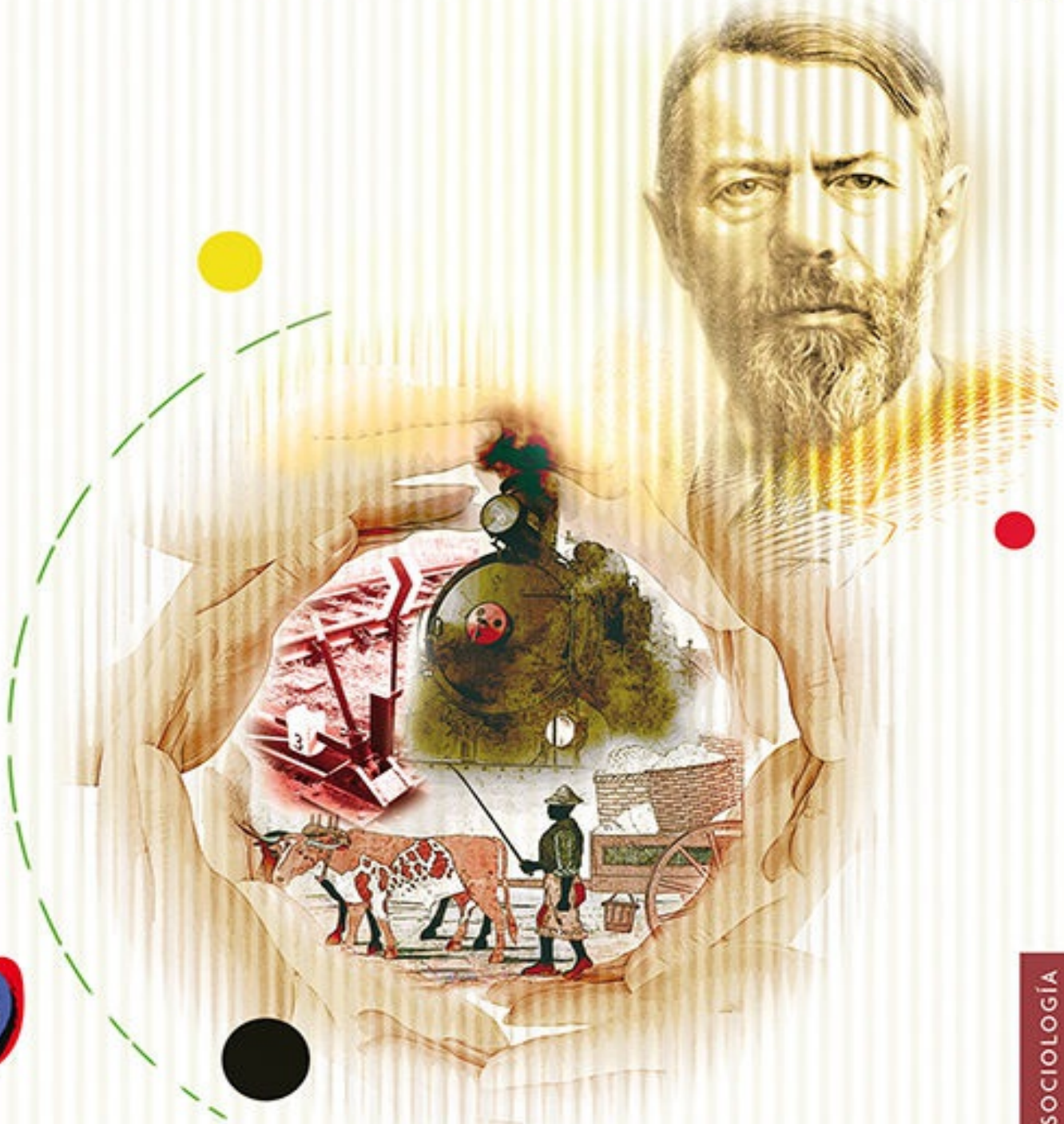
Economía y sociedad

MAX WEBER

NUEVA EDICIÓN REVISADA, COMENTADA Y ANOTADA



SOCIOLOGÍA

Economía y sociedad

Sección de Obras de Sociología

Traducción:

José Medina Echavarría,
Juan Roura Parella,
Eugenio Ímaz,
Eduardo García Máynez,
José Ferrater Mora
y Francisco Gil Villegas

Max Weber

Economía y sociedad

Nueva edición, revisada, comentada y anotada por
Francisco Gil Villegas M.

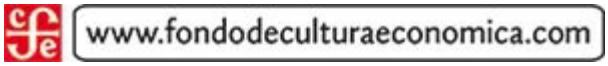


Primera edición en alemán, 1922
Primera edición en español, 1944
Cuarta edición en alemán, 1956
Segunda edición en español, de la cuarta en alemán, 1964
Tercera edición en español, de la primera en alemán, 2014
Primera edición electrónica, 2014

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero

Título original: *Wirtschaft und Gesellschaft*
D. R. © 1922, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, Alemania

D. R. © 2014, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008



Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc., son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicanas e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-2110-8 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

Sumario

Introducción, por Francisco Gil Villegas M.

Nota preliminar

Primera parte
La economía y los órdenes y poderes sociales

Del prólogo a la primera edición, por Marianne Weber
Prólogo a la segunda edición, por Marianne Weber
I. Conceptos sociológicos fundamentales
II. Las categorías sociológicas fundamentales de la vida económica
III. Los tipos de dominación
IV. Estamentos y clases

Segunda parte
Tipos de comunidad y sociedad

Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva
(artículo publicado por Max Weber en 1913)
I. Economía y sociedad en general
II. Tipos de relación comunitaria y relación asociativa
III. Comunidades étnicas
IV. Sociología de la religión (Tipos de relación comunitaria religiosa)
V. Mercado
VI. La economía y los diversos órdenes
(Introducción a la sociología del derecho)
VII. Sociología del derecho (Economía y derecho)
VIII. La ciudad

Tercera parte
Tipos de dominación

I. La dominación
II. Las comunidades políticas
III. Estructuras de poder. La "nación"
IV. Clases, estamentos, partidos

V. Legitimidad y mantenimiento del carisma
VI. Burocracia
VII. Patrimonialismo
VIII. Los efectos del patriarcalismo y del feudalismo
IX. Carismatismo
X. Transformación del carisma
XI. Estado y hierocracia

Apéndices

I. *Los tres tipos puros de la dominación legítima. Un estudio sociológico*
II. *Problemas de la sociología del Estado*

Índice analítico
Índice general

Introducción

Francisco Gil Villegas M.
El Colegio de México

La polémica sobre el lugar que ocupa *Economía y sociedad* en la obra global de Max Weber y la manera en que debería ser editada

Uno de los objetivos del Congreso Mundial de Sociología, celebrado en 1997 en Montreal, Canadá, fue realizar un balance crítico del legado sociológico del siglo XX. En el contexto de este propósito, el Comité del Programa del Congreso de la International Sociological Association (ISA) llevó a cabo una amplia encuesta de opinión entre 1997 y 1998 para identificar los 10 libros del siglo XX de mayor influencia para el campo de la sociología. Y los cuatro libros que recibieron la mayor votación entre sociólogos y no sociólogos de más de 30 países se encuentran publicados, en traducción al español, en el catálogo de la Sección de Obras de Sociología del Fondo de Cultura Económica. En efecto, los primeros cuatro libros de mayor influencia de la encuesta de la ISA fueron: *1. Economía y sociedad* de Max Weber; *2. La imaginación sociológica* de C. Wright Mills; *3. Teoría y estructura sociales* de Robert K. Merton, y *4. La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber.[1] Autores como Marx, Comte o Tocqueville, o la mayor parte de los libros de Durkheim, no entraron en esa encuesta porque no escribieron sus obras en el siglo XX. Otros, como Habermas, Bourdieu, Luhmann, Parsons, Wallerstein, Giddens o Norbert Elias sí quedaron registrados, pero por debajo de los cuatro primeros libros ya mencionados.

De tal modo que *Economía y sociedad* de Max Weber fue aclamado como el "libro" de sociología más importante del siglo XX, y con una ventaja de cerca del doble de votación frente a los tres libros que le siguieron en la encuesta de la ISA. Con motivo de ese resultado, en diciembre de 1998 fue invitado Wolfgang Schluchter, investigador a cargo del proyecto de publicación de la edición crítica integral de las obras de Max Weber en Alemania, a dar una conferencia en la Universidad de Greifswald en el contexto de la evaluación de los libros más importantes del siglo XX. Schluchter inició su conferencia señalando que en muchos otros ámbitos, además del de la ISA, *Economía y sociedad* ya había sido

considerada efectivamente como *la* obra sociológica del siglo, pero que no es exacto ni correcto considerarla un *libro*, a pesar de que las ediciones de estudio y de lectura, ampliamente difundidas, la presentan como si fuera un libro de Max Weber, con el título de *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. No obstante, decía Schluchter, quien toma este "libro" en sus manos es engañado de doble manera, porque ni se trata de un libro escrito como tal por Max Weber, ni *Economía y sociedad* es el título correcto, y en cuanto al subtítulo ni siquiera proviene de Weber sino que fue puesto arbitrariamente por el editor Johannes Winckelmann a partir de la cuarta edición de esa obra. Ante esto, Schluchter declaraba ante sus desconcertados oyentes, "tenemos que constatar entonces este hecho objetivo: hoy hablo, en el contexto de la serie de conferencias sobre 'los libros del siglo', de un libro que no existe".[2]

Wolfgang Schluchter daba cuenta así, ante un público no especializado, de una muy larga polémica académica y editorial, iniciada en Alemania desde mediados de la década de los años setenta, con respecto a cómo editar y difundir la obra sociológica más importante del siglo, dado que Max Weber es responsable de haber enviado a la imprenta, poco antes de morir el 14 de junio de 1920, menos de una cuarta parte del contenido de lo que actualmente se conoce como *Economía y sociedad*. El resto, es decir, más de tres cuartas partes de la obra, fue seleccionado y editado primero por su viuda, y después, a partir de 1956, por Johannes Winckelmann con criterios editoriales que han sido gravemente cuestionados y que, hasta la fecha, no han puesto de acuerdo a los más connotados especialistas en la obra de Max Weber sobre cuál sería la mejor manera de obtener una nueva y más confiable, precisa y útil edición de la principal obra de sociología del siglo XX. Esta polémica no tiene implicaciones exclusivamente filológicas, pues en función de los criterios y la estrategia de edición que se tomen pueden surgir interpretaciones teóricas y metodológicas radicalmente opuestas sobre el significado, no nada más de lo contenido en *Economía y sociedad*, sino de toda la obra de Max Weber, incluidos los libros que él sí terminó y alcanzó a ver publicados. Dado, por otra parte, que algunos especialistas han declarado incorrecta la perspectiva que ve en *Economía y sociedad* la obra más importante de Max Weber, pues él nunca la consideró así al privilegiar como su aportación más distintiva sus ensayos sobre sociología de la religión, la manera en que pueda "rescatarse" o no *Economía y sociedad* mediante eruditos y complicados diseños de edición tiene indudablemente importantes repercusiones teóricas, metodológicas y sustantivas.

Para hacer comprensibles los criterios que rigen la presente edición, es necesario establecer, como primera sección de la introducción, el lugar que ocupa *Economía y sociedad* en la obra de Max Weber; unida a esta discusión se analiza la referente a la manera en que la presente obra ha de ser editada. En la segunda sección, se analiza la estrategia de la *Gesamtausgabe*, su historia y criterios editoriales, pero sobre todo las distintas propuestas y críticas

subyacentes a la misma, fundamentalmente las de Mommsen, Orihara y Schluchter. La tercera sección se centra en las ediciones de *Economía y sociedad* publicadas hasta ahora por el Fondo de Cultura Económica para a continuación pasar a la nueva propuesta que representa esta edición. Finalmente, la última sección analiza la importancia y el contenido de la obra. Para ello presento sucesivamente la sociología teórica, la sociología económica, clase, estamento y partido, la sociología de la religión, la sociología del derecho, la ciudad y la sociología de la dominación.

Las críticas y aportaciones de Friedrich Tenbruck

Pocas veces un solo artículo polémico genera tan fructíferas aclaraciones como el de "Das Werk Max Webers" del profesor de la Universidad de Tubinga Friedrich Tenbruck en 1975.[3] Ahí Tenbruck combinó una tesis sistemática con una basada en la rigurosa periodización cronológica de las obras de Weber, así como de su respectiva importancia relativa. De tal modo que el primer golpe de su artículo es asestado contra la extendida, pero según Tenbruck errónea, suposición de considerar a *Economía y sociedad* como el *magnum opus* de Max Weber. Mediante una rigurosa ubicación de los temas de la economía y la sociedad en el contexto de la obra y la biografía de Weber y una serie de convincentes argumentos, Tenbruck demuestra por qué Weber no la consideraba así, en tanto que él veía en sus tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión* su principal obra y más importante aportación intelectual.

La argumentación de Tenbruck para demostrar esta tesis es la siguiente: la identificación de *Economía y sociedad* como la principal obra de Weber se la debemos a sus editores —Marianne Weber en 1922 y Johannes Winckelmann en 1956—, pero no a Weber mismo. Weber jamás visualizó *Economía y sociedad* como una obra de las dimensiones con que Marianne la envió póstumamente a la editorial Mohr de Tubinga, la cual en todo caso tiene un carácter demasiado fragmentario y en muchas partes incluso podría estar "reconstruida" por la pluma de Marianne. Por otro lado, resulta muy difícil aceptar que un genio intelectual de la talla de Max Weber hubiera puesto todas sus energías en el desarrollo de una nomenclatura conceptual para propósitos didácticos, pues ése era precisamente el objetivo para el cual se le había solicitado la elaboración de *Economía y sociedad*: un manual, una obra de referencia, un libro de texto para la enseñanza de temas económicos y sociológicos dentro de la serie *Grundriss der Sozialökonomik* [Esbozo de la economía social], publicada por la editorial Mohr de Tubinga. A diferencia de los tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión*, la "reconstruida" obra de *Economía y sociedad* no tiene una tesis central o hilo conductor que unifique esa fragmentada obra, precisamente porque es una mera obra de referencia o "cantera" de la cual

pueden extraerse muchas tesis parciales inconexas entre sí. De tal modo que si en 1949 Winckelmann se refería al carácter fragmentario e inacabado de esa obra como un *irregulare aliquid corpus*, y en 1932 Karl Jaspers dictaminaba la integridad y grandeza intelectual de Weber en términos de su fracaso al no concluir su "obra principal", la cual se compone de "fragmentos masivos que quedaron como los bloques de construcción no usados de un titán", Tenbruck considera, en cambio, que

> Ninguna de esas dos caracterizaciones es satisfactoria. La pasión intelectual de Weber excluye la posibilidad de que la obra de su vida quede enterrada en una obra de referencia, su resolución intelectual lo coloca más allá del crítico, y su consistencia intelectual excluye la posibilidad de una producción de fragmentos sin plan consciente.[4]

Durante demasiados años se buscó inútilmente el hilo de Ariadna que diera un sentido integrador a la que se veía erróneamente como la "obra principal" *(Hauptwerk)* [5] de Max Weber. Y tal fracaso deriva, según Tenbruck, de que se buscó en el lugar equivocado. Pues la "obra principal" de Max Weber está en sus tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión*, sobre todo el primero, donde se encuentran formulados los principales atisbos teóricos de su sociología, especialmente en las partes sistemáticas recogidas en cada una de las introducciones a los volúmenes mencionados: la general de 1920, tradicionalmente leída de manera equivocada como si fuera parte integrante de sus ensayos sobre el protestantismo; la que aparece antes de sus ensayos sobre el confucianismo con el título de "Introducción a la ética económica de las religiones universales", y su célebre "Excurso" *(Zwischenbetrachtung)*. Ahí Weber resumió las implicaciones teóricas de sus investigaciones sustantivas sobre sociología de la religión que se inician con sus ensayos sobre el protestantismo ascético. En esos primeros ensayos Weber identificó el punto final del proceso de *desencantamiento del mundo* en la historia de la religión, un proceso que ayudó a gestar al mundo moderno. Sin embargo, en la primera versión (1904-1905) de esos célebres ensayos, Weber aún no disponía del concepto de "desencantamiento" *(Entzauberung)*, ni tenía todavía en claro cuál era el origen de tal proceso, lo cual Tenbruck hace notar *por primera vez* en su artículo de 1975, al tiempo que no desaprovecha la oportunidad para reprochar la ignorancia de este dato fundamental a los intentos de Seyfarth y Sprondel en 1973[6] por reconstruir en términos neoevolutivos la sociología de la religión de Weber. Porque todo el esfuerzo de reconstrucción neoevolucionista de la sociología de la religión de Weber por parte de Sprondel se hace a partir del siguiente párrafo de la segunda versión (1920) de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (en adelante, *EP)* ausente en la primera versión:

> Con el protestantismo llega a su culminación el proceso de "desencantamiento del mundo" que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno,

rechazó como superstición y ultraje todos los medios mágicos para buscar la salvación.[7]

Tal párrafo es decisivo para la reconstrucción neoevolucionista de la obra de Weber por su evidente estructura teleológica: hay un principio (las antiguas profecías judías), un punto medio (el apoyo en el pensamiento científico heleno) y un *telos* o fin (la *culminación* del proceso en el protestantismo). Aunque Tenbruck exhibe la ignorancia de Sprondel con respecto al momento en que Weber introdujo ese pasaje en sus ensayos sobre el protestantismo, se apoya, sin embargo, en el intento del segundo precisamente para resaltar su enorme importancia teórica. Sprondel acierta pues en encontrar aquí un importante objetivo teórico de Weber para conceptualizar adecuadamente el proceso de *racionalización*, pero ¿dónde y cuándo lo introdujo por primera vez Weber? La precisa identificación de tal fuente nos dará la pista sobre dónde elaboró Weber los principales objetivos teóricos de su obra sociológica y por qué es en la noción de "racionalización" donde se encuentra el auténtico hilo de Ariadna para interpretar el significado unificador de su fragmentada obra, posiblemente en términos evolutivos, aunque no necesariamente en la dirección tomada por Seyfarth y Sprondel. Por lo pronto, Tenbruck hace las siguientes aclaraciones preliminares respecto a la manera en que deben interpretarse los ensayos de Weber sobre el protestantismo:

> Puesto que la idea del desencantamiento ni siquiera aparece sugerida en el texto original de la *EP*, de esto se sigue que debió haber sido concebida en una fecha posterior, lo cual plantea la siguiente interrogante: ¿dónde y cuándo Weber expuso y elaboró su conceptualización de un proceso histórico religioso de racionalización que se extiende del antiguo judaísmo a la ética protestante?[8]

La respuesta de Tenbruck es la siguiente: el término del "desencantamiento del mundo" como proceso histórico religioso de racionalización aparece alrededor de 1915, en la "Introducción a la ética económica de las religiones universales". Fue aquí y entonces cuando el significado del antiguo judaísmo para el proceso del desarrollo occidental se le reveló claramente a Weber. Y esto lo llevó en cierta forma al campo de los evolucionistas, a pesar de que Weber se había cuidado en sus primeras obras de distanciarse expresamente de los patrones evolucionistas de su época. Pese a ello, Tenbruck considera que es al inicio de su "sociología tardía", alrededor de 1915, cuando Weber hizo el trascendental descubrimiento sobre cómo las ideas, especialmente las religiosas, se rigen por una "lógica inherente", o propia, que otorga significado a todo el proceso de racionalización:

> El descubrimiento más importante de Weber, sin embargo, reside en el conocimiento de que la racionalización en toda su fragilidad histórica nació de la compulsión de una *lógica inherente* situada en la tendencia irresistible hacia la racionalización de las ideas religiosas [...] Y la clave para este atisbo debe encontrarse en una obra de Weber que, a pesar de algún progreso, se ha resistido a la interpretación en su parte central, a saber, la *WEWR* [*Wirtschaftsethik der Weltreligionen* o

"Ética económica de las religiones universales"].[9]

Tenbruck considera fundamental ubicar correctamente la gran importancia de ese texto en el contexto general de la obra de Weber. Si tradicionalmente se le había interpretado como un mero "apéndice teórico" de interés secundario, como lo hicieron Gerth y Mills en 1946,[10] como una mera introducción a los estudios sobre China, India y el antiguo judaísmo en calidad de "comprobaciones indirectas" de la tesis sobre el protestantismo, o bien como un mero estudio preliminar para entender algunos Capítulos de *Economía y sociedad* según lo hizo Bendix en 1960,[11] con ello se perdía de vista la enorme importancia del texto discutido, en el sentido de que Weber presenta ahí los principales atisbos y objetivos teóricos para interpretar toda su obra. Por ello resulta sumamente miope y erróneo haber visto tradicionalmente en sus tres volúmenes de sociología de la religión no a la obra principal de Weber, sino a una serie de estudios cuyo principal propósito era supuestamente servir de "comprobación indirecta" a su tesis sobre el protestantismo. Según Tenbruck, ver en las investigaciones sobre la ética económica de las religiones universales una mera contraparte "comprobatoria" de la tesis sobre el protestantismo es una interpretación no sólo equivocada sino que, además, "ignora fundamentalmente la naturaleza y ubicación de la *WEWR*", entre otras cosas porque no se percata de que ahí Weber "expuso y desarrolló una tesis propia y principal de toda su obra", es decir, la de la autonomía de la lógica de los procesos de racionalización y la manera en que las ideas se relacionan con los intereses materiales e ideales.[12]

Tenbruck señala otras razones, de carácter extrínseco, para demostrar por qué es en esos estudios y no en *Economía y sociedad* donde debe buscarse la "obra principal" de Max Weber. A diferencia de *Economía y sociedad*, obra que debía escribir por obligación contractual y con el propósito de elaborar un manual de referencia, Weber podía desarrollar libremente sus propios intereses, tanto teóricos como sustantivos, en sus investigaciones sobre sociología de la religión. En términos de desarrollo intelectual, lo incluido en sus *Ensayos sobre sociología de la religión* abarca una tarea que ocupó *toda* la vida de Weber como sociólogo (1903-1920), mientras que el periodo dedicado a la elaboración del manual de *Economía y sociedad* es, a lo más, de tan sólo cuatro años (1911-1914) con un regreso en 1919 a la reelaboración de los "conceptos sociológicos fundamentales" apuntados inicialmente en 1913. Durante todos los años de la primera Guerra Mundial Weber no se ocupó de *Economía y sociedad* y, en cambio, se concentró en el trabajo sustantivo de sus investigaciones sobre China, la India y el antiguo judaísmo, así como en sus escritos políticos, de tal modo que puede decirse que la obra *académica* de mayor interés para Weber y en la que trabajó de manera más persistente fue la de sus investigaciones sobre sociología de la religión. El delimitado tema inicial de la relación de la ética protestante con el espíritu del capitalismo fue desplazado y ampliado, a partir de 1913, en el tema mucho más vasto y complejo del significado del proceso de racionalización en

general, con lo cual un tema tan circunscrito inicialmente en términos históricos se elevó a tema de implicaciones histórico-universales tan amplias como el de investigar la manera en que la conjunción de ideas e intereses genera desarrollos sociales de largo plazo o "larga duración". El tema de la ética protestante es tan sólo una de las diversas manifestaciones de tal conjunción de ideas e intereses, pero hay también procesos equivalentes de racionalización en otras culturas o civilizaciones. El tema más profundo que recorre a todas estas investigaciones es, así, el de la naturaleza y las direcciones que adopta el proceso de racionalidad que conecta las ideas con los intereses, y es en función de este proyecto mediante el cual puede establecerse el criterio de demarcación para clasificar la importancia relativa que guardan entre sí las distintas obras de Weber:

> El punto de partida son los ensayos sobre el protestantismo con su concentrado interés en la racionalidad capitalista occidental [...] Esta línea de investigación se modificó en el transcurso de la siguiente obra, *Economía y sociedad*, cuya preferencia por el tratamiento temático abrió el camino para investigar otras rutas que contribuyeron al progreso de la racionalidad occidental. Vista desde esta perspectiva, *Economía y sociedad* pertenece a la etapa de la investigación que, por un lado, sigue el trayecto de las consecuencias económicas y sociales de la ética protestante en la modernización, donde el protestantismo es visto como el "espíritu" que subyace a este proceso, y por el otro, rastrea en la historia previa las raíces del protestantismo. Fruto de esta investigación fueron los Capítulos sobre la dominación y la burocracia por un lado, y los de la ciudad y el derecho por el otro. Pero lo que todavía no se obtenía era un concepto unificador del inevitable avance de los procesos de la racionalización y el desencantamiento. Fue tan sólo cuando se tomaron esos resultados, en el contexto de sus estudios sobre sociología de la religión, cuando Weber fue capaz de concebir un plan para investigar el desarrollo de la racionalidad comparada de las religiones mundiales.[13]

En otras palabras: los conceptos, la problemática y la línea vectorial de la gran tesis sobre el ineluctable avance del proceso de racionalización, en cuanto tema rector que da sentido a toda la obra de Weber y constituye su principal y original aportación, deben buscarse en las partes teóricas de sus *Ensayos sobre sociología de la religión* y no en *Economía y sociedad*, la cual ocupa, en todo caso, un lugar auxiliar y subordinado frente al primordial tema del proceso de racionalización, así como de la relación entre ideas e intereses en la generación de tal proceso. Con respecto a este último aspecto, Weber llegó entre 1913 y 1915 a la decisiva conclusión de que era a las racionalizaciones religiosas a las que debía atribuirse el principal peso en el desarrollo de largo plazo del proceso de racionalización, aun cuando la dirección específica tomada por cada racionalización religiosa dependiera de factores sociales e institucionales, como lo demostraba el peculiar proceso del "desencantamiento del mundo" en Occidente.

La llave maestra para descifrar todo este complejo proceso se encuentra, de nueva cuenta, no en *Economía y sociedad*, sino en el último texto escrito por

Weber, en el que sintetiza todos sus objetivos teóricos y el significado principal de su proyecto de investigación: la "Introducción general" de 1920 a los *Ensayos sobre sociología de la religión*. Ahí Weber se pregunta por el significado universal y la validez del camino tomado por el proceso de racionalización occidental, lo cual para Tenbruck representa un nivel en la problemática planteada por Weber que no había sido alcanzado previamente. Ese texto representa para Tenbruck el más claro "testamento" intelectual de Weber, no sólo por haberlo redactado poco antes de su muerte, sino también porque ahí sintetiza los principales propósitos y objetivos teóricos que dan una clara orientación a toda su obra:

> No debe sorprender el que una vez que Weber llegara en la *WEWR* a una comprensión general del proceso de desencantamiento, hablara en su "Introducción general" de 1920 del "ulterior análisis del desarrollo occidental". Este testamento —escrito poco antes de su muerte, cuando las principales secciones de la segunda versión de *Economía y sociedad* ya llevaban siete años guardadas para la imprenta— debería bastar para dejar perfectamente en claro que aunque *Economía y sociedad* contiene valiosas contribuciones para descifrar el problema de los procesos de racionalización occidental, no trata directamente tal problema ni tenía intención de hacerlo. *Economía y sociedad* no es la obra principal que pueda honrar tal programa de investigación, y aunque éste aparece de manera difuminada y lamentablemente fragmentaria al final de los ensayos sobre el protestantismo, es más bien en la colección de ensayos sobre la ética económica de las religiones universales donde Weber profundizó y amplió su visión histórico-universal.[14]

El grado de conocimiento final *(Erkenntnisstand)* alcanzado por Weber resulta ser así "la nueva conceptualización histórico-universal de los procesos de racionalización".[15] Ahora bien, esa nueva "posición cognitiva", según Tenbruck, puede identificarse claramente porque en el "Excurso" Weber no quiso excluir la posibilidad de explicar procesos de racionalización religiosa en términos de "tipos reales" y no nada más ideales.[16] Al aceptar esa "cuasi realidad" en los procesos de racionalización religiosa, Weber se desplazó, según Tenbruck, hacia una posición teórica cercana al evolucionismo en y por las ideas, pues "la lógica interna *(Eigenlogik)* de la racionalización religiosa exige prioridad".[17] Una vez planteada así la tesis interpretativa de la autonomía de la lógica interna de la racionalización religiosa, Tenbruck procede a exponer su enorme importancia para entender la teoría desarrollada por Weber en su "Introducción a la ética económica de las religiones universales" (1915) sobre la *relación entre ideas e intereses* a partir del proceso de racionalización así entendido; es decir, en la autonomía de su propia lógica interna. Para ello cita el célebre pasaje donde Weber afirma:

> Los intereses materiales e ideales, y no las ideas, dominan directamente la acción de los hombres. Pero muy a menudo las "imágenes del mundo", creadas por las "ideas", han determinado como guardagujas los rieles sobre los que la acción viene impulsada por la dinámica de los intereses.[18]

Tenbruck eleva a la calidad de proposición teórica sintética ese pasaje y se burla de quienes la califican de mera "observación críptica", pues ahí se encuentra cifrada una de las *teorías* más creativas que se hayan producido jamás para entender la naturaleza de la relación entre ideas e intereses. Fustiga así a Sprondel por cometer el confuso (pero frecuente) error de identificar las "ideas" con los "intereses ideales" como si fueran lo mismo. Porque, a fin de entender toda la riqueza de la mencionada proposición teórica, es necesario distinguir, por un lado, los intereses materiales de los ideales y, por el otro, estos últimos de las ideas. Los intereses *materiales* pueden representarse, por ejemplo, en la búsqueda cotidiana de la ganancia económica para sobrevivir y después ahorrar para consumir o invertir; en cambio, los intereses *ideales* se representan, por ejemplo, en la necesidad de buscar la "salvación" en el mundo del más allá, pues los seres humanos llevarán a cabo todo tipo de acciones imaginables en este mundo a fin de garantizar su salvación en el otro. Se diferencian de las "ideas" en que éstas no necesariamente están movidas por un interés para la acción (por ejemplo, la búsqueda de la salvación), sino en que, para Weber, las ideas son "imágenes del mundo" que buscan dar una descripción coherente del mundo y, en cuanto tales, son creadas predominantemente por profetas, intelectuales y grupos religiosos.

La teoría social de Weber, según Tenbruck, afirma que los hombres actúan por influencia directa de sus intereses, pero también que ninguna racionalización continua e integral de la realidad puede proceder exclusivamente de los intereses. De su proposición teórica se desprende, en consecuencia, que los intereses materiales son ciegos.[19] Los intereses materiales se enfocan, por periodos limitados, a tan sólo ciertos aspectos específicos de la realidad. Contribuyen a la racionalización tan sólo en la medida en que sus fines y metas son alcanzados, y son fuerzas de corta duración, cuyo logro inhibe el progreso adicional de la racionalización. Así como el capitalismo aventurero y de botín tenía pocas probabilidades de generar una economía racional, así otras racionalizaciones de otros aspectos de la realidad quedaron estancadas simplemente porque determinado tipo de intereses se interpuso en su camino. La economía moderna se origina en la presión de la disciplina y no en la gratificación de intereses. El punto de cambio de las vías realizado por las ideas no es sino la otra cara de la ceguera de los intereses. Lo cual conduce al meollo del concepto del proceso de racionalización en los *Ensayos sobre sociología de la religión* de Weber. Una racionalización total de la realidad como la de la modernidad occidental sólo pudo surgir a partir de una disciplina impuesta a los intereses, en el sentido de orientarlos por un modo de conducción de vida metódico y racional. Y sólo el ascetismo intramundano podía crear un modo racionalmente ordenado de conducta, el cual tenía que probarse a sí mismo en un mundo liberado de la influencia de la magia. En este aspecto, el protestantismo fue el heredero natural de la resistencia judía a la influencia de la

magia. Pues sólo el judaísmo puso a la racionalización religiosa en el trayecto dirigido hacia el desencantamiento del mundo, que continuó la cristiandad hasta llegar a su culminación lógica en el calvinismo. Así, la lógica interna de la racionalización religiosa contribuyó al pleno despliegue de una idea que había permanecido latente en la ética judía y que alcanzó su plena realización en el ascetismo intramundano, con lo cual Weber conectó el principio y el final del proceso religioso del desencantamiento del mundo en una reconstrucción inseparable de una visión evolucionista, sí, pero del desarrollo de las ideas.[20]

Al final de tal proceso evolutivo se encuentra el ascetismo intramundano, el cual eliminó radicalmente la magia de la realidad y dejó el camino abierto para otros procesos de racionalización de carácter práctico en la economía, la tecnología, la administración. A partir de ese momento, la racionalización adquiere el formato de la modernización, nacida de fuerzas mundanas que ya no dependen de poderes mágicos.

