp. 267-301.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 293.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 193. También véase: Andrew M. Koch, *Op. Cit.*, p. 134.

<sup>58</sup> Utilizamos el término ‘material’ para seguir la traducción al español del Fondo de Cultura Económica de *Economía y Sociedad*. En la versión canónica en inglés, se utiliza el término ‘*substantive rationality*’. Gil Villegas decide traducir ‘racionalidad sustantiva’ haciendo referencia a la edición en inglés. Véase: Max Weber, *Economy and Society*, New York, Bedminster, 1976, pp. 85-86.

pensamiento como la deducción e inducción lógica, así como la atribución de causalidad y la formación de significados simbólicos<sup>59</sup>. Sobre ésta misma, Gil Villegas sostiene que busca ordenar y dar sentido a la realidad por medio de ideas y no de acciones<sup>60</sup>.

Sobre la racionalidad 'instrumental', Kalberg sostiene que "un modo práctico<sup>61</sup> de vida racional [en que un individuo actuando por intereses egoístas] acepta las realidades dadas y calcula los medios más apropiados para lidiar con las dificultades."<sup>62</sup> Mientras que Gil Villegas afirma que "es una racionalidad que opera bajo el esquema de medios (o instrumentos) para la obtención de fines concretos."<sup>63</sup>

Sobre la racionalidad formal, Kalberg afirma que en última instancia legitima un cálculo racional similar a la racionalidad instrumental pero con relación a reglas, leyes y regulaciones con aplicación universal<sup>64</sup>. Gil Villegas por su parte, menciona que: "[...] el cálculo puro en términos de reglas abstractas define a éste tipo de racionalidad y las decisiones se toman con base en esas reglas y no con relación a personas concretas"<sup>65</sup> como sucedería con el cálculo egoísta de la racionalidad práctica. Asimismo, ambos afirman que ésta es la forma de racionalidad específica que se gesta en las sociedades capitalistas del Occidente moderno, o bien, que está relacionada con las formas de vida que adquirieron su matiz característico con el proceso de industrialización. Ésta es la forma de racionalidad que Marcuse y Habermas toman por única.

Finalmente, sobre la racionalidad material o sustantiva, Kalberg dice que "igual que la racionalidad 'práctica' [instrumental] y a diferencia de la racionalidad teórica, la

---

<sup>59</sup> Vid Stephen Kalberg, *Op. Cit.*, p. 1152.

<sup>60</sup> Francisco Gil Villegas, "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber", *Op. Cit.*, p. 40.

<sup>61</sup> Kalberg llama a esta forma de racionalidad 'práctica', en inglés *practical*, pero en contenido es lo mismo que racionalidad instrumental.

<sup>62</sup> Stephen Kalberg, *Op. Cit.*, p. 1152.

<sup>63</sup> Francisco Gil Villegas, "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber", *Op. Cit.*, p. 40.

<sup>64</sup> Stephen Kalberg, *Op. Cit.*, p. 1158.

<sup>65</sup> Francisco Gil Villegas, "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber", *Op. Cit.*, p. 42.

racionalidad sustantiva ordena *directamente* la acción bajo patrones. Sin embargo, no lo hace con base en un cálculo puramente de medios a fines para soluciones a problemas rutinarios sin relación a ‘postulados de valor’ pasados presentes o potenciales.”<sup>66</sup> Gil Villegas agrega que en este tipo de racionalidad es donde afloran el relativismo y pluralismo: “La infinidad y pluralidad de posibilidades valorativas sitúa la racionalidad sustantiva en un perspectivismo radical [...] Este tipo de racionalizaciones depende así de la preferencia implícita o explícita, consciente o inconsciente, por ciertos valores últimos y por la sistematización de la acción para conformarse a esos valores.”<sup>67</sup>

La exposición más clara de este último tipo de racionalidad se encuentra en *Economía y Sociedad*, ahí Weber explica y desarrolla el tipo de acción racional material y su diferencia con el tipo de acción social formal. Como apunta Serrano, esa distinción se incluye para diferenciar la acción racional entre las economías capitalistas y las no capitalistas. Sin embargo, la racionalidad material rebasa el ámbito de la acción económica<sup>68</sup>. Weber afirma que:

[...] *racionalidad material* [...] significa [...] que la consideración no se satisface con el hecho inequívoco (relativamente) y puramente formal de que se proceda y calcule de modo ‘racional’ con arreglo a fines con los medios factibles técnicamente más adecuados, sino que se plantean *exigencias* éticas, políticas, utilitarias, hedonistas, estamentales, igualitarias o de cualquier otra clase y que de esta suerte se miden las consecuencias de la gestión económica —aunque sea plenamente *racional* desde el punto de vista formal, es decir, calculable— con arreglo a valores o a fines *materiales*.<sup>69</sup>

Frente a esta postura que es la que asumimos para la interpretación de la racionalidad en Weber, cabría mencionar una última que hace un esfuerzo por aportar una concepción única de racionalidad que rescata toda la pluralidad y relatividad de posibilidades

---

<sup>66</sup> Stephen Kalberg, *Op. Cit.*, p. 1155.

<sup>67</sup> Francisco Gil Villegas, “El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber”, *Op. Cit.*, p. 43.

<sup>68</sup> *Vid supra* nota 31 y cita. Donde resulta manifiesto que puede haber racionalizaciones de acuerdo a valores en distintas esferas vitales, como puede ser la contemplación mística, la educación o la guerra.

<sup>69</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, *Op. Cit.*, pp. 64-65.

valorativas. Nos referimos a la propuesta de Wallace, para quien el concepto de racionalidad en Weber tenía que ser conceptualmente definido de manera unívoca. Por ello propuso que la definición de racionalidad que subyacía a todos los usos de Weber era una: “comparación y elección consciente y apegada a reglas entre medios alternativos para un fin dado [...]”<sup>70</sup> Para sostener esta tesis, Wallace afirma que en primer lugar, hay que entender que para Weber hay distintos ‘dominios’ de la actividad humana en los cuales la racionalidad puede ser buscada. Además, se puede esperar que cada ‘dominio’ genere reglas, fines y medios que sean substantivamente específicos a ese dominio. Wallace afirma que cuando Weber sostiene que hay racionalización de la contemplación mística o de la vida económica o técnica o científica...<sup>71</sup>, en realidad, se está refiriendo a los distintos dominios de la acción humana. Wallace afirma que en lenguaje weberiano ‘dominios’ se interpreta como “esferas de vida y círculos culturales”. Por ejemplo cuando dice: “Procesos de racionalización, pues, se han realizado en todos los grandes ‘círculos culturales’ y en todas las esferas de vida.”<sup>72</sup> En segundo lugar, dentro de un mismo dominio, sostiene Wallace, uno puede plantearse distintos fines y por eso para Weber, algo racional desde un punto de vista puede parecer irracional desde otro punto de vista.<sup>73</sup> En tercer lugar, hay una diferencia obvia entre los medios que uno puede comparar y elegir para alcanzar un fin dado dentro de un dominio específico. Finalmente, hay una diferencia entre las reglas que gobiernan la comparación y elección de fines dentro de todos los dominios –así, explica Wallace— puede haber una regla que exija escoger de

---

<sup>70</sup> Walter L. Wallace, *Op. Cit.*, p. 206.

<sup>71</sup> *Vid supra* nota 31 y cita.

<sup>72</sup> Max Weber, “Introducción general a los ‘Ensayos de Sociología de la religión’” en Weber, *La ética protestante...*, *Op. Cit.*, p. 65.

<sup>73</sup> *Vid supra* notas 31, 32 y citas.

entre los medios el más grande (por ejemplo), otra regla que exija escoger el más chico y así sucesivamente.

Si bien ésta interpretación omnicomprendensiva de la racionalidad es muy atractiva, no nos resulta analíticamente fructífera. En este trabajo nos interesa poder hablar diferenciadamente de la racionalidad propia de Occidente que es, en principio, una mezcla de racionalidad formal e instrumental y que no se presenta en otras culturas. Sobre este punto Gil Villegas afirma que: “La combinación de la racionalidad formal con la instrumental origina un proceso especial de racionalización peculiar al Occidente industrial y ajeno a los procesos de racionalización sistemática y sustantiva que se da en otras culturas.”<sup>74</sup>

El estudio de esta forma particular de racionalidad que deviene en el problema referido por Weber como la ‘jaula de hierro’ y su relación por un lado con la ética del ascetismo intramundano y, por otro lado, con el proceso de burocratización en el Occidente moderno capitalista, será tema de los siguientes capítulos. Porque si bien para Weber la racionalidad no podía ser sino relativa, la que le interesaba de manera central (y casi obsesiva) era la racionalidad propia del Occidente<sup>75</sup>. En la *Introducción General a los ‘Ensayos de Sociología de la Religión’*, Weber plantea su problema teórico muy claramente:

Tratar de los problemas de la historia universal para un hijo del moderno mundo cultural europeo, implica necesaria y legítimamente plantearlos desde la siguiente problemática: ¿qué serie de circunstancias han llevado a que precisamente en el suelo de Occidente, y sólo aquí, se hayan dado ciertas manifestaciones culturales, mismas que [...] se encuentran en una dirección evolutiva de alcance y validez *universales*?<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> Francisco Gil Villegas, “El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber”, *Op. Cit.*, p. 42.

<sup>75</sup> Vid Yolanda Ruano de la Fuente, *La libertad como destino*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001; por ejemplo: “[...] ‘la’ gran incógnita que recorre y ordena toda su extensa obra: la relativa a la especificidad del racionalismo occidental.” *Ibid.* p. 29.

<sup>76</sup> Max Weber, “Introducción general a los ‘Ensayos de Sociología de la religión’” en Weber, *La ética protestante...*, *Op. Cit.*, p. 53.

Schluchter plantea la cuestión de la siguiente manera:

Para Weber, por lo tanto, no sólo hay distintas formas de racionalismo y racionalización, no sólo distintas esferas de vida que pueden ser racionalizadas, no sólo distintos portadores de racionalización y, como consecuencia, no sólo distintos tipos de órdenes racionales y tipo de racionalización; hay sobre todo un fenómeno en específico de racionalismo y racionalización que levanta un problema histórico de identificación y explicación y por lo tanto demanda una 'teoría de la historia' adecuada. [...] La teoría [...] debe ser capaz de ofrecer una explicación válida para la particularidad del racionalismo y la racionalización occidentales.<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> Wolfgang Schluchter, *The Rise of Western Rationalism....*, Op. Cit., p. 12.

## 2. La jaula de hierro en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*

El problema de la jaula de hierro en la obra de Weber, se presenta como un problema de racionalización. En el capítulo anterior trabajamos el concepto de ‘racionalidad’ y no el de ‘racionalización’; sin embargo, sostenemos que el problema central no está en reflexionar sobre la distinción en uso entre racionalidad, racionalismo y racionalización<sup>78</sup>, sino, como se mostró, en las distintas acepciones que puede adoptar ‘racionalidad’. Una vez que se tiene una postura sobre este punto, podemos entender, como hace Wallace, “‘racionalismo’ simplemente como la creencia de que la racionalidad es buena y debe ser buscada (y ‘racionalización’ como el éxito en dicha búsqueda) [...]”<sup>79</sup>. El problema de la jaula de hierro en Weber es la consecuencia de una forma particular de racionalización: nos referimos a la racionalización que resulta del éxito en la consecución de la racionalidad formal-instrumental. Como ya se dijo, para Weber, la racionalidad formal-instrumental es específica<sup>80</sup> de Occidente.<sup>81</sup>

Para ser más precisos, podríamos plantear la primera línea de este capítulo de otra forma: el problema de la racionalización formal-instrumental deviene en el problema metaforizado por ‘la jaula de hierro’.

---

<sup>78</sup> Como hace Swidler. Véase Ann Swidler, *Op. Cit.*, pp. 35-41.

<sup>79</sup> Walter L. Wallace, *Op. Cit.* p. 207.

<sup>80</sup> Por ‘específico’ entendemos algo que es propio, característico y distintivo. En este caso la racionalidad formal-instrumental es específica de Occidente pues es distinta de otras formas de racionalidad que se dan en otras partes del mundo. Esto no quiere decir que en Occidente sólo exista este tipo de racionalidad, simplemente que es la que nos permite diferenciarlo.

<sup>81</sup> Sobre este punto véase Yolanda Ruano de la Fuente, *La libertad como destino, Op. Cit.* pp. 32-35. Entre los elementos que Ruano de la Fuente encuentra como específicos de Occidente en la obra de Weber están: el derecho formal, la ciencia moderna, el Estado moderno, el capitalismo Occidental que organiza la fuerza de trabajo racionalmente desde el punto de vista económico. Y añade: “A todo esto hay que unir [...] otro factor que al igual que la ciencia moderna, el derecho formal y el Estado moderno, es de cuna exclusivamente occidental, a saber, una cierta ética económica racional: ese *ethos económico* que es elemento constitutivo de un estilo de vida metódico [...] *dominador del mundo*, que en la esfera de la acción económica queda expresado en el *ascetismo profesional*, y del que Weber rastrea sus raíces económicas.” *Ibíd.* p. 34.

La jaula de hierro es una metáfora que sirve para interpretar no sólo Occidente, sino, a partir de este, toda la modernidad. Por el momento, en este capítulo, nos interesa estudiar el origen de la metáfora, es decir, la primera aparición, su uso y las implicaciones que tiene en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Estudiar la metáfora en este texto no resulta importante simplemente por ser la primera vez que aparece el término, sino porque aquí se muestra ya todo el problema que se metaforiza, a saber: que los medios se conviertan en fines en sí mismos.

Para estudiar el argumento de *La ética protestante* vamos a dividir de forma analítica el texto en dos momentos. El primero y más extenso corresponde a la sección en que Weber hace una interpretación hermenéutica de la ética protestante como acción social. El segundo momento corresponde a la sección en que Weber explica causalmente el desarrollo y consecuencias de dicha acción. Si bien Weber mismo no divide su texto en apartados que sigan esta forma, tenemos evidencia para respaldar como plausible la estructuración analítica propuesta. En *Economía y Sociedad* encontramos la siguiente definición de sociología: “una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos.”<sup>82</sup> Como veremos, Weber estudia la ética protestante así: primero analiza e interpreta la forma en que algunos protestantes de los siglos XVI - XVIII entendieron el mundo, y después explica cuáles fueron las consecuencias, si bien no intencionales, de dicha interpretación y consecuente acción social.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, *Op. Cit.*, p. 5.

<sup>83</sup> Sobre esta reconstrucción del argumento weberiano véase Francisco Gil Villegas, “Introducción de editor”, en *La ética protestante...*, *Op. Cit.*, pp. 30-32.



## 2.1. Interpretación de la ética protestante

Para Weber hay dos elementos relevantes que ayudan a interpretar y entender la ética protestante como una ética de la ascesis intramundana, el primero es la concepción de *vocación* o *profesión* que introduce Lutero en su traducción al alemán de la Biblia; el segundo es la idea de *predestinación* que surge con Calvino y es retomada por algunas sectas protestantes. Vamos a estudiar estos dos elementos en la obra de Weber.

### 2.1.1. Lutero y la ‘profesión’ (*Beruf*)

En su estudio para encontrar la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, Weber encuentra que en la palabra alemana *Beruf* (profesión), así como en la palabra inglesa *calling* (llamado), que son palabras equivalentes, se encuentra un dejo de religiosidad: ambas traducen la idea del cumplimiento de una misión divina.<sup>84</sup> Más precisamente, el término luterano se refiere a la idea de trabajo como vocación, no un trabajo específico, sino a cualquier trabajo que se pueda realizar lícitamente en el mundo. Según Weber la palabra alemana *Beruf* nació de una traducción más libre que literal de la Biblia hecha por Lutero. Weber llega a afirmar que no sólo la palabra sino también la idea es producto de la Reforma luterana.<sup>85</sup> Algunos especialistas consideran problemática la traducción de este término porque nace en la lengua alemana y se utiliza mayoritariamente en lenguas influidas por la Reforma, de manera que, sostienen, no hay un término suficientemente preciso para dicho concepto en las lenguas de las naciones que no fueron fuertemente influenciadas por las ideas reformadas. Este sería el caso del español, donde ‘vocación’ tiene dicho matiz religioso, pero sólo sería válido utilizarlo en

---

<sup>84</sup> Vid Max Weber, *La ética protestante...*, Op. Cit. p. 129.

<sup>85</sup> Vid *Ibid.* pp. 130-134.

sentido eclesiástico, mientras que ‘profesión’ tendría únicamente el sentido de cometido o misión de manera secundaria. Apoyando este punto, Ruano de la Fuente afirma que:

Ni en las lenguas clásicas, ni en las romances parece existir un término semejante, cargado de ese matiz ético-religioso que sacraliza la actividad profesional. Así aunque *vocatio* designe, sin duda, la ‘llamada interior hacia algo’, correspondiéndose con *vocación*, *vocazione* y *chiamamento*, tales términos se aplican sin excepción, exclusivamente para referirse al oficio eclesiástico y no a la práctica cotidiana. Y tampoco aparece en ese sentido posreformista ni en la literatura profana ni religiosa de lengua alemana anteriores a la traducción luterana de la Biblia [...] <sup>86</sup>

Como se dijo más arriba, Weber sostiene que el término es producto de una traducción más libre que literal de la Biblia, porque responde a los intereses de Lutero de reaccionar en contra de la moral católica. Ésta hacía una distinción de las normas evangélicas entre *praecepta* y *concilia*, donde los primeros (preceptos o mandamientos de la Iglesia) rigen a todos los miembros bautizados de la Iglesia a partir de los siete años y son cinco: santificación del domingo, asistencia a misa, abstinencia y ayuno en los días señalados por la iglesia, confesión anual y comunión pascual; mientras que los segundos (consejos evangélicos o votos) sólo rigen a las órdenes monásticas y son tres: pobreza, castidad y obediencia. <sup>87</sup> Para Lutero, esta distinción representaba una huida egoísta del mundo por parte de la moral católica y su vida ascética monacal. Por ello, Weber sostiene que: “Según Lutero, es evidente que la conducción de vida monástica [...] es el producto de un desamor egoísta, que trata de sustraerse del cumplimiento de los deberes que precisa

---

<sup>86</sup> Yolanda Ruano de la Fuente, *Op. Cit.*, pp. 51-52. Cabe señalar que esta postura parece no sostenerse ya que el diccionario de la Real Academia Española en su última edición tiene por tercer significado el uso coloquial de la palabra *vocación*: “Inclinación a cualquier estado, profesión o carrera”. Sostenemos que si bien se puede afirmar que este significado es originalmente extranjero al español, el paso de la historia ha terminado por validarlo también en nuestra lengua. Véase RAE, 22ª ed.

<sup>87</sup> Vid Francisco Gil Villegas, “Notas críticas”, en Max Weber, *La ética protestante...*, *Op. Cit.*, pp. 313-314. También véase Yolanda Ruano de la Fuente, *Op. Cit.*, pp. 46-47. Donde dice: “Lo característico de la Reforma en su primera fase es [...] el haber ampliado la valoración ético-religiosa a toda actividad humana como consecuencia de desestimar la distinción de la ética católica entre *praecepta* y *concilia* evangélica. Según esta dualidad ética, a los primeros pertenecían las normas morales del decálogo, extensibles al mundo laico, la moral de las masas, mientras que los *concilia* integrarían las normas morales exclusivas de la actividad ascética monacal extramundana [...]” *Ibidem*. El problema con Ruano de la Fuente es que confunde los *praecepta* o ‘Mandamientos de la Iglesia’ que son cinco, con los 10 mandamientos supuestamente revelados a Moisés por Yahveh.

cumplir en el mundo. Surge así como contraste la idea a la vez profana y religiosa del trabajo profesional como manifestación palpable del amor al prójimo [...]”<sup>88</sup> Es de este enfrentamiento a la moral católica egoísta que surge la idea de ‘profesión’ como cumplimiento en el mundo de la misión impuesta por Dios. Weber afirma que para Lutero “[...] el cumplimiento en el mundo de los propios deberes es el único medio de agradar a Dios, que eso y sólo eso es lo que Dios quiere, y que, por lo tanto, toda profesión lícita posee ante Dios absolutamente el mismo valor.”<sup>89</sup>

Éste es el primer paso que da la ética protestante para acercarse al espíritu del capitalismo<sup>90</sup>: hacer de las actividades que se realizan en este mundo, lo más alto y virtuoso a lo que un creyente puede aspirar. Al mismo tiempo se suprimen las actividades de la ascesis monacal precisamente porque para su cumplimiento se requiere de un alejamiento del mundo<sup>91</sup>. Sobre esto, Weber afirma que:

---

<sup>88</sup> Max Weber, *La ética protestante...*, *Op. Cit.*, p. 138.

