

Cultura y ética religiosa en el análisis weberiano sobre el confucianismo.

Ricardo Ángel Minetti.

Cita:

Ricardo Ángel Minetti (2007). *Cultura y ética religiosa en el análisis weberiano sobre el confucianismo*. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-106/195>

CULTURA Y ÉTICA RELIGIOSA EN EL ANÁLISIS WEBERIANO SOBRE EL CONFUCIANISMO

Lic. Ricardo Ángel Minetti
Facultad de Humanidades y Ciencias (UNL)
Ricardoangel_minetti@yahoo.com.ar

I INTRODUCCIÓN

El interés de Max Weber por la influencia de las creencias religiosas en la configuración general del orden social constituye una de los aspectos más conocidos del legado del sociólogo alemán, que abordó el fenómeno religioso desde distintos puntos de vista. Su estudio más difundido con respecto a este tema, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-05), constituye un ejemplo de esa *puesta en práctica* de sus conceptos sociológicos, desde una perspectiva que contrasta visiblemente con la de los otros clásicos, Marx y Durkheim.

La influencia de este estudio ha sido tan grande que el resto de la obra de Weber sobre religión suele ser valorado en función de lo que aporta o innova en relación con ella. Probablemente, una de las claves de ese éxito obra se deba a los elementos que brinda a favor de una concepción no materialista de los fenómenos sociales. Sin embargo, el propio Weber explica que ambas explicaciones son necesariamente complementarias llegando al punto final de esos artículos. Este reparo es importante a los efectos de no sobredimensionar o atribuir al autor una intención de refutar a Marx con sus trabajos sobre religión, que son (a pesar de que hay evidencias precisas de oposición a ciertas ideas materialistas) sumamente ricos y variados, y cuya originalidad se deba quizás más al hecho de escapar a interpretaciones funcionalistas del fenómeno religioso (a pesar, nuevamente, de que comparte varios puntos de vista con Durkheim).

La problemática de la cultura había sido muy relevante en el ambiente intelectual alemán del siglo diecinueve y las indagaciones de Weber, directa o indirectamente, también acusan una preocupación por las cuestiones concernientes a la cultura, término que, como muchos otros, no aparece formalizado ni definido en forma expresa, pero que puede ser reconstruido desde muchos pasajes que resultan muy esclarecedores. Weber se inscribe en esa línea de debate, pero ya desde su estudio sobre el protestantismo ascético se separa de la línea que había marcado uno de sus predecesores de la corriente hermenéutica, W. Dilthey. Así, las distintas manifestaciones del protestantismo, antes de ser interpretadas como manifestaciones de un metafísico *geist* germánico, son ponderadas por su contribución a la formación del capitalismo como un fenómeno de alcance universal.

Su ensayo sobre “Confucianismo y Taoísmo” está en gran parte construido en función de un propósito teórico similar: elucidar qué elementos de esos corpus ético-religiosos favorecían el desarrollo del capitalismo, pero ese aspecto está lejos de agotar otros ejes igualmente importante del análisis. Uno de ellos es la importancia que posee la religión en la configuración de la civilización. Otro es

la incorporación de los intereses de los estamentos y las clases en la adopción de una forma de religiosidad. Si bien es un trabajo que se ocupa con mayor atención que en su estudio acerca del protestantismo ascético de ponderar la influencias de elementos no religiosos, no debemos olvidar que Weber hace explícita su postura a favor de la “autonomía” de la religión: “Por arraigadas que hayan sido en casos particulares las influencias sociales, políticas y económicas sobre las éticas religiosas, sin embargo, su sello característico lo reciben éstas, en primer término, de fuentes religiosas”¹. En este pasaje aparece con claridad la idea de que la religión posee una influencia primaria sobre otras instituciones y prácticas sociales. Al final del mismo párrafo agrega: “Nos acabaremos por convencer de que (...) el modo de vida de las capas sociales decisivas suele tener una influencia profunda en toda religión, pero que también el tipo de una religión, una vez acuñado, suele ejercer un influjo muy intenso sobre el modo de vida de capas muy heterogéneas”². El modelo interpretativo que se desprende de estas consideraciones difícilmente podría ser clasificado según la dicotomía materialista/idealista³. Más apropiado sería aseverar que Weber prefigura ciertas versiones contemporáneas tendientes a reconocer la autonomía relativa de la cultura.