Así, la ética protestante se muestra a sí misma como parte integrante y decisiva de un proceso histórico universal, y Weber expone y demuestra en sus ensayos de sociología de la religión el audaz bosquejo sobre la manera en que las ideas desempeñan el papel de guardagujas en el proceso de transformación histórico universal. Tenbruck proclama que pudo llegar a esta conclusión por haber descubierto el propósito teórico central detrás de la principal obra de Weber, sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, y por no haber perdido el tiempo buscándolo en ese "compendio de tipos ideales" que es *Economía y sociedad*.[21] "Quien desee penetrar en el meollo del pensamiento y en el centro viviente de la sociología de Max Weber debe incursionar en su sociología de la religión, en especial sus estudios sobre la ética económica de las religiones universales", sentencia Tenbruck en las conclusiones de su artículo, donde insiste en que basta saber cuánto tiempo invirtió el sociólogo de Heidelberg en sus obras para saber cuál es la principal y cuál la subordinada:

> En términos de biografía, ambas partes de *Economía y sociedad* fueron redactadas en dos intentos separados que en conjunto suman tres años, mientras que los principales temas de la ética protestante y la ética económica de las religiones universales se extienden a lo largo de todo su periodo de madurez, orientado por la continua preocupación del problema de la racionalidad.[22]

En las notas al pie de página Tenbruck también señala que el vector para entender los propósitos fundamentales del proyecto central de sociología que Weber se propuso realizar, de manera deliberada probablemente en torno a 1915, se encuentra también en otros textos como el de "La ciencia como vocación" (1919). Ahí Weber habla, en efecto, de las teodiceas y del proceso de desencantamiento del mundo, y aun cuando varias veces fue interpretado, por ejemplo por Karl Jaspers, como un manifiesto de la "filosofía existencialista", en realidad está demasiado influido por la interpretación de Simmel sobre la tragedia de la cultura de la modernidad.[23]

Tenbruck tiene el mérito de haber encontrado un hilo conductor para explicar el análisis de Weber del proceso de racionalización, así como su compleja *teoría* sobre las relaciones entre ideas e intereses orientados por el parámetro de una compleja y pluralizada noción de racionalidad. Tal teoría no sólo está presente en diversas aportaciones sociológicas de Weber, a las cuales imprime coherencia y una especie de unidad, sino que también proporciona un punto de partida mejor informado para la reconstrucción de la teoría de la historia de Weber en comparación con otras, especialmente la de Marx.

No obstante, la reconstrucción de Tenbruck también adolece de debilidades y defectos. Para empezar, a veces parece ser más bien una especie de "tipo ideal" que ha eliminado todos aquellos elementos que pudieran contradecir o amenazar la "coherencia interna" del esquema básico ofrecido. En particular esto ocurre así cuando se descubre que Tenbruck prácticamente no toma en consideración la amplia sección de "Sociología de la religión" de *Economía y sociedad*. De ser cierta su hipótesis con respecto a que Weber escribió lo esencial de las dos versiones de *Economía y sociedad* entre 1911 y 1913, y hasta después se dedicó a la elaboración de los textos teóricos de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, entonces ¿cómo explicar la mención explícita de la noción de "desencantamiento del mundo" en *Economía y sociedad* en la sección dedicada a la sociología de la religión?[24] Una de dos: o Weber descubrió tal noción cuando elaboraba el "compendio" de la "sociología de la religión" para *Economía y sociedad*, antes de redactar los textos teóricos del primer volumen de los *Ensayos sobre sociología de la religión*, lo cual no es imposible dado que hay por lo menos otro texto *publicado* en 1913[25] donde Weber ya usa la categoría del desencantamiento, o bien tal "compendio" es posterior a esos textos teóricos, en cuyo caso debe aceptarse que Weber sí elaboró importantes secciones de *Economía y sociedad* después de 1913, quizá no durante los años de la primera Guerra Mundial como señala Tenbruck, pero sí hasta agosto de 1914, o al terminar la guerra, es decir, entre 1919 y 1920. En cualquier caso, la relación entre los *Ensayos sobre sociología de la religión* y *Economía y sociedad* puede ser mucho más cercana de lo que estipula Tenbruck, pues no hay una tajante separación entre ambas obras como supone su "reconstrucción" típica ideal.

En muy poco tiempo, según veremos más adelante, Wolfgang Schluchter señalaría en contra de las aportaciones de Tenbruck que ambas obras son más bien *complementarias* y se refuerzan mutuamente, y que el esquema de reconstrucción de Tenbruck es demasiado "idealista" y requiere ser equilibrado con las fundamentales aportaciones de Weber en el ámbito institucional y organizativo. En efecto, Tenbruck presenta un Weber, por un lado, demasiado cargado a la esfera de los procesos "ideales" y, por el otro, demasiado teleológico y evolucionista, lo cual choca con la representación tipológica, comparativista e historicista de Wolfgang Mommsen, que fundamenta y documenta muy sólidamente su interpretación de Max Weber como un historicista alemán tardío,

sumamente crítico y opuesto a las perspectivas evolucionistas.[26]

De cualquier modo, las aportaciones de Tenbruck dieron pie para que en el mismo año de 1975 llamara la atención, en otro de sus artículos, sobre las enormes deficiencias de las ediciones de las obras de Weber existentes hasta ese momento en Alemania. Así, en un artículo con el provocador título de "¿Qué tan bien conocemos a Max Weber?",[27] Tenbruck exhibió todas las limitaciones, errores y omisiones cometidos por Johannes Winckelmann y Eduard Baumgarten, los dos principales editores de las obras de Weber en Alemania después de la segunda Guerra Mundial. Ya fuera porque las anunciaban como "ediciones críticas" cuando no lo eran, o porque, como en el caso de Baumgarten, se reservaban "por razones éticas" la publicación de cartas y documentos inéditos del legado póstumo de Weber, lo cierto es que el conocimiento que se tenía de la obra de Weber a través de las ediciones publicadas hasta 1975 era, según Tenbruck, lamentablemente insatisfactorio y deficiente por parcial y sesgado.[28]

De tal modo Friedrich H. Tenbruck, sin duda "el weberólogo incómodo" para aquellos privilegiados del "orden establecido" que habían detentado por décadas "el monopolio" de las ediciones de Max Weber, se lanzó contra ellos, y desde una perspectiva francamente pionera demandó *por primera vez* la necesidad de hacer auténticas y confiables "ediciones críticas" de las obras de Max Weber, dadas las limitaciones, las carencias y los sesgos de las entonces existentes. Para empezar, nadie parecía haberse percatado de las enormes e importantes diferencias entre la primera y la segunda versión de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, no solamente porque el término teórico fundamental del "desencantamiento del mundo", invocado en la segunda versión de 1920, no aparece mencionado ni una sola vez en la primera versión de 1904-1905, sino también por muchas otras modificaciones y diferencias, incluso de tono y estilo, entre ambas versiones.[29] Winckelmann tampoco separó claramente sus escasas notas aclaratorias al texto de Weber de las propias notas de éste, con lo cual los lectores de su edición podían fácilmente confundirse y tomar como una nota de Weber lo que en realidad había escrito Winckelmann y viceversa.[30]

Tenbruck también criticó las deficiencias de una edición que Winckelmann había hecho en 1960 de la "Sociología del derecho" de Weber, tomada de *Economía y sociedad*, así como de su edición de 1956 de esta última obra, aunque en términos sumamente escuetos, dado que su más grave crítica a la manera en que Winckelmann había editado *Economía y sociedad* se la reservaría para otro extenso artículo publicado en 1977. Por lo pronto, Tenbruck concluyó su artículo "¿Qué tan bien conocemos a Max Weber?" con la observación de que básicamente se le conoce mal por las deficiencias de las ediciones existentes y porque urge una nueva y confiable edición crítica integral del más grande sociólogo alemán y del más importante e influyente científico social del siglo XX, porque "si la herencia de Max Weber pertenece al ámbito espiritual de nuestra

sociedad contemporánea, necesitamos por ello de esas ediciones confiables que actualmente no se han hecho".[31] Tenbruck exige, en consecuencia, dar inicio al trabajo serio, responsable y riguroso de una nueva edición crítica de todas las obras de Max Weber, a fin de ya no depender de las dudosas ediciones de Winckelmann.[32]

Tenbruck y la "despedida" que finiquitó a *Economía y sociedad* en 1977

Así, mediante otro provocador artículo intitulado ahora "Despedida de *Economía y sociedad"*, Tenbruck hizo notar en 1977 por qué ya no sería posible hacer una edición crítica de esa obra como consecuencia de las manipulaciones y "reconstrucciones" que había sufrido ese conjunto de textos en sus diversas ediciones, desde la de 1922 hasta la de 1976.[33] Las manipulaciones y "adaptaciones" de los manuscritos originales de Weber por parte de su viuda, a fin de "ordenarlos" en un todo coherente, así como la continuación de la misma estrategia editorial de Winckelmann en la cuarta y la quinta edición de *Economía y sociedad* (1956 y 1976, respectivamente) son directamente responsables de haber estropeado, de manera quizá ya irremediable, la posibilidad de contar algún día con una auténtica edición crítica de esa obra, o de los manuscritos originales, perdidos desde hace mucho, quizá por una deliberada decisión de Marianne.[34] En efecto, ya desde la aparición en 1956 de la cuarta edición alemana, Johannes Winckelmann hacía notar en su calidad de editor de la misma que "el manuscrito de *Economía y sociedad* no pudo ser consultado, ya que no se encuentra y es posible que haya de considerarse como perdido".[35] Dado que no hay manuscrito original y hasta el propio Winckelmann debió trabajar con fuentes secundarias, es decir, los manuscritos editados y publicados por Marianne en las tres primeras ediciones de la obra (1922, 1925 y 1947), Tenbruck afirma que ya no será posible hacer ninguna edición crítica porque no hay manera de saber qué es lo que Weber escribió realmente y hasta dónde Marianne modificó, resumió, abrevió o complementó los textos originales, o qué tan extensos o breves fueron sus "párrafos de conexión" entre los diversos segmentos de la obra a fin de darles un formato de relativa continuidad.[36]

Pero hay otras poderosas razones que complican y dificultan todavía más la posibilidad de "reconstruir" *Economía y sociedad*, tal y como ha sido transmitida hasta ahora en calidad de ser supuestamente *una sola* obra, con un plan claro y definido, el cual, aunque inconcluso, supuestamente permite ordenar o reconstruir toda la obra, tal y como creyeron hacerlo primero Marianne Weber y después Winckelmann. Por un lado, está el demostrable hecho de que después de sepultar a su marido, Marianne puso manos a la obra para ordenar su legado póstumo *(Nachlass)* y decidir cuáles textos estaban concluidos y listos para publicarse en órganos como el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*

[Archivo para ciencia social y política social, *AfSS*], como ocurrió con el manuscrito sobre "La ciudad", y cuáles de esos manuscritos formaban con seguridad parte del proyecto editorial de *Economía y sociedad*.[37] Aunque en un principio Marianne tenía la intención de separar, dentro del legado global de Weber, estricta y escrupulosamente, lo que correspondía con certeza a tal proyecto de lo que no era parte de él, con el transcurso del tiempo y abrumada por el deseo de sacar adelante la "obra principal" de su difunto marido, así como por el esfuerzo de descifrar diversos manuscritos que se repetían y carecían de título, numeración, secuencia, capitulación o cualquier otro criterio de orden, acabó por concluir que *todo* el legado póstumo (con excepción de la correspondencia, las conferencias y los escritos políticos) debía formar parte de *Economía y sociedad*, pues si en un principio había dudado de que todos esos manuscritos se apegaran a un plan original, conforme pasó el tiempo se convenció, o quiso convencerse, de su factible integración en una sola obra con un orden definido.[38] Para ello requería apegarse a un plan y Weber había esbozado uno en 1910 para todo el proyecto de edición del *Grundriss der Sozialökonomik*, en el cual su propia obra formaría parte de la tercera sección intitulada "Economía y sociedad", al lado de otro trabajo de Eugen von Philippovich.[39] En el prólogo a la primera edición de 1922, Marianne daba cuenta de las dificultades que debió afrontar para ordenar y editar los manuscritos, así como de la imposibilidad de regirse por un proyecto original, dado que su marido en buena medida lo había "abandonado" durante la redacción de sus diversos manuscritos:

> La publicación de esta póstuma *obra principal* del autor naturalmente presentó muchas dificultades. Para la estructura del conjunto no había ningún plan. Sin duda que el originalmente esbozado en las páginas X y XI del primer volumen de los *Grundriss der Sozialökonomik* daba algunos puntos de orientación, pero en puntos esenciales fue abandonado. Por ello, el ordenamiento de los Capítulos tuvo que ser decidido por la editora y su colaborador. Algunas secciones están incompletas y así deben permanecer. El índice de contenido de los Capítulos sólo se había fijado para la "Sociología del derecho". Algunos ejemplos usados para ilustrar importantes procesos tipológicos, así como importantes tesis, aparecen repetidos varias veces pero siempre desde una perspectiva distinta. Es posible que si al autor le hubiera sido concedida la reelaboración integral del conjunto de la obra, habría dejado fuera algunas cosas.[40]

Pese a ello, Marianne consideró factible reconstruir la estructura de *Economía y sociedad* según un "plan original" constituido por el esbozado en 1910, modificado en 1914 y aludido por Weber en algunas referencias epistolares a su editor.[41] Así, Marianne llegó a la conclusión de que la obra debía constar de "dos partes": la primera de carácter abstracto, conceptual y general, y la segunda de desarrollo empírico donde aparecieran las narraciones comparativas y las ejemplificaciones históricas. La segunda parte era la de los manuscritos más antiguos y se remontaba al periodo 1911-1914; la primera era la más reciente y

Weber la había retomado en 1919 para completar a principios de 1920 las primeras 180 páginas, con lo cual hasta alcanzó a entregar esa sección a la imprenta poco antes de morir. Como los manuscritos sobre sociología de la dominación de la más antigua "segunda parte" eran los más extensos, Marianne consideró apropiado separarlos en una tercera sección.[42] Su colaborador Melchior Palyi la había convencido, entretanto, de que el manuscrito sobre "La ciudad", que ya había sido publicado en 1921 en el *AfSS*, también era parte integrante de *Economía y sociedad*, pues podía acomodarse de manera muy "conveniente" en la sociología de la dominación. Y ya entrados en gastos, hasta el texto sobre los fundamentos sociológicos y racionales de la música quedó integrado como apéndice a la "obra principal", pero sólo a partir de la segunda edición de 1925.

La hipótesis de "las dos partes" en un plan original, supuestamente modificado en varias instancias por Weber pero no "abandonado" del todo, tenía diversas ventajas para la "reconstrucción" de la obra por parte de Marianne y sus colaboradores. Por un lado, la supuesta "primera parte" había sido entregada a la imprenta por el propio Weber y ya no requería mayor modificación, salvo por un pequeño y aparentemente insignificante detalle: Marianne le pidió al editor en julio de 1920 que le diera las galeras para "revisarlas" y cuando las regresó había agregado la leyenda "primera parte" en la portada.[43] Y en cuanto al *mare magnum* de los manuscritos más antiguos del legado póstumo de Weber, pues todo podía caber en la "segunda parte", porque ¿acaso no todo lo escrito por un sociólogo cabe bajo el rubro ya sea de "Economía" o, más aún, de "Sociedad"? ¿Acaso la tipología de las ciudades no estudia fenómenos económicos y sociales? ¿Acaso la racionalidad de la música occidental no puede estudiarse desde la perspectiva de la *sociedad*, sobre todo si se le compara con la de las *sociedades* no occidentales? Todo lo dejado por Weber en sus manuscritos póstumos podía integrarse así en la "segunda parte" de *Economía y sociedad* mediante una adecuada "adaptación", complementaria o de resumen, a fin de editar las frecuentes "duplicaciones" sobre el mismo tema. La hipótesis de las dos partes daba así una conveniente coartada tanto para explicar las "duplicaciones" como para resolver la manera de incorporarlas, a veces en la "primera parte", a veces en la "segunda". Todo lo cual quedaba además incorporado en el orden proporcionado por la idea de un proyecto original de Weber. Con variaciones y otros recursos, Johannes Winckelmann continuó a partir de 1956 con la misma estrategia editorial implantada por Marianne Weber, pero con la diferencia de que mientras la primera había podido tomar la decisión de imponerle un orden al *mare magnum* de manuscritos a los que se había enfrentado en la segunda mitad de 1920 y la primera de 1921, el segundo adoptó sin más la idea de que el orden de los manuscritos obedecía directamente a un plan de dos partes y había, por lo tanto, tan sólo dos manuscritos fundamentales: el antiguo (1911-1914) de la "segunda parte" y el más reciente de la "primera parte" (1918-1920).[44]

Ahora bien, la tesis de Tenbruck es que los diversos manuscritos dejados por Weber no pertenecen a una sola obra que siga la conveniente lógica de una división en dos partes, sino que, al terminar la primera Guerra Mundial, Max Weber estaba profundamente insatisfecho con sus viejos manuscritos de la preguerra, en parte porque su propio marco conceptual se había transformado considerablemente, de tal modo que ante la insistencia del editor por su grave retraso de cuatro años en la entrega de un manuscrito prometido desde antes de la guerra, Weber decidió iniciar una versión radicalmente nueva, y mucho más corta, de la originalmente planeada para ser publicada.[45] En otras palabras, Weber empezó otra vez "desde cero" un nuevo manuscrito para cumplir con el compromiso adquirido de publicar un manual dentro del *Grundriss der Sozialökonomik* y, por ello, "abandonó" el esbozo del proyecto original de 1911. Lo entregado a principios de 1920 a la editorial Mohr de Tubinga muy bien podría ser más de la mitad de lo que Weber pensaba entregar para cumplir con su compromiso de publicar un manual didáctico sobre temas económicos y sociales; la segunda mitad debería incluir un par de resúmenes muy escuetos de la "sociología del derecho" y de la "sociología de la religión", y quizá nada más 10 páginas para la sociología de la dominación (en vez de las más de 200 que integró Marianne en este rubro). No estaba contemplada la inclusión del extenso estudio sobre "La ciudad". El otro elemento que se desprende de la tesis de Tenbruck es que de haber vivido Weber un poco más, el título de su obra no hubiera sido *Economía y sociedad*, sino el originalmente proyectado para su trabajo y con el cual lo intituló en 1920: *Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte* ["La economía y los órdenes y poderes sociales"].[46] De cualquier modo, en la correspondencia entre Weber y su editor jamás se mencionan primeras o segundas partes. "Los conceptos sociológicos fundamentales" debían ser vistos, en todo caso, como el primer *Capítulo* de su aportación, puesto que Max Weber "no quería ampliar el viejo manuscrito con una nueva primera parte, sino más bien configurar un libro *más corto"*.[47] Y frente a la errada e ingenua suposición de Winckelmann según la cual Marianne encontró en el legado de su marido el viejo y grueso manuscrito de la segunda parte de *Economía y sociedad*, hay indicios para suponer que más bien se encontró con un caos de borradores y manuscritos. Algunos de ellos ya habían empezado a ser acortados por el propio Weber pensando en el proyecto de publicar un libro más corto, "abstracto" y estrictamente didáctico.[48]

Las razones de Marianne para publicar un grande y grueso libro a partir del *mare magnum* que encontró en el legado de su marido se explican, según Tenbruck, en función de "su sueño y sentido del deber", como devota esposa, para dar a conocer al público la "obra principal" de su difunto marido, sin reclamar ninguna coautoría para ella.[49] Por ello pidió la revisión de lo ya entregado por Weber a la imprenta a fin de agregarle la leyenda de "primera parte" y dedicarse a reconstruir la "segunda" y hasta la "tercera" parte; por ello

cambió la dedicatoria original, pues aunque hay una carta del 20 de febrero de 1917 donde Weber comunica a su editor, Paul Siebeck, su expreso deseo de dedicarle esa obra a él (seguramente como compensación a su gran retraso en la entrega de su ansiado manuscrito),[50] Marianne pidió el 12 de agosto de 1920 que, cuando estuviera concluida la obra fuera ésta dedicada a la madre de Weber, Hellene von Fallenstein;[51] y por ello también exigió que no hubiera ningún otro texto, como el de Philippovich, que compartiera con la obra de Weber la tercera sección del *Grundriss der Sozialökonomik* según estaba originalmente planeado, sino que el título de esa sección, "Economía y sociedad", fuera reservado ya exclusivamente para la obra de su difunto esposo, dado que no era ni propio ni adecuado que una obra principal compartiera créditos con obras de mucho menor mérito o rango. Según Tenbruck, ahí fue cuando y donde se decidió que el título originalmente reservado para la aportación de Weber de "La economía y los órdenes y poderes sociales" pasara a ser un subtítulo, en tanto que el título de la tercera sección del *Grundriss, Economía y sociedad*, se convirtió en el título principal de la obra.[52] Tales fueron las motivaciones y estrategias de Marianne para desempeñar el papel decisivo en la aparición de la "obra principal" de su marido, pero según Tenbruck, al hacer frente a los diversos manuscritos póstumos de Max Weber, algunos de los cuales ya habían empezado a ser acortados por él para la nueva y más breve versión del libro que tenía en mente, "Marianne Weber acortó una vez más algunos y quizá también los modificó de alguna manera".[53] Todo esto dificulta la posibilidad de elaborar una edición crítica de *Economía y sociedad*, pero esas dificultades todavía no son tan insuperables como las de los extremos a que llegaron las ediciones a cargo de Winckelmann.

En efecto, para Tenbruck lo más grave es que la mayor parte del público que no conoce los avatares de esta obra, jamás se imagina que lo que cree que es un texto original de Max Weber cuando lee las ediciones actualmente en circulación de *Economía y sociedad* está, de hecho, leyendo una reconstrucción manipulada y hasta inventada por sus editores. Tal es el escandaloso caso de las ediciones a cargo de Winckelmann, quien deliberadamente oculta sus intromisiones en el ya de por sí manoseado texto, para acabar por presentar al público no algo escrito por Weber, sino una "conjetura" inventada y fabricada por él como editor, de tal suerte que

> Prólogo, índice de contenido, texto y aclaraciones empequeñecen y ocultan el hecho de que *Economía y sociedad* no es una obra de Max Weber, sino una conjetura de Winckelmann, la cual se lleva a cabo mediante la reordenación, recopilación, partición y transcripción. Incluso entre los investigadores de la obra de Weber se ha perdido a tal grado la conciencia de lo cuestionable de la edición, que hasta se ha llegado a temer que una nueva edición de Weber sólo puede escribirse sobre la base de la concepción editorial de Winckelmann.[54]

Y lo cierto es que esto no representa ninguna exageración de Tenbruck, quien

denuncia la "reconstrucción" de la "sociología del Estado" en *Economía y sociedad* por parte de Winckelmann, porque "refunda" conferencias con textos políticos y académicos de Weber, pero con la iniciativa de eliminar los "juicios de valor" emitidos originalmente por él a fin de hacer, supuestamente, más "científica" tal reconstrucción de su sociología del Estado. Eso se llama simple y llanamente fraude, y para Tenbruck es una estafa al lector común, pues cuando abre esa sección de *Economía y sociedad* y se confía en que está leyendo un texto original de Max Weber, en realidad lee una construcción de Winckelmann. Si a esto se agrega la mal fundamentada creencia en que las "repeticiones" obedecen a un supuesto plan original de dos partes, constituidas por dos supuestos manuscritos originales de Weber, uno nuevo y otro viejo, así como que la incorporación de una serie de diversos textos como el de la ciudad y el de la música, forman parte de una "unidad", aun cuando con seguridad no fueron redactados para el proyecto de *Economía y sociedad*, entonces la conjetura de Winckelmann acaba por ocultar lo que Weber realmente proyectó y escribió. ¿Todavía no es suficiente? Bueno, pues según Tenbruck hasta el título mismo es inauténtico porque Weber no contempló ni que su aportación personal a la obra colectiva del *Grundriss der Sozialökonomik* iba a llamarse *Economía y sociedad*, ni que el subtítulo iba a acabar siendo el *inventado* por Winckelmann en 1956 como *Grundriss der verstehenden Soziologie* ["Esbozo de sociología comprensiva"].[55] Cuando un lector incauto abre la edición de *Economía y sociedad* en la primera página, seguramente piensa y confía en que tal título y subtítulo fueron elegidos por Max Weber, pero es engañado porque el título lo eligió Marianne y el subtítulo *lo inventó* Winckelmann. En un escrito posterior, Tenbruck incluso afirma que en caso de verse forzado a adjetivar su sociología, seguramente Weber no la hubiera llamado "comprensiva" sino "ciencia de la realidad" *(Wirklichkeitswissenschaft)* en el mismo sentido en que Hans Freyer, inspirado por Weber, identificó en 1930 a su propio género de sociología.[56] "Las categorías de *Economía y sociedad* siempre deberán entenderse como teorías que buscan captar la realidad", sentencia Tenbruck, y por ello considera desorientador verlas en términos de una supuesta sociología comprensiva.[57]

Sólo que, por lo menos en este punto en particular, la polémica interpretación de Tenbruck no resiste la evidencia en contrario por dos hechos: en primer lugar, tal versión no puede dar cuenta de la definición de sociología que aparece en la primera página de *Economía y sociedad*, la cual no puede identificarse más que en términos de ser, distintivamente, una "sociología comprensiva"; y, en segundo lugar, no es verdad que el propio Max Weber hubiera adjetivado siempre a su sociología "ciencia de la realidad"[58] y no "comprensiva", pues Tenbruck parece olvidar el famoso artículo de 1913 intitulado expresamente por Weber "Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie", es decir, "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva".[59] Ésta no es la única ocasión en que Tenbruck parece olvidar y hasta desconocer ese importante artículo pues,

en 1980, Winckelmann lo esgrimió en su contra para hacerle notar que ahí Weber ya hablaba del proceso de "desencantamiento" del mundo.[60]

De cualquier modo, nada de esto impidió que Tenbruck concluyera que es necesario "despedirse" ya de *Economía y sociedad* tal y como la hemos conocido hasta hoy, no sólo porque resulta imposible hacer una edición crítica de la misma, dada la pérdida del manuscrito original, sino también por la manera en que sus diversos textos han sido transmitidos, modificados y alterados por sus editores. La hipótesis de las "dos partes" para dar cuenta de las repeticiones simplemente queda refutada con lo presentado en la correspondencia entre Weber y su editor. Weber jamás planeó escribir la obra en dos partes y, después de 1918, simplemente *no quiso* publicar lo redactado por él entre 1911 y 1914, sino escribir una versión totalmente nueva. El intento por reconstruir *Economía y sociedad* fusionando dos masas heterogéneas y parcialmente mutiladas de textos no sólo es una tarea espuria, sino que acaba por desembocar en una estafa. Pero "tampoco se trata pues de simplemente introducir un orden diferente en los textos de las ediciones actuales, sino de volver a despertar la conciencia de lo cuestionable de esa obra y todas sus ediciones".[61] Así pues, ¿cuál podía ser el esfuerzo que debía hacerse para contar con una edición más o menos confiable de los textos actualmente "refundidos" en la "poco confiable" *Economía y sociedad*? Por lo pronto habrá que contentarse con seguir usando para la docencia las ediciones existentes, a pesar de todos sus defectos. Pero en lo referente a cómo evitar, o minimizar, esos errores en futuras ediciones, a fin de contar con textos más auténticos y confiables, básicamente debe elegirse la alternativa desechada por Marianne en 1920 cuando decidió "editar" los diversos manuscritos de su marido como si fueran un todo coherente, armónico e integrador. Ella también tuvo ante sí la posibilidad de elegir un camino distinto al de una espuria reconstrucción, y optar por el científicamente más factible y honesto de tomar los manuscritos del legado de su marido como lo que eran, manuscritos incompletos y parciales, no necesariamente relacionados entre sí, a fin de editarlos consecuentemente como manuscritos de un legado póstumo.[62]

Sin duda esta inevitable despedida a *Economía y sociedad* plantea serias dificultades a los nuevos editores, porque el futuro de la edición de esos textos reside en editarlos y comentarlos de manera separada. Algunos serán más fáciles de editar que otros; por ejemplo, los textos sobre "La ciudad", la "Sociología del derecho" o la "Sociología de la religión" son autocontenidos y no presentan tantos problemas para su edición como las diversas versiones de la sociología de la dominación.[63] De cualquier modo, lo que Tenbruck no previó fue que *Economía y sociedad* podría seguir publicándose en ediciones de estudio y lectura, como ésta del FCE, independientemente de los criterios que se tomen en Alemania para hacer una nueva edición histórico-crítica, destinada a especialistas y para propósitos de investigación.

No obstante, el diagnóstico de Tenbruck en 1977 resultó visionario y profético

a la vez. En 1978 se nombró una comisión *ad hoc* configurada con el apoyo de la Academia Bávara de las Ciencias para la Historia Económica y Social, la casa editorial Mohr Siebeck de Tubinga y la Fundación Werner Reimers de Bad Homburg para emprender la publicación de la *Max Weber-Gesamtausgabe* [*MWG*, edición crítico-integral] de las obras completas de Max Weber.[64] Tenbruck, el "weberólogo incómodo", naturalmente no fue invitado a formar parte de la misma, entre otras cosas porque en ella se sentaría Johannes Winckelmann, al lado de Wolfgang Schluchter, Rainer Lepsius, Horst Baier y Wolfgang J. Mommsen. Pero lo sorprendente fue que cuando se discutió el caso sobre cómo debería hacerse la edición crítica de *Economía y sociedad*, la comisión se vio obligada a adoptar prácticamente todas las recomendaciones hechas por Tenbruck en su artículo literalmente demoledor de 1977. No podría ya hacerse la edición de *Economía y sociedad* como una sola obra, sino que debería aparecer por lo menos en siete tomos separados.[65] El título para cada una de las secciones ya no podría agruparse exclusivamente bajo el rubro general de *Economía y sociedad* porque en la introducción, los comentarios y las notas críticas tendría que darse cuenta de que tal título aparentemente no fue el seleccionado por Weber. El título supuestamente auténtico para agrupar esos textos tendría que ser, después de *Economía y sociedad*, el original: *La economía y los órdenes y poderes sociales*. Se desechó también el subtítulo de "Esbozo de una sociología comprensiva" incrustado por Winckelmann, así como la espuria sociología del Estado también inventada por él. El texto sobre la música se editaría de manera independiente (vol. I/14) sin conexión o referencia a su posible incrustación en el grupo de textos de *Economía y sociedad*. Los textos de las supuestas primera y segunda partes de los manuscritos editados por Marianne también se ordenarían y publicarían de manera independiente, haciendo clara mención de la posibilidad de que hubieran sido excesivamente reconstruidos por ella.

En fin, se tuvieron que aceptar casi todas las propuestas del gran ausente en el comité editorial de la *MWG*, seguramente porque en el fondo todos sabían que de no hacerlo así, la meticulosa y sagaz crítica del "weberólogo incómodo" caería despiadadamente sobre ellos y pondría en riesgo el prestigio de todo el proyecto, tan bien pagado y financiado. Al verse obligados a trabajar con tan rigurosos criterios editoriales, para contar con una edición crítica vigilada y supervisada institucional y colectivamente por una fundación, una academia científica y una prestigiada casa editorial, a los nuevos editores no les quedó más remedio que aceptar muchas de las propuestas hechas previamente por Tenbruck. Así también acabó por aceptarse implícitamente la validez de su reclamo, en la cruzada lanzada por él desde sus artículos de 1975, con respecto a que *Economía y sociedad* no puede ser considerada de manera incuestionable "la principal obra" de Max Weber porque, en rigor, no fue escrita por él, al menos no como "una sola obra". El orden establecido de la comunidad académica de la sociología

alemana, incluido el propio Johannes Winckelmann, representado en el comité editorial de la *MWG*, tuvo así que rendirse a final de cuentas ante la evidencia presentada en los "incómodos" pero convincentes artículos de Friedrich H. Tenbruck.