<sup>89</sup> *Ibidem*

<sup>90</sup> Sobre el ‘espíritu del capitalismo’ véase la segunda sección del primer ensayo, “El espíritu del capitalismo” en Max Weber, *La ética protestante...*, *Op. Cit.*, pp. 91-128. Sobre todo el pasaje que va de la página 92 a la 94, donde Weber ejemplifica a lo que se refiere con una cita a un texto de Benjamin Franklin: “Piensa que el tiempo es dinero. El que puede gana [sic] diariamente diez chelines con su trabajo y dedica a pasear la mitad del día, o a holgazanear en su cuarto, aún cuando sólo dedique seis peniques para sus diversiones no ha de contar esto sólo, sino que en realidad ha gastado, o más bien derrochado, cinco chelines más. Piensa que el crédito es dinero [...] Piensa que el dinero es fértil y reproductivo [...] Piensa que, según el refrán, un buen pagador es dueño de la bolsa de cualquiera [...] Además, has de mostrar siempre que te acuerdas de tus deudas, has de procurar parecer siempre como un hombre cuidadoso y honrado, con lo que tu crédito ira en aumento. Guárdate de considerar como tuyo todo cuanto posees y de vivir de acuerdo con esa idea [...]” Y más adelante dice: “Es Benjamin quien nos predica en estos principios [...] No hay duda de que en este documento habla, con su peculiar estilo, ‘el espíritu del capitalismo’ [...]”.

<sup>91</sup> Sobre esto, véase Anthony Giddens, “Introduction”, en Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London, Harper Collins Academic, 1991, especialmente: “[La noción de profesión] se refiere básicamente a la idea de que la forma más alta de la obligación moral del individuo es llevar acabo su deber en los asuntos mundanos [*wordly*]. Esto proyecta el comportamiento religioso al mundo cotidiano, y contrasta con el ideal católico de la vida monástica, cuyo objetivo es trascender las demandas de la existencia mundana [*mundane*].” p. XII-XIII. (Traducimos los términos ‘*wordly*’ y ‘*mundane*’ como mundano y no intramundano, que sería más preciso, porque hay autores en inglés que utilizan el término ‘*innerworldly*’ siendo éstos más precisos que los que no lo utilizan. Véase por ejemplo Stephen Kalberg, “The Rationalization of Action in Max Weber’s Sociology of Religion”, en *Sociological Theory*, Vol. 8, No. 1 (Spring 1990), pp. 58-84.)

[...] lo absolutamente nuevo era considerar que el más noble contenido de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo. Tal era la consecuencia inevitable del sentido, por así decirlo, sagrado del trabajo, y lo que engendró el concepto ético-religioso de profesión: concepto que traduce el dogma común a todas las confesiones protestantes [...] y que como único modo de vida grato a Dios reconoce no sólo la superioridad de la eticidad intramundana por medio de la ascesis monástica, sino precisamente el cumplimiento en el mundo de los deberes intramundanos que a cada cual impone la posición que ocupa en la vida, y que por lo mismo se convierte para él en ‘profesión’.<sup>92</sup>

La gran aportación de Lutero es reformar una ética que tenía la pretensión de trascender el mundo, en una ética intramundana, donde lo que se considera valioso ya no es el alejamiento del mundo para buscar la virtud, sino precisamente el ser virtuoso dentro del mundo. En palabras de Weber: “Lo propio y específico de la Reforma, en contraste con la concepción católica, es haber acentuado el matiz ético y aumentado la primacía religiosa concedida al trabajo en el mundo, racionalizado en ‘profesión’.”<sup>93</sup>

Si bien Lutero da un primer paso para acercar una ética religiosa al espíritu del capitalismo, su visión del mundo le impide llevar la concepción de ‘profesión’ hasta sus últimas consecuencias. Según Weber, Lutero tenía un límite tradicionalista que le impide racionalizar desde el punto de vista formal el actuar en el mundo, por lo tanto en lugar de adaptar y dirigir el qué se hace en el mundo para conseguir los fines religiosos buscados (honrar a Dios o cualesquiera que fueran), se acepta la condición dada como divina e incuestionable.<sup>94</sup> Weber explica el punto de vista de Lutero de la siguiente forma:

---

<sup>92</sup> Max Weber, *La ética protestante...*, *Op. Cit.*, p. 136.

<sup>93</sup> *Ibíd.* p. 141.

<sup>94</sup> Todos los críticos aceptan fácilmente este punto. Véase por ejemplo Yolanda Ruano de la Fuente, *Op. Cit.*, pp. 53-54, donde afirma: “El *ethos* profesional luterano no guarda, a pesar de todo, una relación de afinidad con el *ethos* profesional moderno. Lo que significa que la valoración ético-religiosa del trabajo conseguida por Lutero contribuye [...] a la desaparición de la superioridad de los específicos deberes ascéticos sobre los deberes mundanos; pero no llega a impulsar con todo, la racionalización de la conducta en sentido moderno. [...] Es el caso [...] de la idea de Providencia [...] que [fomenta] la aceptación y sujeción pasiva del individuo al ordenamiento y distribución profesional tradicional como algo dado [...] paralizándolo, en consecuencia, el desarrollo de una metódica orientación de la conducta hacia el dominio instrumental de la realidad, imprescindible, desde la perspectiva weberiana, para comprender la modernización social.” También véase Alastair Hamilton, “Max Weber’s *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*”, en Stephen Turner (ed.), *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 155-156, donde afirma: “Los primeros resultados de la Reforma llevaron tan

“Profesión es aquello que el hombre ha de aceptar porque la Providencia se lo envía, algo ante lo que tiene que ‘allanarse’; y esta idea determina la consideración del trabajo profesional como misión [...] impuesta por Dios al hombre [...]”<sup>95</sup>.

Esta postura tradicionalista fue trascendida por Calvino y las sectas protestantes influidas por sus ideas.

### 2.1.2. Calvino y la doctrina de la predestinación

El estudio de Weber sobre el ascetismo intramundano no sólo contempla la aportación de Calvino y el calvinismo a la ética protestante, sino que estudia a todas las sectas puritanas de los siglos XVI-XVIII. Weber utiliza el término ‘puritano’ de manera amplia, y por él entiende precisamente todas las sectas *ascéticas* protestantes. Su estudio incluye pues, al calvinismo, pietismo, metodismo y las sectas que surgieron del movimiento baptista.<sup>96</sup>

Sin embargo, a pesar de las diferentes aportaciones doctrinarias de estos grupos, la decisiva para constituir una ética del ascetismo intramundano proviene del calvinismo.

Gil Villegas resume el argumento de la siguiente manera: “una cierta interpretación del sentido de la predestinación calvinista y de la división del mundo entre elegidos y condenados, condujo a un ascetismo intramundano de dominio del mundo, mismo que

---

sólo a un cambio parcial. Aun cuando el mundo se veía todavía como reprehensible, Lutero rechazó el estatus monástico e introdujo la idea de ‘profesión’, la vocación divina de buscar un camino particular en el mundo donde los deberes impuestos por dios debían de ser cumplidos. Weber admitió que, a pesar del conservadurismo de Lutero, había algo incuestionablemente progresivo en la ‘profesión’: ‘el valorar el cumplimiento del deber en los asuntos mundanos [*worldly*] como la forma más alta que la actividad moral del individuo podía asumir’ [...] Este fue el primer paso hacia el ‘ascetismo mundano [*worldly*]’ que caracterizó al calvinismo. Por lo demás Weber describió a Lutero como un ‘tradicionalista’, cuya postura representó realmente un paso atrás [del avance] de los místicos de la Edad Media [...] el luteranismo fue, por definición, sumiso. Para el Luterano la profesión era ‘un destino al cual debía someterse [...]’”. Finalmente, Anthony Giddens, “Introduction”, en *The Protestant Ethic..., Op. Cit.*, p. XIII: “Aunque la idea de ‘profesión’ ya estaba presente en las doctrinas de Lutero [...] se desarrolló más rigurosamente con las distintas sectas puritanas: calvinismo, metodismo, pietismo y bautismo.”

<sup>95</sup> Max Weber, *La ética protestante..., Op. Cit.*, pp. 145-146.

<sup>96</sup> *Vid Ibid.*, pp. 155-156.

suscitó una ética acorde con una mentalidad económica identificada con el término [...] de un ‘espíritu capitalista’.”<sup>97</sup> Y Weber dice: “El calvinismo es la idea religiosa a que primeramente hemos de referirnos, por haber sido la determinante de cuantas luchas se llevaron acabo en torno a la religión y la cultura en los países más desarrollados desde el punto de vista del capitalismo (Países Bajos, Inglaterra y Francia).”<sup>98</sup> Siendo este el caso, nuestra exposición sólo será de la aportación calvinista, dejando a un lado el desarrollo de las aportaciones del pietismo, metodismo y bautismo.

Para describir el dogma de la predestinación, Weber recurre a la *Westminster Confession*<sup>99</sup> de 1646. En ella se encuentra el siguiente pasaje:

Para revelar su majestad, Dios por su decreto ha destinado [...] a unos hombres a la vida eterna y sentenciado [...] a otros a la eterna muerte [...] Aquellos hombres que están destinados a la vida han sido elegidos en Cristo para la gloria eterna por Dios, antes de la creación, por su destino eterno e inmutable, su decreto secreto y el arbitrio de su voluntad, y ello por libre amor y gracia; no porque la previsión de la fe o de las buenas obras o de la perseverancia en una de las dos u otra circunstancia semejante de las criaturas la hubieran inclinado, como condición o como causa, sino que todo es premio de su gracia soberana.<sup>100</sup>

El dogma de la predestinación supone que es absurdo pensar que las obras humanas tienen algún efecto sobre las disposiciones divinas, de manera que para los calvinistas creer que portarse bien, o arrepentirse de las malas obras, u obtener el perdón por parte del sacerdote es absolutamente irracional. Como Dios es omnipotente y omnisapiente, las disposiciones divinas son completamente inconcebibles e ininteligibles por las mentes mortales, además, las acciones humanas están a la misma distancia de alterar el orden divino de las cosas como lo está la mente de los mortales de comprender o conocer las disposiciones divinas. Weber explica que: “Lo único que sabemos es que una parte de los

---

<sup>97</sup> Francisco Gil Villegas, “Introducción del editor”, en Max Weber, *La ética protestante...*, *Op. Cit.*, p. 26.

<sup>98</sup> Max Weber, *La ética protestante...*, *Op. Cit.*, p. 159.

<sup>99</sup> Sobre este documento véase Francisco Gil Villegas, “Notas críticas”, en Max Weber, *La ética protestante...*, *Op. Cit.*, p. 324.

<sup>100</sup> Max Weber, *La ética protestante...*, *Op. Cit.*, p. 162.

hombres se salvará y la otra se condenará. Suponer que el mérito o la culpa humanas colaboran en este destino significaría tanto como pensar que los decretos eternos absolutamente libres de Dios podrían ser modificados por obra del hombre: lo que es absurdo.”<sup>101</sup>

Concebir así la predestinación tiene varias consecuencias cuando lo que es valorado como lo más importante es la salvación y la felicidad eterna. La salvación, o bien, el estado de gracia, no sólo no está bajo control de las acciones del hombre sino que además éste no puede recurrir a nadie, ni a nada para poder disminuir la angustia que le causa el no saber si pertenece al grupo de los elegidos o al grupo de los condenados.

[Al puritano] Nadie podía ayudarle; no el predicador, porque sólo el elegido era capaz de comprender espiritualmente la palabra de Dios; no los sacramentos, porque estos son, es verdad, medios prescritos por Dios para aumento de su gloria (por lo que han de practicarse absolutamente), pero no son medios para alcanzar la gracia [...] Tampoco la Iglesia [...] Por último, tampoco Dios podía prestar aquella ayuda, pues el mismo Cristo sólo murió por los elegidos [...] Este radical abandono (no llevado hasta sus últimas consecuencias por el luteranismo) de la posibilidad de una salvación eclesiástico-sacramental, era el factor decisivo frente al catolicismo. Con él llega a su culminación el proceso de *'desencantamiento' del mundo* que [...] rechazó como superstición y ultraje todos los medios mágicos para buscar la salvación.<sup>102</sup>

En esta cita resaltan dos puntos al menos: el primero tiene que ver con la generación de un sentimiento nunca antes conocido de angustia y soledad interior: el creyente no tenía ningún refugio, ningún lugar de donde asirse, se sentía condenado a recorrer en soledad el camino hacia su destino; el segundo y también muy importante, es el tema del desencantamiento del mundo como un proceso de racionalización. Este segundo punto lo vamos a tocar más adelante para no interrumpir el orden de exposición propuesto.

Sobre lo primero habría que decir que ese sentimiento de soledad y retracción hacia el interior del creyente, generó un sentimiento de aversión y desprecio hacia 'los elementos sensibles y sentimentales' de la cultura y religiosidad así como de la

---

<sup>101</sup> *Ibíd.*, p. 165.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, pp. 166-167.

civilización material.<sup>103</sup> Esto, como se verá más adelante, afectó el modo de conducción de vida de algunos protestantes y los llevó a una vida ascética que implicaba no sólo la entrega metódica y disciplinada a la ‘profesión’, sino también el ahorro, pues los bienes materiales eran inútiles para la obtención de la salvación.

Durante la vida de Calvino, el dogma se sostuvo radicalmente, no había absolutamente ninguna forma, más allá de la autoconfirmación a través de la fe, de saber si uno estaba en estado de gracia o bien condenado al fuego eterno. Weber afirma que: “Planteada la cuestión en torno al propio estado de gracia, resultaba imposible conformarse con el criterio de Calvino [...] recurrir al autotestimonio de la fe perdurable lograda en el hombre por la gracia.”<sup>104</sup> De manera que de una postura tan absolutamente desoladora, el dogma se fue adaptando con los sucesores de Calvino, hasta que se empezaron a aceptar ciertos signos mundanos para conocer el estado de gracia. Sobre esto, Hamilton afirma que:

Calvino restringió el conocimiento del juicio sobre el individuo a Dios. Sólo Él podía saber quién estaba salvado y quién condenado, y la criatura estaba condenada a permanecer en ignorancia. Esto cambió con los sucesores de Calvino [...] más tarde en el siglo XVI y durante el inicio del siglo XVII la idea de que la elección era reconocible fue creciendo y la doctrina de la predestinación implicó que el individuo mismo podía de hecho tener cierta certeza de su destino. Las buenas obras, recompensadas exitosamente, se convirtieron en una señal de la aprobación divina.<sup>105</sup>

Una vez que se da este paso en el dogma de la predestinación, se puede entender cómo la dedicación a la ‘profesión’ adquiere un matiz distinto al que le había dado Lutero. Si con el alemán, la ‘profesión’ ya entregaba al hombre a la actividad intramundana, con el calvinismo y la doctrina de predestinación, la dedicación metódica a la ‘pofesión’ y el

---

<sup>103</sup> Vid *Ibíd.*, p. 168.

<sup>104</sup> *Ibíd.*, p. 178.

<sup>105</sup> Alastair Hamilton, “Max Weber’s *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*”, en Stephen Turner (ed.), *Op. Cit.*, p. 156. Sobre este punto también véase Anthony Giddens, “Introduction”, en Max Weber, *The Protestant Ethic...*, *Op. Cit.*, p. XIII.



éxito en ella se convierte en el único medio para aliviar la angustia provocada por la ignorancia sobre el propio estado de gracia. Así, se racionaliza formalmente la conducción de vida: para tener certeza de mi estado de gracia, lo que necesito hacer no es arrepentirme, ir a misa ni cualquier otra forma sacramental de salvación, sino conducir mi vida metódicamente para honrar a Dios por medio de una dedicación absoluta a mi 'profesión'. Weber dice:

La advertencia del Apóstol de 'afianzarse' en la propia profesión se considera ahora como un deber para conseguir en la lucha diaria la seguridad objetiva de la propia salvación [...]; en lugar del pecador humilde y abatido al que Lutero otorga la gracia si confía arrepentido en Dios, se cultivan ahora esos 'santos' seguros de sí mismos personificados en ciertos hombres de negocios de la era heroica del capitalismo [...] En segundo lugar, como medio principalísimo de conseguir dicha seguridad en sí mismo, se inculcó la necesidad de recurrir al trabajo profesional incesante, único modo de ahuyentar la duda religiosa y de obtener la seguridad del propio estado de gracia.<sup>106</sup>

Sobre esta forma de ascetismo, necesariamente metódico, Kalberg afirma que:

[...] todos los ascetas se sienten obligados a diseñar sus vidas de forma ordenadamente sistemática: sólo pueden convencerse de su salvación si demuestran una capacidad para integrar sus acciones racionalmente con respecto a 'sentido', medios y fines. Estas acciones [...] deben estar gobernadas por principios y reglas incondicionalmente consistentes con las normas éticas de la virtud religiosa [...] todo otro síntoma de la naturaleza inconsistente e irracional del hombre se ve por el asceta como amenazas diabólicas a una continua concentración sobre el objetivo de la salvación.<sup>107</sup>

De esta manera, para el calvinista, no hay buena acción que mágicamente le salve ni le pueda aliviar de su angustia, de hecho toda forma de sacramento mágico-religioso para la salvación se ve como pecaminosa. El calvinista, a diferencia tanto del católico como del

---

<sup>106</sup> Max Weber, *La ética protestante...*, *Op. Cit.*, pp. 179-180.

<sup>107</sup> Stephen Kalberg, "The Rationalization of Action in Max Weber's Sociology of Religion", *Op. Cit.*, p. 77. Más adelante afirma: "¿Cómo se pueden domar todos los impulsos naturales y renunciar a todos los placeres mundanos en pos de una estricta adherencia a los mandamientos éticos? [...] [Esto] sólo puede ocurrir cuando el devoto logra [...] sustituir la dependencia en el mundo y la naturaleza por una orientación metódica y conciente de su vida hacia el universo ético 'significativo' y la consecución del estado de *perseverantia gratiae*. El trabajo, sobre todo, cuando es desempeñado de manera sistemática de tal forma que regule todas las emociones e impulsos, es visto por el asceta como un medio invaluable para el auto-control y para enfocar la conciencia sobre la meta puramente religiosa."

luterano, crea su propia salvación, o más precisamente como dice Weber, crea la seguridad de encontrarse en el estado de gracia a través de su ascetismo intramundano<sup>108</sup>.

En resumen, hay dos cuestiones que nos resultan centrales para entender la concepción del mundo a partir del pensamiento reformado. Por un lado está la aportación del término *Beruf* (profesión) por parte de Lutero, que tiene como consecuencia reformar la acción ética para transformarla en intramundana. Como dijimos más arriba, esto llega hasta sus últimas consecuencias con Calvino y no con Lutero. Por otro lado, está la doctrina de la predestinación, que tiene como consecuencia principal que el creyente no tiene forma de conocer su estado de gracia. Con los sucesores de Calvino, se matiza la doctrina de la predestinación para afirmar que puede haber señales para conocer el estado de gracia, por ejemplo el éxito en el desempeño de la propia profesión. Así, si se quiere tener control sobre el estado de gracia se necesita racionalizar la conducción de vida por medio de apegarla estrictamente a la consecución de la permanencia en el estado de gracia. Weber lo dice así:

[...] lo esencial para nosotros es la doctrina (común a todos los grupos) del 'estado religioso de gracia' como un *status* que aparta al hombre del 'mundo', condenado como todo lo creado, y cuya posesión (fuese cualquiera el medio que para lograrla marcara la dogmática de cada confesión) no podía alcanzarse por medios mágico-sacramentales [...] sino tan sólo por la comprobación en un cambio de vida, clara e inequívocamente diferenciada de la conducta del 'hombre natural'; seguía de ahí para el individuo el impulso a controlar metódicamente en la conducción de vida su estado de gracia, y por tanto a ascetizar su comportamiento en la vida. Pero, como ya vimos, este nuevo estilo de vida significaba la racionalización de la existencia, de acuerdo con los preceptos divinos [...] Lo más importante es [...] que la vida propiamente religiosa exigida al 'santo' no se proyectaba fuera del mundo, en comunidades monacales, sino que precisamente había de realizarse dentro del mundo y sus ordenaciones. Esta racionalización de la conducta de vida en el mundo con fines ultramundanos fue el efecto de la concepción que el protestantismo ascético tuvo de la profesión.<sup>109</sup>

---

<sup>108</sup> La particularidad de este ascetismo frente al católico, es la de dedicarse a obrar dentro del mundo, en el quehacer cotidiano, y no recluso en un monasterio. Sin embargo, para Weber, el ascetismo protestante es una continuación y desarrollo del ascetismo monacal de la Edad Media. Sobre este punto véase Max Weber, *La ética protestante...*, *Op. Cit.*, pp. 191-192 (y notas a pie de página).

<sup>109</sup> *Ibid.*, pp. 240-241.