En este trabajo me ocuparé de la ética religiosa del estamento de los literatos del antiguo imperio chino, dejando de lado otras vertientes importantes de la religiosidad china como el Taoísmo, el budismo y la religiosidad popular, que están bien desarrolladas en el análisis de Weber.

II DEFINICIONES DE “CULTURA”

En este apartado rastreadremos nociones de cultura en dos importantes contribuciones bibliográficas de Weber, “Economía y Sociedad” y los “Ensayos sobre metodología sociológica”, para apreciar ciertos referentes particulares en lo que respecta al uso del término.

En “Economía y Sociedad”⁴, la noción de cultura es utilizada en distintos sentidos:

- En el apartado sobre la nación, aparece interesada a los intereses de los que se hallan interesados en ella como una forma política (p. 679); también aparece la idea de “bien cultural”: ejemplos de esta categoría serían por ejemplo un redondeo religioso o un conjunto de costumbres (p.679).
- En otro contexto, y de manera análoga a cómo lo hace en los “Ensayos sobre sociología de la religión”, la noción de “unidad cultural” es considerada un elemento que garantiza la perdurabilidad y la cohesión de una forma política, como se dio en el caso del Sacro Imperio Romano y el imperio de los Califas (p. 727).
- Al referirse a la dominación burocrática en el estado moderno, considera que ésta ha crecido y se ha desarrollado en función de “la complicación cada vez mayor de la cultura” (p. 729).
- Otra referencia interesante es la que aparece bajo la expresión de “aptitud cultural”, basada en el acervo educativo y en la forma de vida que practican los estamentos privilegiados (p. 752).
- *Cultura* también aparece utilizada en contextos más específicos. Por ejemplo, Weber habla de una “cultura caballeresca”, como lo hace al señalar la

diferencia entre la concepción griega (homérica en particular) y la romana acerca de la concepción de lo suprasensible (p. 334). En referencia al caso que nos ocupa, habla de una *formación cultural* de los mandarines confucianos como opuesta a toda especialización.

- En el apartado sobre “Dominación patriarcal y patrimonial”, destaca el papel de las prebendas (concesión típica en ese tipo de dominación) eclesiásticas como medio para acceder a la *cultura espiritual* (p. 780).
- La idea de “valor cultural” aparece cuando hace la sugestiva idea de que la subordinación de los burócratas modernos a *finalidades objetivas* impersonales es un tipo de conducta que constituye un sucedáneo de los la que antes se tenía en relación con los soberanos terrenales o divinos, valores éstos elaborados por una comunidad determinada (por ejemplo, “municipio”, “partido”, “empresa”) (p. 719).

Pese a que antecede en varios años a la redacción de los textos de “Economía y Sociedad”, obra en la cual “cultura” es utilizada en una gran cantidad de sentidos (si bien no contradictorios), ciertos pasajes de un extenso artículo publicado por Weber en 1904 en el *Archiv für Socialwissenschaft und Sozial politik*, que se conoce con el nombre de “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, son más coherentes y representan en forma más acabada el pensamiento de Weber en lo concerniente a cuestiones culturales, lo cual en gran parte se debe a que dicho artículo se encuadra en el ambiente de las polémicas por la determinación del status metodológico y epistemológico de las “ciencias de la cultura”. A continuación citaré un pasaje en que aparece bien sintetizada la postura del sociólogo alemán: “La *significación* de la configuración de un fenómeno cultural, y su fundamento, no pueden ser obtenidos, fundados y vueltos inteligibles a partir de un sistema de conceptos legales, por perfecto que fuere; en efecto, presuponen la relación de los fenómenos culturales con *ideas de valor*. La realidad empírica es para nosotros “cultura” en cuanto la relacionamos con ideas de valor; abarca aquellos elementos de la realidad que mediante esa relación se vuelven *significativos* para nosotros, y *solo esos*”⁵.

En el apartado siguiente trataremos de completar e ilustrar este cuadro.

III SOBRE LA ACTUALIZACIÓN DE LA CULTURA

La producción de Weber en materia de sociología religiosa constituye el mejor ejemplo de su forma de entender la cultura. A diferencia de otros análisis que encontramos en el vasto canon weberiano, sus textos sobre la temática mencionada presentan referencialidades subjetivas que permiten completar el cuadro general del complejo que constituye la cultura en un terreno, si se quiere, más empírico.