La reacción de Roth a la "despedida" de Tenbruck a *Economía y sociedad*

Pese a ello, Tenbruck no necesariamente tuvo la última palabra en el caso, ni salió incuestionado ni invicto. En 1979, con motivo de una reseña tardía de la quinta edición de Winckelmann de 1976, uno de los dos editores de la edición estadunidense de *Economía y sociedad*, Guenther Roth, aprovechó la ocasión para defender el texto de Winckelmann en el que, con algunas modificaciones, se había apoyado para hacer su traducción al inglés, pero, de paso, cuestionó la validez esencial de la crítica hecha por Tenbruck. En efecto, en una reseña publicada en alemán y que aludía directamente a Tenbruck al titularla "¿Despedida o hasta la vista?",[66] Guenther Roth defendió la tesis de que *Economía y sociedad* seguía siendo la obra más importante de Weber, al mismo tiempo que señalaba lo afortunados que éramos todos por contar con los dos manuscritos básicos de la obra, el "viejo" y el "nuevo", transmitidos generosamente por el celo de Marianne a la posteridad. Roth cuestionó el argumento de Tenbruck con respecto a que Weber consideraba más importante su trabajo en los ensayos de la ética económica de las religiones universales que el de *Economía y sociedad*, entre otras cosas porque durante los años de la primera Guerra Mundial no tocó para nada el manuscrito de la segunda y en cambio se concentró en redactar sus ensayos de sociología de la religión comparada. Para Roth eso fue así porque el manuscrito de *Economía y sociedad* "era más difícil" que el de los ensayos sobre sociología de la religión y, por lo tanto (?), era "más importante y significativo" para Weber.[67] Pero en su *non sequitur*, lo que Roth no toma en cuenta es que el argumento de Tenbruck afirma, entre otras cosas, que precisamente porque *Economía y sociedad* era un engorroso compromiso contractual, y no lo veía ni como la "obra de su vida", ni como merecedor de su principal interés, fue por lo que Weber decidió abandonarlo durante la guerra para centrar su atención en lo que atraía su mayor interés y veía como su principal aportación y legado intelectual, es decir, sus ensayos de sociología de la religión. Tal interés se inicia con la concepción desde 1895 del tema de la ética protestante y concluye con el último texto de su vida, la "Introducción general" de 1920 a los tres volúmenes de sus *Ensayos sobre sociología de la religión;* por lo tanto, éste es el tema que jamás abandonó o suspendió. En el caso de Roth, sin embargo, no puede menospreciarse el gran interés que Weber siempre tuvo por los temas políticos institucionales, expresados en el tratamiento que da en *Economía y sociedad* a las formas de

dominación, especialmente la basada en la organización burocrática.[68] Por otro lado, aunque el comité editorial de la *MWG* hubiera tomado en Alemania la decisión de no editar ya *Economía y sociedad* como tal, el resto del mundo la seguiría leyendo en las distintas versiones y traducciones basadas en su influyente difusión como una sola obra.[69]

Economía y sociedad: el fin de un mito

Sin embargo, la defensa de la autenticidad de los diversos textos aglutinados en *Economía y sociedad* para considerarla como una sola obra difícilmente se podía seguir sosteniendo. Por ello, entre 1985 y 1986 Wolfgang Schluchter fue comisionado para redactar un informe para el comité editorial de la *MWG* para tomar las ya largamente postergadas decisiones específicas sobre la manera en que deberían editarse los primeros tomos de los diversos textos contenidos en *Economía y sociedad*. En 1989, una vez aceptadas y adoptadas las recomendaciones del informe, Schluchter lo publicó con un título por demás significativo: "*Economía y sociedad*: el fin de un mito".[70]

En ese informe, Schluchter apuntó dos razones fundamentales por las cuales la edición de los textos contenidos en *Economía y sociedad* se convirtió en una de las tareas más difíciles del proyecto editorial de la *MWG*. Por un lado, tales textos fueron transmitidos originalmente sin notas, aparato crítico, citas bibliográficas o referencias, y, por el otro, la presentación de los mismos se hizo mediante un esquema editorial *interpretativo* más que documental. A fin de poner manos a la obra en la edición crítico-integral resultaba imprescindible resolver tres cuestiones preliminares: *1*. ¿Es *Economía y sociedad* una obra dividida en dos o más partes, o se trata más bien de diversos fragmentos no necesariamente pensados para el mismo proyecto de investigación?; *2*. ¿son los textos actualmente publicados en la segunda parte de *Economía y sociedad* bajo el rubro de "La economía y los órdenes y poderes sociales" una unidad, o son más bien fragmentos que no forman, ni formaban originalmente, un todo unificado?, y *3*. ¿es *Economía y sociedad* un título autorizado, o es necesario usar un nuevo título o, incluso, un conjunto de títulos?[71]

Schluchter sostiene que los editores previos, Marianne Weber, Melchior Palyi y Johannes Winckelmann respondieron de manera equivocada a las tres cuestiones y que, por ello, la edición histórico-crítica no puede ni debe seguirlos en su incorrecta estrategia de edición.[72] Después de un panorama general sobre los avatares del desarrollo de los textos de *Economía y sociedad* y las diversas maneras en que los primeros editores los manipularon,[73] Schluchter procede a discutir las tres cuestiones planteadas en un inicio. Primero da cuenta sobre cómo Marianne y Winckelmann consideraron los diversos textos contenidos en *Economía y sociedad* como una sola obra, dividida en dos partes interconectadas entre sí: la primera parte sería la presentación "abstracta", el

típico ideal y el teórico conceptual, mientras que la segunda y más antigua parte, era la aplicación "concreta" y de desarrollo empírico e histórico comparativo de los abstractos conceptos sociológicos presentados de manera típica ideal en la primera parte. Según Schluchter, Marianne debió forzosamente percatarse de la enorme diferencia entre los textos redactados por Weber entre 1911 y 1914 y los que redactó después de 1918, pero llegó a una conclusión equivocada porque:

> Tan sólo la composición del nuevo manuscrito, tomado en sí mismo, hace claramente perceptible, desde mi punto de vista, que no podía haber sido diseñada como una mera continuación del viejo manuscrito y mucho menos como un mero resumen del mismo. Por el contrario, tanto externa como internamente exhibe una nueva situación cognitiva, frente a la alcanzada en 1913 [en el artículo "Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie"]. La mera elección de los conceptos básicos lo muestra claramente [...].
>
> Por ello soy de la misma opinión de Friedrich H. Tenbruck en que la tesis de la división en dos partes es una suposición de Marianne Weber que no puede fundamentarse ni filológica ni sistemáticamente.[74]

En cuanto a la segunda cuestión, si los textos incluidos en la "segunda parte" de *Economía y sociedad* forman parte del mismo proyecto de investigación, o si tienen una diversa procedencia contraria a un todo unificado, Schluchter considera que hay indicios suficientes para concluir que, primero, Marianne y Palyi acabaron por integrar todos los manuscritos que hallaron en el legado de Weber en esa "segunda parte", y después Winckelmann llevó tal estrategia al extremo, puesto que

> Winckelmann no tan sólo se inventó la "Sociología del Estado", sino que también integró el pequeño fragmento póstumo publicado separadamente por Marianne en los *Preussische Jahrbücher* (Anuarios Prusianos) sobre "Los tres tipos puros de dominación legítima" [pp. 706-716 de la segunda edición mexicana de *Economía y sociedad]*, para excluirlos después, de nueva cuenta, en la quinta edición. La "Sociología de la música" fue tratada de manera similar. [En suma], los textos de la "primera parte" fueron fijados desde el principio, pero ése no fue el caso con los de la "segunda parte", los cuales siempre fueron vistos como movibles y variables. Sin embargo, la variación también tenía sus límites por depender de la tesis integradora en una unidad. Si se abandona ésta, que a su vez depende de la tesis de una obra en dos partes, el problema sobre cómo agrupar a los diversos textos se ve desde una luz totalmente nueva.[75]

Schluchter considera así que el texto sobre la ciudad no fue planeado originalmente por Weber para ser integrado en *Economía y sociedad*, sino que era más bien un ejercicio para complementar, con un argumento "infraestructural", el argumento desarrollado inicialmente en sus ensayos sobre el protestantismo.[76] En muchos otros casos los títulos de los textos fueron inventados por Marianne o por Winckelmann.[77] Y en cuanto al título original de la obra, Schluchter opina que si se abandona la tesis de las "dos partes", entonces no puede haber sino un solo título autorizado: "La economía y los

órdenes y poderes sociales".[78] Weber mismo se lo puso a un proyecto de 1914 y a su manuscrito de 1920 y, según Schluchter, corresponde mejor al contenido de la contribución que al título de la más amplia sección.[79] La confusión sobre si Max Weber puso el membrete de "Primera parte" en la primera página del texto que envió a la imprenta a principios de 1920, se resuelve considerándolo una modificación posterior de Marianne, pensando ella en su propio diseño editorial, que no era idéntico al de su marido.[80] Con lo cual, ya sin mencionarlo por nombre, Schluchter concuerda desde la posición del "orden establecido" con casi todas las críticas y observaciones que Tenbruck había hecho desde "la oposición" en sus artículos de 1975 y 1977.

En todo caso, el acuerdo con Tenbruck vuelve a hacerse explícito, y ya por nombre, en las conclusiones del informe de Schluchter: *Economía y sociedad* no es una sola obra dividida en dos partes sino algo más complejo, pues los viejos manuscritos y los nuevos textos marcan, a lo más, varias etapas en la realización de un proyecto de investigación. Podría caracterizárseles como dos borradores mutuamente independientes, y por ello no se trata simplemente de que uno represente una variante textual del otro.[81] Por esta razón, el viejo artículo de 1913 "Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie" debe sacarse del volumen de los ensayos metodológicos de Weber y colocarse al inicio del viejo manuscrito, a fin de contrastarlo filológicamente con el de "Conceptos sociológicos fundamentales" que actualmente encabeza el manuscrito más reciente de 1919-1920 con el que abren las ediciones en circulación de *Economía y sociedad*. Ambas versiones son por tanto fragmentarias, y debe hacerse claramente manifiesto su carácter fragmentario en la presentación de ambos textos.[82]

Schluchter concluye así su informe con una mención de la noción de "despedida" que tanto Tenbruck como Roth habían hecho en sus reseñas críticas a la quinta edición de *Economía y sociedad* a cargo de Winckelmann. Se trata, en efecto, de una despedida porque ya no es posible sostener la división en dos partes de una supuesta obra única. Los nuevos textos deberán agruparse de una manera muy distinta donde se exhiba su carácter fragmentario y no acabado.[83] En este sentido, hemos llegado al "final del mito" de ver en *Economía y sociedad* la "principal obra" de Max Weber, lo cual tampoco significa que deba minimizarse su importancia frente a la demostrada por Tenbruck para los tres volúmenes de los *Ensayos sobre sociología de la religión*. Sólo que aquí, según lo demostrará después el propio Schluchter, ambas obras, la póstuma y reconstruida artificialmente de *Economía y sociedad*, como la concluida por el propio Weber en sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, deben interpretarse de manera complementaria.

En todo caso, y ya hablando no a título personal, sino de todo el comité editorial del proyecto editorial de la *MWG*, Schluchter había señalado en un prospecto de edición, fechado en mayo de 1981, que la nueva edición histórico-

crítica de las obras completas de Weber no pretendía sustituir las ediciones de lectura y estudio ya establecidas, sino más bien editar críticamente sus obras y escritos para favorecer primordialmente la tarea de investigación de los especialistas. En este sentido las ediciones de la *MWG* tienen un carácter *documental* más que interpretativo, pues su objetivo último no es tanto reconstruir las obras de acuerdo con las intenciones que originalmente pudo haber tenido el autor, especialmente en obras inconclusas como *Economía y sociedad*, sino más bien presentar los textos inéditos póstumos como documentos (en términos ideales, lo más cercanamente posible a como los encontró Marianne Weber), y no yuxtaponerlos, de acuerdo con un criterio en última instancia interpretativo, a fin de reconstruir la supuesta "verdadera" intención del autor. Por supuesto que ninguna edición es exclusiva y puramente documental o interpretativa, pero la prioridad de criterios editoriales se establece dando la preferencia al enfoque documental o al interpretativo, y en este sentido la *MWG* se regiría prioritariamente por el objetivo de la investigación documental, y, en consecuencia, no pretendería sustituir las ediciones establecidas de lectura y estudio.[84]

Wolfgang Schluchter tendría otras valiosas aportaciones posteriormente, en las que modificaría algunos de los criterios editoriales que se había impuesto a sí mismo en 1981, en especial por lo que se refiere a la manera de editar *Economía y sociedad* y aceptar en 1999 precisamente ese título para la obra, pero antes de abordar esas aportaciones posteriores debemos regresar al primer gran libro de 1979 de Schluchter, decisivo para entender el proceso de la racionalización en la obra general de Max Weber.

Wolfgang Schluchter y el tema central de la racionalización en la obra de Weber

A pesar de grandes diferencias con Tenbruck, Schluchter comparte con él la idea de que el tema de la racionalización es la cuestión clave para entender la obra de Weber, que el meollo de su comprensión se encuentra en su sociología de la religión, que la racionalización debe interpretarse en términos neoevolutivos, y que debe asignarse además gran importancia al desarrollo interno de la obra de Weber para detectar con precisión cuándo, cómo y por qué surgieron términos teóricos clave como el del desencantamiento del mundo. Precisamente fue mediante estos parámetros como se delimitó el contexto de la discusión que surgió en Alemania en la década de 1970 en torno a la noción de racionalidad y sus derivados en la obra de Max Weber.

Desde el inicio de su gran libro de 1979, Schluchter hacía notar cómo el consenso relativo en el contexto cultural alemán sobre la interpretación de la obra de Max Weber fue desafiado a mediados de los años setenta por Friedrich Tenbruck.[85] Para este último, según vimos ya, una de las más importantes

aportaciones de Max Weber fue detectar la importancia de la autonomía de la lógica interna de las ideas, misma que obedece a tendencias evolutivas en el avance de la dialéctica del proceso de racionalización. Según Tenbruck, Weber descubrió la manera en que el proceso de desencantamiento religioso genera un proceso de racionalización con profundos efectos en el proceso de modernización económica, social y política, así como en el avance de la ciencia, no sólo de Occidente, sino de todas las culturas.[86]

Sin duda, la interpretación de Tenbruck con respecto a cómo Max Weber explica el cambio sociohistórico a partir del desarrollo de la lógica interna de las ideas, lo ubicaría como un importante representante de las teorías evolutivas de carácter funcionalista y lógico-evolutivo, al mismo tiempo que refutaría los intentos de clasificarla como parte de la historia universal tipológica comparativa. Ello introduce la imperiosa necesidad de reconsiderar el contenido objetivo de la teoría de la racionalización de Weber, porque Schluchter considera que la interpretación de Tenbruck padece de serias deficiencias independientemente de lo valioso de sus atisbos. Así, según Schluchter, Tenbruck es tan unilateral en su evolucionismo idealista, como lo es el enfoque que ve en Weber a un mero historicista que trabaja con tipologías comparativas. Por ello, Schluchter deslinda su propia posición ante la de Tenbruck a partir de la siguiente enumeración de sus coincidencias y divergencias:

> Coincido con Tenbruck en que Weber formuló una teoría evolutiva. Pero no se trata de una teoría con pretensiones histórico-universales, sino que más bien se orientó al análisis de problemas históricos parciales de validez y significado universal, para lo cual desarrolló un programa mínimo teórico evolutivo. Coincido con Tenbruck en que Weber formuló una teoría de la autonomía y la lógica interna de las ideas. Pero no se trata de una teoría que adopte el supuesto de la "astucia" de la razón, sino que más bien se orienta a la problemática autónoma y la lógica interna de esferas valorativas que confluyen con modos de conducción de vida, para lo cual desarrolló un programa mínimo teórico institucional y valorativo. Coincido con Tenbruck en que Weber formuló una explicación de la racionalización occidental. Pero no se trata de una explicación que considere suficiente el conocimiento de la compulsión interna de las ideas para derivar de ahí sus consecuencias, sino que más bien se orienta a la identificación de procesos parciales y su recíproca interrelación, para lo cual formuló un programa mínimo causal analítico. Weber identificó, sobre todo en su sociología de la religión, pero no sólo ahí, un problema histórico universal para cuya elaboración eligió un punto de vista fundamentado normativamente y orientado por una construcción evolutiva típico-ideal. Ello no representaba un modelo cerrado por etapas prospectivo, y ni siquiera retrospectivo [...]. Tal problemática analítica de las consecuencias derivadas de principios estructurales, sin pretensiones histórico-universales, es lo que en suma yo denomino una historia societal *(Gesellschaftsgeschichte)* fundamentada en una nueva ciencia social histórica. En principio no hay una sola historia societal, sino varias: pero Weber se interesaba primordialmente por la historia societal de Occidente.[87]

Schluchter desarrolla así la reconstrucción del proyecto global de

investigación en cinco pasos: *1*. una identificación del problema histórico-universal de Weber constituido por la peculiaridad del racionalismo occidental; *2*. una reconstrucción del trasfondo filosófico de su sociología; *3*. una reconstrucción del contenido sustantivo de su historia societal según aparece sobre todo en su sociología de la dominación, del derecho y del análisis de la ciudad en *Economía y sociedad; 4*. la identificación del problema histórico de la Reforma protestante en la transición a la modernidad como modelo explicativo, y 5. la discusión de las relaciones entre la historia societal con la tipología comparativa histórico-universal, por un lado, y con las teorías neoevolutivas de Luhmann y Habermas por el otro. La tesis de Schluchter es que la historia societal se encuentra localizada en un punto intermedio entre la tipología comparativa histórico-universal y las teorías neoevolutivas de nueva procedencia, como son las de Luhmann y Habermas.[88]

Después de "reconstruir" detalladamente[89] el contenido sustantivo de esa historia societal como aparece en la sociología de la dominación y del derecho en *Economía y sociedad*, con lo cual Schluchter busca demostrar que esta obra es tan importante como los tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión* para comprender el significado global del proyecto de investigación de Weber, se llega a la conclusión de la importancia de resaltar sus análisis organizativos e institucionales como complemento indispensable a sus escritos en el ámbito de la sociología de la religión, pero sin perder de vista por ello el problema fundamental para Weber, a saber, el dar cuenta de la especificidad del racionalismo occidental moderno. Schluchter afirma en consecuencia que su esfuerzo se ha propuesto reconstruir el marco teórico con el que, "en el fondo", trabajó Weber, o tenía que haber trabajado, a fin de realizar el proyecto de investigación anunciado en su "Introducción general" de 1920 a sus *Ensayos sobre sociología de la religión* y que frecuentemente se confunde con la "Introducción" a la *EP*,[90] a saber, el de "comprender las características peculiares del racionalismo occidental, y, dentro de éste, del moderno, explicando sus orígenes".[91] En ese planteamiento general Weber operaba "implícitamente" con un marco teórico evolutivo limitado, cuyos niveles o etapas de desarrollo pueden identificarse, según Schluchter, como "primitivo", "arcaico e histórico" y "moderno".[92] El erudito conocimiento histórico que Weber tenía del segundo nivel no debe ocultar que para él eso sólo era un medio para entender y explicar el tema de su interés primordial, es decir, el desarrollo del racionalismo occidental moderno. "De ahí surge la pregunta decisiva sobre cómo ese racionalismo occidental moderno, que es un racionalismo de *dominio del mundo*, pudo surgir en el ámbito del nivel de desarrollo cultural más avanzado y a su vez transformarlo. Y sobre todo ¿por qué pudo acontecer esto sólo en Occidente?"[93] Schluchter lleva al extremo su reconstrucción teórica al afirmar que al intentar resolver esta cuestión *histórica*, "Weber usó un marco sociológico de referencia que es el que yo he hecho aquí explícito", pero por sí solo éste

todavía resulta insuficiente para explicar plenamente el surgimiento del racionalismo occidental moderno en cuanto racionalismo de dominio del mundo, porque es necesario acudir al específico ámbito de la explicación causal para determinar el peso específico que tuvo la Reforma protestante como factor decisivo en la transición hacia la modernidad.[94]

En efecto, la tesis weberiana sobre el protestantismo cumple la importantísima función de servir como *modelo explicativo* para entender la *transición histórica* hacia la modernidad dentro de un programa de investigación previamente definido como *teórico evolutivo limitado*, lo cual implica que se incrusta en una secuencia de *etapas* previas y subsecuentes. Además, vista en el conjunto del "programa" de investigación global, esa tesis necesariamente tiene que verse en términos de *una variante de explicación causal* por más abierta, flexible y antideterminista que ésta sea. En suma, "Weber vio desde el principio en la Reforma un factor causal plenamente significativo para la explicación histórica de la transición a la modernidad", pero necesitaba conectar ese factor con el del surgimiento de la burguesía, y para ello emprendió la investigación sobre las "formas de ciudad", a fin de encontrar en la historia de la ciudad occidental el ámbito de surgimiento y configuración de la burguesía occidental a finales de la Edad Media.[95] El estudio sobre "La ciudad" es así el complemento necesario indispensable a los ensayos sobre el protestantismo para entender cabalmente las implicaciones de la Reforma como factor causal en la transición histórica a la modernidad, y Schluchter considera sumamente probable que ese manuscrito estaba reservado por Weber para un cuarto volumen de ensayos sobre sociología de la religión,[96] y no había sido previsto para formar parte de *Economía y sociedad*.

En el prólogo a una nueva edición de su libro en 1998, Schluchter explica las razones por las cuales lo publicaba con un nuevo título y aprovecha al máximo su nuevo prólogo para deslindarse, mediante una honesta autocrítica, de muchas limitaciones de su versión original. Schluchter consideraba que ya no tenía tanto sentido discutir si la sociología sobre la religión era más importante que *Economía y sociedad* o viceversa. A pesar de que Tenbruck había tenido razón en ver a esta última como una serie de textos heterogéneos, excesivamente reconstruidos por Marianne y por Winckelmann como si fuera una sola obra, y que por lo mismo el comité editorial de la *MWG* se había visto obligado a publicarla como fragmentos de una obra póstuma sin la artificial unidad reconstruida por Marianne, también era cierto que muchos datos proporcionados por la correspondencia de Weber a su editor permitían interpretarla como el proyecto de una obra complementaria, pero del mismo rango de importancia, de los tres volúmenes de ensayos sobre sociología de la religión. Ello confirmaba lo correcto de la intuición sobre la relación entre ambas obras que Schluchter había tenido desde 1979. Más aún, si bien es cierto que *Economía y sociedad* no es el título con el que Weber hubiera pensado al final

publicar su trabajo, todo indica que a principios de 1920 tuvo la clara intención de modificar el título original de "La economía y los órdenes y poderes sociales", pero no por el de *Economía y sociedad* sino por el de *Soziologie*, pues el ayudante de investigación de Schluchter para su trabajo editorial en la *MWG*, Manfred Schön, encontró en 1995 un anuncio editorial de inicios de 1920 de la editorial Mohr de Tubinga, donde la colaboración de Weber dentro de la tercera sección de los *Grundriss der Sozialökonomik* se anunciaba precisamente con el título, a secas, de *Soziologie*.[97] También ahí da cuenta Schluchter sobre cómo el trabajo que iba a compartir Philippovich con Weber en la tercera sección de esa obra colectiva sí había sido concluido a tiempo en 1914, pero como Weber no terminó el propio, se detuvo la publicación de ese texto. Philippovich murió en 1917 y su obra se publicó de manera independiente en otra parte del *Grundriss*. [98]

Diversas maneras de editar *Economía y sociedad:* La estrategia de la Max Weber-Gesamtausgabe

Desde sus orígenes, y en su carácter de obra póstuma, *Economía y sociedad* ha estado sujeta a diversas estrategias y diseños de edición sin que ninguna haya sido totalmente satisfactoria para todos. Hemos mencionado ya las críticas esgrimidas contra los criterios de Marianne y Palyi, así como las muy graves que acabaron por hacerse contra los criterios que adoptó Johannes Winckelmann a partir de la cuarta edición alemana en 1956. La edición de *Economía y sociedad* dentro de la *MWG*, que empezó a publicarse en 1999 en Alemania, está programada para una división en dos volúmenes, pero como el primero se subdivide a su vez en seis tomos, de hecho se trata de una edición en siete tomos de más de 400 páginas cada uno de ellos. En conjunto, la obra se publicará en más de 3 000 páginas, con apéndices, notas, índices, variantes, introducciones y materiales de edición. Se trata, en suma, no sólo de una edición histórico-crítica comentada y anotada, sino de una edición que se presenta también como "documental",[99] a diferencia de las ediciones de "lectura" y "estudio", pues su propósito es presentar los textos al investigador como "documentos" lo más cercanamente posible a como los encontró Marianne Weber en el escritorio de su marido en julio de 1920, pero eso sí, con ayuda de un muy complejo y completo aparato crítico. Otra manera de definirla sería presentarla como una edición para *investigación especializada*, no interpretativa, en cuanto no pretende dar a la obra una estructura finalizada como un libro, y que, por lo mismo, tampoco pretende sustituir las ediciones de "lectura" y "estudio" ya establecidas y que van dirigidas a un público mucho más amplio que el de los especialistas. Cada uno de los siete tomos de la nueva edición crítico-documental de *Economía y sociedad* se inicia con una advertencia general de los editores de la *MWG* sobre los criterios editoriales, la historia y el contenido del que consta dicha obra.[100]

Cuando a principios de 1909 Max Weber aceptó la oferta de Paul Siebeck para tomar parte en la edición de un "Manual de economía política" *(Handbuch der politischen Ökonomie)*, en muchos volúmenes y con varios autores, se embarcó en un enorme proyecto que lo mantendría ocupado hasta su muerte. Como coordinador del "manual", su tarea era, al lado del editor Paul Siebeck, la de organizar el material, asegurarse de las entregas de los colaboradores, armonizar sus contribuciones y preparar el manuscrito final. Como uno de los autores de la obra colectiva, Weber mismo trabajó por 10 años en sus propias contribuciones. En el "plan de división del contenido" *(Stoffverteilungsplan)* que elaboró junto con Siebeck en mayo de 1910, Weber enlistó los varios artículos que redactaría, y ahí aparece ya, de manera conspicua, su propio Capítulo en la sección de "Economía y sociedad". Weber seleccionó tres áreas de investigación para su propia contribución:

a) Economía y derecho (1. Relaciones principales; *2*. Periodos de desarrollo hasta el presente).
b) Economía y grupos sociales [Familia y Comunidad *(Familien- und Gemeindeverband)*, Estamentos *(Stände)*, Clases y el Estado].
c) Economía y cultura (Crítica del materialismo histórico).[101]

Acotada en cuanto a alcance y contenido, la contribución de Weber debería estar supuestamente lista, primero para el otoño de 1911, después para julio de 1912. Éste es el contexto inicial de su proyecto de "Economía y sociedad". Sin embargo, como la mayoría de los demás autores tampoco cumplieron con la siguiente fecha de entrega, propuesta para el otoño de 1912, la impresión de los primeros volúmenes de la obra colectiva no se inició sino en el verano de 1914. Para esta época ya se había acordado un nuevo título, "Esbozo de economía social" *(Grundriss der Sozialökonomik)*.

El primer volumen del *Grundriss* de 1914 fue precedido por un nuevo "Prefacio" y una nueva "Distribución de toda la obra" *(Einteilung des Gesamtwerkes)*. Ésta difería en mucho del plan de 1910 y mostraba nuevos cambios en la organización del trabajo. Weber delegó varias contribuciones que inicialmente se había reservado para sí, y se concentró en un desarrollo considerablemente aumentado de la tercera sección del libro I dedicado a los "Fundamentos de la economía", todavía intitulada "Economía y sociedad". La "Distribución de toda la obra" de 1914 enlistaba los siguientes encabezados para esta parte:

1. Categorías de ordenamientos sociales. Economía y derecho en sus principales relaciones. Relaciones económicas de las asociaciones en general.

2. La comunidad doméstica, *oikos* y empresa.
3. Asociación vecinal, clan, comunidad.
4. Relaciones comunitarias étnicas.
5. Comunidades religiosas. Condicionamiento de clase de las religiones; religiones culturales y mentalidad económica.
6. La relación comunitaria mediante el mercado *(Marktvergemeinschaftung)*.
7. La asociación política. Las condiciones de desarrollo del derecho. Estamentos, clases, partidos. La nación.
8. La dominación: *a)* Los tres tipos de dominación legítima, *b)* dominación política y hierocrática, *c)* la dominación no legítima. Tipología de las ciudades, *d)* el desarrollo del Estado moderno, *e)* los partidos políticos modernos.[102]

En una carta de Max Weber a su editor Paul Siebeck del 30 de diciembre de 1913, le describe el significado de la ampliación del proyecto de su trabajo en los siguientes términos:

> He reelaborado una abarcadora teoría y exposición sociológica que pone a todas las principales formas de comunidad *(Gemeinschaftsformen)* y agrupaciones sociales en relación con la vida económica: de la familia y la comunidad doméstica a la "empresa", el clan, la comunidad étnica, la religión (abarcando *todas* las grandes religiones del orbe: sociología de las doctrinas de salvación y sus éticas religiosas —lo que Troeltsch ha hecho—, pero ahora para *todas* las religiones, sólo que mucho más breve), y finalmente una comprehensiva teoría sociológica de la dominación y del Estado *(Staats- und Herrschafts-Lehre)*. Me atrevo a afirmar que no hay nada como esto, ni siquiera como "precedente".[103]

El trabajo en esta concepción modificada del proyecto original fue resultado de una etapa sumamente creativa que se extendió de fines de 1912 a fines de 1913, cuando Weber elaboró la exposición más detallada de sus tres tipos de dominación legítima y los ensayos sobre las éticas económicas de las grandes religiones del mundo. El proyecto de Weber era continuar trabajando en esta versión de su contribución durante todo 1914 para mandarla a la imprenta a principios de 1915. Pero se atravesó el estallido de la primera Guerra Mundial, y en agosto de 1914 Max Weber todavía no tenía un manuscrito acabado y pulido para mandarlo a la imprenta, aunque ya había logrado un importante avance en su elaboración, como lo indican la carta ya citada y otras posteriormente enviadas al editor Paul Siebeck.[104] Hay otros escritos póstumos que también indican cómo, cuando estalló la guerra, Max Weber ya había modificado de nueva cuenta el contenido y alcance de su proyecto de trabajo, especialmente por lo que se refiere a su "Sociología del derecho", pues al principio ésta había sido concebida como una mera sección subordinada dentro del Capítulo de "las comunidades políticas".[105] Y aunque Weber abordó muchos temas de la contribución planeada en diversas ocasiones entre 1917 y 1918, tales como los de la sociología sobre la dominación, el Estado y los partidos políticos, lo hizo en

conferencias[106] y artículos de periódico, pero ya no de manera intensa, académica y sistemática. Weber no regresaría a trabajar para saldar su deuda con el proyecto del "Esbozo de economía social", hasta 1919, y de los Capítulos que alcanzó a enviar a principios de 1920 a la imprenta como la "primera" cuarta parte de lo que finalmente se publicó póstumamente como *Economía y sociedad*, se ve claramente que volvió a modificar todo el proyecto, para convertirlo en algo más teórico y conciso, pues ya no se apegó más a la organización de los textos y Capítulos planeada en 1914.