Weber explica el proceso de racionalización formal que implica el giro de la ética protestante a través de la idea del *desencantamiento del mundo*<sup>110</sup>. Este término no sólo implica el proceso en que se elimina todo resquicio de magia como método para alcanzar la salvación, sino precisamente describe el proceso por el cual algunos protestantes fueron transformando su forma de conducción de su vida, de manera metódica y ajustándola a un fin. Bien vistas las cosas, una vez que se entiende que no hay acción posible que mágicamente pueda ofrecer una salvación, lo más racional desde el punto de vista del calvinista era vivir como un santo, no sólo un día, ni por un acto de arrepentimiento aislado, sino vivir sistemáticamente como santo. Precisamente por eso el proceso de ascetización intramundana de los protestantes, es un proceso de racionalización formal: se trata del arreglo u orientación sistemática de las formas de vida a la consecución de fines. Weber hace referencia al proceso de ‘desencantamiento del mundo’ en cuatro ocasiones a lo largo de *La ética protestante*, sin embargo, la que condensa y expresa de manera más cabal el punto que queremos hacer dice:

El ‘desencantamiento’ del mundo, la eliminación de la magia como medio de salvación no fue realizada en la piedad católica con la misma consecuencia que en la religiosidad puritana [...] Para el católico [...] el sacerdote era el mago que [...] garantizaba la emancipación de la terrible angustia, vivir en la cual era para el calvinista destino inexorable, del que nada ni nadie puede redimirle; para él no había esos consuelos [...] ni siquiera podía esperar, como el católico y aun el luterano, reparar por medio de las buenas obras las horas de debilidad [...] El Dios del calvinista no exigía de sus fieles la realización de tales o cuales ‘buenas obras’, sino una santidad en el obrar elevada a sistema [...] De este modo perdió la conducta moral del hombre medio su carácter anárquico e insistemático, sustituido ahora por una planificación y metodización total del modo de conducción de vida.<sup>111</sup>

Unas líneas más adelante se refiere a este mismo proceso ya no sólo como la eliminación de la magia sino como un proceso de racionalización: “La vida del ‘santo’ se encaminaba a una finalidad única: la bienaventuranza; pero justamente por eso, el decurso de esa vida

---

<sup>110</sup> Esta idea, no aparece en la primera versión de 1904-1905 de los artículos que conforman *La ética protestante* sino hasta su segunda y definitiva versión en 1920.

<sup>111</sup> Max Weber, *La ética protestante...*, *Op. Cit.*, pp. 188-189.

suya fue absolutamente racionalizado y dominado por la idea exclusiva de aumentar la gloria de Dios [...] Esta racionalización dio a la piedad reformada su carácter ascético [...]”<sup>112</sup>

## **2.2. Desarrollo y consecuencias de la ética protestante: la jaula de hierro**

A pesar de que en ningún sentido era la intención de los puritanos el promover una ética afín al espíritu del capitalismo, eso fue precisamente lo que consiguieron. En la última sección de *La ética protestante*, Weber se dedica a explorar esta relación. En primer lugar hay que entender que el ascetismo intramundano no perseguía la ganancia ni aprobaba, en principio, la aspiración a la riqueza por la riqueza misma; sin embargo, el hecho de respaldar la dedicación metódica a la profesión favoreció, indudablemente, la creación de lo que Weber llama un ‘racionalismo económico’. Lo reprobable de la riqueza era la tentación del descanso y la vida ociosa, ese era el verdadero pecado. Para el puritano, el problema de la riqueza es que el poseedor de ella se podía ver tentado a abandonar su actividad profesional para perder el tiempo ociosamente mientras debería ocuparlo para glorificar a Dios. Como se mostró más arriba, el trabajo empezó a constituir el primer mandamiento. Weber explica este punto así:

Lo que realmente es reprobable para la moral es el descanso en la riqueza, el gozar de los bienes, con la inevitable consecuencia de sensualidad y ociosidad [...] Sólo por ese peligro [...] es esta condenable [...] aquí en la tierra, el hombre que quiera asegurarse de su estado de gracia, tiene que ‘realizar las obras del que le ha enviado mientras es día’ [...] el primero y principal de todos los pecados es la dilapidación del tiempo [...]”<sup>113</sup>

Weber afirma que si bien todavía no se sostiene ‘el tiempo es dinero’ como va a hacer Franklin, al menos el principio ya está asentado en el orden religioso espiritual. El tiempo

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 190. Sobre el ‘desencantamiento del mundo’ véanse las notas críticas de Gil Villegas en *Ibid.*, pp. 325-326 y 333-334.

<sup>113</sup> Max Weber, *La ética protestante...*, *Op. Cit.*, pp. 245-246.

es valiosísimo porque sirve para honrar a Dios y cada segundo que se pierde en ociosidades es un segundo que se le roba a la gloria de Dios. Más adelante Weber dice: “[...] el trabajo es fundamentalmente un fin absoluto de la vida, prescrito por Dios. El principio paulino: ‘quien no trabaja que no coma’ se aplica incondicionalmente a todos; sentir disgusto en el trabajo es prueba de que falta el estado de gracia.”<sup>114</sup>

La dedicación metódica al trabajo está claramente fundamentada y no cuesta trabajo ver la relación que esta forma de conducción de vida tiene con el espíritu del capitalismo, pero Weber va más lejos. Encuentra un texto en la literatura puritana escrito por Baxter<sup>115</sup> en donde se justifica éticamente la riqueza. Baxter dice:

‘Si Dios os muestra un camino que os va a proporcionar más riqueza que siguiendo camino distinto (sin prejuicio de vuestra alma ni la de otros) y lo rechazáis para perseguir el que os enriquecerá menos, ponéis obstáculos a uno de los fines de vuestra vocación y os negáis a ser administradores de Dios y a aceptar sus dones para utilizarlos en su servicio cuando Él os lo exigiese. Podéis trabajar para ser ricos, no para poner luego vuestra riqueza al servicio de vuestra sensualidad y vuestros pecados, sino para honrar con ella a Dios.’<sup>116</sup>

Partiendo de estos principios el puritano se fue conformando con un modo de vida afín al espíritu del capitalismo, según Weber, mucho más parecido a la moderación burguesa que a los lujos y extremos de la aristocracia y los nuevos ricos. Así el puritano no teme pecar en ganar y acumular riqueza siempre que sea resultado de la dedicación a la profesión, y que no la utilice en banalidades o tentaciones mundanas. El puritano ahorra por principio, no gasta un solo centavo en algo que no glorifique a Dios. Weber resume:

---

<sup>114</sup> *Ibíd.*, p. 250.

<sup>115</sup> Richard Baxter fue un ministro puritano inglés que vivió de 1615 a 1691.

<sup>116</sup> Max Weber, *La ética protestante...*, *Op. Cit.*, pp. 255-256. Sobre este pasaje Hamilton comenta: “El único movimiento que aceptó sin reservas la herencia del calvinismo y sobre el que Weber se concentró en su último capítulo como el ejemplo principal del espíritu del capitalismo fue el puritanismo inglés [...] En la vasta obra de Baxter Weber encontró una de las únicas citas que parecía respaldar su tesis sobre una relación directa entre la práctica virtuosa de la profesión, la ganancia económica y la salvación”. Véase Alastair Hamilton, “Max Weber’s *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*”, en Stephen Turner (ed.), *Op. Cit.*, p. 158. Sin embargo Hamilton parece no entender la tesis de Weber: la tesis weberiana se sostendría aunque Weber no hubiera encontrado/incluido esta cita, y aunque no hubiera ningún puritano que aprobara explícitamente en algún texto o discurso el enriquecimiento. El punto central de Weber es que la ética protestante tenía *afinidades electivas* con el espíritu del capitalismo, más allá de las intenciones conscientes o inconscientes de los puritanos.

“El ascetismo intramundano del protestantismo [...] actuaba [...] contra el goce despreocupado de la riqueza y estrangulaba el consumo, [...]; pero, en cambio, en sus efectos psicológicos, destruía todos los frenos que la ética tradicional ponía a la aspiración a la riqueza, rompía las cadenas del afán de lucro desde el momento que no sólo lo legalizaba, sino que lo consideraba como precepto divino [...]”<sup>117</sup> La consecuencia de racionalizar el trabajo, condenar al consumo y retirar todas las trabas éticas al enriquecimiento es la formación de capitales que se tienen que emplear productivamente para glorificar a Dios<sup>118</sup>, pero más importante que esto es que “fue favorable sobre todo para la formación de la conducción de vida burguesa y racional (desde el punto de vista económico) [...]”<sup>119</sup>

Si bien, para Weber, la relación entre ascetismo intramundano y espíritu capitalista estaba ya en los principios de la ética protestante, su influencia en el ámbito económico no llegó a desarrollarse con toda su fuerza sino hasta tiempo después. Tardó para que los motivos religiosos se fueran diluyendo y la metódica práctica profesional perdiera toda necesidad de justificación ultraterrena. Para Weber, lo que empezó como virtud terminó como costumbre, y más que costumbre como una fría práctica utilitaria.

---

<sup>117</sup> Max Weber, *La ética protestante...*, *Op. Cit.*, pp. 271-272.

<sup>118</sup> Esto no quiere decir que sostengamos que Weber haya postulado una tesis idealista en cuanto a que ‘la causa genética del capitalismo haya sido la ética protestante’. Weber no era tan burdo como para sostener una tesis así, habiendo realizado estudios y teniendo evidencia histórica de que la génesis del capitalismo es previa por varios siglos a la Reforma (sobre esto véase Max Weber, *Economía y Sociedad*, *Op. Cit.*, pp. 945-1042). Nuevamente, lo único que esta tesis sostiene es que la ética protestante tenía afinidades electivas con el espíritu del capitalismo. Sobre este punto Schluchter dice: “[...] el estudio de Weber sobre el protestantismo ascético y la moderna cultura vocacional no es ni una investigación de la génesis del sistema económico capitalista moderno [...] ni tiene la intención de explicar el origen del racionalismo teórico moderno de la ciencia moderna. Más precisamente, su estudio trata exclusivamente de un factor causalmente relevante para la génesis del racionalismo práctico moderno y para la capacidad resultante de los seres humanos de asumir una ‘conducta racional práctica’ de una forma específica, un estilo de vida de ascetismo intramundano que combina el autocontrol activo con el dominio del mundo.” Wolfgang Schluchter, *The Rise of Western Rationalism...*, *Op. Cit.*, p. 142-43. También véase Francisco Gil Villegas, “Introducción del editor”, en Max Weber, *La ética protestante...*, *Op. Cit.* pp. 10-15, donde se desarrolla y establece claramente este punto.

<sup>119</sup> Max Weber, *La ética protestante...*, *Op. Cit.*, pp. 276-277.

Weber cierra sus ensayos con la metáfora que es el tema de esta tesis, la jaula de hierro. Dice:

El puritano quiso ser un hombre profesional, nosotros tenemos que serlo también; pues desde el momento en que el ascetismo abandonó las celdas monásticas para instalarse en la vida profesional y dominar la eticidad intramundana, contribuyó en lo que pudo a construir el grandioso cosmos de orden económico moderno que, vinculado a las condiciones técnicas y económicas [...] determina hoy con fuerza irresistible el estilo vital de cuantos individuos nacen en él [...] y de seguro lo seguirá determinando durante muchísimo tiempo más.<sup>120</sup>

Es importante notar que Weber observa que los modernos ya no tenemos opción, si bien los puritanos se plantearon la transformación de su conducción de vida para poder de esa manera honrar a Dios, consiguieron la transformación de la organización social moderna, ahora ya no se puede escoger vivir de manera irracional (desde el punto de vista formal económico), estamos condenados a seguir el modo de vida burgués, que por lo demás, ya no tiene nada que ver con honrar a Dios<sup>121</sup>.

Más adelante, Weber dice: “A juicio de Baxter, la preocupación por la riqueza no debía pesar sobre los hombros de sus santos más que como ‘un manto sutil que en cualquier momento de puede arrojar al suelo’. Pero la fatalidad hizo que el manto se trocase en una jaula de hierro.”<sup>122</sup> Así surge la expresiva metáfora: aquello que debía ser apenas un medio, una cuestión secundaria que fuera evidencia del estar en el estado de gracia, se transforma por su propia fuerza en un fin en sí mismo. La preocupación por el

---

<sup>120</sup> *Ibíd.*, p. 286.

<sup>121</sup> Vid Francisco Gil Villegas, “Notas Críticas” en Max Weber, *La ética protestante...*, *Op. Cit.* p. 347: “*El puritano quiso ser un hombre profesional, nosotros tenemos que serlo también*: La palabra clave aquí es la de ‘profesional’ en el sentido de ‘vocación’ [...] Con todo Max Weber da a entender que si bien el calvinista puritano del siglo XVII tomó la decisión de hacer el esfuerzo para vivir de acuerdo a su vocación, en la era contemporánea nosotros ya no tenemos alternativa, sino que *tenemos que* vivir de acuerdo a una vocación generada por una creciente especialización profesional. Así como el capitalismo ya no requiere del *ethos* que lo motivó durante los siglos XVI y XVII, porque se desarrolla ya de acuerdo a su propia dinámica interna, y por eso ha pasado a ser esa especie de *jaula de hierro* ‘vacía de espíritu’ [...]”

<sup>122</sup> Max Weber, *La ética protestante...*, *Op. Cit.* p. 286.

dinero sustituye al fin de honrar a Dios y lo sustituye con una fuerza irresistible<sup>123</sup>. “El ascetismo se propuso transformar el mundo y quiso realizarse en el mundo; no es extraño, pues, que las riquezas de este mundo alcanzaran un poder creciente y, en último término, irresistible sobre los hombres como nunca se había conocido en la historia.”<sup>124</sup> Y más adelante: “La jaula ha quedado vacía de espíritu, quien sabe si definitivamente. En todo caso el capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos.”<sup>125</sup> La jaula metaforiza la forma ascética de conducción de vida que era un medio para alcanzar el fin de glorificar a Dios y tener certeza del estado de gracia; esta jaula se queda vacía de espíritu, es decir que pierde toda fundamentación y sentido ético-religioso que era precisamente lo que le hacía ser medio, para ahora funcionar mecánicamente como fin en sí misma. Si extendemos la metáfora un poco, podemos preguntar ¿cuál es el fin de una máquina? El punto es precisamente que una máquina no se plantea esa pregunta, simplemente funciona y ese funcionar es fin en sí mismo. El fin, en todo caso, está dado en las reglas del funcionamiento, es decir, está autodefinido por cómo se supone que debe funcionar de manera eficiente<sup>126</sup>. Es evidente, pues, que si había algo de racionalidad material en el deseo del puritano de transformar su

---

<sup>123</sup> Sobre esto Löwith dice: “Así, por ejemplo, la adquisición de dinero con el fin de mantener una vida económicamente segura parece racional y entendible, pero en contraposición, la adquisición de dinero específicamente racionalizada, con el fin de la adquisición misma –‘pensada así como puro fin en sí’—, es específicamente irracional.” Karl Löwith, *Max Weber y Karl Marx, Op. Cit.*, 54 y ss.

<sup>124</sup> Max Weber, *La ética protestante...*, *Op. Cit.* p. 286.

<sup>125</sup> *Ibidem.*

<sup>126</sup> Sobre este punto véase Lawrence A. Scaff, “Weber on the Cultural Situation of the Modern Age”, en Stephen Turner (ed.), *Op. Cit.*, pp. 100-101, particularmente: “Al declarar que ‘Los puritanos quisieron trabajar en una profesión; nosotros estamos forzados a hacerlo’, [Weber] observó que la economía capitalista moderna ahora descansa sobre fundamentos mecánicos más que morales o ‘espirituales’. Hoy ‘nacemos dentro de este mecanismo’, y nuestras vidas, elecciones, oportunidades y valores culturales están coaccionados por la ‘jaula de hierro’ de los bienes materiales y el consumismo. El ‘capitalismo victorioso’ puede deshacerse de su orientación o ethos ascético y en su lugar descansar sobre normas opuestas – hedonismo, placer, consumo, avaricia— y así crear las más obvias y significantes [...] ‘contradicciones culturales del capitalismo’.” Y más adelante: “Para Weber la contradicción principal estaba relacionada con la *idea* misma del deber hacia la profesión o vocación, que ‘ronda por nuestras vidas como un fantasma de ideas religiosas muertas’, y la *actual* búsqueda irreflexiva y éticamente injustificada de la riqueza.”



conducción de vida, en la modernidad todo residuo de racionalidad material es destruido y sustituido por la racionalidad de la máquina, es decir una racionalidad formal-técnica.

El problema de la modernidad que nos interesa es este, el que los medios se transformen en fines y que cuando esto sucede, toda la existencia pierde el sentido humanamente planteado. El problema es que se pierde el rumbo elegido, y se troca por uno ajeno que no se elige conscientemente, de manera que el nuevo fin rige la vida humana desviándola de la meta que ésta misma se había planteado. La metáfora de la jaula de hierro signa precisamente este problema.

### **3. Burocracia: máquina viva y espíritu coagulado**

El proceso de racionalización descrito por Weber en *La ética protestante* que culmina con el trueque de medios por fines, también se puede observar en el Estado moderno de Occidente a través de la creciente burocratización. Para exponer esto, dividimos el problema en los apartados siguientes: 1) la burocratización como proceso de racionalización formal-instrumental; 2) la burocracia y la jaula de hierro.

Raymond Aron en su “Introducción” a *El político y el científico*<sup>127</sup> nos recuerda que “[...] Max Weber no se cansaba de subrayar la distancia existente entre los proyectos de los hombres y las consecuencias de sus acciones. Lo que una generación quiso libremente se transforma para la generación siguiente en un destino inexorable.”<sup>128</sup> El problema con la burocracia es, en este sentido, igual que el problema de la ascetización intramundana: así como los puritanos se plantearon libre y conscientemente el objetivo de conseguir una forma de vida profesional, los príncipes se plantearon la necesidad de construir un aparato de funcionarios especializados con los cuales combatir y reprimir a los aristócratas. Sostenemos que Weber explica la formación de este cuerpo administrativo principalmente como un producto de creciente racionalización.

#### **3.1. La burocratización como proceso de racionalización formal-instrumental**

Se puede entender la estructura burocrática como una organización producto de la racionalidad formal e instrumental. Weber afirma que:

La administración burocrática pura [...] es a tenor de toda experiencia la forma *más racional* de ejercerse una dominación; y lo es en los sentidos siguientes: en precisión, continuidad, disciplina, rigor y confianza; calculabilidad, por tanto para el soberano y los interesados; intensidad y

---

<sup>127</sup> Max Weber, *El político y el científico*, Op. Cit.

<sup>128</sup> Raymond Aron, “Introducción” en *Ibíd.*, p. 35.

extensión en el servicio; aplicabilidad formalmente universal de toda suerte de tareas; y susceptibilidad *técnica* de perfección para alcanzar el óptimo de sus resultados.<sup>129</sup>

Precisión, disciplina, rigor y confianza son todas características que se pueden inscribir bajo la forma de la racionalidad formal, es decir, la racionalidad que arregla sistemáticamente las formas de vida, a través de reglas y leyes de aplicación universal, para la consecución de fines. De este modo, afirma Weber, la acción se vuelve calculable tanto para el soberano como para los interesados. Más adelante afirma explícitamente que la administración burocrática es formalmente racional en tanto aplica de manera ‘formalmente universal’ distintas tareas, por esto se debe entender la capacidad de *construir un procedimiento* para ejecutar cualquier tarea administrativa. Asimismo, cerrando la cita, adjudica a la burocracia la racionalidad instrumental de manera explícita cuando dice que tiene ‘susceptibilidad técnica de perfección para alcanzar el óptimo de los resultados’; es evidente que por esto debemos entender la capacidad de elegir los mejores medios para alcanzar un fin<sup>130</sup>.

Hay consenso sobre este punto, todos los comentaristas y críticos de Weber reconocen el carácter racional de la burocracia. Sería pertinente agregar que la burocracia es racional en dos sentidos, en primer lugar su estructura interna, es racional; en segundo lugar su acción social también es racional y tiende a racionalizar a la sociedad. Es importante resaltar esto porque Weber se esfuerza en explicar cómo el fenómeno de la burocracia como uno de racionalización, no sólo lleva a cabo funciones racionales sino

---

<sup>129</sup> Max Weber, *Economía y sociedad*, Op. Cit., p 178.