Ese elemento no es otro que la *acción*, la *acción social*, si pretendemos una terminología más precisa, lo que pondría en la frontera (utilizando una expresión del propio Weber) buena parte de las acciones de incumbencia religiosa, por la dificultad de clasificar ciertas prácticas religiosas según el criterio de si son sociales o no (por ejemplo, la plegaria dirigida por el bien de otros).

Recapitulando la última cita del apartado anterior, considero que los otros dos elementos, que hallamos imbricados en la época en que escribió “La Ética...”, son los *valores* y el *significado*. *Acción, valores y significado* son entonces los tres elementos que integra una posible teoría weberiana de la cultura. Ahora bien: ¿Qué significa esto?

Antes que nada, es conveniente aclarar que cada uno de esos conceptos posee una complejidad intrínseca, cuyo abordaje no constituye el fin de este trabajo, lo cual no obsta a que no expliquemos, aunque sea de manera liminar, algo acerca de ellos.

Weber es un autor que prefigura el interés por el significado. La lingüística, la filosofía y las ciencias sociales tendrán a lo largo de siglo XX un largo diálogo con él. Es una categoría que podría ser comparada con la de *representación* (tal como fuera concebida por Durkheim), en la medida que ambos permiten dotar a la realidad de un sentido que no posee por sí misma. También, ambos pueden estar referidos a los mismos fenómenos o formas culturales: la música, la arquitectura, la organización del tiempo y el espacio, etc.. Desentrañar alguna diferencia significativa, como vemos ya desde el comienzo, no resulta fácil. Aunque bien, el significado reconoce una carga subjetiva mayor, en la medida que, como expresa el antropólogo C. Geertz con la intención de aproximarse a una definición de cultura: “Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha creado, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser (...) no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones”⁶. Esta cita nos permite abrirnos paso en medio de este problema: el hombre mismo ha contribuido a construir tramas o redes de significado (Durkheim también hubiera aceptado eso), pero la tarea de quien investiga la cultura es esencialmente *interpretativa*: qué es lo que representan para la acción y el pensamiento de los sujetos sociales o colectivos los significados y los valores que rigen su mundo exterior o interior.

El concepto de valor en Weber debe gran parte de su formulación al filósofo W. Rickert. Pero Weber se encaminó en una dirección diferente, los despojó de su valor trascendente y absoluto y reconoció que los hombres se enfrentan a una ardua tarea de selección de valores en su vida. De esta manera, siguiendo a P. Rossi, “la metodología weberiana se había aplicado (...) a dilucidar las condiciones de la elección de valores como criterios rectores de la investigación, y las condiciones de la posibilidad de entender sobre esa base una explicación causal válida. En el análisis de la acción humana, el problema consiste en reconocer las condiciones de la elección de esos valores como criterios normativos”⁷. En la tipología de la acción social, Weber volvió a reconocer la vigencia de los valores como criterios normativos de la conducta, y sus escritos sobre religión remiten de manera frecuente a dicho tipo de acción.

Hay un pasaje de la “Introducción” a “La Ética económica de las religiones universales” que ilustra lo que a nuestro entender es la forma weberiana de entender la cultura, y con el cual intentaré cerrar estas reflexiones: “Lo que importa no es la teoría ética de los compendios teológicos, que sólo sirve para su conocimiento (muy importante en ciertas circunstancias), sino los *estímulos*

prácticos para la acción fundamentados en las implicaciones psicológicas y pragmáticas de las religiones”⁸. Retomando planteos anteriores, la religión proporciona un cúmulo de valores y significados que se expresan en la acción concreta de los individuos.