Los editores de la *MWG* han distinguido así tres grandes etapas creativas en la configuración de los textos posteriormente incluidos en *Economía y sociedad*: la primera y más temprana de 1910 a 1912, que fue sustituida por una nueva concepción en 1913 y quedó expresada en el nuevo plan de 1914 como segunda etapa, y finalmente la tercera, que va de 1919 a mediados de 1920, cuando Weber resumió y sintetizó los textos de "el grueso y *viejo* manuscrito" y de los cuales produjo tres grandes Capítulos y un cuarto inconcluso, al mismo tiempo que sólo alcanzó a dar lineamientos sumamente generales con respecto a cómo pensaba seguir elaborando el texto. De este modo, las ediciones de Marianne Weber y Winckelmann contienen textos heterogéneos de un largo periodo de trabajo en proceso, en el cual tanto la concepción como la presentación de los materiales redactados se modificaron varias veces.

Criterios editoriales de la MWG

La estrategia de edición de *Economía y sociedad* en el proyecto editorial de la *MWG* se basa, en consecuencia, en los siguientes criterios. Una edición crítica debe publicar textos en la forma en que nos han sido transmitidos. Ésta es una máxima, pues los editores no desean "reconstruir" la principal obra inconclusa de Max Weber, y por consiguiente renuncian a la idea de editar un libro acabado e integrado, como ocurre con las ediciones establecidas de "lectura" y "estudio". [107] Los editores críticos distinguen en primer lugar el texto enviado por Weber a la imprenta de los textos inéditos descubiertos después de su muerte. De esta manera, los textos póstumos son publicados en el "volumen" *MWG* I/22, que comprende seis tomos *(MWG* I/22, 1-6), mientras que el texto que preparó Weber y alcanzó a enviar a la imprenta en 1919-1920 se publica como volumen aparte en *MWG* I/23. Así, el texto autorizado por Weber está claramente diferenciado de los textos más tempranos, y para ello en los estudios introductorios se pone un especial énfasis en los cambiantes contextos de génesis, concepción y terminología. Mediante este procedimiento es posible dar cuenta también de las diferencias de contenido que aparecen, por ejemplo, en las diferentes exposiciones correspondientes a los tipos de dominación y las secciones dedicadas a exponer las clases y estamentos.[108] El volumen I/23 se basa en un cuerpo de trabajo inconcluso, pero autorizado por Weber, mientras

que los seis tomos del "volumen" I/22 se basan en textos de diferentes fases de un trabajo en distintas etapas de elaboración, que quedaron en estado fragmentario, y para cuyo orden y clasificación Weber todavía no había llegado a ninguna decisión definitiva cuando lo sorprendió la muerte. Estos últimos manuscritos tampoco tienen un inicio o "cabeza" conceptual. La introducción sistemática, probablemente planeada por Weber para la versión de 1912, fue absorbida en el artículo publicado separadamente en 1913 en la revista *Logos* con el título "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" y ya no fue sustituido. No obstante, en la edición de la *MWG* ambas partes llevan el mismo título, *Economía y sociedad*, especificada cada parte con subtítulos para documentar la continuidad temática del material temprano frente al tardío.

La organización de los siete tomos de toda la edición es pues la siguiente: [109]

MWG I/22

Incluye los escritos póstumos para *Economía y sociedad*. Debido a la extensión de los textos y a la información editorial necesaria, lo cual equivale a más de 3 000 páginas, se ha tenido que utilizar el recurso de dividir el "volumen" *MWG* I/22 en seis tomos, los cuales incluyen partes temáticamente distintas de la obra y llevan subtítulos elegidos por los editores. *MWG* I/22-5 utiliza así el título de la primera publicación de "La ciudad". El orden de los seis tomos de esos textos póstumos sigue el del "Plan de toda la obra" de 1914, pero también se basa en el orden seleccionado por Marianne Weber para la primera edición de 1922.

Esta presentación de los textos póstumos en tomos separados no quiere dar la impresión de una colección de textos sin relación entre sí, o de "sociologías especializadas". Aun cuando algunos textos tienen la apariencia de monografías independientes, fueron concebidos como parte del proyecto de *Economía y sociedad*. Los seis tomos tienen pues una unidad conceptual que Weber ya había esbozado desde el "Plan de contenido" de 1910 y reformulado en el prefacio al volumen I del "Esbozo de economía social" de 1914. Los seis tomos de este primer gran "volumen" I/22 son los siguientes:

MWG I/22-1: Comunidades

Contiene los textos póstumos de las siguientes secciones del "Plan de toda la obra": Relaciones económicas de las *Gemeinschaften* en general; comunidad doméstica, *oikos* y empresa; asociación vecinal, clan; relaciones étnicas de las comunidades; relación comunitaria mediante el mercado; asociación política, estamentos, clases, partidos, nación. Según el editor de este tomo, Wolfgang J. Mommsen, cuando Weber inició en 1910 su trabajo en esta obra, el concepto articulador fundamental era el de "comunidad" *(Gemeinschaft)* y no el de "sociedad" *(Gesellschaft)*. No puede negarse pues que la terminología conceptual de Ferdinand Tönnies predominó en un inicio en el enfoque de Weber, pero lo

que ambos entienden por "comunidad" es algo muy distinto, pues para el segundo la noción de *Gemeinschaft* abarca en un principio *todas* las relaciones sociales posibles y puede tener interacciones de acuerdo con una racionalidad instrumental o de acuerdo con rasgos afectivos y emocionales.[110]

MWG I/22-2: Comunidades religiosas

Contiene una versión de la "Sociología de la religión", diferente en contenido y alcance a las indicaciones del "Plan de toda la obra" de 1914. Ha sido separado de la secuencia original de "las formas de comunidad" para ser publicado de manera independiente. *Cf. infra*, pp. 530-693.

MWG I/22-3: Derecho

Contiene también una versión significativamente aumentada de la "Sociología del derecho" que estaba proyectada en el plan original para ser parte del Capítulo sobre la "Asociación política". El volumen también incluye el texto "La economía y los diversos órdenes", que probablemente proviene de una fase anterior a 1912 y tiene una cercana relación con el artículo publicado separadamente en 1913 con el título de "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva". Con excepción del parágrafo 8 de la "Sociología del derecho", el volumen se basa en los manuscritos transmitidos, y se apega más al orden de textos seleccionado por Marianne Weber para la primera edición de 1922, que al propuesto por Winckelmann en 1956. *Cf. infra*, pp. 700-935.

MWG I/22-4: Dominación

Contiene los textos póstumos para el Capítulo *Die Herrschaft* [La dominación] de acuerdo con la disposición de 1914. La sección anunciada en el mismo lugar como "La dominación no legítima. Tipología de las ciudades" fue absorbida en "La ciudad" y está publicada aparte en el tomo *MWG* I/22-5. No se encontraron textos para las secciones anunciadas aquí sobre "El desarrollo del Estado moderno" y los "Partidos políticos modernos". Este tomo también incluye el artículo "Los tres tipos puros de dominación legítima" que Marianne Weber publicó de manera independiente en los *Preussische Jahrbücher*, vol. 187, 1922, pp. 1-22, y que en esta edición reproducimos como Apéndice 1. *Cf. infra*, pp. 1383-1396.

MWG I/22-5: La ciudad

Contiene "La ciudad", publicado póstumamente en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik (AfSS)*, vol. 47, núm. 3, 1921, pp. 621-772. La sección "Dominación no legítima. Tipología de las ciudades", que aparece señalada en el plan de 1914 como parte del Capítulo "Dominación", fue reelaborada en un manuscrito más amplio, pero que quedó inconcluso, el cual ha sido publicado en este último volumen debido al incierto lugar que le corresponde en "Economía y sociedad". *Cf. infra*, pp. 936-1067.

MWG I/22-6: Índice y materiales

Contiene una descripción de la historia evolutiva de las contribuciones de Max Weber al *Handbuch der politischen Ökonomie* [Manual de economía política] y el posterior *Grundriss der Sozialökonomik* [Esbozo de economía social], junto con documentos relacionados y un índice completo para todos los tomos del "volumen" *MWG* I/22.

El título de la obra

El conjunto de seis tomos del "volumen" *MWG* I/22 lleva por título "Economía y sociedad. La economía y los órdenes y poderes sociales. Escritos póstumos". El subtítulo, *Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte* [La economía y los órdenes y poderes sociales], está autorizado por la versión impresa del "Plan de toda la obra" de 1914. Fue introducido cuando la contribución de Philippovich, *Entwicklungsgang der Wirtschafts und sozialpolitischen Systeme und Ideale* [El curso de desarrollo de los sistemas e ideales económicos y sociopolíticos],[111] escrito en 1912 y originalmente planeado para otra parte de la obra colectiva, fue agregado a la sección más general de "Economía y sociedad", donde también aparecerían las contribuciones de Max Weber. Por lo tanto, la sección de "Economía y sociedad" contemplaba la inclusión de dos aportaciones de dos autores distintos, y eso significaba que la contribución de Max Weber requería de su propio y distintivo título. "La economía y los órdenes y poderes sociales" caracteriza la concepción que tenía Weber de "Economía y sociedad" en 1914. Marianne Weber utilizó este título para encabezar lo que ella llamó "primera parte" de la obra que Max Weber todavía alcanzó a enviar a la imprenta y que apareció publicada en 1921 como la primera "entrega". Winckelmann también utilizó ese título, pero lo incrustó para encabezar lo que él, a su vez, denominó la "segunda parte" de *Economía y sociedad* (véase p. 249 de la edición del FCE de 1964). Ya en 1913 Weber había llamado "mi Sociología"[112] a su aportación, y en un folleto de la editorial para difundir la aparición en 1914 del *Grundriss der Sozialökonomik*, también se anunció la contribución de Max Weber con el título de "Sociología".[113] Hubiera sido posible elegir también "Sociología" como un subtítulo para la *MWG* I/22. Sin embargo, en vista de las reservas que Max Weber manifestó *en ese entonces* contra esa designación, los editores se decidieron por el título y subtítulo que aparece en el "Plan" de 1914.[114] "Sociología" es el título que Max Weber usó de manera informal en su correspondencia, pero "La economía y los órdenes y poderes sociales" fue el que él autorizó formalmente en 1914. *Economía y sociedad* es, sin embargo, el título general con el que se ha hecho famosa la obra, y también fue el elegido por su primera editora, Marianne Weber. Por ello Wolfgang Mommsen se decidió, en contra del parecer de Wolfgang Schluchter, a ponerle el título general y conocido de *Economía y sociedad* a los siete tomos de

la obra, pero con distintos subtítulos a fin de identificar su diversa procedencia. Dado que en nuestra edición también hemos conservado el título de *Economía y sociedad*, conviene citar otras razones adicionales por las cuales Mommsen justificó su victoriosa defensa del mismo:

> En diciembre de 1919 se firmó un contrato formal de edición entre Max Weber y la editorial Siebeck. Weber se había comprometido contractualmente a escribir una sección intitulada "Economía y sociedad" con el subtítulo "La economía y los órdenes y poderes sociales". En abril de 1920 un folleto de difusión para la obra fue publicado, quizá sin el consentimiento de Weber, en el que su contribución era formalmente anunciada con el título "*Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie*. Von Max Weber". Éste fue el título oficial registrado dos meses antes de su repentina muerte. Concuerda con lo encontrado en su correspondencia con Siebeck, en la cual éste se refiere constantemente a los manuscritos que recibía como la "Sociología" de Max Weber. Estamos por lo tanto justificados en conferirle al *magnum opus* de Max Weber, o por lo menos a la parte de ella que envió a la imprenta en 1920, el título de *Economía y sociedad: Sociología*, mientras que la edición de los textos más tempranos puede ser cualificada como textos editados a partir de su legado póstumo, que en 1919-1920 no habían sido autorizados para su publicación en su actual forma.[115]

MWG I/23

El volumen *MWG* I/23 contiene la primera entrega *(Lieferung)*[116] de 1919-1920 de la nueva contribución reelaborada por Max Weber para el *Grundriss der Sozialökonomik*. La edición se basa en la mayor parte de las galeras corregidas por puño y letra del propio Weber. No hay ningún borrador en los manuscritos póstumos de los primeros dos Capítulos "Conceptos sociológicos fundamentales" y "Las categorías sociológicas fundamentales de la vida económica" (pp. 127-333). El Capítulo III, "Los tipos de dominación" (pp. 334-422), es una versión reelaborada de los textos más tempranos sobre "La dominación", y representa, de manera resumida y comprimida, menos de una cuarta parte de su primera extensión. El texto póstumo "Estamentos y clases" se encuentra reproducido sólo parcialmente, y en una nueva versión conceptualmente afilada, en el cuarto Capítulo inconcluso de la primera entrega (pp. 423-429). Tanto en concepción como en forma de presentación se diferencia radicalmente esta versión, la última redactada por Weber, de las versiones más tempranas de sus textos póstumos, [117] pues contiene un nuevo inicio para su teoría de la acción social así como para la construcción, sobre esta base, de las relaciones sociales, los órdenes sociales y las asociaciones. En su forma de presentación, el texto está dividido didácticamente, a la manera de un libro de texto o manual de estudio, en parágrafos, diferenciados y retomados ahora de manera clasificatoria. Sobre la manera en que Weber pensaba continuar estos cuatro primeros Capítulos de la nueva versión de su aportación, sólo hay unas cuantas pistas en el texto mismo, por ejemplo, en relación con un planeado quinto Capítulo que debería ocuparse de los tipos de comunidad (*Formen der Verbände*, "Formas de las asociaciones"), así como de posibles sociologías de la religión, del derecho y del Estado.

El volumen *MWG* I/23 lleva por título *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919-1920* [Economía y sociedad. Sociología. Inconcluso 1919-1920]. Esto ubica al texto en relación con el proyecto iniciado con este título en 1909 y corresponde al título dado en el contrato que Weber firmó con la casa editorial Mohr. Para diferenciarlo del volumen *MWG* I/22 fue introducido el subtítulo "Sociología". Los editores fundamentan esta decisión en las "Novedades" anunciadas en abril de 1920, es decir, todavía en vida de Weber, por la editorial Mohr (Paul Siebeck), mediante las cuales se da aviso de la esperada aportación de Max Weber al *Grundriss der Sozialökonomik* de la siguiente manera: "*III. Abteilung: Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie*" [Sección III: Economía y sociedad. Sociología].

La estrategia editorial de Wolfgang Mommsen

Dentro del consejo editorial de la *MWG*, la opinión de Wolfgang Mommsen fue la que acabó por tener un peso decisivo para la manera de editar críticamente *Economía y sociedad* dado que, entre otras cosas, él quedó a cargo de la edición del primer tomo de los textos póstumos (la "Segunda parte" en las ediciones de estudio y de lectura como la del FCE y la Mohr Siebeck anteriores a la *MWG*), donde se tendrían que tomar, según veremos, algunas de las decisiones más importantes para editar esta obra fundamental. Independientemente de lo que hubieran opinado previamente Tenbruck o Schluchter, la perspectiva de Mommsen sería la finalmente decisiva para evaluar los defectos y méritos relativos de las respectivas ediciones de Marianne Weber y de Winckelmann. Su posición al respecto fue la siguiente: no puede negarse lo acertado de las observaciones de Tenbruck con respecto al error, primero de Marianne y después de Winckelmann, de considerar la supuesta *magnum opus* de Max Weber como esencialmente una sola obra dividida en dos partes, una abstracta y otra concreta o "aplicada". De hecho, tanto en esas ediciones, como en la traducción al inglés de Roth y Wittich, la práctica didáctica ha forzado a leer esta obra "como si fuera un libro chino, es decir, de atrás para adelante, a fin de entenderlos adecuadamente", pues las partes de ejemplificación histórica de la sociología de la dominación, o del Capítulo sobre la ciudad son más fácilmente comprensibles que la difícil parte conceptual con la que da inicio toda la obra aunque, paradójicamente, sea la "más autorizada", por ser la única que Max Weber mismo envió a la imprenta. Lo demás ha sido, durante 80 años, una reconstrucción de textos más bien conjetural, elaborada por sus dos principales editores alemanes.[118]

Así, Marianne Weber estuvo equivocada al suponer que el llamado "viejo manuscrito" de *Economía y sociedad*, editado por ella a partir del legado

póstumo de su marido, era parte de un proyecto integrado. De hecho, los textos más tempranos de la obra no son más que un manojo de manuscritos, muchos de ellos incompletos y en su mayor parte con títulos provisionales, o de plano sin ningún título. No obstante las libertades que se tomó Marianne Weber para editar los textos sobre la base de una suposición errada, no son tan graves como las que a partir de 1956 llevó a cabo Johannes Winckelmann, quien, en su esfuerzo por imponer un "orden coherente" mediante la práctica flexible de edición, llegó al extremo de, supuestamente, reconstruir la "Sociología del Estado" que Weber había proyectado en su plan de trabajo de 1914, mediante un pegote de sus escritos políticos, eliminando además los "juicios de valor" que Max Weber mismo emitió para fijar su propia posición ética y política en dichos escritos políticos, que no académicos. Evidentemente tal intento "se convirtió más bien en una empresa de aficionado no profesional".[119] Además, en su esfuerzo por mejorar la lectura de la obra, a menudo Winckelmann enmendó demasiado los textos, sin necesidad. En algunos casos mejoró el texto, pero en muchos otros falseó su significado. Winckelmann procedió en sus enmiendas arbitrariamente, aplicando su peculiar "método adivinatorio" *("divinatorische Methode")*. Para la quinta edición de 1976, Winckelmann incluso dejó de identificar los cambios que introducía en el texto, haciendo imposible para sus lectores distinguir lo que era de Weber y lo que Winckelmann agregaba.[120]

Según Mommsen, la edición de todos esos manuscritos en un solo libro, construido sobre un plan de coherencia artificial, ha tenido, por otra parte, dos consecuencias negativas: *a)* modificaciones importantes en el cambio conceptual de Weber que a lo largo del tiempo se volvieron menos reconocibles, y *b)* la técnica de pegar las lagunas de los textos originales mediante "párrafos conectores", especialmente por lo que se refiere a la posición teórica de Weber, oscurecieron el desarrollo secuencial de su pensamiento sociológico.[121] De esta manera se ha oscurecido, por ejemplo, el cambio conceptual de comunidad *(Gemeinschaft)* y actuar en comunidad *(Gemeinschaftshandeln)* a sociedad *(Gesellschaft)* y acción social *(soziales Handeln)*, cuando se compara el artículo de Weber "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" (1913) con el Capítulo introductorio de *Economía y sociedad*, "Conceptos sociológicos fundamentales", redactado en 1920.

Como resultado de todas estas deficiencias y limitaciones, Mommsen acabó por tomar una decisión crucial, también adoptada para la presente edición, en el sentido de *regresar al orden de textos seleccionados por Marianne Weber* para la primera edición de *Economía y sociedad*, dado que esa edición se encuentra menos "manipulada" que la de Winckelmann, y en virtud de que el equipo de editores que ha trabajado en Alemania en los textos póstumos de Max Weber, ha encontrado pruebas adicionales, como veremos, para confirmar que la selección hecha por Marianne se apega mucho más a las intenciones originales de publicación que Weber llegó a tener para esos textos, por lo menos hasta agosto

de 1914. Esta serie de consideraciones llevaron a Mommsen a influir en el consejo editorial de la *MWG* para tomar la primera decisión crucial sobre el orden de los textos póstumos de Weber para la nueva edición crítica de *Economía y sociedad*:

> En consecuencia, los editores de la nueva edición en alemán de *Economía y sociedad* se han visto obligados a basarse en el texto de la primera edición, a pesar de sus limitaciones, por ser el más cercano a las intenciones originales de Max Weber.[122]

Mommsen profundiza en las razones de esta decisión al exponer las siguientes consideraciones: como con excepción de dos o tres textos, el manuscrito original de *Economía y sociedad* se ha perdido, fue necesario emprender una ardua tarea de arqueología filológica a fin de saber más sobre los orígenes de los textos póstumos. Aparentemente, Marianne Weber y Melchior Palyi modificaron los textos en tan sólo unas pocas instancias, notablemente en aquellos puntos donde las lagunas requerían una operación de puente. Más aún, con sólo unas pocas excepciones, no interfirieron con las referencias internas de los textos, permitiéndonos sacar conclusiones, a partir de esas referencias, para saber cuál era el arreglo original de los manuscritos. No obstante, Marianne Weber y Palyi no sólo reacomodaron sustancialmente los textos, sino también —a veces con la cooperación del director de la casa editorial— pusieron los títulos para las nuevas secciones que agregaron. También agregaron títulos para la mayoría de los Capítulos individuales, algunos de ellos adaptados de otros textos redactados por Weber. Sólo la "Sociología del derecho" contenía subtítulos que Weber mismo insertó en la versión canografiada, es decir, parágrafos y subtítulos, así como breves resúmenes del contenido de las secciones individuales. Esto ocurrió en una etapa relativamente tardía, posiblemente a fines de 1913 o principios de 1914, cuando Weber todavía esperaba entregar un manuscrito terminado al editor en junio de 1914. Ahora sabemos que Marianne y Palyi tomaron este escrito, el más acabado de todos los manuscritos de la preguerra, como modelo para reorganizar y clasificar los demás textos encontrados en el legado del difunto, como procedimiento que concordaba con su estrategia editorial de presentar *Economía y sociedad* como un todo coherente e integrado.[123] No obstante, esta tarea sólo pudo hacerse para algunos escritos, al parecer porque Palyi fue despedido del proyecto después de haber perdido unas pruebas de imprenta.[124] Otras secciones, en especial de la sociología de la dominación, fueron publicadas sin mayor interferencia por parte de los editores, quienes limitaron sus correcciones principalmente a introducir separaciones en párrafos demasiado largos, o breves sumarios al inicio de cada sección de ese texto. En virtud de todo ello, la primera edición de Marianne Weber es más confiable que la de Winckelmann como guía para la nueva edición crítica.

En cuanto a los objetivos académicos de Max Weber en el contexto más

amplio de la obra colectiva que él estaba dirigiendo, y de la cual formaban parte sus propias contribuciones a la sección de "Economía y sociedad", puede decirse lo siguiente: Weber deseaba dirigir un gran estudio comprensivo de las complejas interrelaciones entre lo económico y lo social en dirección de lo que en Alemania llegó a conocerse como "economía social" *(Sozialökonomik)*. Según esto, el *Grundriss* debía supuestamente cubrir todo el espectro del análisis científico social de la sociedad contemporánea y sus orígenes históricos, con especial énfasis en las consecuencias del surgimiento del capitalismo y su corolario, la progresiva racionalización de todas las formas de la vida social, y hacerlo desde un enfoque histórico-universal. La economía, en el sentido estricto del término y como es hoy entendido, se pondría en buena medida de lado, en parte por razones prácticas, pero primordialmente porque Weber quería que el *Grundriss* se enfocara en la interacción de la economía con todas las esferas de la vida social, incluidos los aspectos culturales, y con los tipos de comunidades a lo largo de la historia, desde la comunidad doméstica hasta el Estado moderno y la economía capitalista de mercado, así como la cultura y las comunidades religiosas.

En ese esquema, también se preveía una sección para una "crítica del materialismo histórico" que nunca fue escrita como tal, pero la "Sociología de la religión" en *Economía y sociedad* puede leerse como una crítica implícita a Marx, hipótesis corroborada indirectamente porque Weber expuso partes de ese texto en un curso impartido en la Universidad de Viena en 1917 con el título de "Crítica positiva del materialismo histórico". Carecemos de información definitiva para saber por qué Max Weber eligió el título de "Economía y sociedad" en primer lugar, dado que Weber muy raramente usó el término "sociedad" en sus textos. El objeto de investigación de su obra, a diferencia de Durkheim o Simmel, no es la sociedad, sino la "acción social", y en un inicio, como ya se mencionó, sus manuscritos más antiguos para el *Grundriss* colocaban en el lugar central la "comunidad" y el "actuar en comunidad" *(Gemeinschaftshandeln)*, como la más amplia categoría social, y no a la "sociedad". Probablemente lo que Weber quería era proporcionar una exposición abarcadora de las dimensiones históricas y sociales de la conducta humana en la medida en que afectaban la conducta económica. O, en otras palabras, deseaba presentar el otro lado de la moneda negado por la escuela económica de la utilidad marginal. Esto explica la dimensión dual del título de "Economía y sociedad", el cual fue elegido al final por razones sistemáticas.[125]

De cualquier modo, Weber concibió el *Grundriss der Sozialökonomik* como una gran exposición enciclopédica de los logros de las ciencias sociales contemporáneas, con particular énfasis en el impacto de la economía sobre la sociedad, y especialmente la progresiva racionalización de todas las relaciones sociales bajo el impacto del capitalismo. Tal racionalización no sería abordada en términos de un esquema histórico-universal evolutivo unilineal, tal como

ocurría, por evidente influencia de Hegel, en economistas alemanes contemporáneos como Roscher, Knies y Lamprecht.[126] Weber proyectaba, en cambio, hacer algo muy diferente: analizar la progresiva diferenciación de varios tipos de comunidades *(Gemeinschaften)* en muy diversas direcciones, basado en la evidencia comparativa de las culturas y civilizaciones conocidas. Ello se haría con especial atención a la esfera económica y al gradual surgimiento de formas racionales de interacción social. Un ejemplo típico era el gradual surgimiento tanto del *oikos* como de la empresa capitalista, en cuanto unidades diferenciadas que nacen de la comunidad doméstica. Al abordar estas cuestiones, retomó la terminología usada por Ferdinand Tönnies desde 1887 en su libro *Gemeinschaft und Gesellschaft*, pero le dio un giro diferente.[127] En la conceptualización de Tönnies, la "comunidad" estaba constituida idealmente por lazos emocionales de naturaleza personal, mientras que la "sociedad" estaba determinada por relaciones instrumentales orientadas a la consecución de fines. En la visión de Weber, por el contrario, la comunidad es el concepto más amplio y general que abarca todas las relaciones sociales, de cualquier tipo, pues puede establecerse por formas de interacción social igualmente racionales o incluso puramente instrumentales, así como por formas emocionales o afectivas.[128] Según Weber, la comunidad de mercado *(Marktgemeinschaft)* establecida por un intercambio racional de bienes y servicios dentro del mercado, idealmente sin ninguna interferencia de preferencias personales, era tan "comunidad" como la comunidad doméstica *(Hausgemeinschaft)*, es decir, la más antigua y más arcaica forma de relación social permanente. Partiendo de esta premisa, Weber desarrolló una tipología de comunidades altamente diferenciada y de amplio alcance, que abarca, en una visión general y comparativa, a todas las épocas y culturas conocidas del planeta, y en donde a veces predomina efectivamente la perspectiva tipológica, pero en otras domina la visión histórico-universal.[129]

El 8 de febrero de 1913, Weber escribió al editor Siebeck que su gran artículo, "Economía, Sociedad, Derecho y Estado" *(Wirtschaft, Gesellschaft, Recht und Staat)* se iba a convertir en "la mejor pieza sistemática" *(das systematisch Beste)* que se había escrito hasta ese momento.[130] El tratamiento de la tipología de las "comunidades" había crecido así considerablemente. El análisis de las comunidades políticas se había convertido para entonces en un mero prolegómeno para el tratamiento de los varios tipos de dominación política, y el tratamiento de las comunidades religiosas en un mero escalón para un análisis general del impacto de las doctrinas religiosas en el orden socioeconómico.[131]

Este nuevo punto de partida también requería un reordenamiento de los primeros textos. Por un lado, Weber abandonó el plan de abrir su contribución con el texto de "La economía y los diversos órdenes", el cual había sido escrito muy al inicio, posiblemente alrededor de 1909, lo cual puede establecerse por las referencias a su crítica a Stammler que había publicado en 1907. En vez de ello, integró ese texto al de la "Sociología del derecho", que a su vez se había

desprendido de la sección "Las condiciones de desarrollo del derecho" planeado en el contexto del Capítulo sobre "Las comunidades políticas". A finales de 1913 o principios de 1914 los manuscritos sobre la "Sociología del derecho", incluyendo el texto de "La economía y los diversos órdenes", fueron revisados por Max Weber para mandarlos a la imprenta, lo cual finalmente no ocurrió porque otras secciones de *Economía y sociedad* no estaban terminadas. Las instrucciones al impresor fueron escritas con el mismo puño y letra y, aparentemente, con la misma pluma fuente, usada en ambos manuscritos para despejar así cualquier duda con respecto a que ahora quería que ambos textos se publicaran conjuntamente.[132]

Este dato es particularmente revelador porque demuestra que Marianne Weber tomó la decisión correcta de publicarlos conjuntamente en la tercera "entrega" de la primera edición de *Economía y sociedad* (pp. 368-512), tomando el texto de "La economía y los diversos órdenes" como una especie de introducción teórica a la sociología del derecho por la manera en que explica la íntima relación entre la racionalización formal de la economía y la racionalización formal del derecho, mientras que Winckelmann se equivocó al separar este texto de la sociología del derecho y publicarlo como "cabeza conceptual general" para dar inicio a la exposición de los textos póstumos de Weber, en la "segunda parte" de *Economía y sociedad*.[133] Esa cabeza conceptual más bien estaba originalmente constituida por lo que acabó por ser integrado en el artículo[134] de 1913 que se publicó en *Logos*, pero sobre esto hay un gran debate, como veremos más adelante, entre los diversos editores de la obra de Max Weber. Para nuestros propósitos, lo cierto es que ésta es una prueba adicional a favor de la decisión editorial de regresar a la primera edición de *Economía y sociedad* en vez de apoyarse en una edición como la de Winckelmann que cada vez se muestra más mal organizada en su ordenamiento y clasificación de los textos póstumos.