<sup>130</sup> Sobre este punto Bendix, en su libro sobre Weber, resume: “Según Weber, tal organización es superior, desde el punto de vista técnico, a todas las otras formas de administración, exactamente como la producción mecánica es superior a los métodos no mecánicos. En precisión, velocidad, eliminación de equívocos, conocimiento del registro documental, continuidad sentimiento de discreción, uniformidad operativa, sistema de subordinación y reducción de fricciones, la burocracia supera a las formas honoraria y vocacional de administración.” Richard Bendix, *Max Weber*, Argentina, Amorrortu, 1979, p. 399.

que también su estructura interna es racional. Sobre este punto Lerner de Sheinbaum afirma que:

La teoría weberiana sustenta sobre bases radicalmente distintas la racionalidad de la burocracia moderna. De acuerdo con esta corriente, la burocracia política capitalista, así como cualquier otra burocracia, es prototipo de organización eficaz técnicamente, y de allí su racionalidad. Pero según la teoría weberiana, la organización y racionalidad técnica de la burocracia política capitalista se presenta en una doble dimensión. En lo interno, por su organización interna, su división sistemática del trabajo, su delegación jerárquica de autoridad, su apego a normas y principios, su ethos técnico, la burocracia política capitalista aparece como fuerza racional. Según la teoría weberiana, en lo externo la burocracia política capitalista aparece como fuerza racional por el intento que hace este sujeto de racionalizar los procesos sociales y organizarlos administrativamente. El carácter técnico de la burocracia política capitalista dota a esta fuerza de un carácter racional, según la teoría weberiana.<sup>131</sup>

En otro texto, la misma autora resume las características de la estructura interna racional de la burocracia, dice:

El enfoque organizacional interno con que Weber contempla a la burocracia se muestra claramente en la descripción que hace del cuadro burocrático más puro o monocracia. Éste, según Weber se caracterizaría: 1) Por estar integrado por funcionarios personalmente libres; 2) que son retribuidos en dinero; 3) que ejercen el cargo como única profesión; 4) que tienen ante sí una carrera o perspectiva de ascenso; 5) que trabajan con completa separación de los medios administrativos; 6) que están sometidos a una rigurosa disciplina; 7) jerarquizados administrativamente en forma rígida; 8) con competencias rigurosamente fijadas; 9) que tienen una calificación profesional que fundamenta su nombramiento.<sup>132</sup>

Todas estas características construyen así la máquina fría y precisa de la burocracia. En su estructura interna están puestas las condiciones para que el funcionario profesional actúe de manera automática. Para que la máquina funcione así es necesario un perfil

---

<sup>131</sup> Bertha Lerner de Sheinbaum, "Dos dilemas de la burocracia política capitalista" en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 42, No. 3 (Jul. - Sep., 1980), pp. 976-977.

<sup>132</sup> Bertha Lerner de Sheinbaum, "La teoría marxista clásica y el problema de la burocracia" en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 41, No. 4 (Oct. - Dic., 1979), pp. 1329. El tratamiento cabal que hace Weber sobre este punto se puede encontrar en su ensayo sobre la burocracia en *From Max Weber... Op. Cit.*, pp. 196-204. O en su equivalente en *Economía y sociedad, Op. Cit.*, pp. 716-723 (y una lista resumida de estas características en la p. 176). Véase también Bendix, *Op. Cit.*, pp. 398-399, donde agrega, a las mencionadas, la siguiente característica: "[el burócrata] ejerce autoridad que se ha delegado en él de acuerdo con reglas impersonales y su lealtad se consagra por entero al fiel cumplimiento de sus deberes oficiales." Sobre la descripción de burocracia weberiana como un proceso de despersonalización de las relaciones administrativas y los límites y fallas de esta descripción, véase: Philip Selznick, "An Approach to a Theory of Bureaucracy" en *American Sociological Review*, Vol. 8, No. 1 (Feb., 1943) pp. 47-54. Especialmente pp. 49-50, donde dice: "La preocupación principal del trabajo de Weber está consagrada al examen de las raíces, condiciones y rasgos dominantes de la organización formal de una jerarquía administrativa. El desarrollo de esta estructura con sus rasgos dominantes de jurisdicción autorizada, jerarquía de cargos, entrenamiento especializado y reglas de procedimiento generales y abstractas, es un proceso de despersonalización de las relaciones administrativas."

específico del funcionario profesional, Weber lo caracteriza en su texto *La política como vocación*, donde afirma que:

Si ha de ser fiel a su verdadera vocación [...] el auténtico funcionario no debe hacer política, sino limitarse a 'administrar', sobre todo *imparcialmente* [...] El funcionario ha de desempeñar su cargo *sine ira et studio*, sin ira y sin prevención. Lo que le está vedado es, pues, precisamente aquello que siempre y necesariamente tienen que hacer los políticos [...] Parcialidad, lucha y pasión (*ira et studio*) constituyen el elemento del político [...]<sup>133</sup>

Ahora resulta evidente que la burocracia es racional: a) en su acción social, es decir, permite que la dominación sea precisa, continua y disciplinada, que todos los procedimientos administrativos estén estrictamente diseñados y que se cumpla con un mismo proceso para un mismo asunto siempre; b) en su estructura interna que permite que cada burócrata realice su tarea de acuerdo a reglas que no dejan espacio para la discrecionalidad ni al cuestionamiento, cada quien realice su trabajo de manera ininterrumpida y eficaz; y, finalmente, c) en el perfil específico del funcionario profesional que va a pertenecer a la estructura burocrática, él no debe hacer política, simplemente realiza su trabajo frío e impasible como una máquina, *sine ira et studio*.

Una vez establecido el carácter racional de la burocracia valdría la pena explicar cómo la burocracia específicamente moderna se puede entender como producto de un proceso de racionalización<sup>134</sup>. La explicación más completa que Weber hace de este proceso se encuentra también en *La política como vocación* donde reconstruye

---

<sup>133</sup> Max Weber, "La política como vocación" en *El político y el científico*, *Op. Cit.*, p. 115.

<sup>134</sup> También valdría la pena decir que para Weber, el hecho de exponer a la burocracia como parte del desarrollo de la racionalidad formal-instrumental, tiene el valor de ser una interpretación que hace el historiador y no tiene la pretensión de ser una explicación de un hecho. Sobre este punto Gil Villegas dice: "Para Weber, la 'racionalidad' del sentido histórico no se 'descubre' a la manera de la dialéctica hegeliana o marxista, sino que más bien se 'construye' por parte del historiador [...]". Véase Francisco Gil Villegas, "Notas críticas", en Max Weber, *La ética protestante...*, *Op. Cit.*, p. 334. Bendix parece no estar de acuerdo con este punto y ofrece una interpretación de Weber en clave hegeliana: "Weber [...] vislumbraba el porvenir como una lucha siempre renovada entre el liderazgo político y la burocratización. Hegel había concebido la historia de la civilización occidental como una manifestación acumulativa de la idea de libertad, concepción que parece reflejarse en los análisis que hizo Weber de la racionalidad religiosa, jurídica y organizacional de Occidente." Véase Bendix, *Op. Cit.*, p. 365.

históricamente la formación de un cuerpo de funcionarios profesionales al servicio del Estado. Para ello, Weber comienza con una distinción: “Se puede hacer ‘política’ [...] como político ‘ocasional’, como profesión secundaria o como profesión principal, exactamente lo mismo que sucede en la actividad económica.”<sup>135</sup> Los políticos semiprofesionales, o de profesión secundaria, son aquellos que sólo desempeñan su actividad política cuando hay necesidad, sin vivir *de ni para* la política, ‘ni en lo material ni en lo espiritual’. Éste tipo de políticos dejó de ser efectivo para el desarrollo del Estado moderno, porque, según Weber, “[...] a los príncipes no les bastaba, naturalmente, con estos auxiliares ocasionales o semiprofesionales. Tenían que intentar la creación de un equipo dedicado plena y exclusivamente a su servicio, es decir, un cuadro de auxiliares *profesionales*.”<sup>136</sup> Weber afirma que ésta fue una tendencia marcada en Occidente y aún más ahí donde el poder ya no sólo recaía sobre un príncipe legitimado de manera tradicional, sino incluso más, donde se empezaron a desarrollar comunidades autodenominadas libres. Weber afirma que estas comunidades y su desarrollo de una burocracia con la características anunciadas más arriba son específicas de Occidente<sup>137</sup>.

Un ejemplo de este proceso es el caso de Estados Unidos que para principios del siglo XX no había alcanzado un nivel de burocratización puro, sin embargo, Weber sostiene que: “La administración de aficionados [...] que, en los Estados Unidos, permitía cambiar cientos de miles de funcionarios [...] según el resultado de la elección presidencial, y no conocía el funcionario profesional vitalicio, está ya, desde hace mucho tiempo, muy disminuida [...]”<sup>138</sup> Esto sucede por razones que para algunos podrían

---

<sup>135</sup> Max Weber, “La política como vocación” en *El político y el científico*, *Op. Cit.*, p. 93.

<sup>136</sup> *Ibíd.*, pp. 94-95.

<sup>137</sup> *Vid, Ibíd.*, p. 95.

<sup>138</sup> Max Weber, “La política como vocación” en *El político y el científico*, *Op. Cit.*, p. 102.

parecer evidentes. Se podría sostener que es difícil imaginar en las actuales condiciones de un Estado de masas, que todos los cargos, desde el personal de mantenimiento hasta el funcionario más alto, de todas las secretarías de estado, se renovaran con cada cambio administrativo. En principio, se sacrificaría la efectividad, velocidad y precisión de la administración, al menos por un tiempo, mientras los nuevos funcionarios profesionales aprendieran a realizar los procedimientos administrativos. Según Weber, esta situación repetida periódicamente, con cada cambio de administración, sería insostenible. Por ello afirma que el desarrollo y construcción de un cuerpo de funcionarios profesionales con cargos vitalicios resulta necesario. “Necesidades puramente técnicas e ineludibles de la administración impulsan esta evolución. A lo largo de un desarrollo que dura ya quinientos años el funcionario especializado según la división del trabajo ha ido creciendo paulatinamente en Europa [...]”<sup>139</sup>

Por necesidades ‘puramente técnicas’, debemos entender problemas que atañen a la elección de los mejores medios para alcanzar fines. De manera que la cita anterior bien podría decir: los problemas técnicos de la administración se resuelven con racionalidad instrumental, eso favorece la evolución hacia las sociedades burocratizadas. Weber ofrece una serie de razones para explicar el proceso creciente de burocratización. Nosotros hemos elegido explicarlas utilizando los lentes del proceso de racionalización. Ya que la racionalización puede abarcar distintos dominios de la actividad humana, el desarrollo que se muestra a continuación echa mano de ejemplos que menciona Weber en los ámbitos de la política, la economía o bien el denominado ‘esencialmente técnico’.

En muchos comentaristas, el hecho decisivo de la burocratización para Weber es el crecimiento de los estados, como sucede en la modernidad, hasta llegar a sociedades de

---

<sup>139</sup> *Ibidem*

masas. Estamos de acuerdo hasta cierto punto con esta postura pero creemos que se queda corta para explicar el fenómeno. Por ejemplo Gouldner afirma que: “Max Weber también interpretó [el desarrollo de la burocracia] como una consecuencia del tamaño [...] A pesar de su consideración de otros posibles orígenes de la burocracia [...] Weber consideraba el tamaño organizacional como el factor determinante en el desarrollo de la burocracia.”<sup>140</sup>

Consideramos que Gouldner comete un error interpretativo. Si bien es cierto que en los textos de Weber podemos hallar evidencia que apunta a que consideraba el tamaño de una sociedad un factor importante en el desarrollo de la burocracia<sup>141</sup>, hallamos mucha mayor evidencia de que Weber supeditaba el tamaño así como muchos otros factores históricos a una explicación que parte de la expansión de la racionalidad formal y técnica. Podemos empezar por citar el pasaje en que Weber afirma que lo central no son las características cuantitativas sino las cualitativas las determinantes: “La burocratización es ocasionada en mayor medida por el crecimiento intensivo y cualitativo de la gama de tareas administrativas que por su incremento extensivo y cuantitativo.”<sup>142</sup> Por incremento en la intensidad y calidad de las labores administrativas debemos entender la complejización y cantidad de tareas que realiza un aparato administrativo. Podemos

---

<sup>140</sup> Alvin W. Gouldner, “Methaphysical Pathos and the Theory of Bureaucracy” en *The American Political Science Review*, Vol. 49, No. 2 (Jun, 1955), p. 499. Gouldner va más allá, no sólo le adjudica a Weber haber entendido el tamaño de la sociedad como la causa fundamental del desarrollo de la burocracia, sino que además lo critica por ello: “El énfasis que hace Weber en el tamaño como la determinación crucial del desarrollo burocrático es insatisfactorio por varias razones. En primer lugar, hay ejemplos históricos de esfuerzos humanos llevados a cabo en una escala enorme que no fueron burocráticos en ningún sentido serio del término. La construcción de las pirámides de Egipto es un ejemplo obvio. En segundo lugar, Weber nunca considera la posibilidad de que no es el ‘gran tamaño’ [de la sociedad] como tal lo que determina a la burocracia; el gran tamaño puede ser importante en la medida en que genere otras fuerzas sociales que [...] generen patrones burocráticos.” *Ibid.*, pp. 499-500.

<sup>141</sup> *Vid. From Max Weber, Op. Cit.*, p. 211, donde dice: “Es evidente que el gran Estado moderno depende absolutamente de una base burocrática. Entre más grande sea el Estado, y entre más poderoso sea o llegue a ser dicho Estado, éste será el caso de manera más incondicional.”

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 212.



pensar sin problemas que una sociedad [a] con 10 individuos tiene un cuadro profesional administrativo de 9 personas porque realizan un número gigantesco de tareas administrativas (por ejemplo, se encargan de administrar la recolección de impuestos, la seguridad social, la salud pública, y otra serie de servicios comunitarios), mientras que al mismo tiempo podemos pensar otra sociedad [b] de 50 individuos con un cuadro administrativo de 5 personas porque sólo realizan una tarea administrativa. Donde la sociedad menor en términos poblacionales [a], tiene necesidad de un aparato burocrático mayor a la sociedad más grande [b]. De esto, resulta evidente que el tamaño de la sociedad no es el factor definitivo. Al argumento racional, se puede sumar evidencia histórica como el mismo Gouldner hace. Weber explica este punto de la siguiente manera: “[...] la ‘intensidad’ de la administración, [quiere] decir la transferencia de tantas tareas como sean posibles a la organización del estado que sean susceptibles de una administración y ejecución continua [...].”<sup>143</sup>

Weber explica cómo en Occidente el paso decisivo para formar un cuadro administrativo de especialistas se dio en la administración financiera, porque es justo este ámbito el que peor soporta una decisión equivocada o un error de juicio por parte de un dirigente no especialista. Así como en la administración financiera, en la guerra como en el derecho, se necesitan funcionarios especializados. Weber lo explica así: “El desarrollo de la técnica bélica hizo necesario el oficial profesional, y el refinamiento del procedimiento jurídico hizo necesario el jurista competente. En estos tres campos el funcionamiento profesional ganó la batalla dentro de los Estados más desarrollados del

---

<sup>143</sup> *Ibidem*

siglo XVI.”<sup>144</sup> Es evidente en este caso cómo el problema central es resolver necesidades técnicas, es decir escoger mejores medios para alcanzar un fin.

Weber menciona que en el resto del mundo también había surgido una figura que aconsejaba al príncipe, ‘consejeros objetivamente calificados’, por ejemplo, el gran visir en el Medio Oriente y los humanistas en China. “En el pasado, como antes veíamos, han surgido ‘políticos profesionales’ al servicio del príncipe en su lucha frente a los estamentos [...] el príncipe se apoyó en capas sociales disponibles de carácter no estamental [...] los clérigos, y eso tanto en las Indias Occidentales y Orientales como en la Mongolia de los lamas, las tierras budistas de China y el Japón y los reinos cristianos de la Edad Media [...]” Weber define ‘estamento’ como un grupo social que posee por derecho propio medios para hacer la guerra o medios para administrar; es decir, propietarios. Como se volverá evidente más adelante, la burocratización para Weber supone el proceso de ‘proletarización’ en todos los ámbitos de la vida social, es decir, el proceso de escindir al trabajador de los medios de producción, administración, militares, escolares etc.<sup>145</sup> Haciendo una obvia referencia al capítulo XXIV de *El Capital* de Marx, Weber explica el proceso de la acumulación originaria (no sólo de capital), sino de *medios* en general. En la cita expuesta más arriba, Weber muestra cómo históricamente el príncipe ha hecho alianzas con los grupos no estamentales, es decir, con los grupos

---

<sup>144</sup> Max Weber, “La política como vocación” en *El político y el científico*, *Op. Cit.*, pp. 103.

<sup>145</sup> Sobre el proceso que escinde a los trabajadores de los medios de trabajo, sean éstos productivos, administrativos, militares o de cualquier otra índole, véase Max Weber, “La ciencia como vocación” en *El político y el científico*, *Op. Cit.*, pp. 185; y “La política como vocación” en *Ibíd.*, pp. 89 y 91; Max Weber, “El socialismo” en Max Weber, *Escritos políticos*, España, Altaza, 1999, p. 317-318; también en Bertha Lerner de Sheinbaum, “La teoría marxista clásica y el problema de la burocracia” en *Op. Cit.*, p. 1327, donde dice: “Pero a diferencia de otras escuelas, el marxismo clásico contempla la difusión del proceso burocrático sobre todo en el Estado y sus instancias, no en la sociedad civil. Naturalmente una gran brecha separa al marxismo clásico respecto a otras cosmovisiones, como la teoría weberiana, que contempla el advenimiento de una sociedad burocrática producto de la difusión del proceso de burocratización en todos los ámbitos.”

proletarizados, en su lucha por el poder político<sup>146</sup>. Por ello, Weber afirma: “La razón de la importancia que como consejeros del príncipe alcanzaron los brahmanes, los sacerdotes budistas, los lamas y los obispos y sacerdotes cristianos radica en el hecho de que podía estructurarse con ellos un cuadro administrativo capaz de leer y escribir, susceptible de ser empleado en la lucha del emperador, o del príncipe o del khan, contra la aristocracia.”<sup>147</sup> Weber describe al proletario igual que Marx: el proletariado carece de intereses de clase egoístas<sup>148</sup>, de tal forma, los estamentos ‘proletarizados’ pueden ser usados por el príncipe, sin miedo a que estos construyan un poder político propio.

Weber menciona que después de las capas religiosas, los príncipes echaron mano de otras capas sociales no estamentales: los literatos con formación humanística (modelo que en China duró milenios); la nobleza cortesana despojada de su poder político; los juristas universitarios. Esta última capa, merece una mención especial pues para Weber fue fundamental en la conformación de la estructura política de los estados europeos. Para Weber fueron, en gran medida, los juristas universitarios los que transformaron la empresa de dominación en Estado racionalizado, y este fenómeno es propio de Occidente. Weber afirma que en ningún otro lugar del planeta sucedió un proceso con

---

<sup>146</sup> En este caso la lucha que plantea Weber no es de clases sociales, sino la lucha por consolidar la pretensión al *monopolio legítimo* de la coacción física para el mantenimiento del orden vigente. Es decir, la lucha política por controlar el Estado moderno.

<sup>147</sup> Max Weber, “La política como vocación”, en *El político y el científico*, *Op. Cit.*, p. 110.

<sup>148</sup> *Vid.* Carlos Marx, “Manifiesto del Partido Comunista” en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Moscú, Progreso, 1955, p. 29 y ss. Donde dice: “De todas las clases que hoy se enfrentan a la burguesía, sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria [...] Los estamentos medios —el pequeño industrial, el pequeño comerciante, el artesano, el campesino—, todos ellos luchan contra la burguesía para salvar de la ruina su existencia como tales estamentos medios [...] Son revolucionarios únicamente por cuanto tienen ante sí la perspectiva de su tránsito inminente al proletariado, defendiendo así no sus intereses presentes, sino sus intereses futuros, por cuanto abandonan sus propios puntos de vista para adoptar los del proletariado [...]” Para Marx, el proletariado es revolucionario en tanto sus intereses no están dictados por su propiedad, pues como clase se caracterizan por no tener propiedad. Así en la lucha de clases no reivindican, como los otros estamentos, intereses egoístas, pues no los tienen. Sucede lo mismo en Weber, éste acepta el argumento de que los estamentos proletarizados no defienden intereses egoístas pues no tienen propiedad.

estas mismas características: ni en la Escuela Mimamsa de la India ni en el mundo islámico que eran culturas con un desarrollo jurídico considerable. En ambos casos, afirma Weber, el pensamiento teológico ahogó el auge del pensamiento racional jurídico<sup>149</sup>. Esto, en último término, quiere decir que las formas islámica e hindú de racionalizar el mundo no pasaron por un proceso de desencantamiento, es decir no fueron racionalizadas en el sentido en que se racionalizó Occidente. Weber afirma que los elementos del pensamiento racional jurídico de la Escuela Mimamsa de la India y del pensamiento islámico “[...] no lograron racionalizar por entero el procedimiento.”<sup>150</sup> En otras palabras, no lograron la racionalización formal.