III. 1 Cultura y ética religiosa en China

Hago extensivas a las siguientes consideraciones la aclaración metodológica con que Weber encabezaba su exposición sobre “La Ética económica de las Religiones Universales”, al expresar el resguardo de que “(p)ara poder hacerlo [la construcción de una descripción de cómo se racionalizaron los métodos propugnadas implícita o explícitamente por las diferentes éticas religiosas], la exposición tiene que tomarse la libertad de ser sistemáticamente “antihistórica”, en el sentido de que se expondrá sistemáticamente la ética de cada una de las religiones con una unidad esencial que nunca tuvieron en el fluir de su desarrollo”⁹. Esta aclaración constituye una defensa del método de los tipos ideales, que el autor utiliza profusamente en estos ensayos, y que, a decir verdad, se desentienden de cuestiones cronológicas, porque, por ejemplo, algunos rasgos del tipo pueden estar ausentes en la primera fase de su construcción sociológica.

Sin embargo, cabe destacar que, históricamente, Weber (que poseía un conocimiento formidable sobre historia universal) se apoya en la idea de que la unificación del imperio chino bajo Shih Huang Ti (259 – 210 a. de C.) y la estabilización del sistema imperial, fueron posibles gracias a tres elementos que maduraron lentamente durante el largo período feudal previo. Así, la “unidad cultural” lograda garantizó la unidad del imperio en base a “uno, la unidad del código de costumbres del estamento de los caballeros; dos, la unidad religiosa, es decir, la unidad ritual, y tres, la unidad de la clase de los literatos”¹⁰.

Con respecto al confucianismo en particular cabe aclarar que “(n)o fue hasta la dinastía Han (206 – 221) que sus enseñanzas fueron formuladas dentro de un sistema político y religioso, concebido para mantener el equilibrio y la armonía entre el cielo, la tierra y la humanidad, y sus obras se convirtieron en textos oficiales. Éstos son los Cinco Clásicos y los Cuatro Libros: *Las Analectas, La doctrina del medio, La gran enseñanza y Mencio*”¹¹. Si bien su doctrina es indiferente a muchas manifestaciones de las ideas religiosas tradicionales, reconoció en la piedad filial y la veneración por los antepasados dos importantes elementos del mantener el orden social.

III. 2 El estamento de los literatos

Si la cultura constituye un subconciencia capaz de dotar de sentido la acción de los sujetos, ésta debe manifestarse a través de una amplia gama de gestos, hábitos, acciones. El análisis de Weber titulado “Estamento de los literatos” está en gran parte dedicado a construir una casuística actitudinal de ese grupo en función del legado del Maestro (Confucio) y de la conservación de sus privilegios de clase. Este rasgo del confucianismo no debe perderse de vista ya que si bien se trata de un tipo de ética que tuvo tanto en China como en Japón cierto ascendiente sobre la religiosidad de las clases populares, su

adhesión se dio (como no podía ser de otra manera) en la élite ilustrada de los mandarines¹² y los altos funcionarios.

A diferencia de lo que ocurría con los hombres que adhirieron a distintos credos del protestantismo ascético en lo que Weber llama los “tiempos heroicos del capitalismo”, en el caso del estamento de los literatos nos hallamos con un grupo que se halla en una posición social distinta, si bien no la consiguieron sin vencer rivalidades y obstáculos. Hoy nos hemos acostumbrado a transferir la el estado de hegemonía cultural del que goza la cultura burguesa en nuestro mundo a épocas como las del siglo XVI y aún los que siguieron, olvidando que en realidad la sociedad europea de ese tiempo estaba regida por la cosmovisión aristocrática. De allí el deseo de muchos burgueses por comprar títulos de nobleza, aunque probablemente este no era el caso de los primeros capitalistas que estudiaba Weber. En el caso de los mandarines encontramos que muchas de sus prácticas estaban enraizadas en la tradición milenaria china, por lo que buena parte de su legitimidad estaba ampliamente reconocida o directamente provenía de las costumbres del país. Su forma de vida tenía cierto parecido con el de la nobleza occidental, pero dicho parecido no es más que aparente. En China, el poder de las familias de la nobleza feudal fue debilitado por la constitución del imperio, la persistencia y la solidez de los vínculos de linaje y la progresiva consolidación del estamento al que nos referimos, que era de orientación marcadamente pacifista (y por lo tanto, opuesta a la exaltación del heroísmo bélico presente en el origen de casi todas las clases nobles). Otra diferencia es absolutamente crucial y distintiva de la cultura china: el acceso a estos cargos se lograba mediante la aprobación de varios exámenes, sin distinción de procedencia. Claro que en la práctica, el contar con el respaldo del linaje o del patrimonio familiar para prepararse para ellos mejoraba las expectativas de quienes se encontraban en las posiciones sociales más altas. Lo importante de este caso es que el privilegio administrativo no se concebía como hereditario, salvo la dignidad imperial.