En opinión de Mommsen, para 1913 Weber ya había abandonado la idea de hacer un "tratado teórico" como introducción para "Economía y sociedad". Pero por supuesto que esa opinión no puede explicar las razones por las cuales Weber volvió en 1920 a escribir de nuevo la sección teórica introductoria de "Los conceptos sociológicos fundamentales" para abrir su nueva versión más sintética de la obra. De cualquier modo, la interpretación de Mommsen en este aspecto específico ha sido cuestionada, entre otros, por Schluchter y Orihara. No obstante, Mommsen da como prueba para apoyar su interpretación el que Max Weber se hubiera decidido a publicar lo que llevaba escrito, en términos teóricos, en el artículo de 1913 de la revista *Logos*, es decir en un ámbito fuera del espacio del Grundriss.[135] La terminología que comparte el artículo de 1913 con el de "La economía y los diversos órdenes" se debe, según Mommsen, a que Weber revisó en 1913 el segundo de esos textos para integrarlo a la "Sociología del derecho", como ya se ha dicho, y por lo tanto no se justifica considerar estos dos textos como originalmente planeados para incorporarse conjuntamente en

calidad de "cabeza" conceptual para el "viejo manuscrito".[136] Otros autores no estuvieron para nada de acuerdo con esta interpretación, pero como Mommsen tomó la decisión final de no incluir al artículo de las categorías de 1913 como "introducción teórica" para abrir el primer tomo de los manuscritos póstumos de *Economía y sociedad*, tal y como lo habían propuesto primero Schluchter y después Orihara, el primero se vio obligado a justificar su decisión del siguiente modo:

> Dado que Weber enmendó la primera versión del artículo para enviarlo a *Logos*, el artículo publicado ya no representa la versión original, que pudo haber fungido efectivamente como parte de una "cabeza" conceptual más amplia. Sin embargo, tal y como se encuentra publicado, ya no puede ser considerado parte de la "cabeza conceptual" original de *Economía y sociedad*. De hecho, ni siquiera puede decirse con certeza si alguna vez estuvo destinada a cumplir dicha función [...] Como tal, los editores estuvieron plenamente justificados en no incluir "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" en la nueva edición de *Economía y sociedad*.[137]

Tomada esta decisión, aún quedaba el problema de si el primer tomo de la parte antigua de *Economía y sociedad* se iniciaría con una cabeza conceptual, capaz de definir los conceptos usados por Weber en sus escritos anteriores a 1914, ante lo cual la solución de Mommsen fue la siguiente. Una muy importante modificación en el plan de trabajo de 1914 fue el agregado de una introducción metodológica en la cual los conceptos y categorías de toda la obra serían introducidos ("Kategorien der gesellschaftlichen Ordnungen"), en un intento por definir claramente los conceptos clave que serían usados en los Capítulos siguientes. Sin embargo, todo indica que sólo un breve pasaje de esa introducción sobrevivió, a saber, el primer parágrafo del Capítulo que en la primera edición de *Economía y sociedad* se llama "Economía y sociedad en general" *(infra*, pp. 471-488). Para la nueva edición alemana, Mommsen incluso modificó el título por el de "Las relaciones económicas de las comunidades en general",[138] dado que el término "asociaciones" ni siquiera llega a ser usado en el manuscrito encontrado. Sin embargo, como las pruebas para intentar "reconstruir" el supuesto texto teórico general desaparecido son muy escasas, los editores de la *MWG* decidieron seguir el orden establecido en la primera edición alemana de *Economía y sociedad* de 1922, es decir, la edición de Marianne Weber.[139]

Mommsen prefirió la organización de textos de Marianne a la del plan de 1914 porque, aun cuando ese plan ha sido considerado por muchos como un bosquejo definitivo del programa de trabajo de Weber, así como una guía segura para editar los textos de su legado póstumo, un escrutinio más detallado revela que en muchos aspectos era más un proyecto para el futuro que un programa para el presente. Así, los únicos textos que en 1914 parecen haber estado ya listos para su publicación eran los de la "Sociología del derecho" y el de "La economía y los diversos órdenes". Pero incluso aquí, el nuevo plan de 1914 fue ignorado casi

desde un principio. Estos dos textos los proyectó Max Weber para ser publicados en conjunto, en vez de separadamente como lo estipula el plan de 1914, y Marianne Weber también ignoró por ello dicho plan a fin de publicarlos conjuntamente en su primera edición.[140]

Para Mommsen, el marco teórico de la parte más antigua de *Economía y sociedad* está regido por su interpretación de la noción de "comunidad" *(Gemeinschaft)*, y por ello los Capítulos sobre el surgimiento de las diversas formas de comunidad representan, con mucho, la versión más antigua de la "sociología" de Weber. Ésa es la razón por la cual fue elegido el subtítulo de "Comunidades" *(Gemeinschaften)* para identificar al primer tomo con el que abre la nueva edición alemana de la parte más antigua de *Economía y sociedad.* En buena medida esos textos ya estaban terminados en 1911, aunque algunas modificaciones se hicieron tan tarde como en 1914. Sin embargo, para 1913 la noción de comunidad, que había tenido originalmente una posición central en el pensamiento de Weber, había empezado a ser desplazada por la del "actuar en comunidad" *(Gemeinschaftshandeln)*, lo cual se inicia, según Mommsen, con la publicación del artículo "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva". Este artículo marca un gran giro en la teoría sociológica de Max Weber.[141] La llamada "Sociología de la religión", escrita en 1912-1913, también pertenece a la nueva etapa en el desarrollo del pensamiento sociológico de Weber. Aquí el tema clave llegó a ser la interacción entre las ideas materiales e ideales en las grandes religiones mundiales. Ahora el proceso de racionalización se convierte en el tema central del análisis sociológico de Weber, en buena medida por el gran significado cultural que le atribuía con respecto al futuro de las sociedades liberales occidentales. La parte más grande, y por mucho, de la "Sociología de la dominación" también fue escrita en 1912-1913, sin que sufriera ningún cambio significativo posterior. "Los conceptos sociológicos fundamentales", "Las categorías sociológicas de la vida económica" y "Los tres tipos puros de dominación legítima", que en parte se sobreponen con los pasajes respectivos de los primeros textos, representan esa parte del gran proyecto que aún alcanzó a terminar con plena satisfacción. Con menores enmiendas, de carácter principalmente técnico, por parte de Marianne Weber y Palyi, éstos son los únicos textos que han sobrevivido en su versión original.

En junio de 1914, Weber todavía esperaba finalizar sus manuscritos para el otoño del mismo año. Por ello, le hizo creer a su editor que la impresión de la obra empezaría en el otoño, pero todavía quedaba mucho por hacer. Weber debió percatarse que los textos sobre religión y dominación en particular tendrían que ser o drásticamente recortados o escritos totalmente de nuevo, a fin de poder integrarlos en el esquema del *Grundriss*. Cuando estalló la guerra, en agosto de 1914, Weber interrumpió abruptamente su trabajo en los manuscritos del *Grundriss* y ya no regresó a los mismos sino hasta 1919, a pesar de todos los esfuerzos de Siebeck para que volviera a concentrarse en esa empresa. En vez de

eso, cuando a partir de 1915 pudo trabajar de nuevo, se dedicó a finalizar sus volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión*, los cuales podían cubrir más o menos el mismo terreno que el de la sección "Sociología de la religión" de *Economía y sociedad*, aunque con un alcance más amplio. Pero para entonces la política se había convertido en el principal interés y preocupación de Max Weber. Los textos redactados entre 1909 y 1914 quedaron así "como un torso sumamente impresionante", pero en su mayoría estaban incompletos o no finalizados y ni siquiera hay una clara seguridad con respecto a si todos los textos incluidos actualmente en las ediciones establecidas estuvieron originalmente destinados a formar parte de *Economía y sociedad*.[142]

En 1920 Weber empezó a preparar un curso anunciado para el semestre de verano en la Universidad de Múnich sobre "Teoría general del Estado y Política", así como había estado trabajando arduamente en los últimos meses de 1919 y los primeros de 1920 en completar su primera entrega de "Economía y sociedad" para el *Grundriss*. No obstante, había muy poco en el conjunto de los viejos manuscritos que Weber pudiera rescatar para publicarse sin una radical reelaboración. Una cosa era actualizar los textos de acuerdo con su nueva y madura terminología sociológica, y otra muy distinta reacomodar el vasto conjunto de materiales de acuerdo con un criterio sistemático, en lugar de presentarlos en secuencia histórica. Además, Weber estaba constantemente ensanchando el alcance de su análisis sociológico, más determinado que nunca a dar una exposición global basada en su conocimiento enciclopédico. Deseaba escribir una obra definitiva que resistiera el paso del tiempo, y, por lo mismo, no estaba muy dispuesto a llegar a compromisos con el editor. El único Capítulo concluido era el de la "Sociología del derecho", y aparentemente incluso permitió al editor enviarlo a galeras cuando todavía se encontraba ocupado reelaborando otras secciones de los antiguos manuscritos. De cualquier modo, a principios de mayo de 1920 permitió al editor presentar las pruebas finales de la "Sociología del derecho", o por lo menos de una parte de ella, sin insistir en una segunda revisión. Parece que para propósitos de publicación insertó en ese momento, de su puño y letra, los subtítulos y resúmenes del contenido para cada sección en los textos mecanografiados. No obstante, éste es un aspecto relativamente difícil de determinar porque esas pruebas después se extraviaron. Marianne parecía no estar enterada que la "Sociología del derecho" había sido enviada a la imprenta antes del súbito fallecimiento de su marido. Incluso es posible que Melchior Palyi extraviara las pruebas de galeras, junto con buena parte de los manuscritos sobre las comunidades, según puede deducirse de la correspondencia entre Marianne Weber y los editores de la Mohr.[143]

En cambio, la primera parte de *Economía y sociedad* (*infra*, pp. 127-429), que Weber alcanzó a enviar a la imprenta antes de su muerte, sobrevivió en su versión de pruebas de galeras, con las revisiones y agregados de puño y letra de Max Weber, gracias a que su antigua amante, Else Jaffé, las recogió para su

colección de recuerdos personales. En esos manuscritos encontramos una especie de sociología histórica totalmente diferente. Aunque mantiene la perspectiva histórico-universal y el alcance global de los viejos manuscritos, ya no se rige por un modelo evolutivo, por vago que sea, sino por una exposición sistemática de los diferentes tipos de acción social que van desde la conducta puramente afectiva hasta la puramente formal racional. Los tipos ideales funcionan como una guía teórica para la evaluación racional del fenómeno empírico y, al mismo tiempo, para medir el grado de desviación de los casos empíricos de conducta social o de tipos de instituciones, frente al modelo racional idealmente construido. Hay poco margen de duda para saber que si Weber hubiera podido terminar su propia "Sociología" la hubiera presentado en formato similar al de la primera y autorizada parte de su obra.

La propuesta de Orihara para poner la "cabeza correcta"
al torso del antiguo manuscrito

Desde 1994 el máximo especialista japonés en la obra de Max Weber, Hiroshi Orihara, ha venido proponiendo, con fundamento en un muy detallado y pormenorizado análisis de las referencias cruzadas internas en los manuscritos póstumos de Weber, un nuevo estilo de edición para *Economía y sociedad*, mismo que intenta corregir varias deficiencias de las ediciones tradicionalmente transmitidas de la obra.[144] La propuesta de Orihara, dirigida fundamentalmente a los editores alemanes de la nueva edición crítica y documental de la *MWG*, se basa esencialmente en cinco puntos:[145]

1. Aceptar que el "grueso *viejo* manuscrito"[146] de *Economía y sociedad*, el cual supuestamente incluye todos los textos escritos por Max Weber para esa obra entre 1909 y 1914, es un "torso" coherente y bien integrado, lo cual puede demostrarse tanto por la correspondencia de Max Weber con su editor Paul Siebeck, como por las referencias cruzadas internas que los diversos textos de ese gran "torso" integrado presentan entre sí.
2. Ese "torso" integrado, sin embargo, no ha podido leerse correctamente porque no se le ha antepuesto la "cabeza" conceptual correcta, sino que se ha leído con la introducción conceptual equivocada, constituida por los "Conceptos sociológicos fundamentales"[147] de la primera parte de la obra, misma que fue la última redactada por Weber en 1920. Y como Weber ya no tuvo tiempo de revisar los textos del "grueso *viejo* manuscrito", interrumpido en 1914, de acuerdo con la terminología corregida de su nueva introducción conceptual, resulta que dichos textos no pueden entenderse adecuadamente porque operan con una terminología y un aparato conceptual más antiguo que ni Marianne Weber ni Winckelmann fueron capaces de identificar.
3. Por consiguiente, Orihara propone, siguiendo una tesis originalmente planteada por Schluchter en 1988, que la cabeza conceptual que corresponde al viejo torso es la que aparece en el artículo de Weber publicado en la revista *Logos* en 1913 con el título de "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", lo cual puede demostrarse tanto por lo que Weber mismo dice ahí sobre el origen y la génesis de ese artículo, en la primera nota al pie de página del mismo, como por la

coincidencia entre los conceptos y categorías ahí definidos y los usados en los textos del "antiguo manuscrito" interrumpido en agosto de 1914.

4. Una comparación, por otro lado, entre la terminología del artículo de 1913 con la del texto de 1920 "Conceptos sociológicos fundamentales", que es con el que abre *Economía y sociedad*, demuestra claramente que Max Weber desarrolló entre 1914 y 1920 un muy importante cambio conceptual, por lo que hasta ahora se ha leído esa obra de manera incorrecta porque, a partir de su "segunda parte",[148] se le ha entendido con la "cabeza" conceptual equivocada, lo cual ha dado por resultado que, en muchos casos, dicha obra no sea inteligible.
5. Ello no significa que la sección de los "Conceptos sociológicos fundamentales" (*infra*, pp. 127-187) deba desaparecer, pues ésa es la cabeza conceptual correcta para la parte de la obra que Max Weber mismo alcanzó a revisar y enviar a la imprenta en 1920 (*infra*, pp. 127-429). Pero a fin de disponer de la "cabeza" conceptual correcta para el "viejo manuscrito", y así poderlo leer adecuada y más fluidamente, debe anteponérsele el artículo de las categorías *(Kategorienaufsatz)* de 1913, a partir de la página 433. De esta manera quedarán integradas dos introducciones conceptuales aparentemente coincidentes, pero que en realidad presentan diferencias fundamentales entre sí, y cada una regirá la parte sustantiva que le corresponde, con lo cual todos los lectores, legos y especialistas, dispondrán del mejor instrumento auxiliar para la lectura de las distintas partes de la obra y obtener así el máximo provecho en el estudio de la obra sociológica más importante del siglo XX.

La manera específica como Orihara fundamentó estas propuestas es, de manera sintética, la siguiente: en primer lugar demuestra con un detallado estudio de las referencias internas de los textos de Weber, en frases del tipo "como ya hemos visto", "según ya hemos mencionado", "como veremos más adelante" y "según veremos", que Weber siempre relacionó entre sí sus diversos textos y trató de darles una presentación integrada e interrelacionada. Debemos recordar en este contexto —nos advierte Orihara— que ya desde la carta del 30 de diciembre de 1913 a Paul Siebeck, Weber había mencionado que trabajaba en "una teoría y una exposición completa e independiente". Por ello, en función de su propia disposición, los productos de la fase "temprana" de trabajo fueron retomados en la fase "tardía". De ser esto correcto, se podría reconstruir el manuscrito anterior a la guerra como un todo, inconcluso, pero reconocible con certeza en su integridad.[149] Y, más aún, una vez reconocido el antiguo manuscrito como un todo integrado, podría leerse mejor si se le antepone la "cabeza" conceptual correcta, pues hasta la quinta edición de *Economía y sociedad* lo que se tuvo en la segunda parte fueron cinco partes corporales separadas, con la "cabeza" conceptual equivocada.[150]

Por otro lado, Orihara demuestra, mediante un detallado análisis comparativo, cómo entre el ensayo de las categorías de la sociología comprensiva de 1913 y el texto de los "conceptos sociológicos fundamentales" de 1920 al inicio de *Economía y sociedad*, Max Weber modificó de manera significativa su terminología conceptual en los siguientes puntos:[151]

1. En el ensayo de las categorías de 1913 el concepto "actuar en comunidad" *(Gemeinschaftshandeln)* fue definido, en un sentido que era entonces exclusivo de Max Weber, como la acción en general que está subjetivamente orientada a la conducta de los otros. Por lo tanto, era un concepto abarcador que subsumía al más específico y restringido "actuar en sociedad" *(Gesellschaftshandeln)*, es decir actuar en comunidad racional, orientado sólo hacia el ordenamiento racional estipulado. No obstante, en el texto de los conceptos fundamentales de 1920, la referencia a "actuar en comunidad" es sustituida por la de acción social *(soziales Handeln)*. Al mismo tiempo dejan de usarse las expresiones más específicas "*Gemeinschaftshandeln*" y "*Gesellschaftshandeln*". En lugar de éstas se introdujeron las nuevas polaridades conceptuales "*Vergemeinschaftung*" ("relación comunitaria") y "*Vergesellschaftung*" ("relación asociativa") en el plano de la "relación social".
2. En el ensayo de las categorías de 1913 el concepto *Einverständnishandeln* ("acción consensual") fue definido por oposición a "*Gesellschaftshandeln*" ("actuar en *sociedad*"), como concepto colocado en la amplia *mesosfera* entre "acción comunitaria *societal*" y "acción comunitaria *amorfa"*. En los "conceptos fundamentales" de 1921, en cambio, el concepto *Einverständnishandeln* o "acción consensual" es relegado a un trasfondo. Por lo menos desaparece con esta denominación. Al mismo tiempo, también desaparece el concepto "actuar en sociedad" o *Gesellschaftshandeln*.
3. En el ensayo de 1913 el concepto "asociación" *(Verband)* está determinado primordialmente por la "acción consensual" *(Einverständnishandeln)*, y así se contrapone a los conceptos "unión voluntaria de fines" *(Zweckverein)* e "institución" *(Anstalt)* que fueron colocados en el plano del "actuar en *sociedad" (Gesellschaftshandeln)*. En el ensayo de los conceptos fundamentales de 1920, sin embargo, se transforma el concepto "asociación" *(Verband)*, paralelamente a la desaparición de la distinción conceptual entre "acción consensuada" *(Einverständnishandeln)* y "actuar en sociedad", pues "asociación" *(Verband)* se convierte en un concepto *general* que *subsume* lo mismo a "unión voluntaria de fines" *(Zweckverein)* que a "institución" *(Anstalt)*.
4. El "aparato coactivo", que en el ensayo de 1913 se define como el rasgo distintivo del "derecho" en sentido sociológico, desaparece totalmente en los "conceptos fundamentales" de 1920 y se le sustituye por el término "cuadro coactivo" *(Erzwingungsstab)*, aunque sea usado una sola vez. En 1913, el derecho se define como un orden estatuido y garantizado por el "aparato coactivo".

A lo largo de todo el manuscrito anterior a la guerra, Weber aplicó los conceptos que él había determinado en el ensayo de las categorías de 1913, de una manera totalmente consecuente, desde la fase de trabajo "temprana" hasta la "tardía". Sólo en un lugar aparece la nueva expresión de la "acción social", la cual, sin embargo, una vez analizado con detenimiento el contexto en que es usada, puede verse que es un agregado posterior de la primera editora. En sentido estricto resulta entonces imposible leer, con ayuda de la terminología modificada en la primera parte de *Economía y sociedad*, los textos de la segunda y tercera parte. Y ésa es la razón por la cual las cinco ediciones de *Economía y sociedad* que han existido hasta ahora, deben ser descritas como un "torso con la cabeza

equivocada".[152]

Por ello, el *Kategorienaufsatz*, publicado en 1913, debe colocarse al principio de lo que es el antiguo y grueso manuscrito de la preguerra, a fin de poder hacer una correcta lectura del mismo con las categorías y conceptos usados en él: *Gemeinschaftshandeln* ("actuar en comunidad"), *Gesellschaftshandeln* ("actuar en sociedad"), *Einverständnishandeln* ("acción consensual"), etc. Se propone, en suma, que el artículo de las categorías de 1913 "se coloque al principio del primer tomo de la *MWG*/22".[153]

Quizá la prueba más contundente para demostrar que el artículo de las categorías de 1913 proviene de la "cabeza" conceptual del "viejo manuscrito" lo proporciona el propio Max Weber, quien, en la primera nota al pie de página, informa que su segunda parte provenía de "una exposición redactada hace ya algún tiempo y que debía servir para la fundamentación metodológica de investigaciones sustantivas, entre las cuales está una contribución *(Wirtschaft und Gesellschaft)* en una serie de volúmenes que aparecerán próximamente, y de la cual otras secciones se publicarán ocasionalmente en otro lugar".[154] Por el hecho de haber publicado el artículo de las categorías en 1913 en *Logos* no debe deducirse que Weber ya no pensara usarlo para el *Grundriss*. Al contrario, todo indica que todavía en 1914 tenía la intención de publicarlo precisamente ahí.[155] Para ello pueden mencionarse otros indicios sobre cómo acostumbraba Weber publicar sus trabajos: el ensayo sobre la ética protestante y los estudios sobre el confucianismo, que ya habían sido publicados inicialmente como artículos en el *AfSS*, fueron después revisados y modificados, pero manteniendo su estructura esencial, para ser después nuevamente publicados en el primer volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*.[156]

Por otro lado, Weber sentó en la "Primera parte" de su artículo de 1913 la piedra metodológica fundamental para su sociología comprensiva, misma que, al ser igualmente independiente tanto de la psicología como de la jurisprudencia, debería representar una nueva y fundamental disciplina de las ciencias sociales. Esta disciplina toma como punto de partida la conducta humana y sus productos, los que son específicamente "comprensibles e interpretables". Su objeto específico es la acción, es decir, la relación de los actores sociales hacia "objetos" internos y externos, mediante un sentido subjetivamente intencionado o mentado. Se puede comprender interpretativamente una acción cuando el actor se orienta subjetivamente hacia la racionalidad que propone los medios para conseguir un fin, y que él mismo considera adecuados para alcanzar su fin (subjetiva "racionalidad con arreglo a fines"). El investigador puede reconocerlos a su vez como "objetivos" con base en experiencias verificadas (objetiva "racionalidad correcta").[157] Weber consideraba que el método fundacional de la nueva disciplina no podía ser otro que el de su sociología comprensiva, mediante la cual él había visto, a partir de su polémica con Stammler, que podía realizarse la *auténtica* "superación de la interpretación materialista de la

historia", pero también la auténtica superación de la "polémica del método" *(Methodenstreit)* en la "economía política" de la época. Más aún, mediante ello Weber también vio la posibilidad de diferenciar su propio programa de sociología frente al de Simmel, Tönnies y otros (incluido probablemente también Durkheim). Al mismo tiempo, probablemente deseaba también informar a sus colaboradores en el *Grundriss der Sozialökonomik* de sus principios metodológicos, a fin de que lo pudieran citar del artículo publicado en *Logos*.

Si el motivo fundamental para que Weber publicara su artículo de las categorías en 1913 en *Logos* fue el ya mencionado, Orihara considera entonces que ese ensayo debe servir, incluida su "Primera parte", como la cabeza de un torso, es decir, como la introducción conceptual imprescindible a los Capítulos sustantivos del manuscrito de "Economía y sociedad" anterior a la primera Guerra Mundial.[158] Orihara concluye así su artículo de 1998 con una fórmula sintética de su más importante propuesta: "por ello, considero deseable que el *Kategorienaufsatz* sea colocado como una parte de la antigua cabeza, al principio de los manuscritos de la preguerra en la nueva edición crítica de *Economía y sociedad* en Alemania".[159]

Cuatro años después de haber publicado su propuesta formal para que la nueva edición crítica de "Economía y sociedad" en Alemania incluyera como cabeza conceptual al ensayo sobre las categorías de la sociología comprensiva de 1913, Hiroshi Orihara sufriría una terrible decepción al ver que los especialistas alemanes no habían seguido sus propuestas de edición. La publicación del primer tomo del primer "volumen" de *Economía y sociedad* a cargo de Mommsen, mostraba que no habían incluido ahí ese importante artículo porque los editores decidieron, al igual que Marianne Weber 80 años antes, reservarlo para la publicación en otro volumen que aglutinara todos los ensayos de metodología sociológica. Hiroshi Orihara respondió con un artículo en inglés, calificado posteriormente por los editores alemanes de "irritado", en el cual prácticamente los acusó de haber emulado una faena digna del Dr. Frankenstein porque, según él, con su política editorial pasaron de tener un "torso con la cabeza equivocada" a "cinco partes corporales desmembradas sin una cabeza". [160]

"En la medida en que el volumen I/22 se deje como lo editaron en la *MWG*, los lectores no podrán ver la interrelación entre los distintos tomos para captar la composición sistemática de todo el antiguo manuscrito con ayuda de los conceptos básicos, es decir, los contenidos en el artículo de las 'Categorías' de 1913, que era el que pertenecía a la época de la redacción del antiguo manuscrito."[161] Orihara se indignó porque Mommsen no tuvo la honestidad de "declarar en bancarrota" su propuesta cronológica inicial, y aceptar expresamente que el método propuesto por Orihara era el que debió haber seguido desde un principio. Ante estas nuevas circunstancias, el experto japonés propone que "la división y el arreglo de todo el viejo manuscrito debe ser

fundamentalmente reconsiderado".[162]

De manera contraria a la política editorial alemana de "desintegrar el viejo manuscrito", Orihara considera que debe reconstruirse como un todo, restaurando su integridad donde sea posible, siguiendo la intención y el diseño original del autor, de acuerdo con los siguientes hechos que prueban el grado cercano a la finalización que había alcanzado el "viejo manuscrito" cuando estalló la primera Guerra Mundial: *1*. Weber afirmó en su "Prefacio" al *Grundriss der Sozialökonomik*, fechado el 2 de junio de 1914, que la parte III de "Economía y sociedad", de la cual la primera sección la escribiría él, iría a la imprenta en octubre de ese año. Esta fecha, octubre de 1914, representa tan sólo unos cuantos meses después de que se vio forzado a abandonar la finalización del viejo manuscrito cuando estalló la guerra en agosto. Además, Weber había escrito que todos los volúmenes del *Grundriss der Sozialökonomik* deberían quedar publicados en el año de 1915; 2. después del "Prefacio", se muestra el "Plan de todo el proyecto", donde su propia contribución, primera sección de la parte III, aparece bosquejada de acuerdo con ese plan, lo cual significa que la preparación del viejo manuscrito debió haber estado tan cerca de su terminación, que Weber pudo *anunciar oficialmente la publicación de su gran proyecto; 3*. posteriormente, en su carta del 23 de abril de 1920 a su editor Paul Siebeck, Weber retomó sus urgentes peticiones, asegurándole que ya había completado apresuradamente su sección de "Economía y sociedad" al revisar radicalmente el manuscrito ya terminado *(das fertig darliegende Manuskript); 4*. poco antes, el 27 de octubre de 1919, había revelado su intención de revisar radicalmente el "grueso *viejo* manuscrito" *[das dicke* alte *Ms.]*. Nótese que aquí se refiere al manuscrito en singular.[163]

A partir de esta prueba, es posible concluir que Max Weber percibía subjetivamente a su viejo manuscrito muy cercano a su finalización. Además, esto se comprueba objetivamente porque hay en total 447 referencias cruzadas (por ejemplo, "según ya vimos", "mencionaremos más adelante" o "como ya se ha dicho antes") dentro del viejo manuscrito. Sin embargo, los callejones muertos, casos en que la descripción que corresponde a la referencia no pudo ser localizada en el viejo manuscrito, equivale a sólo seis casos (1.3% del total de 447). Por el mismo hecho de ser tan pocos, debe concluirse que en agosto de 1914 el viejo manuscrito estaba cerca de su finalización.[164]

Los conceptos básicos definidos en el ensayo de las categorías de 1913 fueron usados a lo largo del viejo manuscrito, pero éstos no son los mismos del escrito "Conceptos sociológicos fundamentales" de 1920. Por lo tanto, los lectores de las ediciones previas de *Economía y sociedad* no podían apreciar o captar la "unidad conceptual" del viejo manuscrito, sin haber leído previamente las "Categorías" y estar bien enterados de sus conceptos básicos, tal y como ya fueron resumidos al comparar las principales diferencias entre el artículo de 1913 y el texto conceptual de 1920.[165] En todo caso, lo que resulta muy poco probable es que Weber

hubiera permitido que su viejo manuscrito fuera publicado sin una introducción conceptual, como ha sido lamentablemente el caso con la *MWG* I/22.[166]

Para Orihara, el escenario más plausible es que Weber mismo habría abreviado lo más esencial de su artículo sobre las categorías de 1913 para ponerlo al inicio del viejo manuscrito, lo cual "puede deducirse de su propio estilo de trabajo, el cual, en general, *nunca dispensó las introducciones conceptuales*" y como el propio Max Weber percibía al viejo manuscrito como ya casi terminado al estallar la guerra, "hubiera sido mucho mejor poner el artículo sobre las categorías de 1913, *incluso tal y como está*, al principio del viejo manuscrito, *con algún tipo de explicación en la introducción del editor*".[167] En suma, puesto que es imposible leer el viejo manuscrito de acuerdo con su "unidad conceptual" sin recurrir constantemente a su "cabeza", entonces la apropiada colocación de la cabeza correcta al torso, no tan sólo es la única medida posible para hacerle justicia a las intenciones del autor, sino que también constituye una obligación fundamental de los editores, quienes deben servir de intermediarios entre el autor y sus lectores.[168]

La propuesta de Schluchter: no hay un torso, pero sí dos cabezas conceptuales

Entre 1998 y 2000 Wolfgang Schluchter abundó en su propia interpretación sobre cuál debería ser la estrategia editorial más adecuada para la edición histórico-crítica de "Economía y sociedad" dentro del proyecto más amplio de la *MWG* de las obras de Max Weber, y ahí manifestó sus convergencias y divergencias tanto con las propuestas de Mommsen como con las de Orihara. Por un lado, y en contra de la interpretación de que el "grueso *viejo* manuscrito" al que se había referido incidentalmente Max Weber, en su carta a Siebeck del 27 de octubre de 1919, ya estuviera cercano a su finalización cuando estalló la primera Guerra Mundial en agosto de 1914, Schluchter considera que de ningún modo es posible hablar de un "todo integrado" y ni siquiera de un "torso gigantesco", porque lo que había más bien, para hablar con rigor, era un conjunto de muchos y diversos manuscritos, sin que podamos saber a ciencia cierta cuál era el orden que podían haber tenido en 1910 o en 1914, ni cómo pensaba integrarlos Max Weber en esas fechas. Schluchter duda, por otro lado, que a partir de ese supuesto "gigantesco torso" se pudieran arreglar y clasificar los manuscritos, pero que de cualquier modo la metáfora no es adecuada porque "torso" implica un todo, y éste ya no puede reconstruirse porque muchas partes se perdieron.[169] Lo que sí resulta indiscutible es que el "plan de trabajo" de 1914 no había sido plenamente cumplido cuando estalló la guerra.[170]

En 1919 Max Weber empezó efectivamente a reconfigurar radicalmente lo que llamó incidentalmente su "grueso *viejo* manuscrito", para adelgazarlo y darle formato de libro de texto. Pero indudablemente no se trataba de uno, sino, para ser más exactos, de muchos manuscritos. Schluchter considera así que "la reconfiguración radical" de los viejos manuscritos debió empezarla Weber a

principios de 1919, después de recibir el llamado para sustituir a Lujo Brentano en la cátedra de economía política de la Universidad de Múnich. Cuando inmediatamente después de la muerte de Max Weber el 14 de junio de 1920, Marianne se ocupó del legado póstumo de su marido, encontró el "grueso *viejo* manuscrito" en la forma de muchos manuscritos fragmentados, y decidió que se trataba de una obra única dividida en dos partes, una teórica y abstracta y otra histórica y aplicada, así que decidió publicarla con el título de *Economía y sociedad*. Después de la muerte de Marianne en 1954, Winckelmann hizo críticas y modificaciones a la edición de ésta, pero conservó la funesta tesis de las dos partes de una obra única, la abstracta y la concreta, y de una parte nueva y una parte vieja que tenía que llevar el título de *Economía y sociedad*.[171]

Schluchter describe cómo a finales del siglo XX diversos especialistas en la obra de Max Weber, a partir de Tenbruck, habían llegado a la conclusión de que "nada es más cuestionable que esto", pues todas las decisiones en que descansaban las estrategias editoriales de Marianne y Winckelmann resultaron ser muy problemáticas, e incluso parcialmente falsas, pues ni se habían encontrado en el legado póstumo manuscritos que pertenecieran a un todo integral de un supuesto y único "grueso *viejo* manuscrito", ni siguió Max Weber la supuesta división en dos partes de Marianne y Winckelmann, ni está autorizado el título de *Economía y sociedad* para los manuscritos de 1913-1914 y 1919-1920. La aportación de Max Weber para el *Grundriss der Sozialökonomik* nos fue legada más bien en la forma de *dos versiones* con el título de "La economía y los órdenes y poderes sociales", y para nada resulta claro cuáles textos podían haber pertenecido exclusivamente a la versión de 1913-1914.[172]

Lo que sí queda en claro es que, tal y como lo demostró Hiroshi Orihara, el llamado "grueso *viejo* manuscrito" tuvo sus propios conceptos sociológicos fundamentales que no son idénticos a los que Weber redactó para la nueva versión de 1919-1920. Y la autonomía conceptual del antiguo manuscrito proporciona así un argumento decisivo contra la tesis de las dos partes de la obra. Schluchter concuerda con la tesis de Orihara, en el sentido de que, efectivamente, Max Weber trabajó en los antiguos manuscritos con los conceptos del artículo de 1913 sobre las categorías sociológicas o *Kategorienaufsatz*, pero no con los de los "Conceptos sociológicos fundamentales" de 1920.[173] Así, en la disposición de 1909-1910 todavía no se habla para nada de "dominación", pues este concepto es fruto del trabajo realizado entre 1913 y 1914. Por ello, en la carta del 30 de diciembre de 1913, Weber informa a Siebeck sobre su innovadora teoría de la dominación y del Estado: "Me atrevo a afirmar que *nada* como esto se ha hecho antes, ni siquiera como 'precedente' ".[174]