Habría que decir que el deseo por parte de los príncipes de monopolizar el poder político enfrentándose a los estamentos por medio de construir un cuerpo de funcionarios especializados, es el origen y semilla que desata el proceso de burocratización. Este plan tenía como objetivo la monopolización del poder político, y la burocracia fue el medio más efectivo para conseguirlo. De manera que nuevamente nos enfrentamos a la cuestión de que la burocracia es el producto de un proceso de racionalización formal-instrumental.

Weber muestra continuamente cómo necesidades técnicas empujan al desarrollo de la burocracia. Por ejemplo con el sistema democrático y de partidos también se tornan necesarios: “[...] las modernas formas de organización de los partidos son hijas de la democracia, del derecho de las masas al sufragio, de la necesidad de hacer propaganda y organizaciones de masas y de la evolución hacia una dirección más unificada y una disciplina más rígida [...] la empresa política queda en manos de ‘profesionales’ a tiempo

---

<sup>149</sup> Vid Max Weber, “La política como vocación”, en *El político y el científico*, Op. Cit., pp. 112-113.

<sup>150</sup> *Ibíd.*, p. 113.

completo que se mantienen *fuera* del Parlamento.”<sup>151</sup> Más adelante ofrece otra vez el ejemplo de Norteamérica, afirma: “La situación se hace ya insoportable. La administración de diletantes no basta ya [...] [se] está[n] creando continuamente nuevos puestos vitalicios y dotados de jubilación, con el resultado de que están ocupando los cargos funcionarios con formación universitaria [...]”<sup>152</sup>

A parte de esta explicación histórica desde el punto de vista político, Weber ofrece otras varias aproximaciones al problema, en todas encontramos el carácter de ser soluciones instrumentales a problemas técnicos. Por ejemplo: entre los factores puramente políticos, Weber considera la necesidad de una burocracia para la administración del aparato policiaco que garantice orden y protección a una sociedad acostumbrada a la absoluta pacificación; entre los factores ‘esencialmente técnicos’ Weber menciona la necesidad y la conveniencia de la burocratización para administrar los medios específicamente modernos de comunicación (telégrafo, trenes, vías terrestres y acuáticas).<sup>153</sup>

En resumen, Weber afirma que: “La burocratización ofrece, sobre todo, la óptima posibilidad de realizar el principio de especialización de las funciones administrativas de acuerdo a consideraciones puramente objetivas [...] La ejecución ‘objetiva’ de una empresa quiere decir en primer lugar la ejecución de la empresa de acuerdo a *reglas calculables* y sin consideración por persona alguna.”<sup>154</sup> Se ve, pues, que lo que se

---

<sup>151</sup> *Ibíd.*, p. 129.

<sup>152</sup> *Ibíd.*, p. 145. Sobre la relación entre los procesos de profesionalización y burocratización véase: George Ritzer, “Professionalization, Bureaucratization and Rationalization: The Views of Max Weber” en *Social Forces*, Vol. 53, No. 4 (Jun., 1975), pp. 627-634. Especialmente pp. 632 y 633, por ejemplo: “Weber tiene mucho que decir sobre el problema de la relación entre burocratización y profesionalización [...] para Weber, la burocratización y la profesionalización eran procesos complementarios involucrados en la racionalización de Occidente [...]”

<sup>153</sup> *Vid From Max Weber, Essays in Sociology, Op. Cit.*, p. 213.

<sup>154</sup> *Ibíd.*, p. 215.

describe aquí es una organización que permite y desarrolla la racionalidad formal en tanto puede ejecutar acciones de acuerdo a reglas calculables<sup>155</sup>. Una organización que se explica través de un proceso de racionalización característico de Occidente.

### **3.2. La burocracia y la jaula de hierro**

Lo problemático de la burocracia para Weber es que se extiende más allá de sus competencias como *medio* eficiente para la consecución de la correcta administración del Estado. La burocracia se transforma en un *fin* en sí mismo, donde es ella la que ejerce el dominio real sobre la sociedad.

Para comprender esto es necesario entender que el proceso de burocratización resulta inevitable en Occidente. Así como en el Occidente moderno estamos condenados a ser profesionales, también estamos condenados a sufrir un proceso burocratización. Para Weber el problema empieza justo en relación con la profesionalización de los funcionarios: “La burocracia moderna se distingue ante todo de esos ejemplos anteriores por una cualidad que refuerza su carácter de inevitable de modo considerablemente más definitivo [...] por la especialización y la preparación profesionales racionales.”<sup>156</sup> Una vez que se desencadena el proceso de sustituir a los diletantes por funcionarios especializados, ya no hay vuelta atrás, es el problema ya conocido de la imposibilidad del regreso a la ‘inocencia de la edad de oro’. Más adelante Weber afirma que “[n]o existe

---

<sup>155</sup> Sobre esto, Kalberg afirma que: “Weber se refiere a la dominación burocrática como formalmente racional porque la acción orientada a reglas y estatutos generales analizables intelectualmente predominan en ella, así como la selección de los medios más adecuados para la adherencia continua hacia ellas. Desde el punto de vista técnico, el tipo más ‘racional’ de dominación se encuentra en la burocracia simplemente porque no apunta a realizar más que el cálculo más preciso y eficiente de medios para la resolución de problemas por medio de ordenarlos bajo regulaciones universales y abstractas.” Stephen Kalberg, Max Weber’s Types of Rationality. Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History.” En *Op. Cit.*, p. 1158.

<sup>156</sup> Max Weber, *Economía y sociedad*, *Op. Cit.*, p. 1073.

ejemplo histórico conocido alguno de que allí donde [la burocracia] se entronizó por completo [...] volviera a desaparecer, como no sea con el hundimiento total de la civilización conjunta que la sustentaba.”<sup>157</sup>

Weber plantea el problema de la inevitabilidad de la burocratización, y lo compara al capitalismo, según él, son procesos paralelos que marcan la modernidad occidental con su especificidad y su huella.

En el Estado moderno, el verdadero dominio, que no consiste ni en los discursos parlamentarios ni en las proclamas de monarcas sino en el manejo diario de la administración, se encuentra necesariamente en manos de la burocracia, tanto militar como civil [...] Lo mismo que el llamado progreso hacia el capitalismo a partir de la Edad Media constituye la escala unívoca de la modernización de la economía, así constituye también el progreso hacia el funcionario burocrático, basado en el empleo, en sueldo, pensión y ascenso, en la preparación profesional y la división del trabajo, en competencias fijas, en el formalismo documental y en la subordinación y la superioridad jerárquica, la escala igualmente unívoca de la modernización del Estado [...].<sup>158</sup>

Weber afirma que la burocracia no es la única forma de organización moderna, pero sí la específica. Es decir, la que caracteriza y es factor diferenciador de la modernidad, al igual que la fábrica capitalista es lo distintivo del modo de producción capitalista. “[...] ambas son, con todo, las que imprimen su sello a la época presente y al futuro previsible. El futuro es de la burocratización...”<sup>159</sup>

Weber sostiene que este es el caso para cualquier Estado moderno en Occidente y que no hay forma de evitarlo. Además subraya que no es un problema del capitalismo, sino como se explicó, de una racionalidad propia de Occidente, de manera que el socialismo tampoco es una opción para librarse del problema. Afirma por ejemplo:

Teóricamente se podría imaginar una eliminación progresiva del capitalismo privado, por más que, a decir verdad, ni sería una empresa tan fácil como sueñan algunos intelectuales que no lo conocen [...] Pero vamos a suponer que fuera factible alguna vez: ¿qué representaría eso en la práctica?

---

<sup>157</sup> *Ibidem*

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 1060. Nuevamente valdría la pena recordar, que esta afirmación no es, ni pretende ser un descubrimiento de una fuerza inherente a la historia. Weber no pretende sostener que una racionalidad propia del movimiento histórico (a la Hegel) orille hacia este punto, más bien pretende explicar e interpretar lo observable del fenómeno burocrático a través de los lentes de la racionalización.

<sup>159</sup> Max Weber, “Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada”, *Escritos políticos*, *Op. Cit.*, p. 143; véase la misma sección en Max Weber, *Economía y Sociedad*, *Op. Cit.*, p. 1072.

¿Quizá un desmoronamiento del almacén de acero del trabajo industrial moderno? ¡No! Más bien ocurriría que también la *dirección* de las empresas estatales o integradas en alguna forma de 'economía colectiva' se haría burocrática.<sup>160</sup>

Esta no es la única profecía que lanza Weber en contra de los esfuerzos revolucionarios<sup>161</sup>. En su conferencia *El socialismo*, dictada en 1918 en la universidad de Viena frente a los oficiales del ejército de Austria-Hungría, Weber señala y argumenta por qué, el socialismo está condenado a ser, si acaso, aún más burocrático que el capitalismo. Por ejemplo, afirma que: “La democracia moderna [...] se convierte en una democracia burocrática. Y así tiene que ser, pues en ella se sustituye a los aristócratas de alcurnia o a otros funcionarios no remunerados por un cuerpo de funcionarios a sueldo. Es inevitable, y eso es lo primero con que también ha de contar el socialismo [...]”<sup>162</sup>

Más adelante:

Pero lo que significa, sobre todo, esta forma de socialización es, por un lado, un crecimiento del *cuerpo administrativo*, de los empleados comercial y técnicamente especializados [...] Más que en cualquier otra parte y de manera más absoluta, empero, en las empresas públicas y de las mancomunidades manda el *funcionario*, no el trabajador, a quien evidentemente le resulta más difícil aquí conseguir algo con una huelga que frente a empresarios privados. La dictadura del funcionariado, no la del obrero, es la que [...] se encuentra en pleno avance.”<sup>163</sup>

---

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 1073. En este pasaje, Weber tal vez hace referencia a la tesis sostenida por varios marxistas de la época, destacadamente Lenin, que afirmaba que la expansión del capitalismo y su desarrollo a imperialismo había ya minando las bases del capitalismo privado para convertirse en un capitalismo estatal, de manera que dar el paso hacia el socialismo constituía una tarea más simple e “históricamente lógica”. Véase Lenin, “El imperialismo fase superior del capitalismo” en Lenin, *Obras escogidas en tres tomos*, Moscú, Progreso, 1961.

<sup>161</sup> No deja de llamar la atención que Weber critique al Manifiesto del partido comunista de profético: “[...] el *Manifiesto Comunista* es un documento profético: *profetiza* el ocaso de la economía privada, de lo que se suele llamar la organización capitalista de la sociedad, y vaticina la sustitución de esta sociedad, por lo pronto —como fase de transición—, por una dictadura del proletariado. Pero tras este estado provisional se halla luego la verdadera esperanza final: el proletariado no *puede* liberarse a sí mismo de la esclavitud sin poner fin a *todo* dominio del hombre sobre el hombre. Esta es la auténtica profecía, la tesis capital de este manifiesto [...]” Max Weber en “El socialismo” en *Escritos políticos*, Op. Cit., p. 327.

<sup>162</sup> Max Weber, “El socialismo” en *Escritos políticos*, Op. Cit., p. 315.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 333. Si bien es cierto que Weber tenía una visión muy negativa de la burocratización, y más aún del socialismo, está completamente fuera de proporción sostener que Weber identificaba todo lo negativo de la burocratización con la burocratización socialista, como sostiene Constan. Para ella, Weber sostuvo dos tipos de burocracia: la primera era un cuerpo administrativo legal-racional que funcionaba bajo una estructura de poder pluralista, en donde la burocracia era simplemente un medio, ‘burocracia democrática’; la segunda era una organización totalitaria resultado de la institucionalización del carisma, la cual sería un fin en sí misma, y estaría presente en la Rusia soviética. Véase Helen Constan, “Max Weber's Two Conceptions of Bureaucracy” en *The American Journal of Sociology*, Vol. 63, No. 4 (Jan., 1958), pp. 400-409. En todo caso es mucho más atinada la postura de Gouldner, quien sostiene que para Weber: “El



Con esto llegamos al punto que interesa explorar sobre la burocracia, ésta, también adquiere la monstruosa cualidad de la jaula de hierro, esa coraza inevitable e indestructible que amenaza con coartar toda posibilidad de libertad humana<sup>164</sup>. En este, caso, la metáfora dice así:

Es espíritu coagulado asimismo aquella máquina viva que representa la organización burocrática con su especialización del trabajo profesional aprendido, su delimitación de las competencias, sus reglamentos y sus relaciones de obediencia jerárquicamente graduados. En unión con la máquina muerta, la viva trabaja en forjar el molde de aquella servidumbre del futuro a la que tal vez los hombres se vean algún día obligados a someterse impotentes [...] si una administración buena desde el punto de vista puramente técnico [...] llega a representar para ellos el valor supremo y único que haya de decidir acerca de la forma de dirección de sus mundos.<sup>165</sup>

Cuando Weber habla de la máquina muerta, se refiere a la máquina de producción en la fábrica capitalista, mientras que la máquina viva es evidentemente la burocracia. Ambas máquinas trabajan en dominar y someter al hombre a la fría y enajenante situación de la obediencia automatizada, donde el ser humano pierde toda capacidad de decisión sobre su vida y aquello que debía de ser un medio se convierte en fin en sí mismo que rige la vida humana, deshumanizadamente<sup>166</sup>.

---

capitalismo y el socialismo son puestos bajo el mismo paraguas conceptual –la burocracia— con el resultado práctico importante de que el problema de escoger entre ambos pierde su punto.” Alvin W. Gouldner, “Metaphysical Pathos and the Theory of Bureaucracy” en *Op. Cit.*, p. 497.

<sup>164</sup> Sobre la burocratización que desemboca en el problema de la jaula de hierro, Ritzer hace algunos comentarios interesantes: “Weber, por supuesto, veía a la burocratización llevar a la ‘jaula de hierro’ de la rutinización insensata. Aun cuando alababa la eficiencia de la burocracia, aborrecía la mecanización de la vida que producía. Hay puntos en su trabajo en los que Weber parece guardar un resto de esperanza, aunque breve, de aminorar lo que para él era un horrendo destino. Aún especializados, rutinizados y racionalizados hay profesionales que parecen resistir, hasta cierto punto la rutinización de la vida.” Y más adelante: “El fin, para Weber, es claro, inevitable y horrible. Es un mundo mecanizado y rutinizado en el que los profesionales, burócratas y burócratas profesionales son todos pequeñas piezas en una máquina de funcionamiento perfecto.” George Ritzer, “Professionalization, Bureaucratization and Rationalization: The Views of Max Weber” en *Op. Cit.*, p. 633. Mientras Constanas no entiende que la burocratización para Weber es justamente el problema de la jaula de hierro. Constanas afirma que: “El error fue que Weber estuvo impedido de ver a la burocracia como clase dominante y se limitó más bien a sostener que la burocracia siempre era una herramienta en las manos de alguien más, siempre un medio y nunca un fin en sí misma.” Helen Constanas, “Max Weber’s Two Conceptions of Bureaucracy” en *Op. Cit.*, p. 400.

<sup>165</sup> Max Weber, *Economía y sociedad*, *Op. Cit.*, p. 1074.

<sup>166</sup> Algunos comentaristas tienden a calificar esta situación como irracional. Me parece poco atinado el término, porque parece adjudicar una carga valorativa al concepto ‘racional’, que por lo demás, Weber jamás aceptaría. Es el caso de Lerner de Sheinbaum quien afirma: “No obstante, el peligro de que la burocracia política capitalista se convierta en fuerza irracional, pese a su carácter predominantemente racional, es contemplado por la teoría weberiana. De allí que su juicio sobre la racionalidad de la burocracia

En el apartado dedicado a la burocracia en *Economía y sociedad*, no encontramos una imagen alusiva a la ‘jaula de hierro’. La descripción que ahí hace de la burocracia bastaría para sostener que es equivalente a la imagen producida en *La ética protestante*; sin embargo, es más bien en los ensayos sobre Rusia, de 1906, donde Weber reincide sobre el tema de la jaula. En ese caso, dice:

Aquéllos que vivan en constante ansiedad porque en el futuro pueda haber *demasiada* ‘democracia’ e ‘individualismo’ en el mundo, y demasiada poca ‘autoridad’, ‘aristocracia’ y ‘respeto por los cargos públicos’ y cosas por el estilo, pueden descansar; se ha puesto bastante empeño para asegurarse de que los árboles de la democracia no lleguen hasta el cielo... Es simplemente ridículo suponer que un rasgo ‘inevitable’ dentro de nuestro desarrollo económico del actual capitalismo avanzado, como ha sido importado a Rusia y como existe en América, sea que tiene una afinidad electiva con la ‘democracia’ o con la ‘libertad’ (en cualquier sentido de esa palabra), cuando la única pregunta debe ser: ¿cómo son estas cosas posibles en general y a largo plazo donde sea que prevalezca?<sup>167</sup>

Y más adelante:

En todas partes está ya preparada esta *jaula* [*Gehäuse*] para la nueva servidumbre, sólo está a la espera de que el rezago del ritmo del ‘progreso’ técnico-económico y la victoria de la ‘renta’ sobre la ‘ganancia’, junto con el agotamiento de la tierra todavía ‘libre’ y el mercado todavía ‘libre’ hagan que las masas estén dispuestas a entrar en ella.<sup>168</sup>

Así pues, esa jaula se instala en el estado moderno de occidente, de manera muy clara ahí donde impera el modo de producción capitalista.

---

política no sea absoluto sino relativo y que tampoco sea absoluta su inclinación hacia un gobierno burocrático frente a una alterativa carismática. Es el exceso de organización, de especialización, lo que, según la teoría weberiana, puede conducir a la burocracia política capitalista a construir una sociedad cada vez mas desigual, corrupta e inhumana. [...] En lo interno, advierte la teoría weberiana que la hegemonía de los especialistas, de los funcionarios de rutina frente a los políticos con altos ideales, es lo que puede transformar a la burocracia política capitalista en fuerza irracional.” Bertha Lerner de Sheinbaum, “Dos dilemas de la burocracia política capitalista” en *Op. Cit.*, p. 977.

<sup>167</sup> Max Weber, “Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland”, citado por Lawrence Scaff, “Fleeing the Iron Cage: Politics and Culture in the Thought of Max Weber”, *The American Political Science Review*, Vol. 81, No. 3 (Sep., 1987), p. 741.

<sup>168</sup> Max Weber, “La situación de la democracia burguesa en Rusia”, citado por Francisco Gil Vilegas, “Notas críticas”, en Max Weber, *La ética protestante*, *Op. Cit.*, p. 349.

### 3.3. La jaula de hierro y la libertad.

Ante esta situación aparentemente inevitable e incontenible, Weber se pregunta si todavía hay alguna forma de rescatar un espacio, por mínimo que sea, de libertad:

¿Quién no querría, entonces, reírse del miedo de nuestros literatos de que en el futuro el desarrollo político y social nos traiga *demasiado* ‘individualismo’ o ‘democracia’, y de la creencia de que la ‘verdadera libertad’ apenas iluminaría cuando la ‘anarquía’ actual de nuestra producción económica y el ‘engranaje de partidos’ de nuestros Parlamentos sean *dejados de lado*, en beneficio de un ‘orden social’ y de una ‘articulación orgánica’? —esto es, que sean dejados de lado en favor del pacifismo de la impotencia social, bajo el ala del único poder segura y completamente *ineludible*: ¡el de la burocracia en el Estado y la economía!—. Viendo el hecho fundamental del avance indetenible de la burocratización, la pregunta por las formas de organización política del futuro puede ser sólo postulada así: [...] ¿cómo sería *posible* salvar, *todavía*, visto ese sobre poder de la tendencia hacia la burocratización, *algún* resto de un movimiento de libertad, en *algún* sentido ‘individualista’?<sup>169</sup>

Más adelante Weber pregunta: “¿cómo se puede ofrecer una garantía, *cualquiera* que sea, de que existen fuerzas capaces de tener a raya y controlar eficazmente la enorme prepotencia de esta capa de importancia cada vez mayor?”<sup>170</sup> La salida que Weber ofrece a este problema es la apuesta por el individuo dirigente en tres espacios distintos. Primero, en el caso de los funcionarios profesionales; segundo en el caso del Monarca; y, tercero, en el caso del Parlamento.

En cuanto a los funcionarios profesionales hay al menos dos ámbitos: en el caso de la economía el empresario, en el caso del estado el político. Para Weber ninguno de ellos debería ser un simple burócrata. Weber afirma que en sentido formal sí los son pues se sientan frente a un *bureau*, sin embargo no deberían comportarse como tales:

Eso da a entender que, atendiendo al carácter de su cargo, entre él [el dirigente político] y los demás funcionarios existe, efectivamente, una diferencia similar a la que se da en el caso del empresario y del director general en el seno de la economía privada. O, por decirlo más exactamente, que *debe* ser algo distinto [...] Cuando, atendiendo al *espíritu* de su actuación, un *dirigente* es un ‘funcionario’ [...] es decir, una persona que está habituada a realizar su trabajo,

---

<sup>169</sup> Max Weber citado por Karl Löwith, *Op. Cit.*, pp. 69-70. Véase la misma cita en “Parlamento y gobierno en una democracia reorganizada” en *Escritos Políticos*, *Op. Cit.*, p. 145 y en *Economía y sociedad*, *Op. Cit.*, p. 1074.