No debemos perder de vista que no es casual que Weber se refiera a este grupo bajo la categoría de “estamento”. Criterios para la determinación de lo que Weber llama “situación estamental” y “estamento” son el modo de vida, la educación, el prestigio. En el caso de los literatos se trata, desde nuestro punto de vista, de un estamento originado “por un modo estamental de vida propio y (...) por la naturaleza de la *profesión*”, tratándose en este caso de una profesión de administradores (por lejana que sea de nuestra idea de administración burocrática), y “por [la] apropiación estamental, como monopolio, de poderes de mando políticos o hierocráticos (estamentos políticos y hierocráticos)”¹³. El emperador era el “Sumo Pontífice” pero los mandarines se consideraban en posesión de una cuota importante de carisma (certificada en principio por el éxito en los exámenes), por lo que desempeñaban un importante papel litúrgico, y su correcta observancia de las ceremonias garantizaba el funcionamiento armónico del cosmos, por lo que los desastres naturales (sequías, inundaciones) eran atribuidos en consecuencia a la incorrectitud ritual.

Weber es exhaustivo al momento de enumerar los rasgos típicos de este grupo, que están bien representados en los subtítulos que presenta el texto y

que vale la pena mencional (no literalmente): carácter ritualista, orientación al pacifismo; adhesión a las doctrinas confucianas, acceso a los cargos mediante el sistema de exámenes; carácter estamental; ideal del “gentleman”, etc. Lo que resulta relevante desde el punto de vista de la cultura, es revelar la trama de significados que subyacen en la cristalización de determinadas formas de acción. Veamos varios ejemplos de esos significados (y valores) que rigen conductas, que son los indicios significantes y la prueba de la existencia de una cultura particular:

Adquisición de riqueza. Confucio consideraba peligrosa el ansia de riqueza porque es capaz de generar desórdenes sociales y espirituales, y su búsqueda por medio de los negocios es impropia, como actividad, del hombre de letras. Sin embargo, el literato instruido necesita, según esta doctrina, de elevados ingresos para mantener un estilo de vida acorde con la dignidad de su rango. Esta necesidad está cubierta por las prebendas y demás dispositivos de sustentación patrimonial. A diferencia del calvinismo, tenemos aquí un grupo social que privilegia el consumo, que no encuentra ninguna señal salvífica en la obtención de riqueza (la noción misma de salvación es ajena a la religión china en su conjunto), y que no alienta la austeridad (lo cual no quiere decir que apruebe la ostentación) ni el ahorro.

Ausencia de la idea de especialización. El ideal educativo del universalismo clásico chino se impuso por sobre cualquier tentativa tendiente a institucionalizar competencias administrativas especializadas (como ocurrió con el estado moderno occidental). Para los mandarines, la perfección se alcanzaba en principio con el conocimiento y la lectura permanente de los clásicos, y no siendo experto en un dominio del saber. Ese “universalismo” era la señal que revestía a cualquier hombre distinguido. A diferencia del protestantismo ascético, que señalaba la posesión de una vocación y una profesión (necesariamente solidaria de la idea de especialización) como signo de predestinación positiva (lo cual en consecuencia también brindaba aprobación social en el círculo de creyentes).

Decoro. El hombre de letras presenta una compostura digna al observar y cumplir con las ceremonias y se dirigirá con cortesía y elegancia en todos sus actos. Sus gestos (y especialmente su rostro) deben trasuntar la serenidad y el equilibrio de su espíritu. No debe perder jamás un ápice de su dignidad. El autocontrol y el dominio de las pasiones acercan a este estamento con las prácticas recomendadas por distintas corrientes del protestantismo ascético, y lo alejan de la disipación del guerrero y la nobleza feudal, cuyo estilo de vida es tributario de la violencia. Cabe destacar que las motivaciones de la educación de la conducta son diferentes en los dos primeros casos: conservación del orden cósmico (literatos), posesión de la gracia (protestantismo).