No obstante, y en contra de la tesis de Orihara, el manuscrito que Marianne identificó como el "grueso *viejo* manuscrito" se encontraba muy lejos de estar "integrado como un todo" cuando estalló la guerra en agosto de 1914. Incluso

surge la cuestión de si la vieja versión no estaba constituida a su vez por otras dos versiones: una comprometida con superar críticamente a Stammler, y otra que buscaba fundamentar su sociología comprensiva.[175] La "publicación adelantada" en 1913 del ensayo de las categorías de la sociología comprensiva o *Kategorienaufsatz*, demuestra, en efecto, que está en buena medida motivada por la crítica a Stammler. Básicamente, lo que se propuso Weber era demostrar que Stammler no podía explicar cuestiones sociales correctamente porque carecía de un adecuado aparato conceptual y creía que toda conducta social es una conducta orientada hacia un orden. Desde el punto de vista de Weber, Stammler no concibió correctamente ni la relación entre lo jurídico y lo económico, ni la construcción sociológica de conceptos, así como tampoco fue capaz de desarrollar un concepto de orden sociológicamente aceptable.[176]

De cualquier modo, en los textos donde Max Weber se confronta con Stammler, la sociología de la dominación todavía no aparece, como tampoco aparecen los tipos de dominación en el *Kategorienaufsatz*. Tanto este texto como el de "La economía y los diversos órdenes" son pues textos tempranos y se complementan. Constituyen posiblemente la primera cabeza ("Economía y derecho: sus principales relaciones") de las aportaciones que Weber escribió en 1910 todavía para "Economía y sociedad". Con la publicación adelantada en 1913 del *Kategorienaufsatz* quedó separada la antigua cabeza del torso de los demás manuscritos, y se necesitaba configurar una nueva. Pero aparentemente esto todavía no ocurría en agosto de 1914. No es casual, por ello, que tanto Marianne Weber como Winckelmann tuvieran tantas dificultades para encontrar la "cabeza del torso".[177] Es evidente que Max Weber no había escrito en agosto de 1914 ningún nuevo inicio para su manuscrito. Por eso necesitaría escribir más adelante un texto como el de "Los conceptos sociológicos fundamentales". Frente a las críticas de Orihara, Schluchter advierte que la tarea de una edición histórico-crítica no es tan sólo la de distinguir nítidamente la vieja versión de la nueva, sino también mostrar que en la vieja versión se hacen visibles las dos etapas de trabajo mencionadas, a fin de probar que el "grueso *viejo* manuscrito" no es de ningún modo un todo integrado.[178]

Schluchter subraya así sus diferencias con Orihara, pero también lo hace frente a Mommsen cuando afirma que debe quedar claramente establecido desde un principio que si bien *Economía y sociedad* era todavía en 1911 el título original y autorizado por Max Weber para su gran aportación al *Grundriss*, no siguió siéndolo para 1914. Porque con el cambio del plan de trabajo de 1910 al de 1914, Max Weber modificó no sólo la disposición de sus aportaciones, sino también el título de la obra: en vez de "Economía y sociedad" era ahora "La economía y los órdenes y poderes sociales". Éste es el título del llamado "grueso *viejo* manuscrito". Posteriormente, a partir de 1914 el viejo título de la aportación fungió como título de la tercera sección en general del *Grundriss*, cuando dicha sección fue dividida para las colaboraciones de Max Weber y Philippovich. En

caso de haber conservado Max Weber el título de "Economía y sociedad" para su aportación, entonces hubiera podido, como lo hizo Marianne después de su muerte, encontrar la manera de "usurparlo para sí" y no compartirlo con Philippovich, ya también fallecido. De cualquier modo, para Schluchter el viejo título de "Economía y sociedad" no sólo es menos preciso, sino que también contiene una oposición que en rigor es falsa. Porque la economía no se contrapone a la sociedad, sino que es en sí misma un orden y un poder social, que reclama una autonomía relativa frente a los demás órdenes y poderes sociales. Y esto fue señalado en la primera aportación al *Grundriss* de 1914. No hay duda, por lo tanto, afirma Schluchter, y en desacuerdo con Mommsen, que el título "La economía y los órdenes y poderes sociales" para el "grueso *viejo* manuscrito" de 1913-1914 es tanto el correcto en términos objetivos como el autorizado por Weber.[179]

Según Schluchter, la aportación de Max Weber al *Grundriss* no es pues un libro en dos partes con el título de "Economía y sociedad". Es más bien un proyecto del cual hay dos y hasta tres versiones. Las dos primeras fueron orientadas por el plan de trabajo de 1910 y el "Plan de 1914", aunque hoy ya no sea posible diferenciar los textos que se rigieron por uno u otro plan de trabajo. Lo cual no ocurre con la versión de 1919-1920. Aunque ésta se basó parcialmente en el denominado por él "grueso *viejo* manuscrito", lo fue en el sentido de una radical reconfiguración. En esa medida constituye un texto que presenta una versión propia e independiente frente a los textos del legado póstumo. Y de manera no expresa, Schluchter parece decirnos que para entender el estado en el que Max Weber dejó sus escritos prácticamente hay que pensar en algo así como el misterio de la Santísima Trinidad, porque "tenemos que vérnoslas en consecuencia con tres fases distintas de un solo y mismo proyecto",[180] de las cuales la última se construye a partir de las versiones más tempranas que, a su vez, quedaron en estado de elaboración no finalizada. De la segunda fase de trabajo (1912-1914) proviene la sociología de la dominación y de la religión, mientras que en la tercera fase (1919-1920) elaboró una sociología de la economía.

Finalmente, en una respuesta ya expresamente dirigida a Orihara para hacer frente a las serias críticas que éste había hecho a la estrategia editorial de la *MWG*, Schluchter abundó en las razones por las cuales no puede considerarse que haya existido en 1919 algún texto "integrado" como un todo, sino *varios manuscritos* de la preguerra que se han querido integrar en una totalidad artificial, como resultado de un comentario incidental de Max Weber a su editor Siebeck sobre el "grueso *viejo* manuscrito".[181]

Según Schluchter, no es del todo imposible que el ensayo de las categorías de 1913 recoja los elementos esenciales de una "cabeza" conceptual para sistematizar los textos de la preguerra, como el propio Schluchter lo había planteado desde 1988, en el sentido de que sería adecuado anteponer dicho

artículo a esos manuscritos. Lo que ocurre es que tanto Marianne como Winckelmann eligieron otros dos textos "conceptuales" para anteponerlos a los manuscritos de la preguerra: "Economía y sociedad en general" para la edición de Marianne[182] y "La economía y los diversos órdenes" para el caso de Winckelmann.[183] ¿Constituyen estos textos una mera secuencia posterior al texto de las categorías de 1913 como piensa Orihara, en cuanto promotor de la tesis de que la única y auténtica cabeza conceptual es el artículo de 1913? ¿O estamos más bien ante la posibilidad de que los textos conceptuales elegidos por Marianne y Winckelmann sean también "cabezas" conceptuales? En tal caso no deberían ser tratados como meras "secuelas" del artículo de 1913, sino más bien como "alternativas" aceptables de edición, dado que Max Weber muy bien pudo haber redactado más de una sola "cabeza" conceptual en función de las varias modificaciones que hizo a sus textos, incluso antes del estallido de la primera Guerra Mundial. Por ello Schluchter se pregunta: ¿no hay por tanto dos "cabezas" y en vez de una sola "cabeza" tendremos más bien a la vista una introducción conceptual bicéfala?[184]

Para probar esta posibilidad, Schluchter relativiza la tesis de Orihara respondiendo negativamente a tres preguntas: *1*. ¿Prueban las referencias encontradas por Orihara lo que él quiere probar?; *2*. ¿se usa sistemáticamente la terminología del artículo de las categorías de 1913 en *todos* los manuscritos de la preguerra?, y *3*. ¿es sostenible la hipótesis según la cual Weber todavía en 1914 tenía planeado anteponer su artículo de 1913 a *todo* lo que llevaba escrito de su manuscrito hasta el estallido de la guerra?[185] Con respecto a la primera cuestión, Schluchter considera que hay muchas pruebas documentales para demostrar que no todos los textos finalmente incorporados en la "Segunda parte" de *Economía y sociedad* pertenecen a un todo integrado. De manera conspicua el texto sobre la ciudad pudo estar destinado originalmente para publicarse en los *Ensayos sobre sociología de la religión* para complementar y equilibrar la tesis sobre la ética protestante, mediante una explicación infraestructural de tipo político-institucional sobre los orígenes medievales del capitalismo moderno. En otras partes de su correspondencia, Weber se queja con su editor Siebeck de la mala calidad de algunas aportaciones que le habían sido entregadas para el *Grundriss* y de la necesidad de verse obligado a "sustituirlas" en contra de su voluntad,[186] pues él siempre consideró sus investigaciones sobre la sociología de la religión comparada como su contribución más distintiva a las ciencias sociales. Lo cual tampoco significa que no hubiera percibido en otras ocasiones la importancia de sus propias aportaciones para el *Grundriss*, especialmente por lo que se refiere a su sociología de la dominación. Schluchter confirma así que se le pueden dar todas las vueltas que se quiera al asunto, pero al final el resultado es que la mayoría de las "pruebas" documentales es ambigua. Simplemente no existe un instrumento para alcanzar una prueba concluyente y por eso no puede sostenerse que haya *un* manuscrito de la preguerra que represente un todo

integrado, sino que más bien hay una pluralidad de textos de muy diversa procedencia.[187]

Tampoco la terminología del ensayo de las categorías de 1913 representa una prueba concluyente. Hay por supuesto puentes entre ese ensayo y varios manuscritos de la preguerra, pero hay muchos términos y diferencias conceptuales del ensayo de 1913 que simplemente no se utilizan en los textos sustantivos y, más importante aún, ese aparato conceptual tampoco es utilizado en todos los textos de la preguerra. Lo más conspicuo reside en que la "tipología" de los tres tipos ideales de dominación legítima no aparece en el artículo de 1913, pero tampoco las distinciones entre "actuar en comunidad", "actuar en sociedad" y "acción consensuada" o consensual son usadas ni en esos textos, ni en el de la ciudad, ni, para el caso, en la sociología del derecho, donde la distinción conceptual fundamental es la que contrapone la racionalidad formal a la racionalidad material del derecho. En todo caso, sería necesario probar si el *Kategorienaufsatz* de hecho desempeña, como sostiene Orihara, *el mismo* papel para *todos* los manuscritos transmitidos del periodo anterior a la guerra.[188]

Lo cierto es que la "cabeza" de las aportaciones al *Grundriss* todavía no estaba plenamente configurada cuando estalló la guerra, como tampoco la integración del manuscrito estaba demasiado avanzada, y mucho menos podía ofrecerse todavía como un todo integrado. Marianne Weber tuvo por ello buenas razones para empezar su ordenación de los textos con el de "Economía y sociedad en general", así como después también Winckelmann tuvo sus razones para iniciar con el texto de "La economía y los diversos órdenes". Por el contrario, ambos descartaron el *Kategorienaufsatz*, aunque por razones equivocadas, al respetar la decisión de Max Weber de publicarlo fuera del contexto del *Grundriss*. No tenemos ninguna pista con respecto a si Weber mismo lo consideró una especie de publicación "adelantada". Y esto también lo debe respetar la *MWG*, que no pretende ser una edición interpretativa, sino una edición documental. De ninguna manera ello impide, por otro lado, que a fin de hacer más legible la obra sea útil, pertinente y deseable colocar el *Kategorienaufsatz* al principio de los manuscritos de la preguerra, pues la segunda parte de ese artículo efectivamente fue concebida inicialmente para servir de introducción conceptual a una parte de los manuscritos de la preguerra. Eso puede hacerse provechosamente en las ediciones de lectura y estudio. Pero como siempre, al decidirse por la cuestión del ordenamiento de los textos, no hay ninguna solución simple, definitiva y concluyente, ni por una "cabeza", ni por un "torso", y ni siquiera por la cuestión de cuál es el inicio, así como tampoco hay una sola respuesta a la cuestión de cuáles de los manuscritos de la preguerra del legado póstumo de Weber pertenecen a las aportaciones del *Grundriss* y cuáles no.[189]

El Fondo de Cultura Económica en México es probablemente la única editorial en el mundo que ha contado con *traducciones* de dos distintas ediciones completas de *Economía y sociedad* de Max Weber. La primera fue la que llevó a cabo el equipo de traductores coordinado por el sociólogo español, refugiado en México a raíz de la Guerra Civil española, José Medina Echavarría[190] y que a lo largo del año 1944 apareció publicada en cuatro tomos encuadernados en cartulina verde y con los títulos en negro característicos de la Sección de Obras de Sociología del FCE.

Dicha traducción se basó en la segunda edición alemana de 1925 a cargo de Marianne Weber, publicada en dos volúmenes con el apéndice sobre "Los fundamentos racionales y sociológicos de la música" que no aparecía en la primera edición. Como el equipo coordinado por Medina Echavarría decidió no publicar ese apéndice en la primera edición mexicana de 1944, resulta que ésta es entonces mucho más parecida a la primera edición alemana de 1922, no sólo porque por una mera coincidencia editorial aparecieron ambas divididas originalmente en cuatro tomos o "entregas" y sin el apéndice de la música, sino también porque en cuanto al orden y al contenido interno de los textos centrales, las dos primeras ediciones alemanas de 1922 y 1925 son idénticas, hasta en las erratas, como lo hiciera notar en 1926 el ojo avizor de Otto Hintze, el más erudito reseñador de esa obra en la República de Weimar, y a quien se le conocía como el "Weber prusiano" por sus coincidencias y afinidades analíticas con el sociólogo de Heidelberg.[191]

La traducción castellana de *Economía y sociedad* en la primera edición mexicana de 1944 fue además la primera traducción completa de esa obra en cualquier idioma, pues se adelantó por más de 20 años a la primera traducción completa al inglés,[192] por 17 años a la traducción italiana,[193] y por más de 25 años a las primeras traducciones parciales al francés y al japonés.[194] La traducción de la primera edición mexicana de *Economía y sociedad* de Max Weber apareció así en la "Sección de Obras de Sociología dirigida por José Medina Echavarría" del Fondo de Cultura Económica,[195] dentro de la cual ya se habían publicado, antes de 1944, obras de Alfred Weber, Karl Mannheim y Ferdinand Tönnies.

Los cuatro tomos de la primera edición mexicana respondieron a divisiones temáticas que siguen esencialmente la división de la primera edición alemana en tres grandes apartados, pues los tomos II y III de la edición mexicana llevan el mismo título general de la "segunda parte" de la edición alemana, "Tipos de comunidad y sociedad", con lo cual quedó un cuarto tomo para incluir los "Tipos de dominación" que de hecho corresponde a la tercera parte de la clasificación hecha originalmente por Marianne Weber. De tal modo que el título de cada uno de los cuatro tomos de la edición mexicana, con su respectivo traductor y fecha original de aparición, fue el siguiente:

Tomo II. *Tipos de comunidad y sociedad* (incluida la "Sociología de la religión"). Traducido por Juan Roura Parella y publicado el 31 de marzo de 1944.

Tomo I. *Teoría de la organización social*[196] (abarca la parte que Max Weber alcanzó a enviar a la imprenta en 1920, y por lo tanto la única autorizada por él). Traducido por José Medina Echavarría y publicado el 5 de agosto de 1944.

Tomo III. *Tipos de comunidad y sociedad*, traducido por Eduardo García Máynez *(Sociología del derecho)* y Eugenio Ímaz *(La ciudad)*. Publicado el 29 de septiembre de 1944.

Tomo IV. *Tipos de dominación*, traducido por José Ferrater Mora y publicado el 28 de diciembre de 1944.

La recepción inmediata de esta magnífica traducción en el mundo de habla hispana no fue la esperada, pues tal y como reporta Gina Zabludovsky, "más allá de las reseñas críticas que hicieron los propios traductores, la publicación de *Economía y sociedad* no recibió la debida atención en los ámbitos intelectuales de México durante los años cuarenta y cincuenta".[197] Eugenio Ímaz fue particularmente crítico cuando comentó que, a casi un año de haber aparecido en México el primero de los cuatro tomos de la nueva traducción integral de *Economía y sociedad*, "no ha habido ningún comentario ni en las revistas técnicas, ni en otras de tipo más general, en las que también cabía hablar de esta obra cuya traducción representa la contribución mayor de estos últimos años al estudio de las ciencias sociales en los países de nuestra habla".[198] Lo más acerbo del comentario de Ímaz iba dirigido, sin embargo, contra la afirmación de Ortega y Gasset con respecto a que la obra comentada nunca se iba a traducir porque era imposible traducirla, a lo cual Ímaz le espetaba ahora, con cierto aire de vencedor:

> *Economía y sociedad* es una obra de la que Ortega y Gasset decía que era de imposible traducción. Ya está traducida y el imposible vencido, pero en tal forma que su lectura resulta hasta más clara en español, [pues] en un año se han unificado y puesto en la calle los cuatro volúmenes, acompañados de unos índices analíticos precisos e ilustradores que mejoran la edición alemana.[199]

Puede decirse que la traducción mexicana de 1944 equivale a una muy fidedigna versión de la primera edición alemana de *Economía y sociedad*, salvo por *a)* la traducción no del todo acertada de algunos títulos y subtítulos del primer tomo, así como por *b)* haber incluido al final del segundo tomo la sección de "La economía y los diversos órdenes" en vez de abrir con ella la "Sociología del derecho" del tercer tomo, como correctamente había dispuesto Marianne Weber para la primera edición alemana. La primera edición alemana de 1922 es justamente la más valorada ahora por el comité editorial de la *MWG* para tomarse como guía con el fin de ordenar los textos de la nueva edición crítica y documental de *Economía y sociedad*, y es precisamente en ese sentido que

Wolfgang Schluchter me comunicó, en noviembre de 2005, que somos privilegiados los lectores de habla hispana por contar con una traducción de esa "primera edición" para los propósitos de tomarse como guía con el fin de hacer una nueva y más "actualizada" edición en español.

Con motivo de la conmemoración del primer centenario del natalicio de Max Weber, en 1964 el Fondo de Cultura Económica publicó una nueva edición de *Economía y sociedad*, basada en la cuarta edición alemana de 1956 realizada por Johannes Winckelmann.[200] Al parecer, Winckelmann tuvo que esperar el fallecimiento de Marianne Weber en 1954 para poder realizar una nueva edición de *Economía y sociedad* de acuerdo con las modificaciones que había planteado desde 1949 en un importante artículo.[201] Y como Winckelmann dispuso varios textos en un orden distinto,[202] agregó otros,[203] se inventó el Capítulo de la "Sociología del Estado" con textos políticos de Max Weber, "purgados" además de los "juicios de valor", y en muchas ocasiones introdujo "pequeños" agregados conectores en los textos originales, así como nuevos títulos y subtítulos,[204] fue necesario que el Fondo de Cultura Económica contratara un nuevo traductor para hacerse cargo de todos los agregados e innovaciones. Así, Carlos Gerhard se hizo cargo de la traducción de los nuevos materiales y Jasmin Reuter del índice analítico.

La segunda edición mexicana de *Economía y sociedad*, basada en la cuarta edición alemana de Winckelmann, probó ser durante medio siglo y en sus 17 reimpresiones una obra de lectura, estudio y consulta fundamental para la enseñanza y el desarrollo de las ciencias sociales en todo el mundo de habla hispana. Las dificultades de su lectura para la docencia, señaladas por muchos maestros de muy diversas disciplinas dentro de las ciencias sociales, no tienen tanto que ver con problemas de la traducción, según se llegó a afirmar en algunas ocasiones, sino con la naturaleza de la obra misma. En cualquier idioma resulta difícil principiar la lectura desde el inicio, con la parte más abstracta y árida de "Los conceptos sociológicos fundamentales". Para propósitos docentes la experiencia ha demostrado que los mejores resultados didácticos se obtienen cuando se eligen como lecturas introductorias las secciones donde abundan los ejemplos históricos comparativos, por ejemplo el Capítulo sobre el feudalismo y el patrimonialismo, o el de la ciudad, para de ahí pasar a los Capítulos de la dominación burocrática, la sociología del derecho y la sociología de la religión, y desembocar finalmente en la sociología económica y los conceptos sociológicos fundamentales. En este sentido tiene razón Wolfgang Mommsen, aunque se sirva de una metáfora exagerada, cuando nos dice que la práctica docente ha probado que la mejor manera de leer *Economía y sociedad* es como si fuera un libro chino, es decir, de atrás para adelante.

Sin embargo, pese a sus indudables méritos y virtudes, la segunda edición mexicana de *Economía y sociedad* ya ha cumplido su ciclo y resulta impostergable su actualización en función de los nuevos elementos de la historia y características de la obra hechas por los especialistas alemanes durante las últimas tres décadas, y en especial por los editores de la nueva edición crítica y documental de *Economía y sociedad*, a los cuales ya nos hemos referido a lo largo de la presente introducción. Con todo lo expuesto hasta aquí, ha llegado

pues el momento de plantear la expresa justificación de nuestra propuesta para la presente edición de la obra sociológica más importante e influyente del siglo XX.

LA PROPUESTA DE ESTA NUEVA EDICIÓN

Con fundamento en los argumentos de Wolfgang Mommsen, así como del comité editorial para la nueva edición crítica documental alemana de *Economía y sociedad* dentro del proyecto de la *MWG*, hemos decidido regresar a la primera edición editada por Marianne Weber y en la cual se basó el equipo de traductores coordinado por José Medina Echavarría para hacer en 1944 la primera edición en español. Dicha decisión se justifica porque, al estar la edición de Marianne Weber menos manipulada y "reconstruida" que la de Winckelmann, ha permitido al comité editorial de la *MWG* contar con una guía para ordenar y clasificar los textos de la nueva edición crítica alemana. No todos los especialistas mundiales en la obra de Weber han estado de acuerdo con esta decisión, en particular el japonés Hiroshi Orihara, pero en términos generales la propuesta de regresar a la edición de Marianne Weber ha sido aceptada como la mejor decisión posible en función de las graves críticas y exhibición de las limitaciones y los errores de la edición de Winckelmann llevadas a cabo entre 1977 y 2007 por Tenbruck, Schluchter, Mommsen, Lepsius y los editores de partes específicas de la obra como Hans Kippenberg para la "Sociología de la religión", Wilfried Nippel para el Capítulo de "La ciudad" y Edith Hanke para la "Sociología de la dominación", la más voluminosa de toda la obra.

Entre otras cosas, la decisión de regresar a la primera edición de Marianne Weber implica que la sección de "La economía y los diversos órdenes" debe volver a ponerse como cabeza conceptual de la "Sociología del derecho", pues estos dos textos están íntimamente entrelazados y la crítica actual considera que, en este aspecto, Marianne Weber tomó la decisión correcta en 1922 para publicarlos conjuntamente. En 1954 el jurista Max Rheinstein, traductor de la "Sociología del derecho" de Weber al inglés, también se sintió obligado a traducir y editar conjuntamente ambos textos en función del apoyo recíproco que se prestan.[205]

Esta decisión implica también, por otra parte, que las secciones finales de "Los fundamentos racionales y sociológicos de la música" (pp. 1118-1183) y "La sociología del Estado" (pp. 1047-1117) de la segunda edición mexicana, basada en la cuarta alemana de Winckelmann, desaparecen por no formar parte en rigor de la obra *Economía y sociedad*. En el caso del texto de la música, los editores alemanes decidieron editarlo fuera del conglomerado de los siete tomos dedicados a *Economía y sociedad* para publicarlo como tomo aparte e independiente, sin relación con la *magnum opus* de Max Weber.[206] Incluso el propio Johannes Winckelmann tomó la decisión de excluir este mismo texto en

su quinta edición de 1976 de *Economía y sociedad*, ya convencido de que rompía el equilibrio de los temas que corresponden propiamente a esta obra,[207] de tal modo que, en ese caso específico, la exclusión de este texto se justifica por partida doble y ha sido aceptada de manera unánime por todos los especialistas.[208]

En cuanto al Capítulo de la "Sociología del Estado" (pp. 1047-1117, ed. 1964, FCE) reconstruido por Winckelmann a partir de textos políticos y no académicos de Max Weber, se toma la decisión de excluirlo en concordancia con todas las críticas hechas a lo "espurio" de tal procedimiento. Las dos soluciones ofrecidas para sustituir a la reconstrucción de Winckelmann han sido *1.* la de Roth y Wittich en la traducción completa al inglés, donde reprodujeron íntegro el texto político de Max Weber "Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada" (1917) para publicarlo como "Apéndice" con el fin de no dañar la integridad de la obra,[209] mientras que *2.* los editores alemanes optaron por publicar dos apéndices de carácter más académico, constituidos *a)* por la versión conceptualmente más destilada de "Los tres tipos puros de dominación legítima" y que Winckelmann incluyó en su cuarta edición (pp. 706-716), pero ya no en la quinta, y *b)* el informe de una conferencia inédita de Max Weber en Viena en octubre de 1917 sobre "Problemas de sociología del Estado".[210] Hemos decidido seguir aquí también la propuesta alemana, dado que, por un lado, el texto de "Parlamento y gobierno" se encuentra traducido al castellano hasta en dos versiones diferentes,[211] y, por el otro, porque el texto de "Los tres tipos puros de dominación legítima" ha probado ser particularmente útil, tanto para la docencia como para la investigación. Al ser cronológicamente uno de los últimos textos que escribió Max Weber, con toda probabilidad en la primavera de 1920, conviene publicarlo como apéndice al final de la obra para su más fácil y rápida localización, y porque constituye un magnífico broche para cerrarla.[212] En cuanto al texto que refiere la conferencia de "Problemas de sociología del Estado", éste es un muy afortunado hallazgo reciente de los editores alemanes y representa una excelente adquisición para actualizar, de una manera práctica, la nueva edición mexicana de *Economía y sociedad*.

Un aspecto en el que no seguimos la valiosa orientación de la *MWG* lo constituye nuestra decisión de incluir el artículo "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" de 1913 como cabeza conceptual para todo el llamado "grueso *viejo* manuscrito" de la segunda y más antigua parte de la obra. Tal decisión la hemos tomado, sin embargo, con base en la sugerencia inicial de Schluchter de 1988, retomada después por Orihara, en el sentido de que la terminología conceptual usada en esa segunda parte no es la misma que aparece en "Los conceptos sociológicos fundamentales" de la primera parte, de tal modo que su inclusión y ubicación en el lugar adecuado facilita la lectura y legibilidad de la parte más antigua que hasta ahora se había leído, según Orihara, o bien con la "cabeza conceptual equivocada", o de plano de manera acéfala. Tanto los

argumentos de Schluchter en 1988, como los esgrimidos por Orihara desde 1994 a la fecha, nos parecen razonables y bien fundamentados para incluir ese texto (*cf. infra*, pp. 433-469).

En cambio, las razones aducidas por Wolfgang Mommsen, a nombre del comité editorial de la *MWG*, nos parecen atendibles en función de la gran responsabilidad de editar las obras completas de Weber, y para lo cual habrá un volumen especialmente dedicado a la publicación de los ensayos metodológicos donde se incluirá el artículo de las categorías de 1913, pero como ésos no son nuestros objetivos, hemos preferido incluir esa "cabeza conceptual" en el lugar que le corresponde, dado que el mismo Schluchter ha sugerido que tal decisión es la más provechosa para las ediciones de lectura y estudio, pues no tienen los mismos propósitos de una edición documental dirigida a especialistas, como es el caso de la *MWG*. Hemos tomado también esta decisión con base en el consejo editorial personal que el propio Schluchter me hizo en noviembre de 2005, con respecto a que para una edición de lectura y estudio, como las que ha editado hasta ahora el Fondo de Cultura Económica, lo más provechoso y aconsejable es que la segunda y más antigua parte de la obra inicie con el mencionado artículo de 1913 para que funja como introducción conceptual a dicha sección. Y como una responsabilidad muy importante en este propósito reside en cotejar la concordancia de la terminología usada en el texto conceptual y los textos sustantivos, hemos utilizado mi propia traducción al español del artículo de las categorías de 1913, especialmente elaborada para la presente edición.

Finalmente, en esta edición se introducen varias notas críticas e informativas que buscan, entre otras cosas, dar cuenta de las fuentes usadas por Max Weber en diversas partes de su obra. Daremos en esta edición las referencias bibliográficas más importantes, así como algunas notas explicativas de los términos más pertinentes y técnicos, en especial para la primera parte de la obra, en virtud de que ésta es precisamente una de las dos grandes secciones que aún no ha sido publicada en la *MWG*. La otra parte todavía no publicada en esa edición crítica es la correspondiente a la "Sociología del derecho", para la cual nos apoyamos parcialmente en el excelente trabajo en equipo coordinado en 1954 por el jurista alemán Max Rheinstein.[213] Naturalmente, no usamos todas las notas de Rheinstein, pues en ocasiones las hemos modificado, complementado e incluso completado, así como hemos creado y utilizado nuestras propias referencias adaptadas a obras traducidas al español que puede consultar un lector de habla hispana, e igualmente hemos recurrido a la terminología jurídica especializada usada en nuestro idioma. Asimismo, cuando Weber emplea la terminología que proviene del artículo de las categorías de 1913 traducido para esta edición, también lo señalamos, y, en la medida posible, cuando existan traducciones al español de algunas de las obras o fuentes usadas por Max Weber también lo indicaremos, pues resulta claro que nuestro propósito es dirigir esta edición principalmente al público de habla hispana. Por razones de espacio no

podemos simplemente traducir todo el aparato crítico usado en la edición de la *MWG* porque eso implicaría publicar también más de 3 000 páginas en siete tomos. Tan sólo el tomo de la "Sociología de la dominación" tiene más de 900 páginas. Nuestras notas están adaptadas a las necesidades de una buena edición de lectura y estudio para el público de habla hispana, pero no pretenden configurar una edición histórico-crítica *documental* como la ofrecida por la *MWG*, un verdadero modelo para futuras ediciones, no sólo de Max Weber en otros idiomas, sino también para las obras de Simmel, Tönnies, Mannheim o Durkheim, pero que además resultan de difícil adquisición y difusión para un amplio público. En este sentido, hemos actualizado la edición del FCE de acuerdo con algunos de los más notables avances gestados en Alemania durante las últimas tres décadas en la investigación sobre las fuentes y el desarrollo de la obra más importante de Max Weber, por lo menos en cuanto a la repercusión que ha tenido en el desarrollo de la sociología contemporánea en el ámbito mundial.

Y esto nos lleva a presentar a continuación nuestra propia evaluación de cuál ha sido la importancia de *Economía y sociedad*, cómo ha sido leída e interpretada y cuáles son sus potencialidades y probables frutos tanto para la investigación actual como para la del futuro próximo.

IMPORTANCIA Y CONTENIDO DE LA OBRA

Economía y sociedad es una obra compleja que no siempre es fácil de leer, entre otros motivos porque los diversos especialistas no se han puesto de acuerdo sobre cuál es la parte más importante de la misma, ni cuál es el hilo conductor que podría unificarla en una lectura coherente y sistemática. Raymond Aron, quien en 1935 decía que "*Wirtschaft und Gesellschaft* es la construcción más monumental que se haya intentado en el campo de las ciencias sociales",[214] y que "es sin duda la obra maestra de Max Weber y de toda la sociología",[215] reconocería años después, en un curso en la Sorbona de 1965 que "es casi imposible resumirla",[216] aunque puede describírsele como "un tratado general que desarrolla sucesiva y simultáneamente una sociología económica, una sociología jurídica, una sociología política y una sociología religiosa", cuyo objeto es cubrir toda la historia universal porque "todas las civilizaciones, todas las épocas, todas las sociedades son utilizadas como ejemplos o ilustraciones", con el fin de hacer inteligibles las diferentes formas de economía, de derecho, de dominación y de religión a partir de un sistema conceptual único, al mismo tiempo que se orienta hacia el presente porque su propósito último "es destacar, mediante la comparación con otras civilizaciones, la originalidad de la civilización occidental".[217] Dentro de esta descripción general, Aron no se siente inclinado a destacar ninguna de sus piezas constitutivas, pues más bien admira la vigencia y actualidad de esa "máxima construcción monumental de las ciencias sociales".

Sólo que la ejemplar posición de Aron no ha sido siempre el caso, pues otros autores sí han expresado su visión con respecto a cuál es la parte más importante de la obra, así como cuál es su centro medular a partir del cual debería leerse todo el conjunto.