<sup>170</sup> Max Weber, *Escritos Políticos*, *Op. Cit.*, p. 146.

cumpliendo honradamente y con todo celo las normas y prescripciones, ni sirve para estar al frente de una empresa privada ni tampoco de un Estado.<sup>171</sup>

Así como el líder o dirigente de los funcionarios debe actuar autónomamente<sup>172</sup>, Weber exige lo mismo del *Monarca* y del *Parlamento*, pues son los dos poderes que “están en condiciones de desempeñar el papel de instancias de control y guía en la vida del moderno Estado constitucional.”<sup>173</sup> Como se ve, Weber le apuesta al papel de los individuos dentro del sistema para ponerle un freno al mismo<sup>174</sup>.

Löwith, en el texto citado, ofrece otra interpretación, sostiene que si bien el proceso de racionalización construye la jaula de la cual nos es imposible escapar, también, paradójicamente, es el proceso que permite al individuo ser libre. Sólo cuando el individuo se logra despojar de las ataduras y prejuicios de la tradición y los afectos, es que se puede plantear racionalmente la consecución de fines. Podríamos decir que para Löwith, Weber, como Kant<sup>175</sup>, entiende la libertad que provee la racionalidad en dos sentidos: uno negativo y otro positivo. En cuanto al primero, precisamente como la situación en que no hay presión externa, por parte de la tradición o los afectos para plantearse la consecución de un fin. En cuanto al segundo y más fuerte, se es libre en

---

<sup>171</sup> *Ibíd.*, p. 147.

<sup>172</sup> “Autonomía en sus decisiones, capacidad organizativa de acuerdo con sus propias ideas, eso es algo que se espera tanto de los ‘funcionarios’ como de los ‘dirigentes’, y no sólo en los asuntos de menor cuantía que se dan continuamente, sino muy a menudo también en los de mayor importancia.” Max Weber, *Ibidem*.

<sup>173</sup> *Ibíd.*, pp. 149-150.

<sup>174</sup> Sobre este tema véase Max Weber, *Ibíd.*, pp. 145-170.

<sup>175</sup> Vid. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, 6ª ed., Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006, p. 53. El *Teorema IV* dice: “La *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas; toda *heteronomía* del albedrío, en cambio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la misma y de la moralidad de la voluntad. En la independencia de toda materia de la ley (a saber, de un objeto deseado) y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del albedrío por medio de la mera forma legisladora universal, de que una máxima tiene que ser capaz, consiste el principio único de la moralidad. Aquella *independencia*, empero, es libertad en el *sentido negativo*; esta *propia legislación* de la razón pura y, como tal, práctica, es libertad en sentido positivo. Así, pues, la ley moral no expresa nada más que la *autonomía* de la razón pura práctica, es decir, la libertad, y ésta es incluso la condición formal de todas las máximas bajo cuya condición solamente pueden éstas coincidir con la ley práctica suprema.”

cuanto a que uno mismo sea el propio legislador, o bien, que de forma autónoma sea uno el que construye sus propios fines. Weber afirma que:

Cuanto 'más libre', esto es, cuanto más según las 'propias' *evaluaciones*, no obstaculizadas por presión 'externa' o por 'afectos' irrefrenables, se postula la 'resolución' del actuante, más sin resto se ordena la motivación *certeteris paribus* según las categorías de 'fin' y 'medio', y más perfecto resultaría [...] entonces su análisis racional [...]. Y no sólo eso, sino que cuanto 'más libre', en el sentido de este discurso, es el 'actuar', esto es, cuanto *menos* porta 'en sí' el carácter del 'acontecer natural', tanto más entra en validez finalmente también aquel concepto de la 'personalidad', el cual encuentra su 'esencia' en la constancia de su relación interna hacia determinados 'valores' y significados de vida últimos, los cuales se validan en su hacer con arreglo a fines y se materializan así en un actuar teleológico-racional.<sup>176</sup>

En la cita anterior se ve con claridad la primera aproximación a libertad negativa: la ausencia de presiones externas y afectos irrefrenables. En cambio la aproximación a libertad positiva en sentido kantiano es un poco más oscura. Weber sostiene que es 'más libre' también en el sentido de que conforme el actuar pierde carácter de 'acontecer natural', es decir conforme se asume menos como producto de algo ajeno, y más como producto de la relación con valores y fines internos. El punto se puede ver más claramente en la cita siguiente: “[...] nosotros acompañamos con el más alto grado de ‘sentimiento de libertad’ empírico [...], precisamente aquellas acciones que somos conscientes de haber llevado acabo *racionalmente*, esto es, bajo ausencia de ‘presión’ psíquica o física [...], en las cuales perseguimos un ‘fin’ claramente consciente a través de sus ‘medios’ más adecuados, de acuerdo con la medida de nuestro conocimiento.”<sup>177</sup> Sucede que el proceso de racionalización permite a los individuos ser cada vez más libres, porque se liberan de presiones externas y se permiten construir sus propios fines y ajustar su actuar, es decir los medios para conseguir esos fines, de manera cada vez más racional.

---

<sup>176</sup> Max Weber citado por Karl Löwith en *Op. Cit.*, p. 59.

<sup>177</sup> Max Weber citado por Karl Löwith en *Op. Cit.*, pp. 59-60.

Sobre este punto, Löwith afirma que: “La antinomia de la ciencia política en Weber consiste básicamente, en que justo la *inclusión* ineludible en el carácter de empresa racional de todas las administraciones modernas se vuelve el lugar del posible *ser sí mismo*, y la carcasa de ‘serviumbre’ el único espacio de juego de aquella ‘libertad de movimiento’ que buscaba Weber, como hombre y político.”<sup>178</sup> Más adelante, Löwith afirma que: “[Weber] negó a todas las administraciones actuales aquel sustancial valor propio, pero las afirmó, sin embargo, como el medio dado para un fin libre de ser elegido.”<sup>179</sup> Como si las administraciones estatales fueran el mal necesario, sólo ahí existiría la posibilidad de elegir fines libremente, pues sólo lo racional es libre. Por ello, sostiene que: “[...] la posición de Weber se volvió una firme oposición y una defensa única del individuo autónomo, en medio de y contra la creciente dependencia del mundo político y económico.”<sup>180</sup>

Löwith expone de manera muy clara la relación entre racionalidad y libertad con perspectiva kantiana:

La racionalidad se une entonces con la libertad del actuar, a través de que es una libertad en tanto racionalidad *teleológica*: esto es, persigue un *fin* privilegiado a partir de *valores últimos* o ‘significados’ de vida, en libre evaluación de los medios *adecuados* para ello. En ese hacer racional con arreglo a fines se impregna concretamente la ‘personalidad’, como una relación constante del hombre respecto a los valores últimos. Actuar como persona libre significa, con ello, actuar de acuerdo con fines; esto es, actuar en la compensación racional de los medios *dados* respecto al fin presupuesto y en tanto *lógica* o ‘consecuentemente’ [...] Cuanto más libre el hombre evalúa y calcula lo requerido (los medios) para algo (un fin), tanto más *racional* con arreglos al fin actúa y, en correspondencia, tanto más comprensiblemente —empero—, tanto más firme está *ligado*, también, el hacer libre a la adquisición de medios totalmente determinados acordes al fin [...].<sup>181</sup>

Más adelante resume el problema de la libertad de la siguiente forma: “Esa libertad sólo puede estar en acuerdo interno con la racionalidad cuando no es una libertad

---

<sup>178</sup> Karl Löwith, *Op. Cit.*, p. 64.

<sup>179</sup> *Ibidem*

<sup>180</sup> *Ibidem*

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 60.

*respecto* a ese mundo racionalizado, sino una libertad *en medio* de aquella ‘carcasa fuerte como el acero’ [...]”<sup>182</sup> Y finalmente: “El sentido positivo de aquél ‘movimiento de libertad’ que concierne a Weber es alcanzar los propios fines *en* ese mundo, pero *contra* él, y perseguir fines que no son calculados por ese mundo, aunque sí en función de *él*.”<sup>183</sup>

Según Löwith, el proceso de racionalización resulta, paradójicamente, por un lado en la jaula de hierro que es el destino al que el ser humano moderno está condenado, pero por otro lado en la condición necesaria para la libertad del individuo.

Cabría decir que Löwith no distingue entre los distintos tipos de racionalidad; lo que para él resulta paradójico, nosotros lo podríamos explicar de manera sencilla. La expansión racional que permitiría una mayor libertad sería la teórica y la material. La expansión de la racionalidad teórica permitiría mayor libertad de las explicaciones religiosas y tradicionales. Mientras que la expansión de la racionalidad material, permitiría cada vez una mayor capacidad de elegir fines y medios para alcanzar dichos fines.

En cambio, la expansión de las racionalidades técnica y formal no favorece en ningún sentido la libertad, de hecho atenta en su contra; como ya debería estar claro según lo expuesto en este capítulo. La racionalidad formal-instrumental expande la capacidad de elegir medios y de adecuar formas de vida a fines y reglas establecidas previamente, que además resultan incuestionables por dichas racionalidades. De tal manera que la libertad en sentido kantiano, es la que se ve reducida. En otras palabras la expansión de la racionalidad formal resulta en detrimento de la racionalidad material.

---

<sup>182</sup> *Ibíd.*, p. 67.

<sup>183</sup> *Ibíd.*, p. 73.

#### **4. Distintas interpretaciones sobre el problema de la jaula de hierro**

En los tres capítulos anteriores hemos expuesto el problema de la jaula de hierro a través del hilo conductor del proceso de racionalización formal-instrumental. Hemos sostenido que la jaula de hierro es una metáfora que explica cómo los medios se transforman en fines en sí mismos como fenómeno propio del Occidente moderno. En este capítulo pretendemos exponer brevemente las lecturas que se han hecho sobre el mismo tema y defender nuestra interpretación.

Es importante mencionar que a pesar de que la jaula de hierro es uno de los temas centrales para entender la visión de Weber sobre el mundo moderno, no hemos encontrado en nuestra investigación, una exposición cabal y sistemática sobre este problema. En cambio, los especialistas se han dedicado a exponer el origen de la metáfora, intentando así arrojar luz sobre su significado. En este sentido hemos encontrado dos tendencias: a) la postura que nace con el primer traductor al inglés de Weber, Talcott Parsons, que intenta establecer el origen de la metáfora en los textos puritanos del siglo XVII; y b) la postura que sostiene que el origen de la metáfora se debe rastrear en la influencia que Nietzsche y Goethe tuvieron sobre Weber. Por otro lado encontramos una tercera tendencia que no tiene por objetivo elucidar el origen de la metáfora sino justamente el sentido de la misma, ésta sería c) la postura que defendemos, que establece un paralelo entre ‘la jaula de hierro’, el concepto de ‘enajenación’ de Marx y ‘la tragedia de la cultura’ de Simmel.

A continuación presentaremos de manera concisa en qué consisten cada una de estas interpretaciones y por qué nos hemos decantado por una de ellas. Procuramos reconstruir sólo los argumentos principales y no desarrollarlos a profundidad.



#### 4.1. Parsons: “the iron cage” de Bunyan

Desde el inicio de este trabajo se expuso que ‘la jaula de hierro’, o bien ‘*the iron cage*’ era una traducción más libre que literal de la expresión utilizada por Weber en el texto alemán original: *stahlhartes Gehäuse*. A pesar de que por los motivos ya expuestos hemos decidido aceptar dicha traducción y utilizarla a lo largo de este trabajo, no compartimos el análisis y justificación que de ella hacen los especialistas que se inscriben en la primera tendencia interpretativa.

En una carta que el mismo Parsons escribe al editor de *Sociological Inquiry* en 1981, sostiene que, en efecto, su traducción estuvo influida por *Pilgrim’s progress* de John Bunyan, texto que revisó en la época en la que tradujo *La ética protestante y el origen del capitalismo*. Parsons sostiene que:

Sobre ese tema, no tengo evidencia documental para producir, pero haciendo mi mejor esfuerzo para recordar las circunstancias, estoy bastante seguro de que consulté el *Pilgrim’s progress* en el momento en que estaba trabajando en la traducción y que eso influyó en la elección de la frase jaula de hierro en mi propia traducción ya que había sido utilizada por Bunyan y no sólo una sino en repetidas ocasiones.<sup>184</sup>

Parsons va más allá y justifica su proceder afirmando que en realidad esa era la intención de Weber, quien estaba escribiendo sobre los puritanos ingleses del siglo XVII, de manera que lo único que había que hacer era regresar el alemán de Weber al inglés original: “*La ética protestante* fue en cierto sentido particularmente ‘fácil’ porque Weber escogió escribir particularmente [sic] sobre el puritanismo inglés del siglo XVII y el lenguaje básico era el inglés. Por lo tanto, en cierto sentido, lo único que tuve que hacer fue traducir el alemán de Weber de vuelta al inglés [...]”<sup>185</sup>.

---

<sup>184</sup> Talcott Parsons, “Letter from Talcott Parsons”, en *Sociological Inquiry*, Vol. 51, No. 1 (1981), p. 35.

<sup>185</sup> *Ibidem*

Sería injusto reclamar de Parsons una argumentación más seria y válida sobre todo cuando de él citamos un texto no académico. Sin embargo, podemos notar que la razón que Parsons presenta es especulativa, no hay forma de demostrar que el alemán de Weber en *stahlhartes Gehäuse* haya sido una traducción de ‘*the iron cage*’. Es más bien Edward Tiryakian quien se esfuerza por demostrar esta relación. A Tiryakian parece interesarle la metáfora especialmente, y propiamente la traducción que hizo Parsons de la misma. Considera la traducción excepcional: “[...] traducida magníficamente al inglés hace medio siglo.”<sup>186</sup> En su texto, Tiryakian estudia la aparición de la imagen de la jaula de hierro en *Pilgrim’s progress* de Bunyan. Ahí aparece de manera textual ‘*the iron cage of despair*’, y representa la pérdida de la ética cristiana sustituida por una vida profana:

Así que el [interprete] lo tomó [al cristiano] de la mano y lo condujo a un cuarto muy oscuro donde estaba sentado un hombre en una jaula de hierro... ¿Qué significa esto? Preguntó el cristiano, y el intérprete lo instó a que hablara con el hombre. Entonces el cristiano le preguntó al hombre, ¿Qué eres? El hombre contestó, soy lo que no era.

Crist- Y ¿qué eras?

Hombre- Alguna vez fui un profesor justo y en florecimiento, tanto a mis ojos como a los ojos de otros; alguna vez fui, creía, mercedor de la ciudad celestial, e incluso feliz con la idea de que llegaría ahí.

Crist- Bien, y ¿qué eres ahora?

Hombre- Ahora soy un hombre en desesperanza y estoy encerrado en ella, como en esta jaula de hierro...

Crist- Pero ¿cómo llegaste a esta condición?

Hombre- Me dejé llevar y me olvidé de observar y ser sobrio; dejé las riendas sobre el cuello de mis lujurias; pequé contra la luz del mundo y la bondad de Dios; he lastimado al espíritu, y se ha ido; he tentado al demonio y ha venido por mí [...]

Crist- Entonces, dijo el cristiano, ¿no hay esperanza? ¿Acaso deberás ser retenido en la jaula de hierro de la desesperanza?

Hombre- No, no hay ninguna.

Crist- Pero ¿por qué te pusiste en esta situación?

Hombre- Por las lujurias, placeres y ventajas de este mundo; en cuyo disfrute me prometí mucho deleite; pero ahora, cada una de estas cosas también me muerde y me roe como un gusano encendido.

Crist- ¿Y no puedes arrepentirte y convertirte?

Hombre- Dios me ha negado el arrepentimiento: su mundo no me ofrece ánimo para creer; sí, él me ha encerrado en esta jaula de hierro; y ni todos los hombres en el mundo pueden soltarme [...]<sup>187</sup>

---

<sup>186</sup> Edward Tiryakian, “The Sociological Import of a Metaphor: Tracking the Source of Max Weber’s ‘Iron Cage’”, en *Sociological Inquiry, Op. Cit.*, p. 27.

<sup>187</sup> John Bunyan, *Pilgrim’s progress*, citado por Edward Tiryakian en *Op. Cit.*, p. 30.

Tiryakian cita este extenso pasaje y en el mismo espíritu de Mitzman<sup>188</sup>, intenta dar cuenta de la metáfora explicando una supuesta identificación psicológica de Weber tanto con el hombre en la jaula de hierro como con el cristiano. Tiryakian parece pensar que interpretar la metáfora como una imagen de la civilización occidental materialista es perder de vista elementos más enriquecedores: “Aunque la metáfora se pueda entender como una imagen de la civilización occidental materialista, su significado será más sabroso si podemos descubrir su fuente.”<sup>189</sup>

No nos parece un esfuerzo vano, sin embargo, no está dentro de nuestras posibilidades o interés el explicar los motivos psicológicos por los que Weber haya utilizado la metáfora. Más allá de eso, creemos que el texto aporta algo por encima y por fuera de la biografía de su autor, es en tanto a eso, creemos, que ‘la jaula de hierro’ se ha convertido en una metáfora a la que muchos se aproximan para intentar explicar una modernidad tan terrible. Nos resulta más interesante la segunda aproximación de Tiryakian, en donde sostiene que:

En otro nivel, la imagen de la ‘jaula de hierro’ se refiere obviamente a la ausencia de libertad o la pérdida de libertad. La Reforma protestante había sido una fuente importante para la orientación valorativa occidental de la libertad, que Weber también veía de manera manifiesta en otros componentes del proceso de racionalización occidental: las ciudades libres que eran únicas de Occidente, el desarrollo de un sistema legal racional entre otras. Pero sin el espíritu religioso, ¿cuánto tiempo duraría la libertad como un sello distintivo de esta civilización?<sup>190</sup>

Es interesante notar que el tema importante para Tiryakian es la pérdida de libertad. Lo que la jaula de hierro expresa, justamente es el estar encerrado en una prisión, lo que es otra forma de decir perder la libertad. Para Tiryakian, Weber se podía identificar con el

---

<sup>188</sup> Véase Arthur Mitzman, *La jaula de hierro, una interpretación histórica de Max Weber*, Madrid Alianza, 1976. En este texto, el autor procura hacer una biografía psicológica de Weber y explica su producción teórica con relación a sus experiencias de vida.

<sup>189</sup> Edward Tiryakian, *Op. Cit.* p. 28.

<sup>190</sup> *Ibíd.* p. 31.

hombre en la jaula de hierro, pero también podía identificar a la Alemania imperial y a la modernidad con el mismo personaje: una Alemania y una modernidad que se habían vaciado de espíritu, que habían perdido su guía religiosa. Tiryakian lo pone así:

Se podía identificar con ‘el hombre en la jaula de hierro’ [...] Pero ‘el hombre en la jaula de hierro’ no sólo es Weber mismo sino también una representación colectiva de la Alemania Guillermina, si no es que de la sociedad occidental [en su conjunto], que en el pasado había sido animada por el espíritu de la Reforma. Weber dice ‘Hoy el espíritu del ascetismo religioso... ha escapado de la jaula’, ¿acaso no es esto un eco asombroso de cuando Bunyan dice ‘he lastimado al espíritu, y se ha ido’?<sup>191</sup>

Lo cual nos lleva a las consecuencias de la primera tendencia interpretativa. Si uno pone el acento para la interpretación de la metáfora en la relación que existe entre Weber y los textos puritanos ingleses del siglo XVII, como hacen Tiryakian y Parsons, uno tiene que pensar que lo central está en el vaciamiento de espíritu: la pérdida del sentido religioso de toda acción humana.<sup>192</sup> Así, con el vaciamiento del sentido religioso, también se perdería libertad, pues el sentido religioso, en palabras de Tiryakian, tuvo un papel importante en la orientación según valores, en otras palabras, en lo que respecta a la racionalidad material. Al concluir el tercer capítulo, mencionamos el papel tan central que la racionalidad material jugaba con respecto a la libertad. La capacidad de elegir fines, en forma de valores últimos, para Weber, como para Kant, sería justo el punto donde radica la libertad. Si se pierden los valores últimos, sostendría Tiryakian, también se pierde la libertad.

---

<sup>191</sup> *Ibíd.* p. 32.