Piedad. Reposaba sobre “la subordinación del servidor”, tomando esta palabra en sentido amplio. En China presenta un acentuado carácter patrimonial, que se debe a la perdurabilidad histórica de los linajes¹⁴. Confucio ensalzaba la tolerancia y el respeto ilimitado hacia los padres. La observancia del luto, de esta manera, es un gesto que presenta un profundo significado. La piedad filial

garantizaba “el cumplimiento del deber más importante de la burocracia: la disciplina absoluta”¹⁵.

La mujer. Confucio tenía recelo hacia la mujer debido a que, según él, se trataba de un ser irracional, de carácter voluble. “Nadie ama a la virtud como se ama a una mujer hermosa”, sentenció. Puede desviar al hombre instruido o al príncipe de su forma de vida armoniosa y racionalizada.

La amistad. El maestro apreciaba la amistad. Es recomendable que el amigo pertenezca al mismo rango. Weber cree que la ética clásica con respecto a la amistad recupera un elemento muy arraigado en la cultura campesina china: la reciprocidad. Por lo tanto, a diferencia de lo que predicaría Jesús de Nazareth, la actitud hacia los enemigos es de *justicia* (no “amor”, como en el caso del cristianismo).

Los clásicos. El código de vida del estamento de los literatos estaba expresado en los textos clásicos “cuya vigencia canónica en la versión purificada de la ortodoxia era indiscutible”¹⁶. Luego de la célebre quema de libros del año 213 a. de C., bajo la dinastía Han se retornó al confucianismo como doctrina oficial, estrategia que permitía al sistema imperial controlar la influencia de la tradición, de los poderes feudales, con contar con un recurso de legitimidad política.

Aplicando el modelo teórico propuesto (III), podríamos construir, a modo de ejemplo, los siguientes esquemas de relaciones:

Valor cultural: *Piedad* → **Significado:** Intensidad del respeto y de la sumisión a los padres y los ancestros → **Acción:** Obediencia extrema, cuidado de los ancianos, autoridad moral de los padres, ofrendas a los antepasados.

Valor cultural: Decoro → **Significado:** pertenencia a un alto estamento, hombre que ha logrado la autoperfección → **Acción:** autocontrol, lectura de los clásicos, cortesía, búsqueda del bienestar material y espiritual.

IV CONCLUSIONES

La sociología religiosa de Weber, por lo que puede inferirse de esta suscita presentación, constituye una alternativa no sólo a la modalidad explicativa del materialismo histórico sino también a la del funcionalismo. Al decir esto me refiero en particular al análisis desarrollado por Durkheim en una obra como “Las formas elementales de la vida religiosa” (1912). La polémica con las tesis de Marx de alguna manera ha restado importancia al hecho de que Weber pasa revista a nociones como tradición, rito, unidad cultural, sin inferir en base a ellas un modelo abstracto de sociedad precapitalista cohesionada en base a todos los dispositivos con que no sólo Durkheim, sino un gran número de antropólogos, explican las características de esas sociedades.

Ahora bien, más que en una toma de partido contra la “sociología funcionalista”, esta importante cualidad del análisis weberiano debe buscarse dentro de su propio sistema conceptual.

Weber señalaba que una de las tareas de la sociología, en contraste con las de la historia, era elaborar “leyes generales del acaecer”¹⁷. Sin embargo, esas leyes tienen un valor más cercano al de una posibilidad causal que al de un imperativo, y en la concepción weberiana del hombre y la cultura esto se debe a dos razones: a) su propia concepción de los actores sociales, que poseen la importante propiedad de la comprensión, que es ejercida por el sociólogo, pero que no es negada al actor. La conducta tiene un significado pero no es de por sí evidente que un mismo valor cultural de origen en todos los casos a la misma cadena de acciones; b) Weber da relevancia a las relaciones causales en sus explicaciones sociológicas, pero no hay una causalidad “obligatoria” para un mismo fenómeno o un conjunto de ellos. Por ejemplo, tanto los literatos del imperio chino como los puritanos propugnaban el autocontrol de sí mismos, pero estas disposiciones sobre el cuerpo y el espíritu se inscriben en complejos culturales distintos y aparecen como métodos que en el plano de la acción dan “resultados” distintos: logro de la autoperfección, seguridad en el cumplimiento de la voluntad divina¹⁸.