Así, mientras Reinhard Bendix afirmaba en 1960, al resumir el contenido fundamental de *Economía y sociedad*, que "la distinción entre *sociedad* y *forma política [polity]* es el tema fundamental en la obra de Weber como un todo", [218] Talcott Parsons afirmaba en 1964 ante un sorprendido público alemán en la Universidad de Heidelberg que "el meollo de la sociología sustantiva de Weber no reside ni en su tratamiento de los problemas económicos y políticos, ni en su sociología de la religión, sino en su sociología del derecho", lo cual es demostrable porque después de presentar en *Economía y sociedad* la más condensada expresión de su posición metodológica, "comienza a esbozar su clasificación de los tipos y componentes del *orden normativo* de la sociedad", con el fin de desembocar en "su concepto de *orden legítimo* en cuanto punto nodal donde confluyen los conceptos de derecho, de autoridad política y del papel social de la ética religiosa".[219]

En suma, si para Bendix *Economía y sociedad* trata de la "forma política y sociedad", para Parsons más bien trata de "normas y sociedad", a partir de su sociología del derecho. En 1968 el editor de la versión completa de *Economía y sociedad* al inglés, Guenther Roth, mostró sin embargo su desacuerdo con ambas posiciones al sentenciar que "la sociología de la dominación es el centro de *Economía y sociedad*" porque el principal propósito de esta obra "es la construcción de una tipología de asociaciones donde se otorga la mayor prominencia a los tipos de dominación y su relación con la satisfacción de necesidades mediante la apropiación".[220] Y la dominación es un fenómeno mucho más amplio que rebasa a la "forma política" de gobierno. Por supuesto que la religión, el derecho y las formas particulares de gobierno también forman parte de la obra, afirma Roth, pero si vemos el plan de trabajo de 1914 y las proporciones de la obra en su conjunto, entonces no puede negarse que "la sociología de la dominación es el tema central".[221] "De ninguna manera", afirma Richard Swedberg en 2005, porque "yo creo que esta obra tiene un centro, pero este centro se encuentra en su análisis de la economía", de tal manera que hasta ahora la obra no se ha leído correctamente porque no se ha visto que el interés central de Max Weber era elaborar una "sociología económica" para una obra colectiva de "economía social", de tal modo que los Capítulos de la sociología del derecho, la religión y la dominación están subordinados al tema central que los unifica y les da sentido, y éste es el de la "sociología económica".[222] Llegamos así a otra posición para la cual *Economía y sociedad* no es una obra de "política y sociedad", ni de "normas y sociedad", ni de "dominación y sociedad", sino que, como su nombre lo indica, es una obra de "*Economía* y sociedad" pues no es por mera casualidad que tiene precisamente

ese título.

Por último, aunque podríamos abundar en este tipo de ejemplos, no falta quien haya sostenido que la parte más importante de la obra se encuentra más bien en la "Sociología de la religión", donde confluyen los principales intereses teóricos y sustantivos de Max Weber. En efecto, en el prólogo a una nueva edición de la traducción al inglés de Ephraim Fischoff de esa sección de *Economía y sociedad*, Ann Swidler sostiene que

> La "Sociología de la religión" demuestra, mejor que cualquiera de sus otros trabajos, lo brillante de Weber como analista histórico. En la "Sociología de la religión", el apabullante y a veces estorboso aparato teórico expuesto en otras secciones de *Economía y sociedad* —definiciones y tipologías, enlistados y explicaciones de conceptos— adquieren vida para revelar el dinámico empuje de sus ideas.[223]

Y por supuesto que también Hans Kippenberg, el editor de la sección de la "Sociología de la religión" para la *MWG*, considera que la sección editada por él es la más importante de todas, por una sencilla razón: en ella es donde Max Weber hizo en 1913 su máximo descubrimiento del "desencantamiento del mundo", que a su vez conduce a todo el análisis del proceso de racionalización occidental, de tal modo que todas las demás secciones de *Economía y sociedad* giran en torno a este tema central que es el que finalmente acaba por unificar y darle sentido a toda la obra.[224]

A continuación exponemos las aportaciones más importantes que hay en cada una de las principales secciones de la obra, a fin de calibrar mejor su respectiva importancia, pero sin suponer que hay un tema central o un hilo de Ariadna que permita leerla como un todo coherente y unificado, pues aquí seguimos más bien la perspectiva pluralista de Raymond Aron con respecto a que cada parte tiene un valor intrínseco inconmensurable con las otras, puesto que todas forman parte de una estructura arquitectónica "monumental", aunque inacabada.

La sociología teórica

Economía y sociedad abre con una fructífera definición de sociología donde Max Weber combina principios hermenéuticos e interpretativos con principios de explicación científica causal. Por sociología debe entenderse, según Weber, "una ciencia que pretende entender *[verstehen]*, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla *[erklären]* causalmente en su desarrollo y efectos".[225] Aunque ésta es una definición tardía de 1920, Max Weber la había aplicado ya rigurosamente en sus investigaciones anteriores, tal y como lo he demostrado para el caso específico de su tesis sobre la ética protestante en mi introducción crítica a dicha obra,[226] pero por supuesto que también se aplica a la manera

como Max Weber concibe y explica otros fenómenos sociales, como la dominación y la legitimidad, según veremos más adelante. El acento se pone pues en la "comprensión interpretativa" y la "explicación causal", así como en la conexión entre ambas. Mientras que Weber considera distintas en cuanto a sus objetivos a las esferas de la "comprensión" y la "explicación", no las ve separadas en la práctica. Por el contrario, la exactitud descriptiva e interpretativa es una medida clave de la explicación "adecuada"; una descripción explicativa que captura e integra lo que sabemos sobre intenciones y acciones de individuos reales, lo cual es siempre preferible al enfoque que no consigue hacerlo.

Pero la "comprensión" es un medio y no un fin en sí mismo. La meta del análisis sociológico no es capturar todos los detalles y complejidades del significado y la intención humanas, sino introducirse en esos aspectos en la medida necesaria para dar cuenta de la descripción del observador, de tal modo que resulte plausible a otros observadores. Al hacer de la explicación causal, incluso de procesos concretos de desarrollo, la meta primordial de la sociología, Weber se distancia de las versiones evolucionistas y positivistas de la sociología. Para Weber, las leyes generales son únicamente medios para "comprender" la realidad concreta, más que fines en sí mismos. Así el desarrollo de la teoría social deberá estar siempre subordinado, e impulsado, por explicaciones causales. De este modo, la sociología de Weber se diferencia de otras disciplinas y otras sociologías no sólo por sus *metas*, la prioridad asignada a la explicación causal, sino también por sus *medios*, su uso de la comprensión interpretativa o *verstehen*.

Ahora bien, el objeto de estudio en esa definición no es la "sociedad", sustantivo que, aparte del título de la obra, Max Weber más bien siempre evadió, seguramente por sus reticencias a no utilizar conceptos hipostasiados de grupos e instituciones para pensar después en ellos como si fueran sujetos pensantes y actuantes, tal y como lo hacían muchos otros sociólogos de la época, sino que el objeto de estudio de la investigación sociológica weberiana es la "acción social" *(soziales Handeln)*. En otras partes, Weber prefiere hablar no de "sociedad" sino de "acción social" o, en todo caso, de "actuar en sociedad" *(Gesellschaftshandlung)* o de "relación asociativa" *(Vergesellschaftung)* en términos de un proceso dinámico y con el propósito de distinguirse de la terminología de Tönnies.

Por "acción" Weber entiende la conducta a la que el individuo adjudica un significado, y por "acción social" el acto cuya intención se refiere al comportamiento de otro y, por ende, se encuentra orientado por éste en su desarrollo. En la práctica, la "intención" que acompaña al acto no es necesariamente consciente. El ámbito de lo comprensible abarca toda la conducta que tiene un sentido, es decir, que selecciona medios adecuados para conseguir determinados fines. Pero como la sociología también busca comprender el sentido de la acción, no puede quedarse en la simple constatación

de una relación y, por ello, la unidad irreductible de análisis es el individuo. La sociología comprensiva se rige así por un individualismo metodológico, pues sólo se comprenden interpretativamente procedimientos conscientes y no hay más conciencia que la individual. Y como la sociología no conoce más que conductas individuales, la clasificación de los tipos de acción tiene una función esencial porque determina la tipología de las *instituciones* sociales. De acuerdo con esta clasificación, la acción social puede ser *1.* racionalmente orientada a fines *(zweckrational)*, al buscar los medios o instrumentos más adecuados para conseguir un determinado fin; *2.* racionalmente orientada a valores *(wertrational)*, cuyos medios no necesariamente son los más adecuados para la consecución de sus fines, o sus fines no son determinados por un procedimiento racional; *3.* afectiva *(afektuell)*, determinada en su origen o en su desarrollo por los sentimientos, y *4.* tradicional, originada en usos, costumbres y hábitos profundamente arraigados.

Esta clasificación parece emanar de la teoría del tipo ideal por complicación progresiva. El tipo ideal *zweckrational* tiene metodológicamente una especie de prioridad para la interpretación de la conducta. Los otros tipos de acción representan, o bien una desviación de la racionalidad instrumental típica ideal, o bien una complicación adicional para cada etapa. De cualquier modo, es a partir de la conducta individual como Max Weber reconstruye todo el edificio social. La sociedad comienza con la "relación social", es decir, con el hecho mediante el cual los individuos orientan recíprocamente su conducta de tal modo que si, por ejemplo, un choque accidental entre dos ciclistas no constituye una relación social, sí lo es la discusión que sigue al choque. Y si hay una probabilidad de que tal relación se presente regularmente, estamos en presencia de una costumbre, o de usos, dependiendo si esa relación se debe al simple hábito o a una tradición más profundamente arraigada. Pero si los seres humanos actúan socialmente se debe, sobre todo, a que poseen la representación de un "orden legítimo". Si la violación a ese orden normativo tiene la probabilidad de encontrar una desaprobación general, ese orden es una convención, pero si la violación tiene la probabilidad de generar una acción coactiva, entonces se trata de un orden jurídico. De ahí pasamos a la asociación *(Verband)*, definida por la naturaleza restringida o cerrada de las relaciones sociales y por la presencia de un conjunto de individuos cuya conducta tiene por objeto el mantenimiento del orden interno de esas relaciones. Una institución *(Anstalt)* se impone por decretos a los cuales deben someterse los participantes. El poder es la probabilidad de obtener la obediencia de otros a un determinado mandato, y con ello se llega a la "asociación de poder" cuando en el interior de una asociación ciertos individuos ejercen poder sobre otros, para finalmente desembocar en el "grupo político" definido como la "asociación de poder", donde el mantenimiento y el orden se garantizan de manera continua mediante el uso de la fuerza, o su amenaza, por parte de un cuadro administrativo *(Verwaltungsstab)*. De este modo, y sin hacer

intervenir más que las conductas individuales y las relaciones humanas entre sí, Weber establece la lista de sus conceptos sociológicos fundamentales.

Las relaciones sociales adquieren así el carácter de una relación comunitaria *(Vergemeinschaftung)* o de una relación asociativa *(Vergesellschaftung)*, dependiendo de si se funda sobre un sentimiento solidario aprobado por los individuos, o por una conducta racional interesada. Los órdenes sociales se diferencian de acuerdo con las razones que determinan a los individuos a obedecerlos. Y de este modo se combinan los tipos de acción y los conceptos esenciales de las relaciones sociales. Unos y otros determinan la sociología de Max Weber que establece tipos más que leyes. Se trata de una sociología fuertemente anclada en la historia y orientada hacia la originalidad de la civilización occidental, concebida de una manera muy amplia: racionalidad formal del derecho, autonomía política y administrativa de las ciudades medievales, organización formal burocrática, relaciones entre poderes políticos y religiosos, todo analizado con la misma importancia otorgada a la racionalidad formal y a la calculabilidad de la organización económica capitalista.

Economía y sociedad abarca así temas, conceptos y métodos que continúan ocupando la atención de las ciencias sociales de hoy: agencia humana, *Verstehen*, la racionalidad de la acción, la división del trabajo, dominación, clases y estamentos, la relación entre intereses económicos y religiosos, legalidad y legitimidad, las bases del liderazgo carismático y la naturaleza de procesos dinámicos —burocratización, desencantamiento, racionalización— que caracterizan al mundo moderno. La visión de Weber busca superar ciertas antinomias fundamentales que han estructurado, y todavía estructuran, buena parte del debate de la ciencia social: el individuo *versus* la sociedad, lo racional *versus* lo no racional, lo material *versus* lo ideal, la estructura frente al agente, la estabilidad y el orden frente al conflicto y el cambio, la explicación y la generalización nomológica frente a la descripción y la interpretación ideográfica. En referencia especialmente a esta última oposición, hay acuerdo entre diversos intérpretes de la obra de Max Weber para entender *Economía y sociedad*, en términos generales, como una obra que busca una tercera vía entre el enfoque nomotético y el ideográfico. Así, los elementos distintivos del enfoque metodológico de Weber en esta obra son la explicación causal, la comprensión interpretativa, el individualismo metodológico y los tipos ideales.

En cierta forma, y como contribución a la sociología, *Economía y sociedad* es esencialmente un compendio multilateral de tipos ideales, generados por medio de la comparación histórica. Pero los tipos ideales de Weber no son intentos por destilar alguna esencia universal detrás de las apariencias, sino que son "abstracciones" construidas sobre la reiterada observación de elementos particulares encontrados en la realidad social. Es un proceso cuyo objetivo central es identificar *diferencias* culturales e históricas. Para Weber las teorías abstractas pueden tener una valiosa función heurística en las primeras etapas de

la investigación, pero deben dejarse a un lado una vez que se han construido conceptos más realistas y especializados por medio de comparaciones históricas sistemáticas y entre diversas culturas. El tipo ideal weberiano puede verse así como un recurso metodológico que plantea un compromiso entre las exigencias de la exactitud histórica y la precisión teórica.

No debe olvidarse, por otro lado, que Weber parte de una epistemología neokantiana. Para él la noción de que podemos captar directamente la realidad cae en el campo de la metafísica, pues viola la distinción kantiana entre el fenómeno y el noúmeno. De hecho, Weber fue un paso más allá de Kant al sostener que nuestras observaciones de fenómenos sociales se ven afectadas no sólo por categorías preteóricas, sino también por las construcciones conceptuales y disciplinarias del investigador mismo. Los tipos ideales enfocan su atención en un aspecto de la realidad social y así ayudan a iluminar un conjunto de conexiones causales; ésa es su fuerza metodológica. Al hacerlo, necesariamente dejan otras partes de la realidad y otras cadenas causales en la oscuridad; ésta es su limitación. De cualquier modo, Weber considera imposible una teoría universal y exhaustiva de la vida social por dos razones: primero, porque la realidad sociohistórica está en perpetuo cambio, y segundo, porque el aspecto de la realidad en el que se enfoca la atención de cualquier investigador, o comunidad de investigadores, es una función de su localización histórica, de valores arraigados en tiempos y lugares específicos, aunque tales valores también se transforman y modifican constantemente. Weber recomienda que el sociólogo tome individuos y la acción racional como un punto de partida, y aunque él puede ser visto como un individualista *metodológico*, jamás fue un individualista *ontológico*. Desde la perspectiva de Weber, los grupos y las instituciones son reales en la medida en que los individuos tienen la creencia de que son reales y orientan sus acciones hacia ellas, en concordancia con sus creencias socialmente compartidas.

Por otro lado, para Weber la cadena de una causación real no tiene un solo punto de origen, ya sea el individuo o el todo. A decir verdad, la causación para Weber no es ninguna cadena, con una serie de nexos unívocos, sino un "conjunto infinito" de innumerables interconexiones, que los tipos ideales pueden ayudar, hasta cierto punto, a desenredar, en teoría si no en la realidad. De tal modo que la "explicación causal" para Weber no significa rastrear todos los acontecimientos a su causa "original" o "final", sino una cuidadosa identificación de un determinado conjunto de acontecimientos históricamente circunscritos, cuyos rasgos distintivos son captados mediante una construcción tipológica conectada con un conjunto definido y finito de acontecimientos anteriores, y también comprendida interpretativamente con la ayuda de otras construcciones tipológicas. A diferencia de marxistas y neoclásicos, Weber no considera el descubrimiento de leyes universales como una meta importante o practicable para las ciencias sociales. La complejidad inagotable de la realidad social, y el

inexorable flujo del cambio histórico, hacen imposible el descubrimiento de las llamadas leyes universales de la historia.

Hay así un mutuo apoyo entre la historia y la sociología. De la historia adquiere la sociología la base de datos, particulares e histórico-comparativos, a partir de la cual construye sus generalizaciones; mientras que la historia adquiere de la sociología los tipos ideales, sin los cuales no podría ser reconocida la particularidad, y mucho menos explicada. Para Weber la particularización y la generalización no son métodos opuestos, sino estrategias complementarias. En cuanto ámbito de exposición de la "sociología" de Max Weber, *Economía y sociedad* incorpora esta visión metodológica en un denso compendio de tipos ideales articulados para proporcionar un tratamiento sistemático de la relación entre la economía, la economía capitalista occidental moderna en particular, y otras esferas socioculturales, vistas contra el telón de fondo histórico de procesos de desarrollo múltiples, encapsulados en generalizaciones típico-ideales sobre el desencantamiento, la burocratización y otras varias formas más de racionalización.

La sociología económica

El Capítulo II de la primera parte de *Economía y sociedad* representa el meollo de la sociología económica de Max Weber porque contiene un análisis de las instituciones puramente económicas. Ese Capítulo contiene concisas definiciones así como explicaciones sucintas de fenómenos económicos clave desde la perspectiva sociológica, incluyendo la acción económica, las relaciones económicas, las organizaciones económicas y el capitalismo. Además, ese Capítulo es uno de los últimos escritos que Weber redactó para *Economía y sociedad*, y representa una importante innovación en su obra porque aquí, por primera vez, Weber analiza fenómenos puramente económicos y no en su relación con el derecho, la política y la religión. En su correspondencia y en privado, Weber hablaba de su *Wirtschaftssoziologie*, pero por escrito, el término sólo aparece en los textos de sus últimos dos o tres años de vida.[227]

Una comparación con la primera sección de los "Conceptos sociológicos fundamentales" muestra que ambos están construidos simétricamente y se reflejan mutuamente en muchos aspectos. Así como Weber inicia su primer Capítulo definiendo la acción social, también inicia el Capítulo II definiendo la "acción social económica". Y así como en el Capítulo I va de las acciones individuales singulares a las relaciones sociales, organizaciones y otras complejas configuraciones sociales, el Capítulo II hace lo mismo, aunque con la noción de *acción social económica* como punto de partida. También es cierto que el Capítulo teórico introductorio de *Economía y sociedad* contiene muchos temas que parecen haber sido incluidos únicamente porque esta obra era parte de un

manual de economía, es decir, algo diferente a un tratado general de sociología. Por ello, poco después de definir la acción social, Weber tiene que definir la acción social *económica*. De manera similar, Weber es particularmente cuidadoso al exponer qué constituye exactamente la unidad básica usada en la teoría económica (acción económica exclusivamente racional), en contraste con la sociología económica (acción *social* económica). De tal modo que a partir de esta perspectiva el lector obtiene una clara distinción de la diferencia entre la teoría económica y la sociología.

El concepto clave de *acción social económica* es una subcategoría de la acción social con la que comparte tres rasgos esenciales: *1*. se enfoca en la acción de los individuos; *2*. para que una conducta adquiera significado tiene que estar revestida de sentido, y *3*. la acción tiene que estar orientada hacia los otros. A diferencia de la acción social, sin embargo, la acción económica sólo puede ser racional instrumental pues su propósito es la utilidad. La acción social económica, en cambio, está expresamente orientada a otros y no siempre es instrumental, aunque también tenga la utilidad como fin.

Después de la presentación de la acción económica, Weber procede a varias combinaciones de relaciones económicas y organizaciones económicas. En ciertas circunstancias, afirma Weber, una relación social puede convertirse en un orden *(Ordnung)*, un concepto que no siempre es tomado en cuenta, pero que constituye la segunda construcción teórica más importante en la sociología de Weber, que complementa la acción social. Una relación social puede convertirse en un orden cuando las máximas que la configuran adquieren una independencia propia, de tal modo que los actores pueden orientar sus acciones al orden. Órdenes de este tipo, basados en máximas ejemplares u obligatorias, también existen en la vida económica, por ejemplo, en la forma de convenciones.

La más importante organización del capitalismo moderno es la empresa, cuya repercusión en la vida económica es calificada por Weber como revolucionaria. Una empresa consiste típicamente en un orden, mantenido por tres tipos de actores: el empresario, el personal administrativo (burocracia) y los trabajadores. Hay muchos estudios sobre el análisis de Weber de los dos últimos factores, pero muy pocos sobre su visión del empresariado. El Capítulo II de *Economía y sociedad* también incluye interesantes análisis sobre el dinero y el mercado. Al igual que en Simmel, para la sociología económica de Weber es fundamental analizar el papel que desempeña el dinero en la realidad económica como algo diferente y hasta opuesto a su función en la teoría económica. Weber sostuvo así que la tarea de la teoría económica es estipular lo que pasa en la *teoría*, mientras que la sociología económica es un tipo de análisis que trata de explicar lo que pasa en la realidad, y para apoyarlo incluye muchos ejemplos en su análisis del dinero. Por otro lado, un mercado consiste esencialmente en dos tipos de acción social. Primero aparece la competencia entre los vendedores para determinar quién será el que vende, así como después se da la competencia entre los

compradores para determinar quién será el que compra. Pero en segundo lugar, se da la competencia entre el vendedor y el comprador para fijar el precio. Weber agrega que, en la realidad, el mercado puede regularse de varios modos; por medio de tradiciones, convenciones, leyes e intereses.

La última propuesta teórica que Max Weber escribió para analizar al capitalismo también se encuentra en este segundo Capítulo de la primera parte de *Economía y sociedad*, pero desde la perspectiva específica de la sociología económica. Dos puntos son de particular interés: primero, que para Weber debe hablarse no de uno sino de *varios* capitalismos, y en segundo lugar, que los diferentes tipos de capitalismo deben entenderse como constelaciones de acción social, y no como rígidas estructuras sociales. A diferencia de Marx, quien creía que había un solo tipo de capitalismo y que éste había aparecido relativamente tarde en la historia, Weber argumenta que hay tres principales tipos de capitalismo y que dos de ellos, el capitalismo político y el capitalismo comercial tradicional, pueden ser rastreados muy atrás en la historia. El tercer tipo de capitalismo, el capitalismo racional, sólo nació en Occidente a partir del siglo XVI. Típicamente implica la existencia de empresas racionales, contabilidad del capital y una búsqueda metódica de la ganancia. Finalmente, en el parágrafo 31 (*infra*, pp. 293-296) Weber prefiere hablar de orientación capitalista hacia las ganancias más que de capitalismo *per se*.

Aunque el Capítulo sobre la sociología económica parece tratar a las instituciones económicas como si fueran independientes del poder político y el Estado, una de cada cinco secciones de este Capítulo aborda la relación de la economía con el Estado. Básicamente aborda tres temas: financiamiento de los cuerpos políticos, la política monetaria del Estado y la economía y el Estado en la sociedad socialista. Weber extrae varias conclusiones interesantes, por ejemplo, que mientras menos involucrado esté el Estado en la economía, más fácil le será al capitalismo desarrollarse. O bien, con respecto a la cuestión de cómo debe financiarse un Estado, Weber afirma que sólo hay una manera compatible con el capitalismo racional: por vía de los impuestos (parágrafos 39 y 40, *infra*, pp. 327-330, y también parágrafo 5 del texto "Economía y sociedad en general", *infra*, pp. 484-488).

Hay muchos análisis sobre los tipos puros de dominación de Max Weber, pero muy pocos se han percatado que el análisis weberiano de la dominación es considerablemente más rico de lo que se supone, precisamente porque tiene una *dimensión económica*. Weber analiza cómo es financiado el cuadro administrativo de cada tipo de dominación y qué efecto tiene cada uno sobre los diferentes tipos de capitalismo, especialmente sobre el surgimiento del capitalismo moderno. De hecho, sin un nexo entre la dominación y la vida económica, habría tenido poco sentido incluir el análisis de la dominación en una obra sobre economía y sociedad.

Los principales descubrimientos del Capítulo III, en lo que se refiere al

enfoque de la sociología económica, pueden resumirse de la siguiente manera: Una burocracia se financia mediante impuestos, y sólo la dominación legal puede asegurar el tipo de predictibilidad necesaria para el funcionamiento del capitalismo moderno. Un burócrata tiene una carrera, un salario y una pensión. Un movimiento carismático es intensamente hostil a cualquier forma de actividad económica sistemática y se financia mediante donativos, botines y desvíos ilegales e informales de recursos públicos. La situación económica personal de los seguidores y discípulos es muy incierta y precaria en esta etapa. Una vez *rutinizado*, el movimiento carismático transforma su actitud hacia la economía, para favorecer el tradicionalismo económico. La situación económica de seguidores y discípulos también se estabiliza en esta etapa. En el patrimonialismo, al personal burocrático se le paga directamente del patrimonio del gobernante, que a menudo se confunde con el erario público. Los elementos impredecibles predominan en el patrimonialismo, y aunque esto es afín al capitalismo político, no es compatible con el desarrollo del capitalismo racional.

En la segunda y más antigua parte de *Economía y sociedad*, Weber aborda temas como el del imperialismo, el mercantilismo y la democracia. Weber sostiene que no hay una afinidad interna necesaria entre la democracia y el capitalismo, entre otras cosas porque hay capitalistas que prefieren negociar con representantes políticos individuales, de preferencia de espaldas al espacio público, para no verse involucrados en los riesgos de un proceso democrático conflictivo y competitivo. Las secciones dedicadas a la sociología de la religión y a la sociología del derecho de la segunda parte también tienen muchas y decisivas implicaciones para la perspectiva de la sociología económica, pero eso lo resumiremos más adelante, en los siguientes apartados.

Economía y sociedad es así una obra que puede leerse provechosamente desde diferentes perspectivas, especialmente por los economistas, y no sólo por los sociólogos. De hecho fue una obra escrita pensando en los economistas como público principal, a pesar de que la sociología económica rara vez se haya visto como el enfoque central de toda la obra. Aparte del segundo Capítulo, *Economía y sociedad* contiene también análisis de la relación de la economía con la política, el derecho y la religión. Pero Weber también plantea la relación de la economía, desde un punto de vista sociológico, con un conjunto de fenómenos adicionales, como la naturaleza (incluida la naturaleza humana), la población y la tecnología. Por último, *Economía y sociedad* se incrusta originalmente como parte de la tercera sección de una obra colectiva, de economistas y para economistas, intitulada *Grundriss der Sozialökonomik*. Situar *Economía y sociedad* en el contexto más amplio del *Grundriss der Sozialökonomik* permite entender así mucho mejor su punto de articulación con el enfoque de la sociología económica.

Clases, estamentos y partidos

En las dos versiones de "Clases, estamentos, partidos"[228] de *Economía y sociedad*, Max Weber proporciona, según Giddens, "lo que falta en Marx: una discusión explícita del concepto de clase".[229] Y, en efecto, Weber se distingue de Marx tanto por la diferenciación que introduce entre "clase", "estamento" y "partido", como por el énfasis que pone en una concepción *pluralista* de las clases sociales. Así, la distinción entre clases *propietarias* y clases *adquisitivas* se basa en la fusión de dos criterios: por un lado el tipo de propiedad utilizable para obtener ganancias, y por el otro, el tipo de productos que pueden ser ofrecidos en el "mercado", lo cual le permite construir una tipología compleja.[230] Los tipos de propiedad que pueden usarse para obtener beneficios en el mercado, aunque pueden dividirse en términos generales en dos tipos que generan las clases *rentistas* y las *empresariales*, son de hecho muy variables y pueden producir muchos intereses diferenciados dentro de las clases dominantes. Pero también las clases no propietarias son susceptibles de una compleja diferenciación. No obstante, lo que permite identificar la situación de cualquier clase es la "posición ocupada en el mercado".[231] En la terminología de Weber, el factor que de manera inequívoca crea la "clase" es el interés económico, pero referido éste siempre a los intereses implicados en la existencia de un mercado, los cuales se dan independientemente de si sus miembros son o no conscientes de esos intereses.[232] La clase es, pues, una característica "objetiva" que influye en las oportunidades de vida de los seres humanos, pero no es definida por Weber como una "comunidad", sino que tan sólo representa las bases posibles y frecuentes de un "actuar en comunidad".[233]

La importancia de la introducción de la categoría social de los "estamentos" deriva del hecho de que Weber los construye sobre un criterio de agrupación distinto al que proviene de la situación en el mercado. La oposición entre clases y estamentos deriva, en primera instancia, de una oposición entre una situación objetiva (clase) y una conciencia subjetiva de la pertenencia a un grupo (estamento), pero también deriva de una oposición entre la *producción* (clase) y el *consumo* que crea distintos "estilos de vida" (estamento). No obstante, en realidad las clases y los estamentos tienden a estar íntimamente vinculados, porque la propiedad es a la vez tanto uno de los principales determinantes de la situación de clase, como la base para seguir un determinado "modo de conducción de vida".[234] Weber distingue, además, a la clase *económica*, por su situación en el mercado, de la clase *social* que se forma por un conglomerado de situaciones conectadas entre sí por las oportunidades de movilidad social compartida, ya sea dentro de un mismo periodo vital o mediante la renovación generacional.

Weber mismo reconoce que la noción de "clase social" se acerca mucho, en este sentido, a la categoría del estamento, pero sigue dándose todavía una diferencia esencial por la conciencia del honor o prestigio social que da la pertenencia a un estamento. Al hacerlo así, Weber tiene no sólo una teoría

pluralista de las clases sociales, sino también una teoría diferenciada de la estratificación social que le permite identificar y distinguir múltiples modos de coexistencia de estratificación basados tanto en criterios estrictamente económicos como de prestigio y conciencia estamental.[235]

Weber también aborda de manera independiente la cuestión de la distribución del poder político en la sociedad,[236] al cual Marx había concebido como un factor condicionado casi exclusivamente por la lucha de clases. En la teoría social de Weber está claro que la estratificación por prestigio, que da lugar a la formación de estamentos, tiene su origen en esos grupos anteriores a la sociedad capitalista que disfrutaban del honor social, como las diversas secciones de la nobleza, del clero, de la educación y de la alta burocracia.[237] Pero también las clases medias de las sociedades industriales presentan por lo menos algunos de esos mismos rasgos al basar su pretensión de tener una posición social diferenciada en la educación y la cultura, la naturaleza de su ocupación profesional, o sus específicos estilos de vida y patrones de consumo. La estratificación derivada del prestigio afecta al sistema de clases, tal y como lo concibió Marx, de dos maneras fundamentales: primero, porque entre las dos principales clases antagónicas se interpone una gama de estamentos que cierra la brecha entre las posiciones extremas de una estructura de clases, y en segundo lugar porque sugiere una concepción totalmente diferente de la jerarquía social como un todo, puesto que aparece una línea de continuidad e interconexión entre los diversos estratos sociales, condicionada por una gran variedad de factores y no solamente por el factor económico de la propiedad. Esta estratificación social pluralizada acaba por transformar el conflicto de clases al eliminar la polarización extrema entre dos principales clases sociales antagónicas. Los partidos políticos con mayor posibilidad de ganar el poder mediante elecciones son los que entienden adecuadamente esta compleja situación, en vez de polarizarse y quedarse así únicamente con el apoyo de un sector extremista del electorado, que a la larga siempre será también un sector minoritario.