<sup>192</sup> Hay un tercer autor que trabaja la metáfora en este sentido y está parcialmente de acuerdo con Tiryakian y Parsons, a saber, Stephen Turner. El autor acepta hasta cierto punto el estudio de Tiryakian, pero complementa su postura con una lectura de Platón y su metáfora de los caballos, las pasiones y la razón. Turner sostiene que cuando el hombre de Bunyan afirma haber dejado las riendas en el cuello de sus lujurias, está haciendo referencia a Platón. La razón deja de ser guía y se le entrega a los impulsos, lo que resultaría en una reducción de la libertad. Véase Stephen Turner, “Bunyan’s Cage and Weber’s Casing” en *Sociological Inquiry*, Vol. 52, No. 1 (1982).

Sostenemos que nuestra lectura del problema recupera este diagnóstico, sin embargo es más amplia. Si nos quedamos con esta interpretación, no podríamos decir que la metáfora de la jaula de hierro responde también al desarrollo de la burocracia en Occidente, pues en ese caso, no hay ninguna especie de pérdida de espíritu religioso, sino un desarrollo de un tipo específico de racionalidad.

#### **4.2. Kent: Goethe, Nietzsche y el superhombre**

Stephen Kent polemiza con Parsons, Tiryakian y Turner en torno al origen de la metáfora. Kent señala que tanto Tiryakian como Turner están conscientes del problema que representa la traducción tan libre del término original, sin embargo, el primero lo justifica con los argumentos expuestos en el apartado anterior, mientras que el segundo prefiere redirigir la discusión hacia el problema de qué tan apropiada resulta sin tomar en cuenta su exactitud<sup>193</sup>.

Kent presenta tres argumentos en contra de la interpretación de Tiryakian. En primer lugar recupera el argumento de Turner en el que se demuestra como *Pilgrim's progress* estaba traducido al alemán por la *America Tract Society*, y en ese texto el término que se utiliza para traducir 'iron cage' es *eiserner Käfig* lo mismo que en una edición berlinesa de 1852. Es probable que Weber haya tenido acceso a esa edición donde no aparece *ein stahlhartes Gehäuse*, de manera que sería falso el argumento de Parsons en el que supuestamente era un problema de regresar el alemán de Weber al inglés original.

En segundo lugar, Kent recupera un texto en el que Parsons acepta completamente la responsabilidad por el término '*the iron cage*': "Probablemente sea

---

<sup>193</sup> Véase Stephen Turner, *Op.Cit.*

bueno recordarle al lector que soy yo y no Weber, el responsable por la expresión ‘*the iron cage*’. Como traductor de Weber al inglés, encontré difícil traducir su frase, *ein stahlhartes Gehäuse*: ‘*iron cage*’ fue el equivalente más cercano que pude pensar.”<sup>194</sup> En fin, Kent atribuye la traducción y toda relación entre el término en Weber y la literatura puritana inglesa del siglo XVII a Parsons. Sostiene además que es probable que Parsons siendo hijo de un ministro protestante, hubiera conocido los trabajos de Bunyan desde muy temprana edad y se viera influido por su propia experiencia y no por algo del texto weberiano mismo. Incluso señala una posible explicación para que Parsons recordara a Bunyan en ese preciso pasaje: en la oración inmediatamente anterior al pasaje donde se presenta la expresión *stahlhartes Gehäuse*, Weber cita a Baxter, un puritano inglés antimaterialista de la misma época que Bunyan, tal vez fuera eso lo que llevó a Parsons a establecer la conexión. La cita de Baxter es la siguiente: “A juicio de Baxter, la preocupación sobre la riqueza no debía pesar sobre los hombros de sus santos más que como ‘un manto sutil que en cualquier momento se pudiera arrojar al suelo’.”<sup>195</sup> Como se recordará inmediatamente después de ésta, aparece la metáfora de la jaula de hierro.

El tercer argumento por el cual Kent rechaza la conexión con la literatura puritana observa una estrategia distinta. Ya no se trata de demostrar la implausibilidad de la relación entre Weber y Bunyan de forma directa, como había hecho con los dos argumentos anteriores. En este caso Kent propone que sería más pertinente intentar develar el sentido alemán de la frase. ¿Qué pudo haber querido representar Weber con esa imagen? Para Kent, lo más probable es que la intención haya sido generar una imagen

---

<sup>194</sup> Parsons citado por Stephen Kent, “Weber, Goethe, and the Nietzschean Allusion: Capturing the Source of the ‘Iron Cage’ Metaphor”, en *Sociological Analysis*, Vol. 44, No. 4 (1983), p. 300.

<sup>195</sup> Max Weber, *La ética protestante, Op. Cit.*, p. 286.

de una sociedad mecanizada e industrial, por eso la referencia a una ‘coraza de acero’, como lo sería una casa o fábrica moderna:

Para ofrecer una interpretación fresca de la problemática frase, creo que Weber tenía por intención que *ein stahlhartes Gehäuse* representara una imagen industrial y mecánica a sus lectores, tal vez una casa de acero o un estuche para motores. Esta imagen sería más respetuosa de la traducción más precisa de la frase como estuche (o carcasa) dura como el acero. Aun más, establecería una relación con tres referencias a funciones mecánicas que aparecen en la misma sección del texto. En la primera, Weber describe el ‘orden económico moderno’ como si estuviera ‘atado a las condiciones técnicas y económicas de la producción maquinaria’[...] En la siguiente, Weber habla de los ‘fundamentos mecánicos’ sobre los que el ‘capitalismo victorioso’ descansa [...] En el último, Weber lamenta la condición de ‘mecanizada petrificación’ que se asienta sobre el mundo moderno [...] Weber utilizó cada una de estas tres imágenes mecanizadas en contraposición al mundo como había sido o como podría llegar a ser. De manera similar, la frase de *ein stahlhartes Gehäuse* fue parte de una comparación entre la condición moderna y la condición idealizada del mundo puritano de Baxter.<sup>196</sup>

Con este argumento analógico Kent pretende demostrar la probabilidad que hay de que la intención de Weber haya sido la de generar una imagen similar a la de una fábrica moderna. De tal forma que no habría ningún problema en que la frase fuera traducida de forma más literal, e iría bien y en concordancia con el tono, expresiones e imágenes utilizadas en esa misma sección del texto.

Después de rechazar absolutamente la interpretación propuesta por Tiryakian, Kent propone una completamente distinta. Kent propone que la clave para interpretar la metáfora está en la misma tradición literaria y filosófica alemana, sostiene que Weber alude a Goethe y a Nietzsche, y al modelo del superhombre:

[...] dentro de la propia tradición cultural alemana de Weber existían modelos literarios y filosóficos que podía usar, y de hecho usó, para reflejar su vida personal y política. Reveló estos modelos en la misma sección en la que escribió la frase de *ein stahlhartes Gehäuse*, y su universalidad le permitió abrazar la alegoría de Bunyan dentro de su ámbito: Goethe, el fausto de Goethe y el Zarathustra de Nietzsche- quienes, todos, representaban superhombres para Weber.<sup>197</sup>

Kent apela a la aparición de reflexiones sobre la filosofía de Nietzsche y la literatura de Goethe a lo largo de toda la obra de Weber. Mientras que, sostiene, referencias a Bunyan

---

<sup>196</sup> Stephen Kent, *Op. Cit.* pp. 300-301.

<sup>197</sup> *Ibid.* p. 301.

no encontramos por ningún lado. Es el caso de los ‘especialistas sin espíritu’, esos ‘últimos hombres’ a los que critica Weber y de los cuales Zaratustra se burla en el mercado<sup>198</sup>.

Es interesante observar que si bien Kent logra ofrecer argumentos convincentes en contra de la interpretación de Tiryakian, no ofrece ninguno directo para demostrar la influencia de Goethe y Nietzsche sobre la imagen *stahlhartes Gehäuse*; más bien apela a) al contexto, b) a la obra de Weber y las influencias ‘rastreadas’ a lo largo de ésta y c) sobre todo a las referencias circundantes a la imagen que nos interesa como lo son las de ‘especialistas sin espíritu’ y ‘últimos hombres.’

Para Kent, Weber veía en el Fausto de Goethe, en el Zaratustra de Nietzsche e incluso tal vez en Goethe mismo, superhombres, “[...] que se esforzaron por alcanzar conocimiento y descubrir el sentido a través de sus inquebrantables esfuerzos mundanos.”<sup>199</sup> Del mismo modo sostiene que en los burócratas, empresarios y clases medias veía a esos ‘últimos hombres’ mientras en los puritanos veía al superhombre.

Kent desarrolla el paralelo con Goethe y con Nietzsche en el pasaje que nos interesa más de *La ética protestante*, él dice que:

En esta instancia [Weber] observó que ‘las riquezas materiales alcanzaron un poder creciente y, finalmente, irresistible sobre las vidas de los hombres como nunca antes en la historia. Hoy el espíritu del ascetismo religioso se ha escapado del estuche (*Gehäuse*), quién sabe si definitivamente’. Y más adelante ‘Nadie sabe quién vivirá en este estuche (*Gehäuse*) en el futuro, o si al final de este tremendo desarrollo nuevos profetas nacerán, o si habrá un gran renacimiento de viejas ideas e ideales, o si, en cambio, una petrificación mecanizada, embellecida con una especie de presunción convulsa’. Weber presentó a continuación su lamento sobre los ‘últimos hombres’ [...] El tono de estos comentarios, sin embargo, sugiere fuertemente que Weber dudaba

---

<sup>198</sup> Véase Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, SARPE, 1983. Sobre todo el capítulo “Del país de la civilización” de la segunda sección, donde dice: “Estériles sois: *por ello* os falta la fe. Mas quien tuvo que crear tuvo también sus sueños proféticos y sus signos estelares – ¡creían en la fe! [...] ¡Oh hombres estériles, de qué modo os presentáis ante mí, con qué flaquísimas costillas! Algunos de vosotros os dais buena cuenta de ello [...] ¡Risa es lo que me causáis, oh hombres del presente! En especial cuando os asombráis de vosotros mismos.” p. 142.

<sup>199</sup> Stephen Kent, *Op. Cit.* p. 303.



que el mundo moderno, con su énfasis único en el materialismo, pudiera jamás regresar a los ideales de tiempos anteriores, o que nuevos profetas zaratústreos o faustianos pudieran aparecer para iniciar, tal vez, un regreso a valores ascéticos moral y éticamente responsables.<sup>200</sup>

En el estudio de la cita recién presentada nos podemos dar una idea clara de la interpretación que tiene Kent de la metáfora weberiana. A pesar de su dura crítica a la postura de Tiryakian y de su esfuerzo por distanciarse de una lectura basada en textos puritanos, Kent termina con una lectura similar. El problema es el vaciamiento del espíritu y la pérdida de los valores religiosos. Claro que su aproximación parte de una tradición distinta de la Tiryakian, y en su desarrollo resta importancia a la metáfora misma: ya no es la '*stahlhartes Gehäuse*' lo que interesa; ahora, lo que hay que tomar en cuenta es la sección del texto de Weber en el que ésta se inscribe. Kent termina por contrastar la modernidad frente a una ética que es posible hallar en los textos de Goethe y Nietzsche. Para Kent la ética de la cultura literaria alemana es muy amplia, tanto que subsume y explica a la ética puritana.

De tal forma que podemos sostener que si bien Kent no acepta el origen de la metáfora en el lugar donde la ubican Parsons y Tiryakian, termina por entenderla de forma muy similar.

Resulta que esta interpretación se enfrenta al mismo problema que la anterior, si de lo único que estamos hablando es de una pérdida en sentido ético no podemos usar la metáfora cabalmente para referirnos a la construcción de un aparato burocrático, pues, como ya dijimos, eso no pasa por un problema ético sino por el problema más amplio de la racionalidad. Habría que extender el horizonte de análisis para poder utilizar la metáfora en un sentido relevante como diagnóstico de un problema estructural de cultura moderna occidental.

---

<sup>200</sup> *Ibid.* pp. 313-314.

### 4.3. Marx y Simmel: la enajenación y la tragedia de la cultura

Esta interpretación es un tanto ecléctica. No hemos encontrado un autor o un texto que recoja todos los elementos y los presente juntos, más bien, es nuestro el esfuerzo por recuperar los elementos ofrecidos por los distintos autores y señalar que bien se podría establecer una interpretación que los retome todos. Hay quienes exponen la relación entre Simmel y Weber pero no mencionan a Marx; hay quienes mencionan a Weber y Marx pero no a Simmel; y hay quien menciona a los tres pero sólo de pasada. Una postura sería tendría que contemplar las posturas de los tres autores.

La relación entre ‘la jaula de hierro’ en Weber y ‘la enajenación’ en Marx se puede rastrear a autores tan tempranos como Lukács<sup>201</sup> y Löwith<sup>202</sup>. Ésta tal vez sea la interpretación estandarizada del problema de la jaula de hierro. Sin embargo presenta un

---

<sup>201</sup> Véase Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969, pp. 90-120. Sabemos que Lukács fue alumno de Weber y por ello tuvo una aproximación privilegiada a las posturas e ideas de éste. Lukács inaugura una tradición en este sentido sobre todo en los autores de la Escuela de Frankfurt: Véase por ejemplo Herbert Marcuse, *Op. Cit.*, p. 133, donde dice: “La figura formal y eminentemente racional del cálculo del capital es aquella en la que el hombre y ‘sus fines’ entran sólo como magnitudes variables en el cálculo de las posibilidades de adquisición y beneficio. La matematización llega en esta racionalidad formal hasta el cálculo en que interviene como un factor más *la negación real de la vida*; como riesgo extremo de muerte por hambre, se convierte en los que nada tienen en un estímulo para la acción económica [...]” Marcuse observa cómo el ser humano que es fin, se subsume en el capital como medio; véase también Jürgen Habermas, *Teoría de la acción...*, *Op. Cit.*, p. 198, donde dice: “Max Weber juzga el arco institucional de la economía capitalista y del Estado moderno [...] como aquellos subsistemas con arreglo a fines en que se despliega el racionalismo Occidental. No obstante, teme como secuela o resulta de la burocratización una *cosificación* de las relaciones sociales que acabe ahogando los impulsos motivacionales de que se nutre el modo racional de vida” (El subrayado es mío).

<sup>202</sup> Habría que notar que el estudio que Löwith hace en torno a Weber se centra en el problema de la racionalización y no en la metáfora de la jaula de hierro. Si bien compartimos en gran medida la aportación que hace Löwith sobre este tema, nos distanciamos en tanto que parece no diferenciar los distintos tipos de racionalidad que trabaja Weber. Löwith parece identificar toda forma de racionalidad en Weber con la racionalidad propia del Occidente moderno, por ejemplo cuando dice: “Ese espíritu universal de la ‘racionalidad’ domina en la misma medida el arte y la ciencia, tanto como la vida jurídica, estatal, social y económica del mundo humano moderno. Lo que produce esa racionalización universal de la vida es un sistema de dependencia total, una ‘carcasa fuerte como el acero’ de ‘servidumbre’, una ‘aparatación’ general del hombre [...]” Nosotros no pensamos que todo el problema de la racionalidad sea comparable o contrastable con la enajenación estudiada por Marx. Sostenemos que sólo el proceso de racionalización formal-instrumental específico del Occidente moderno lleva al problema de la jaula de hierro y es éste el que se puede comparar con la enajenación. En cambio, una creciente racionalización material, o bien una creciente racionalización teórica no resultarían en el mismo problema. A pesar de este error, la lectura de Löwith es de una agudeza y profundidad filosófica que resulta digna de ser recuperada.

problema. La escuela de Frankfurt, desde Lukács (como antecesor), pasando por Marcuse y llegando hasta Habermas, supone que el problema de la jaula de hierro se refiere al fenómeno de la ‘cosificación’ o ‘enajenación’<sup>203</sup>; sin embargo no hay una exposición sistemática de esta relación, simplemente la asumen.

Por nuestra parte sostenemos que la comparación entre Weber y Marx se justifica en tanto que el propio Weber interpreta el problema de la enajenación como uno en el que se truecan medios por fines. En el texto de Max Weber, titulado *El socialismo*, el autor dice: “Todo esto constituye lo que el socialismo califica de ‘dominio de las cosas sobre las personas’, que quiere decir, de los medios sobre el fin (la satisfacción de las necesidades).”<sup>204</sup> En otras palabras, Weber dice: cosificación quiere decir la sustitución de los fines por los medios y es precisamente eso, como demostramos en los capítulos 1 y 2 de esta tesis, lo que Weber explica bajo el fenómeno de la jaula de hierro.

Cuando Weber escribe los ensayos que componen *La ética protestante* aún no se habían publicado los *Manuscritos económico filosóficos* de Marx<sup>205</sup>, texto en el que se expone de manera más cabal el concepto de enajenación. Sin embargo Weber conocía profundamente los textos de Marx y sus ideas, esto resulta patente para cualquiera que lea a Weber y conozca los textos de Marx; es imposible no notar las referencias explícitas o implícitas que hace el primero al segundo.

Lukács pone de manifiesto la relación entre los trabajos de Weber y Marx cuando en su exposición del concepto de cosificación, afirma que:

---

<sup>203</sup> Para los propósitos de este trabajo no interesa entrar en la discusión de la diferencia entre estos dos conceptos de la filosofía marxista, los tomaremos como sinónimos, si bien estamos conscientes de que no significan lo mismo.

<sup>204</sup> Max Weber, “El socialismo” en Max Weber, *Escritos políticos*, España, Altaza, 1999, p. 322.

<sup>205</sup> De hecho, no se publican sino hasta 1932 en una edición a cargo de Marcuse.

*La burocracia significa una adaptación del modo de vida y de trabajo, y, por lo tanto, también de la consciencia, a los presupuestos económicos-sociales de la economía capitalista análoga a la que hemos comprobado en el trabajador de la empresa. La racionalización formal del derecho, el estado, la administración etc., significa desde el punto de vista material objetivo una descomposición de todas las funciones sociales en sus elementos, una búsqueda de las leyes racionales y formales de esos sistemas parciales tajantemente separados unos de otros y, por lo tanto, unas consecuencias conscientes subjetivas de la separación del trabajo respecto de las capacidades y las necesidades individuales de los que las realizan, una división del trabajo racional-inhumana análoga a la que hemos visto en el terreno técnico-maquinista de la empresa. Y no se trata solo del modo de trabajar completamente mecanizado, 'sin espíritu', de la burocracia inferior, sumamente parecido al mero servicio a las máquinas y hasta a menudo más vacío y monótono. Sino también, por una parte, de un tratamiento cada vez más formal-racionalista de todas las cuestiones desde el punto de vista objetivo, de una separación cada vez más radical de la esencia material cualitativa de las 'cosas' de la operación burocrática [...] La afirmación de Marx acerca del trabajo fabril, según la cual 'el individuo mismo queda partido, transformado en motor automático de un trabajo parcial' y así 'convertido en un inválido anormal' [sic], se manifiesta aquí tanto más crasamente, cuanto más altos, más desarrollados y más 'intelectuales' son los rendimientos exigidos por esa división del trabajo.<sup>206</sup>*

En esta cita podemos constatar cómo, el primer teórico serio del marxismo que se enfrenta al problema de la enajenación, y al cual toda la tradición marxista acude, la expone en estrecha relación al fenómeno descrito por Weber como la expansión de la racionalidad formal instrumental. Además de comparar al burócrata con el obrero, de exponer el fenómeno de la burocratización como uno en el que las formas de vida se enderezan a leyes y normas establecidas (racionalización formal), de utilizar términos como 'trabajar de modo mecanizado', 'sin espíritu', es decir, además de las referencias implícitas a Weber, describe dicho fenómeno como uno de cosificación en términos marxistas en los que el individuo queda partido, transformado en motor automático y convertido en un inválido anormal.

En Löwith la comparación se presenta de la siguiente manera:

La fórmula económica—marxista para esa inversión [la de medios por fines] es: M-D-M: D-M-D. Esa perversión económica significa, empero, también para Marx, la forma económica de una inversión *general*, que consiste en que la 'cosa' domina sobre el 'hombre', el producto producido (de cada trabajo) sobre el productor. Su expresión inmediatamente *humana* es la cosificación y especialización del hombre mismo: el *especialista*, que se define a través de su actividad objetiva,

---

<sup>206</sup> Georg Lukács, *Op. Cit.*, p. 107. Los énfasis son míos para resaltar el vocabulario weberiano empleado en la exposición del fenómeno de la enajenación (cosificación en lenguaje de Lukács).

humanamente parcelizada, ‘particular’, y al cual también Weber concibe, en un doble sentido, como el hombre típico de la época racionalizada.<sup>207</sup>

En pocas palabras el proceso a través del cual los medios se convierten en fines y dominan al hombre.