Weber ofrece un marco teórico interesante con que abordar, en principio, el actual panorama de la problemática religiosa, no sólo en la China moderna y globalizada, que aparentemente ha dejado atrás la “Revolución Cultural”, y cuya actitud hacia la filosofía y ética tradicionales (incluido por supuesto el pensamiento de Confucio, uno de los máximos exponentes de esta cultura) sigue siendo una incógnita.

En nuestras sociedades no podemos atribuir a la religión el mismo papel que en el pasado, o al menos el que le es atribuido por parte de los estudiosos de las “sociedades tradicionales”. En nuestro país, por ejemplo, el campo de observación está muy fragmentado y da cuenta de la proliferación de cultos alternativos a la tradicional confesión católica. Al igual que en otros países latinoamericanos no se observan conflictos interreligiosos. ¿Qué esperanzas poseen los sujetos que abrazan o practican estos nuevos credos? ¿Qué manifestaciones prácticas se siguen de esas doctrinas? Estas son preguntas posibles desde el autor que hemos considerado, y por cierto dan lugar a una amplia y potencialmente rica labor investigativa.

¹ Weber, Max (1998). *Ensayos sobre sociología de la religión, I*. Madrid: Taurus (p.236).

² *Ibidem*.

³ Gianfranco Poggi sugiere que el texto citado, *Gesammelte Aufsätze zur Religiossoziologie* (1920), “en cierto modo retoma y profundiza la intuición marxista según la cual la colocación del individuo dentro de una determinada sociedad, y en particular dentro de su sistema de desigualdades económicas, condiciona (si no determina) las orientaciones culturales, comprendidas las religiosas. Poggi, G. (2005). *Encuentro con Max Weber*. Buenos Aires: Nueva Visión (p. 85).

⁴ Weber, Max (1998). *Economía y Sociedad*. México: FCE.

-
- ⁵ Weber, Max (1990). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu (p. 65).
- ⁶ Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa (p. 20).
- ⁷ Rossi, P. (1990). Introducción. En M. Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica* (p. 35).
- ⁸ Weber, M. (1998). *Ensayos sobre sociología de la religión*, op. cit. (p. 234)
- ⁹ *Ibidem*.
- ¹⁰ *Ídem*, p.314.
- ¹¹ Browker, J. (2000). *Religiones del Mundo*. Buenos Aires: El Ateneo (p.90). Los Cinco Libros (*Kings*) son el *Chu-King*, el *Y-King*, el *Li-King*, el *Yo-King* (se ha perdido), y el *Chi-King*.
- ¹² En la traducción de la editorial Taurus aparece muy poco la denominación de “mandarín”, para referirse a estos funcionarios. Dicha voz es de origen portugués, y designa también el idioma chino, es decir, la lengua franca que permite comunicarse en el país, superpuesta a una gran cantidad de dialectos. La fascinación que ejerció la forma de vida de este estamento privilegiado se halla bien reflejada en la novela *El mandarín* (1879), de J. M. Eça de Queiroz.
- ¹³ Weber, M. (1998), *Economía y Sociedad*, op. cit. (p.246).
- ¹⁴ “La preservación de los vínculos de consanguinidad era inherente al culto de los antepasados, que hacía de esos vínculos el fundamento inviolable de la comunicación entre el hombre y los espíritus”. Bendix, R. (1979). *Max Weber*. Buenos Aires: Amorrortu (p.107).
- ¹⁵ Weber, M., *Ensayos sobre sociología de la religión*, op. cit. (p.441.).
- ¹⁶ *Idem*, p.446.
- ¹⁷ Weber, M. (1998). *Economía y sociedad*, op. cit. (p.16).
- ¹⁸ Cf. Bendix, R. (1979), op. cit. (p. 144).

V BIBLIOGRAFÍA SELECTIVA

- Bendix, R. (1979). *Max Weber*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bowker, J. (2000). *Religiones del mundo. Análisis e interpretación de las creencias religiosas*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Geertz, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Poggi, G. (2005). *Encuentro con Max Weber*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rossi, P. (1990). Introducción. En Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica* (pp. 9 –37). Buenos Aires: Amorrortu.
- Weber, M. (1998). *Ensayos sobre sociología de la religión, I*. Madrid: Taurus.
- _____ (1998). *Economía y Sociedad*. México: FCE.
- _____ (1990). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.