Por otro lado habría que decir que Weber desarrolla su diagnóstico de ‘la jaula de hierro’ inspirado o al menos con conocimiento del análisis que realiza Georg Simmel en su *Filosofía del Dinero*. Esto se sugiere en una nota al pie de página que escribe Weber en *La ética protestante* donde reconoce “[...] las brillantes imágenes que se encuentran en la *Philosophie des Geldes (Filosofía del dinero)* de Simmel (último capítulo).”<sup>208</sup>

En ese texto Simmel desarrolla la idea de la ‘tragedia de la cultura’, según la cual, la ‘cultura objetiva’ (es decir, la de los objetos) triunfa en la modernidad sobre la ‘cultura subjetiva’ (la de las personas). Afirma que: “Todos los días y por todas partes, la riqueza de la cultura objetiva se incrementa, pero la mente individual sólo puede enriquecer las formas y contenidos de su propio desarrollo distanciándose cada vez más de esa cultura y desarrollando la suya propia a un paso mucho más lento.”<sup>209</sup> Varias páginas más adelante sostiene que: “El proceso de objetivación de la cultura que, basada en la especialización, trae consigo un creciente extrañamiento entre el sujeto y sus objetos invade en última instancia hasta los más íntimos aspectos de nuestra vida cotidiana.”<sup>210</sup> Simmel asimismo menciona explícitamente que la ‘tragedia de la cultura’, como él lo llama, es un problema de los medios que ganan importancia y relevancia por encima de los fines<sup>211</sup>. Como dijimos, Weber menciona este texto de Simmel en *La ética protestante y el espíritu del*

---

<sup>207</sup> Löwith, *Op. Cit.*, pp. 63-64. También sostiene más adelante que: “Una enajenación *de sí* es la renuncia en una cosa, por medio de la presuposición de que esa cosa, de acuerdo con su más propio sentido, sea *para* el hombre, y el hombre, fin último.” p. 87.

<sup>208</sup> Max Weber, *La ética protestante, Op. Cit.*, p. 96.

<sup>209</sup> Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, 3<sup>rd</sup> ed., London Routledge, 2004, p. 449.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 459.

<sup>211</sup> *Vid Ibid.*, p. 481.

*capitalismo*, y varios críticos y comentaristas han establecido la conexión entre el trabajo de estos dos autores y Marx<sup>212</sup>.

Particularmente cabría citar la mención que sobre esta relación hace Lukács en *Historia y conciencia de clase* en el apartado dedicado a la exposición del concepto de cosificación. Ahí Lukács dice que Simmel alcanza a ver el problema de la cosificación, sin embargo desde una perspectiva burguesa y por ello muy limitada:

Y del mismo modo que la economía del capitalismo se detiene en esa inmediatez por ella misma producida, así también les ocurre a los intentos burgueses de tomar conciencia del fenómeno ideológico de la cosificación. Incluso pensadores que no pretenden en absoluto negar el fenómeno ni desdibujarlo, sino que tienen más o menos claros los efectos humanamente destructivos del fenómeno, se detienen en el análisis de la inmediatez de la cosificación y no intentan siquiera avanzar desde las formas objetivamente más derivativas y más lejanas del propio proceso vital del capitalismo, desde las formas, pues, más externas y vaciadas, hacia el fenómeno originario de la cosificación. Aún más: esos pensadores separan las formas vacías aparienciales de su suelo natural capitalista, las independizan y las eternizan como tipo atemporal de posibilidades de relaciones humanas en general. (Esta tendencia se manifiesta del modo más perceptible en el libro de Simmel, tan interesante y agudo en sus detalles, *Die Philosophie des Geldes* [Filosofía del dinero].)<sup>213</sup>

La misma relación e interpretación podemos encontrar en especialistas más recientes. Por ejemplo, Gil Villegas afirma que:

Es muy interesante la referencia explícita al último capítulo de esa obra porque en él Simmel desarrolló su dialéctica entre la 'forma' y la 'vida' de un proceso, así como su percepción de cómo la tragedia de la cultura de la modernidad deriva, en buena medida, de la transfiguración de los medios instrumentales que acaban por pervertirse en fines en sí mismos, y que con ello generan opresivas estructuras para los individuos a los que los medios debían, en principio, servir, pero que acabaron por oprimir. El ejemplo de Simmel para expresar esta condición trágica de la modernidad es el dinero, pero Weber pronto utilizaría el mismo esquema para estudiar otro medio instrumental pervertido en fin represor: el de la burocracia.<sup>214</sup>

De esta forma nos encontramos con una tendencia interpretativa dispersa y no cohesionada pero que en su conjunto apela a un problema muy claro: la sustitución de los fines por los medios, tema que se encuentra en dos pensadores alemanes que tuvieron una 'estrecha relación' (por decirlo de alguna forma) con Weber. Mientras las

---

<sup>212</sup> Vid Georg Lukács, *Op. Cit.*, p. 103; Karl Löwith, *Op. Cit.*, p. 63; Francisco Gil Villegas, "Introducción del editor" en Max Weber, *La ética protestante...*, *Op. Cit.*, pp. 36-38.

<sup>213</sup> Georg Lukács, *Op. Cit.*, pp. 102-103.

<sup>214</sup> Francisco Gil Villegas, "Introducción del editor", en Max Weber, *La ética protestante*, *Op. Cit.*, p. 37.

interpretaciones antes expuestas, tanto la de Parsons y Tiryakian como la de Kent, procuran rastrear el *origen* de la metáfora en el imaginario de Weber: ‘¿qué estaba leyendo Weber cuando produjo su metáfora?’; a nosotros nos interesa más la pregunta ‘¿con quién estaba *dialogando* Weber, con qué posturas, con qué diagnósticos de la modernidad?’. De manera que aunque se puede argumentar que no hay una relación causal o directa entre los trabajos de Weber, Marx y Simmel, sí hay buenas razones para ponerlas juntas y de esta manera lanzar luz sobre el significado de la metáfora weberiana. Y resulta que de esta manera obtenemos una metáfora mucho más amplia, donde el problema no es sólo la pérdida de un sentido ético religioso sino justamente un fenómeno omniabarcante de la cultura moderna: aquello que debería ser *medio*, únicamente una herramienta para la realización de los objetivos, se torna en *fin* en sí mismo. Es decir: el problema no es, o no sólo que se pierda el sustento valorativo, sino que se pierda el sentido total y que se construya uno nuevo que por su estructura misma carece de toda intencionalidad y finalidad humana.

No podemos dejar de mencionar un texto en el que la segunda y tercera interpretación son utilizadas para poner de manifiesto dos niveles distintos en el problema signado por la metáfora de Weber, nos referimos al texto de Lawrence Scaff, donde se sostiene que:

Si el primer tema –el significado cultural del desarrollo del capitalismo– está entretelado con el pensamiento de Marx, entonces éste segundo –‘la lucha entre dioses’– está tejido de materiales que pueden ser encontrados en Nietzsche. Si las implicaciones de la primera línea de pensamiento son externas y políticas, entonces las implicaciones de la segunda son internas y éticas; la segunda toca el comportamiento de la vida en sí misma.<sup>215</sup>

En este último texto se pone de relieve la complejidad de la metáfora y se ponen a funcionar de manera complementaria dos de las tres tendencias mencionadas. Scaff

---

<sup>215</sup> Lawrence A. Scaff, “Fleeing the Iron Cage: Politics and Culture in the Thought of Max Weber”, en *The American Political Science Review*, Vol. 81, No. 3 (Sep., 1987), p. 742.

sostiene que las implicaciones de la lectura marxista, tienen repercusiones en la vida ‘externa y política’, mientras las de la nietzscheana, las tienen en la esfera ‘interior y ética’. Nosotros sostenemos que una lectura que tome en consideración la profundidad de los análisis de Marx y Simmel sobre el problema de que los medios se tornen en fines, se percata que dichos diagnósticos no sólo abarcan una esfera ‘externa y política’ sino también una ‘interna y ética’. Podríamos argumentar análogamente a Kent, que el diagnóstico de los medios que se transforman en fines, subsume y abarca el diagnóstico de la pérdida del sentido ético. Sin embargo no es particularmente necesario para nuestra exposición que demos ese punto. Lo que compete es demostrar la relevancia de tomar en cuenta los análisis elaborados por Simmel y Marx para entender la metáfora de la jaula de hierro en Weber.

Sería pertinente recalcar la importancia de esta interpretación. En ningún sentido pretendemos negar los ecos que los especialistas han encontrado entre los textos de Weber tanto con la literatura puritana inglesa del siglo XVII como con la literatura y filosofía de Goethe y Nietzsche. Ni siquiera nos interesa tomar postura en la polémica que esas interpretaciones suscitaron. Sin embargo, sí sostenemos que rastrear el origen de *la imagen* de la jaula de hierro, no resulta tan fructífero como interpretar la metáfora en diálogo con los diagnósticos que sobre la modernidad se elaboraron de manera contemporánea. No nos parece una mera casualidad que tanto Marx como Simmel y Weber tuvieran un diagnóstico tan similar de la modernidad. Lo que ello apunta es que a finales del siglo XIX y principios del XX se detectó un fenómeno verdaderamente brutal y preocupante: Las sociedades occidentales modernas se cosificaron, perdieron la batalla frente a los instrumentos, frente a las cosas, frente a los medios. Creemos que este



fenómeno no se ha superado. En este sentido sería necesario seguir reflexionando sobre dicho problema para intentar encontrar soluciones. Tal vez valdría la pena señalar la necesidad o bien, lo fructífero que podría resultar un estudio más minucioso o comparativo entre los diagnósticos de Weber, Simmel y Marx y partir de sus soluciones para intentar construir alternativas para enderezar la situación.

## **Conclusiones**

Nos propusimos tomar partido en el debate sobre las distintas reconstrucciones del concepto de racionalidad en Weber, para tener una lectura crítica y precisa del problema central de esta tesis. Esta meta se alcanzó en el primer capítulo donde proponemos junto con varios especialistas, que racionalidad se puede interpretar de cuatro formas: 1) racionalidad ‘teórica’ cuando se trata de la racionalidad que construye conceptos para estudiar la realidad; 2) racionalidad ‘intrumental’ cuando se trata de elegir los medios más eficientes para alcanzar un fin; 3) racionalidad ‘formal’ cuando se trata de sistematizar la conducción de vida de acuerdo a reglas establecidas para la consecución de un fin; y 4) racionalidad ‘material’ cuando se trata de elegir fines basados en valores últimos y los mejores medios para alcanzar esos fines.

Nos propusimos exponer las dos apariciones más relevantes de la metáfora de ‘la jaula de hierro’ en la obra de Weber para mostrar su uso y significado. Esto se consiguió en los capítulos 2 y 3 cuando expusimos: a) cómo los puritanos racionalizaron formal-instrumentalmente la conducción de su vida para tener evidencia de su estado de gracia resultando en la inevitable y opresiva profesionalización de la vida moderna; y b) cuando expusimos cómo la burocratización del Estado moderno que se buscó en un inicio para la administración más efectiva del Estado resultó en el inevitable crecimiento de la burocracia como única forma posible de un Estado moderno.

Finalmente nos propusimos rastrear las distintas interpretaciones que se han dado sobre el problema de la jaula de hierro y justificar la que proponemos. Esto se consiguió en el último capítulo cuando agrupamos las principales interpretaciones en tres tendencias: a) la que pone de manifiesto la relación entre ‘la jaula de hierro’ de Weber y

los textos puritanos del siglo XVII, en esta tendencia ubicamos principalmente a Parsons y Tiryakian; b) la que sostiene que los ecos principales no se deben buscar en los puritanos del siglo XVII sino que se ubican dentro de la misma tradición alemana en los textos de Goethe y Nietzsche; c) finalmente la tendencia que interpreta el diagnóstico weberiano en clave simmeliana y/o marxista, es decir, que la jaula de hierro diagnostica el mismo problema que Simmel denomina la ‘tragedia de la cultura’ y Marx llama ‘enajenación’.

Encontramos que las dos primeras tendencias interpretativas tienen un mismo problema. La de Parsons y Tiryakian termina por entender que la metáfora de la jaula de hierro signa el vaciamiento de espíritu y la pérdida de una ética religiosa. Mientras que la interpretación de Kent rechaza el punto de partida de Parsons y Tiryakian, termina por interpretar la metáfora a la luz de la ética de la tradición alemana en Goethe y Nietzsche. Esta interpretación también considera que el problema que la metáfora signa es el vaciamiento de espíritu. De manera que ambas interpretaciones son perfectamente capaces de explicar el tema ético; pero, son incapaces de dar cuenta de la jaula de hierro burocrática.

La interpretación que nosotros hacemos del problema es más amplia. Cuando se interpreta la metáfora como un problema en el que se sustituyen medios por fines, se puede dar respuesta al fenómeno expuesto en *La ética protestante* y también al fenómeno estructural de la burocratización. Además, esta interpretación no pretende responder cómo surge la imagen de la metáfora sino con qué diagnósticos está dialogando Weber. Así se consigue establecer la relevancia del diagnóstico weberiano con relación a los otros diagnósticos que se elaboraron de manera casi contemporánea: el de Marx y el de Simmel. Si tres autores tan brillantes pensaron y tematizaron el mismo problema, es

probable que ese problema sea particularmente importante para la modernidad occidental capitalista. No está demás repetir que consideramos que ese problema sigue estando vigente, que seguimos viviendo en una situación social en la que los medios subsumen a los fines y que necesitamos atender teóricamente dicho problema.

## **Bibliografía**

- Aguilar Villanueva, Luis, *Weber: la idea de ciencia social*, México, UNAM-Porrúa, 1989.
- Baehr, Peter, "The 'Iron Cage' and the 'Shell as Hard as Steel'. Parsons, Weber, and the Stahlhartes Gehäuse Metaphor in the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism", *History and Theory*, Vol. 40, No. 2 (May 2001).
- Bendix, Richard, *Max Weber*, Argentina, Amorrortu, 1979.
- Constas, Helen, "Max Weber's Two Conceptions of Bureaucracy" en *The American Journal of Sociology*, Vol. 63, No. 4 (Jan., 1958).
- Echeverría, Bolívar, *El discurso crítico de Marx*, México, Era, 1986
- , *Circulación capitalista y reproducción de la riqueza social: apunte crítico sobre los esquemas de Karl Marx*, México, UNAM, Facultad de Economía, División de Estudios de Postgrado; Quito, Ecuador: Ediciones Nariz del Diablo, 1994.
- , *La contradicción del valor y el valor de uso en El Capital de Karl Marx*, México, Ítaca, 1998.
- Eisen, Arnold, "The Meanings and Confusions of Weberian 'Rationality'", en *The British Journal of Sociology*, Vol. 29, No. 1, (Mar 1978).
- Fromm Erich, *Marx y su concepto de hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Ghosh, Peter, "Some Problems with Talcott Parsons version of the Protestant Ethic", *Archives Européennes de Sociologie*, Vol. 35, 1994.
- Gil Villegas, Francisco, "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Vol. XXX, Núms. 117-118, Julio-diciembre 1984.
- , "Una propuesta teórica alternativa a la interpretación de Max Weber por parte de Jürgen Habermas", en *Estudios Sociológicos*, Vol. XXIII, Núm. 67, 2005.
- Gouldner, Alvin W., "Methaphysical Pathos and the Theory of Bureaucracy" en *The American Political Science Review*, Vol. 49, No. 2 (Jun, 1955).
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Buenos Aires, Taurus, 1989.

- , *Toward a Rational Society*, Boston, Beacon Press, 1971.
- Hamilton, Alastair, “Max Weber’s *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*”, en Stephen Turner (ed.), *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Kalberg, Stephen, “Max Weber’s Types of Rationality. Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History.” en *The American Journal of Sociology*, Vol. 85, Núm. 5, (Mar 1980).
- , “The Rationalization of Action in Max Weber’s Sociology of Religion”, en *Sociological Theory*, Vol. 8, No. 1 (Spring 1990).
- Kent, Stephen, “Weber, Goethe, and the Nietzschean Allusion: Capturing the Source of the ‘Iron Cage’ Metaphor”, en *Sociological Analysis*, Vol. 44, No. 4 (1983).
- Koch, Andrew M., “Rationality, Romanticism and the Individual: Max Weber’s ‘Modernism’ and the Confrontation with ‘Modernity’.” En *Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de Science Politique*, Vol. 26, No. 1, (Mar 1993).
- Lamo de Espinosa, Emilio, *La teoría de la cosificación. De Marx a la escuela de Francfort*, Madrid, Alianza, 1981.
- Lenin, “El imperialismo fase superior del capitalismo” en Lenin, *Obras escogidas en tres tomos*, Moscú, Progreso, 1961.
- Lerner de Sheinbaum, Bertha, “Dos dilemas de la burocracia política capitalista” en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 42, No. 3 (Jul. - Sep., 1980).
- , “La teoría marxista clásica y el problema de la burocracia” en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 41, No. 4 (Oct. - Dic., 1979).
- Levine, Donald, “Rationality and Freedom: Weber and Beyond”, en *Sociological Inquiry*, Vol. 51, No. 1 (1981).
- Löwith, Karl, *Max Weber y Karl Marx*, Barcelona, Gedisa, 2007.
- Lukács, Georg, *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969.
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, México, Joaquín Mortiz, 1991.

- , “Industrialización y capitalismo en la obra de Max Weber” en José Sazbón (ed.), *Presencia de Max Weber*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1971.
- Marx, Karl, *El Capital*, Tomo I, Volumen 1, 24 ed., México, Siglo XXI, 2001.
- , *El capital libro I capítulo VI (inédito)*, 3ª ed., Buenos Aires, Siglo XXI, 1974.
- , “Manuscritos económico filosóficos” en Erich Fromm, *Marx y su concepto de hombre*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Marx, Carlos y Federico Engels, “Manifiesto del Partido Comunista” en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en dos tomos*, Moscú, Progreso, 1955.
- Mészáros, István, *La teoría de la enajenación en Marx*, México, Era, 1978.
- Mitzman, Arthur, *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*. Madrid, Alianza, 1976.
- Mommsen, Wolfgang J., *The Political and Social Theory of Max Weber*, Chicago, Chicago University Press, 1989.
- Parsons, Talcott, “Letter from Talcott Parsons” en *Sociological Inquiry*, Vol. 51, No. 1 (1981).
- Ramos Lara, Eleazar, *Racionalidad y desencantamiento del mundo*, México, UAM/Iztapalapa, 2000.
- Rabotnikof, Nora, *Max Weber: Desencanto, política y democracia*, México, UNAM/IIF, 1989.
- Ritzer, George, “Professionalization, Bureaucratization and Rationalization: The Views of Max Weber” en *Social Forces*, Vol. 53, No. 4 (Jun., 1975).
- Ruano de la Fuente, Yolanda, *La libertad como destino*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
- Scaff, Lawrence A., “Fleeing the Iron Cage: Politics and Culture in the Thought of Max Weber”, *The American Political Science Review*, Vol. 81, No. 3 (Sep., 1987).
- , “Weber on the cultural situation of the modern age”, en Stephen Turner (ed.), *The Cambridge Companion to Weber, Op. Cit.*
- Schluchter, Wolfgang, *The Rise of Western Rationalism, Max Weber’s Developmental History*, California, University of California Press, 1985.
- Schluchter, Wolfgang & Guenther Roth, *Max Weber’s Vision of History, Ethics and Methods*, California, University of California Press, 1979.

- Selznick, Philip, "An Approach to a Theory of Bureaucracy" en *American Sociological Review*, Vol. 8, No. 1 (Feb., 1943).
- Serrano, Enrique, *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, México, Anthropos, 1994.
- Swidler, Ann, "The Concept of Rationality in the Work of Max Weber", en *Sociological Inquiry*, Vol. 43, No. 1, (1973).
- Tiryakian, Edward, "The Sociological Import of a Metaphor: Tracking the Source of Max Weber's 'Iron Cage'", en *Sociological Inquiry*, Vol. 51, No. 1 (1981).
- Turner, Stephen, "Bunyan's Cage and Weber's Casing", en *Sociological Inquiry*, Vol. 52, No. 1 (1982).
- Wallace, Walter L., "Rationality, Human Nature, and Society in Weber's Theory", en *Theory and Society*, Vol. 19, No. 2, (April 1990).
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, 2ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- , *Economy and Society*, New York, Bedminster, 1976.
- , "El socialismo" en Max Weber, *Escritos políticos*, España, Altaza, 1999.
- , *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1983.
- , "Introducción general a los 'Ensayos de sociología de la religión' en Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- , "La ciencia como vocación", en Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 2007.
- , *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, *Op. Cit.*
- , "La política como vocación", en *El político y el científico*, *Op. Cit.*
- , "Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada", *Escritos políticos*, *Op. Cit.*
- , *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London, Harper Collins Academic, 1991.
- , "The Psychology of the World Religions", en H. Gerth y C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber, Essays in Sociology*, New York, Oxford University Press, 1946.