Pero esto tampoco implica que Max Weber sea un funcionalista que pretenda eliminar el factor del conflicto en las relaciones sociales. Por el contrario, en cierto modo la teoría social de Max Weber es, con respecto al conflicto, mucho más radical que la de Marx por una sencilla razón: mientras Marx considera posible que el conflicto social, la lucha de clases, el Estado y, en general, "la explotación del hombre por el hombre" desaparecerán, una vez que los medios de producción se hayan expropiado y transferido de manos privadas al poder público socializado, para Max Weber esa expropiación no resuelve nada porque lo único que generaría sería un nuevo tipo de explotación y dominio, ahora del burócrata sobre el no burócrata.[238] En suma, para Marx el conflicto y la explotación del hombre por el hombre son, en principio, eliminables, mientras que para la perspectiva política realista de Weber, heredera de Tucídides y

Maquiavelo,[239] el conflicto es endémico a las relaciones sociales y siempre habrá algún tipo de dominación, mismo que se le anunciaba particularmente opresivo para cuando la racionalidad burocrática se expandiera y llegara a sus extremos en una sociedad socialista expropiadora y burocratizada, y con todos los medios del desarrollo tecnológico contemporáneo a su disposición.[240]

De cualquier modo, "Clases, estamentos, partidos" de *Economía y sociedad* ha sido tradicionalmente uno de los textos clásicos más usados de esta obra para la elaboración de teorías sobre la estratificación social, y muy probablemente esto también influyó para que fuera proclamada la obra sociológica más importante del siglo XX.

La sociología de la religión

Max Weber se refirió varias veces como su sociología "sistemática de la religión" *(Religionssystematik)*[241] a la sección posteriormente clasificada por Marianne Weber como "Sociología de la religión" en *Economía y sociedad*. La idea central era que esta sección debía proporcionar el *fundamento sistemático* de los ensayos sobre protestantismo, confucianismo, judaísmo e hinduismo que Weber había empezado a publicar en el *AfSS* desde 1915. De ahí que las partes más teóricas del primer volumen de los *Ensayos sobre sociología de la religión* publicado en 1920, y que incluye los célebres ensayos sobre el protestantismo, fueran elaboraciones de textos originalmente redactados para la "Religionssystematik", con lo cual se confirma, en contra de Tenbruck, la tesis de Schluchter con respecto a que *Economía y sociedad* y esos ensayos tienen una complementación recíproca y necesaria. Entre las más importantes contribuciones de la "Religionssystematik" se encuentran las siguientes: un análisis de las relaciones de las mayores organizaciones religiosas con la vida económica; las inclinaciones religiosas de la mayoría de las agrupaciones y estamentos sociales; cómo afectan las diferentes vías de salvación religiosa a la vida económica, y cuál es la relación de las "éticas" de las principales religiones mundiales con la economía. Al analizar la relación entre las organizaciones religiosas y la economía, Weber se centra en cuatro tipos de organizaciones: hierocracias, iglesias, sectas y órdenes monásticas. Define la hierocracia como la organización que impone su orden mediante la coerción basada en el otorgamiento o retiro de beneficios religiosos. Una secta no es tan universalista como una Iglesia, pero vigila celosamente a sus miembros, y una orden monástica puede caracterizarse como una secta de un mismo sexo donde todos los miembros conviven y se dedican a actividades religiosamente orientadas.

Las sectas afectan la economía primordialmente porque influyen en la personalidad de sus miembros. Una secta puede imponer honestidad y otros rasgos característicos entre sus miembros de una manera mucho más efectiva que una Iglesia, y fueron dos sectas, la bautista y la cuáquera, las que

introdujeron el sistema de precios fijos en Occidente. También en un orden monástico puede desarrollarse una enorme motivación religiosa, y a veces esa motivación se traduce en una actividad económica muy poderosa. No sólo el puritanismo, sino también los monasterios tibetanos sirven de ilustrativos ejemplos.[242] La principal sección de la "Sociología de la religión" en *Economía y sociedad* incluye así un análisis sobre cómo el modo de trabajo influye en las creencias religiosas de las principales agrupaciones sociales, tales como campesinos, aristócratas y artesanos. Una de las más innovadoras contribuciones de Weber puede hallarse en su análisis de las consecuencias económicas de las diferentes maneras en que se busca la salvación religiosa. Las soteriologías del tradicionalismo, el misticismo, el ascetismo y la predestinación, lo mismo en Occidente que en el budismo, el confucianismo, el islam o el judaísmo, tuvieron muy diversas consecuencias en el desarrollo económico. El islam primitivo, por ejemplo, contenía fuertes elementos feudales, patrimoniales y hasta sultanistas, con una orientación guerrera. La persona ideal para el islam no era el sacerdote erudito como en el judaísmo, sino el guerrero, y en muchos sentidos los ideales del islam estaban configurados por el paraíso sensual del soldado. La actitud positiva en el islam hacia el botín explica, en parte, por qué no surgió un capitalismo autóctono y espontáneo en los países musulmanes. Aunque eso debe explicarse más ampliamente con referencia a la forma patrimonialista de dominación, a la ausencia de una burguesía fuerte por la dependencia de las ciudades musulmanas hacia la autoridad central del califa o el sultán, y a la ausencia de una división entre el poder temporal y el espiritual, lo cual no permitió que se generara una lucha de investiduras como en Occidente, ni una división entre derecho canónico y derecho secular.

Para algunos intérpretes, el meollo de la sociología de la religión de Max Weber se encuentra más bien en su descubrimiento sobre cómo el proceso de racionalización occidental generó el "desencantamiento" del mundo moderno. Hans Kippenberg, editor del tomo de la "Sociología de la religión" para la *MWG*, se apoya en Marianne Weber para demostrar la importancia decisiva de la "Sociología de la religión" dentro del conjunto general de la obra *Economía y sociedad*, pues ahí es donde por primera vez Max Weber descubrió, en 1913, la importancia del proceso de la racionalización teórica y práctica del mundo occidental para el moderno fenómeno del desencantamiento del mundo. Para Max Weber, el significado de este descubrimiento fue decisivo porque, tal y como bien dice Marianne Weber: "Este conocimiento de la peculiaridad del *racionalismo* occidental, y del papel que le corresponde en la civilización occidental, significa para Weber uno de sus descubrimientos más importantes".[243]

A partir de este momento, el "desencantamiento" se convirtió en un proceso que figuró de manera central en el pensamiento de Weber sobre la religión. De hecho, la noción de desencantamiento apareció *publicada* por primera vez en el

ensayo sobre las categorías de la sociología comprensiva de 1913. A partir de ahí Weber construyó toda la sección de las "Comunidades religiosas" de *Economía y sociedad* alrededor de este concepto.[244]

El proceso de racionalización influye primordialmente en la esfera del actuar en comunidad, convirtiéndose por esta vía en un factor esencial para apoyar u obstruir ciertos tipos de interacciones sociales, pues no sólo la economía influye sobre el actuar en comunidad, sino que también, y de manera inversa, la economía se ve frecuentemente influida por la estructura autónoma de la acción comunitaria. Weber concibe esta interrelación como una cuestión de *afinidades electivas* entre las estructuras comunitarias y las formas concretas de organización económica.[245] Esta idea resulta central para entender el interés de Weber por incluir una sección sobre las formas de relación comunitaria religiosa en el diseño de *Economía y sociedad*, pues estas formas configuran la matriz del desarrollo de actitudes prácticas hacia el mundo.

Al concebir la religión en términos del actuar en comunidad, Weber evade la difícil tarea de definir qué es la religión en general. Y en vez de esto, plantea que una comprensión de la conducta religiosa sólo puede alcanzarse desde la perspectiva de las experiencias, ideas y propósitos subjetivos de los individuos implicados; en suma, desde la perspectiva del "significado" de la conducta religiosa. El que Weber aborde la religión de esta manera, en lugar de proporcionar una definición general de religión, es el primero de muchos otros indicadores sobre la función de los "tipos ideales" en esta sección de *Economía y sociedad*. Desde la perspectiva de Weber, la visión del mundo y la ética de una forma de relación comunitaria religiosa repercuten sobre otros "órdenes" sociales, incluyendo el derecho, la política y sobre todo la economía, por medio de la conducta religiosamente motivada de los individuos y las clases sociales. Weber interpreta la experiencia humana más temprana de los poderes inescrutables de *mana, orenda* y *maga*, así como del "carisma", en términos de involucrar actitudes conceptuales hacia el mundo. Detecta cómo cristalizaron estos poderes, mediante la abstracción simbólica, en diferentes aspiraciones espirituales que respondían a la búsqueda humana para vivir en un "mundo con sentido".[246]

Según Weber, esta búsqueda por un mundo significativo iba de la mano con el surgimiento de "especialistas" religiosos, es decir, "especialistas" que buscan las relaciones comunitarias religiosas para diferenciarse como formas típico-ideales. Para este propósito, Weber identifica al mago, al sacerdote, al profeta y al intelectual como tipos divergentes ocupados en concebir y controlar esos poderes misteriosos y los caracteriza en función de su evocación de expectativas muy diversas entre sus seguidores. En el mago el carisma se representa en el éxtasis de la orgía, es decir, la forma primordial de comunidad religiosa, pero sólo ocasionalmente, tal y como lo examinó Rohde.[247] Los sacerdotes surgen para vigilar el orden legal en cultos estables, mientras los profetas surgen para dar

explicaciones sobre una realidad desprovista de sentido y para atender las crecientes demandas éticas a las que los dioses parecen incapaces de dar respuesta, al mismo tiempo que, en virtud de su carisma puramente personal, el profeta proclama una doctrina religiosa por mandato divino. Y si el sacerdote sirve a una tradición consagrada y establecida, el profeta proclama su autoridad sobre la base de su carisma personal, lo cual explica por qué los profetas muy raramente se han originado en las filas del sacerdocio. Weber distingue la profecía ética, por ejemplo del Medio Oriente, de la profecía ejemplar, por ejemplo de la India, aunque ambos tipos buscan proporcionar un sentido coherente al mundo y orientar la conducta humana hacia la salvación. Finalmente, los intelectuales son vistos como un grupo impulsado por la necesidad de dar un sentido único a su vida y al cosmos, pues son ellos los que inventan la "concepción del mundo" como un problema de "sentido". Llevados por tales necesidades, los intelectuales desempeñan un papel decisivo en suprimir creencias en la magia y promover el proceso de desencantamiento del mundo, aunque "cuanto más rechaza el intelectualismo la creencia de la magia, 'desencantando' así los procesos del mundo, y éstos pierden su sentido mágico y sólo 'son' y 'acontecen' pero nada 'significan', tanto más urgente se hace la exigencia de que el mundo y el 'estilo de vida' alberguen, en su totalidad, un sentido y posean un orden".[248]

En la medida en que las comunidades surgen alrededor de estos diversos especialistas, sus necesidades demandan respuestas. La dirección de éstas varía, sin embargo, dependiendo de cuál religión en particular se proporciona a los diversos estratos sociales. Porque, por un lado, los diferentes estamentos sociales adoptaron en términos típico-ideales cosmovisiones y doctrinas éticas que se ajustaban a sus divergentes posiciones económicas y políticas. Así, la preferencia religiosa de los campesinos, estamento dependiente de lo impredecible de la naturaleza, se inclina por la magia y la tradición, mientras que los guerreros de la nobleza se inclinan hacia la religión de la conquista, y los burócratas hacia la manipulación de la religión como medio para controlar a las masas. Las preferencias religiosas del estamento burgués son menos uniformes, dependiendo de la situación económica de la burguesía y de su acceso a privilegios políticos. Weber introduce categorías típico-ideales tales como "fuga del mundo", teodicea y "resentimiento" para caracterizar las distintas direcciones que las religiones han tomado en relación con las expectativas de diversos estratos sociales. Más aún, cada una de las llamadas "grandes religiones mundiales" estuvo, desde su perspectiva, atada a un "portador" o estamento social específico: el confucianismo a los burócratas, el hinduismo a los magos, el budismo a los monjes mendicantes, el judaísmo a los comerciantes ambulantes, el islam a guerreros en busca de conquista de territorios y el cristianismo a artesanos itinerantes.[249] A lo largo de la historia, el cristianismo predominó en las clases medias urbanas. En ningún caso los sacerdotes y profetas han podido

rechazar completamente, por otro lado, algún tipo de compromiso con las creencias tradicionales de las masas. Dicho esto, el análisis de Weber identifica una gran gama de factores en la historia religiosa que configuraron la manera en que las clases y los estamentos sociales definieron su situación y sus expectativas en este mundo y en el del más allá.

Por otro lado, mientras más se desarrolla una religión de salvación, se sistematiza e implica en una ética de convicción, por oposición a una ética sometida a las leyes establecidas, sus adherentes experimentan mayores "tensiones" con el mundo. Y a su vez, esas tensiones fomentan nuevas formas de religiosidad. Weber bosqueja este innovador análisis por primera vez en el parágrafo 11 de la "Sociología de la religión" que posteriormente revisó y expandió para el *Zwischenbetrachtung* de 1915.[250] El meollo del argumento de Weber se encuentra en la tesis de que la tensión provocada por el problema de todas las teodiceas con respecto a cómo y por qué un Dios perfecto pudo crear un mundo tan imperfecto, genera diversas actitudes hacia las esferas de la economía, la política, la sexualidad, el arte y la ciencia que a final de cuentas pueden sintetizarse en la búsqueda de los creyentes por huir del mundo, o dominarlo. La primera solución se traduce en misticismo, mientras que la segunda en "ascetismo".

En cualquier caso, surgen nuevas prácticas que se convierten en parte integral de la religión dentro de un mundo racional desencantado. Y en contra de la interpretación de Marianne Weber, el "desencantamiento" no era para Max Weber el desarrollo de una cultura desprovista de dioses, sino lo opuesto. Una cultura crecientemente racionalizada, consciente del carácter no ético de las diversas esferas a las que se enfrenta, estimula más bien el surgimiento de nuevas formas de religiosidad. La exposición de Weber abunda en ejemplos para ilustrar este proceso. Así, cuando el calvinismo abandonó la prohibición de la usura como resultado de la lógica misma de las fuerzas económicas, organizó, como una tarea propia, fundaciones de caridad para huérfanos, ancianos y lisiados. Históricamente las religiones místicas eligieron la ruta opuesta y practicaron, al menos en principio, una autorrenuncia amorosa, no en aras de los pobres, sino de la renuncia misma. De manera similar, en la esfera de la política la religiosidad de congregación no sólo se opuso a la violencia estatal, sino que favoreció un pacifismo de huida del mundo, o promovió medidas activas para combatir las "fuerzas del mal". Una y otra vez Weber subraya la paradoja de que la misma religión ética que engendró la conciencia de un mundo gobernado por fuerzas racionales hostiles, generó simultáneamente esas diversas nuevas fuentes de religiosidad. Con respecto a las esferas de la sexualidad y el arte, Weber incluso detecta el desarrollo de prácticas que implican un reencantamiento del mundo, comparables a las prácticas del rechazo del mundo: a saber, el erotismo y la contemplación estética como medios de escapar de la fría racionalidad del mundo moderno.

Desde la perspectiva desarrollada por Weber en su "Sociología de la religión", mientras menos significado encuentren en la naturaleza y en la historia los habitantes del mundo moderno, más se refugiará la búsqueda del significado dentro del individuo. Y en estas circunstancias, las religiones transmitidas desde el pasado permanecerán como fuentes de máximas para la conducción de la vida, aunque ahora sean fuentes cuya validez resida solamente en la decisión subjetiva individual. En este contexto "desencantado" los dioses adquieren una nueva y peculiar vida y toman la forma de fuerzas impersonales que buscan controlar nuevamente la vida del hombre moderno, mediante una eterna y renovada lucha entre ellos mismos.

La sociología del derecho

Aunque es difícil defender la tesis de Parsons con respecto a que la sociología del derecho constituye "la parte más importante de la sociología sustantiva de Weber" en *Economía y sociedad*, lo que sí es cierto es que Weber asignó en esa obra una gran importancia al tema de la relación entre el derecho y la economía. Una acción social económica puede estar dirigida hacia otro actor, hacia la utilidad *y* hacia el orden jurídico. Este último puede obstaculizar las acciones económicas racionales si se trata de un orden jurídico irracional (por ejemplo, el petróleo no se vende), pero también puede estimular la probabilidad de una acción económica si ese orden es confiable y predecible. Lo que importa es que el actor oriente su acción no sólo hacia otro actor, sino también hacia el orden jurídico, y que esto, a su vez, influya en sus acciones. Weber afirma asimismo que el derecho puede ser racionalmente material o formal, y que eso también condiciona la racionalidad del orden económico y del tipo de capitalismo que pueda surgir y desarrollarse. El derecho formalmente irracional no es compatible con el desarrollo del capitalismo moderno, y, en cambio, el derecho sustantivamente irracional puede ser muy afín al patrimonialismo y al capitalismo político. El único tipo de derecho que en verdad es compatible con el capitalismo racional moderno es el derecho formalmente racional. La mayoría de las instituciones legales que han sido centrales para el desarrollo del capitalismo moderno tienen, para Weber, su origen en la legislación comercial medieval. Muchos otros sistemas legales, en la India, China y otros lugares, tradicionalmente han tenido un bajo nivel de racionalidad legal, y también una legislación comercial poco desarrollada.

De este modo, la temática central de la sociología del derecho de Weber es la de mostrar cómo hay una continua interacción recíproca entre los intereses del proceso de la racionalización formal en la economía de una sociedad capitalista, con el proceso de racionalización formal del derecho, no en términos de una relación determinante de la economía sobre el derecho según la tesis marxista, sino más bien de la economía sobre el derecho y, de regreso, del derecho sobre la

economía en un proceso constante de influencia recíproca que en realidad nunca termina.[251] Pero como la influencia se ejerce precisamente en un creciente proceso de racionalización formal entre ambas esferas, resulta que ya no puede hablarse de una separación absoluta y tajante del ámbito de validez del derecho frente a las influencias provenientes de la esfera fáctica de la economía, sino que la manera específica en que se produce la creciente racionalización formal jurídica refleja, reproduce y desarrolla en el interior de su propia esfera de validez, el creciente proceso de racionalización formal de la economía, en el cual influye a su vez la racionalidad formal del derecho.[252]

Quizá la expresión más sintética sobre la temática central de la sociología del derecho weberiana sea la de Max Rheinstein, un ex alumno de los últimos cursos impartidos por Weber en la Universidad de Múnich entre 1919 y 1920, y editor de la primera traducción al inglés de la parte de *Economía y sociedad* correspondiente a la sociología del derecho. Para Rheinstein dicha temática se resume así: "¿Acaso fue el surgimiento de la racionalidad formal en el pensamiento legal lo que contribuyó al desarrollo del capitalismo, o más bien fue posiblemente el capitalismo lo que contribuyó al desarrollo de la racionalidad lógica en el pensamiento legal? Éste es el problema principal abordado por Weber en su sociología del derecho".[253]

Pero aunque sintética y correcta por lo que se refiere a la temática central, la formulación de Rheinstein también podría pecar de no hacerle justicia a muchos otros temas y problemas abordados por Weber en esa sección de *Economía y sociedad*. Por ejemplo, Weber también dedica una especial atención a la creciente formalización de los conceptos y prácticas legales en Occidente, *por oposición* al predominio de la racionalidad material o sustantiva en sistemas jurídicos de culturas no occidentales (por ejemplo, la justicia del *kadí* en el islam), y en tal comparación acabó por darle contenido a un tipo ideal de evolución jurídica que debió pasar por las etapas de la revelación legal carismática mediante los "profetas de la ley"; la creación y descubrimiento empíricos de la ley, a cargo de los *honoratiores* jurídicos; la ejecución y el puesta en práctica de la ley por poderes teocráticos o seculares, y la elaboración profesionalizada de la justicia por un personal previamente entrenado en una preparación técnica ilustrada y formalmente lógica de la disciplina jurídica. En tal esquema evolutivo, con conscientes y exagerados rasgos típicos ideales, hay espacio para abordar las maneras específicas en que la recepción del derecho romano y la enseñanza del derecho a cargo de gremios de abogados o de corporaciones universitarias contribuyeron en la línea de la creciente formalización jurídica, de tal modo que incluso los aspectos en apariencia más puramente normativos están de hecho condicionados por influencias e intereses extrajurídicos, reflejados de uno u otro modo en esas mismas normas, aunque los formalizadores más "puros", como, por ejemplo, Hans Kelsen, no estuvieran conscientes de ello.

Tal es el sentido general de la sociología del derecho propuesta por Max

Weber. Pero precisamente como la recepción de la sociología del derecho de Weber estuvo vinculada a los avatares de su publicación, conviene exponer ahora, precisamente con el caso de Kelsen, la manera en que esa recepción se ha prestado a equívocos sobre lo que constituye su contenido esencial, dadas las peculiaridades de su forma de publicación.

Sociología del derecho y del Estado en Weber y Kelsen

En 1921 Kelsen publicó como artículo un adelanto de una parte central del libro que aparecería en 1922 con el título *El concepto sociológico y jurídico del Estado*.[254] La sección publicada como artículo en 1921 llevaba por título "El concepto de Estado en la sociología comprensiva",[255] y ahí Kelsen fijaba su posición frente a Max Weber reconociendo que su aportación en *Economía y sociedad* era la contribución sociológica más importante y valiosa desde la aparición en 1908 de la *Sociología* de Simmel.[256] Según Kelsen, una adecuada manera de leer la "sociología comprensiva" de Max Weber es la de concebir al Estado como un "tipo ideal" y, por lo tanto, "la existencia esencial, llamada Estado, se comporta como cuando se piensa, pronuncia o dibuja el axioma pitagórico",[257] de lo cual Kelsen extrae una conclusión muy kelseniana pero muy poco weberiana: "El ordenamiento jurídico es el llamado contenido de sentido de toda acción, cuyas posibilidades de desarrollo implican la existencia sociológica del Estado en Weber. Es, por tanto, el Estado, en esencia, idéntico al ordenamiento jurídico, o, por lo menos, un orden de rasgos definidos, todo lo cual se deduce fácilmente de la exposición de Weber".[258]

La tesis de la identidad entre el derecho y el Estado la había propuesto Kelsen desde 1911, pero es muy difícil encontrar algo semejante en Weber. No obstante, la lectura de Kelsen de la "sociología comprensiva" lo lleva a considerar que ésta "también debe ser jurisprudencia" puesto que "el sentido de acción social, que ella transmite, es frecuentemente el derecho, y así debe ser, sobre todo si se propone comprender el fenómeno del Estado",[259] lo cual resulta inevitable desde el momento en que "la sociología comprensiva conforma su universo conceptual en estrecha relación con la jurisprudencia".[260] Y tomando como punto de partida esta reducción de la sociología comprensiva a una forma de jurisprudencia, Kelsen cita la conocida definición de Max Weber del Estado moderno, para supuestamente demostrar que también ahí se identifica al derecho con el Estado: "El Estado puede ser denominado *instituto político* cuando y en tanto su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al monopolio de la legítima coacción física para el mantenimiento del orden (Weber, *E y S*, p. 43). Y así, el derecho es idéntico al Estado, por lo menos Estado entendido como ordenamiento jurídico".[261]

Kelsen menciona que la noción de "monopolio" es únicamente la imagen de "soberanía tomada de la economía" y que, por lo tanto, "el ordenamiento jurídico

aparece, conforme a su esencia, como un ordenamiento soberano", de tal modo que "lo mismo vale para los atributos de la legitimidad". Con esta serie de asociaciones, Kelsen introduce otra reducción, no respaldada por los textos de Weber, según la cual éste identificó también la legalidad con la legitimidad, puesto que:

> De acuerdo con su esencia todo orden debe ser considerado "legítimo". En esto radica la noción de tener-validez, tanto fáctica como normativamente. Por lo demás, el mismo Weber identifica "legitimidad" con "ejemplaridad" u "obligatoriedad" (*E y S*, p. 25), o sea con un factor sustancialmente inherente al concepto de ordenamiento, subordinando el derecho a la categoría de ordenamientos, cuya legitimidad esté garantizada *(E y S*, p. 44).[262]

Kelsen concluye que "toda la construcción del universo conceptual weberiano" lleva a la clara percepción de que "el Estado es un ordenamiento jurídico", lo cual permite descubrir en la sociología del Estado de Weber una "doctrina jurídica" que también propone la identidad del derecho y del Estado, pues "cuán decisivo es el punto de vista jurídico normativo para el conocimiento del Estado, lo demuestran las recién mencionadas citas de Weber".[263] Kelsen finaliza su artículo: "En cuanto Weber considera debidamente el carácter monopólico como esencia del Estado, concibe el Estado fundamentalmente como ordenamiento jurídico normativo".[264]

¿Es correcta esta interpretación y la mantuvo siempre el jurista vienés? En muy poco tiempo Kelsen la modificaría, de manera pública en 1925, entre otras cosas porque pronto descubrió que la obra de Weber apuntaba en direcciones muy diferentes, incluso opuestas, a las de la Teoría Pura del Derecho.[265] ¿Por qué empezó a cambiar la interpretación de Kelsen específicamente a partir de fines de 1922? El dato decisivo es que hasta 1922 Kelsen *no conocía*, ni podía haber conocido, la sociología del derecho de Max Weber incluida en *Economía y sociedad*, y esto se debe a los complicados avatares de edición y publicación de esta obra, lo cual ha llevado a muchos autores que han escrito sobre la relación entre Weber y Kelsen a confundirse por ignorar cuáles fueron las partes de *Economía y sociedad* que Kelsen leyó para su interpretación.

Así, tanto Norberto Bobbio como Renato Treves llegaron a afirmar, como una incuestionable verdad de hecho, que Kelsen "sometió inmediatamente a un profundo análisis crítico" a la *Sociología del derecho* de Max Weber en el ya citado artículo de 1921,[266] mientras que Treves afirma que Kelsen "había sometido a un atento examen crítico", entre 1922 y 1925, a la *Rechtssoziologie* de Max Weber, incluida como Capítulo VII de *Economía y sociedad* "recién publicada en 1922".[267] Ahora bien, lo que Kelsen somete a un "atento" o "profundo" análisis crítico, tanto en 1921 como en 1922, no es la "Sociología del derecho" de Max Weber, sino la primera "entrega" de *Economía y sociedad*, específicamente las 60 primeras páginas que llevan por título "Conceptos sociológicos fundamentales".[268] Y no pudo haber sometido Kelsen a un

"análisis crítico" la "Sociología del derecho" de Max Weber, por la sencilla razón de que la parte de *Economía y sociedad* donde ésta viene incluida aún no había sido publicada cuando Kelsen redactó y publicó el artículo de 1921 que se reproduce sin cambios en su libro de 1922. En estos casos es necesario ir al texto original para verificar la fuente citada, y resulta que tanto en el artículo como en el libro Kelsen cita lo siguiente: "Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der Sozialökonomik, III. Abt. 1. Teil: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*, Tubingen, 1921".[269] Dentro de esa tercera sección, que es la que corresponde a la contribución de Max Weber, se publicó en febrero de 1921 la "Primera parte" de *Economía y sociedad*, compuesta de 180 páginas y que es la única citada por Kelsen, pues Marianne Weber no publicaría sino hasta 1922, por entregas, las *tres* secciones restantes, para configurar a fines de ese año en un solo volumen de 840 páginas lo que se conoce como la primera edición oficial de *Economía y sociedad*. El Capítulo VII dedicado a la *Rechtssoziologie* o "Sociología del derecho", no aparece pues ni en la "primera parte", que es la única que podía citar Kelsen en 1921, y ni siquiera en la segunda entrega, sino que no sería publicada hasta junio de 1922 como Capítulo con el que abre "la tercera entrega".

Pero aun sin conocer los pormenores de la publicación de la primera edición de *Economía y sociedad* era posible detectar por qué Kelsen no estaba analizando la sociología del derecho de Max Weber y sí sus categorías sociológicas fundamentales, con tan sólo dar un vistazo a la paginación de *Economía y sociedad* citada tanto en el artículo de Kelsen de 1921 como en su libro de 1922: de las 30 citas extraídas por Kelsen de esa obra de Weber, *ninguna* rebasa la página 30 de la edición alemana (o la página 187 de la presente edición del FCE). El otro dato básico resalta si se presta la debida atención al título del parágrafo 27 del libro de 1922 de Kelsen: "Der Staat als Rechtsordnung in den Kategorien der 'verstehenden Soziologie' (Max Weber)",[270] es decir "El Estado como orden jurídico en las *categorías* de la 'sociología comprensiva' (Max Weber)". O sea, en las *categorías* de la sociología comprensiva y *no* en la sociología del derecho *(Rechtssoziologie)* de Weber.[271]

La aparición en la segunda mitad de 1922 de las secciones de *Economía y sociedad* dedicadas a la sociología del derecho y a la sociología de la dominación, tenía que modificar radicalmente la lectura que Kelsen había hecho de la sociología comprensiva de Max Weber, basada exclusivamente en los "conceptos sociológicos fundamentales" de la primera sección de esa obra. Ahora ya no podía leerse como una obra que postulara una tesis de identidad entre derecho y Estado, ni tampoco que identificara la legalidad y la legitimidad, porque aparecía un torrente de ejemplificaciones históricas combinadas de varios tipos de legitimidad, aparte del tipo puro de la legal racional, ni podía identificarse ya al tipo de "idealidad" de *ninguno* de los tipos ideales de Weber (incluido el Estado) con la especie del *deber ser* de la normatividad jurídica, pues el propósito de los

tipos ideales weberianos aparecía ya, en función de los ejemplos históricos y empíricos de su aplicación, como claramente de corte lógico y epistemológico, pero no normativo, y todo esto apuntaba a que en realidad, y como siempre, Max Weber había estado mucho más cerca de la "Zwei-Seiten-Theorie" o "teoría de los dos lados del Estado", el jurídico normativo y el sociológico realista, planteada por Georg Jellinek, que de la Teoría Pura del Derecho.

En cuanto a la aparición en 1922 de la sociología del derecho, la posición de Max Weber no podía ser más opuesta a las restricciones que Kelsen le había venido imponiendo a esa disciplina desde 1912, basado en el tajante divorcio entre el *Sein* y el *Sollen*, así como en la pretensión de erigirse en guardián para que la autonomía de validez de la esfera del deber ser no se viera nunca contaminada por algún contacto con la esfera del ser o de la facticidad.[272] Y es que la temática central de la sociología del derecho de Weber es precisamente la de mostrar cómo hay una continua interacción recíproca entre los procesos de la racionalización formal de la economía y del derecho.

Es cierto que pasada la polémica de la época de la República de Weimar, y ya en el contexto de la importancia de la sociología jurídica para la jurisprudencia estadunidense de Pound y Oliver Holmes, Kelsen reconocería en 1945 que Max Weber es "el autor que ha realizado quizás el intento más importante de fundamentación de la sociología del derecho",[273] pero eso no le impedía hacer notar que la definición de Max Weber del objeto de la jurisprudencia sociológica "no es satisfactoria" por "ser demasiado estrecha" y, de todos modos, demostrar al final que "la jurisprudencia sociológica presupone el concepto jurídico del derecho, es decir, el concepto del derecho definido por la jurisprudencia normativa".[274] Lo interesante es que, una vez más, Kelsen deja prácticamente intacto el contenido de la sociología del derecho en *Economía y sociedad*, pues la única cita que proporciona ahora proviene de la sección de la "Economía y los diversos órdenes", de tal modo que tampoco en la versión de 1945 Kelsen sometió a un "atento" o "profundo" análisis crítico la sociología del derecho weberiana, sino que tan sólo ratificó lo que ya había encontrado en 1925, a saber, que de ella no pueden desprenderse ni la tesis de la identidad del derecho y el Estado, ni la de la identidad de la legalidad y la legitimidad.

La ciudad

Esta sección apareció originalmente como artículo independiente póstumo, con el título "Die Stadt", en el *AfSS*, vol. 47, núm. 3, agosto de 1921, pp. 621-772, y después de ligeras revisiones fue incorporado en las páginas 513-600 de la tercera "entrega" aparecida en junio de 1922 para la primera edición de *Economía y sociedad*. Varios especialistas, entre ellos Wolfgang Schluchter, dudan que esta sección estuviera originalmente destinada a las aportaciones de Max Weber para *Economía y sociedad*, pues hay indicios, no concluyentes, para pensar que más

bien estaba proyectada para publicarse en un cuarto volumen de los *Ensayos sobre sociología de la religión*, con el fin de complementar los ensayos sobre la ética protestante con una explicación de carácter "materialista", político y socioeconómico, sobre las causas del surgimiento del capitalismo moderno en Occidente a finales de la Edad Media, es decir, por lo menos de cuatro a tres siglos antes de la Reforma protestante.[275] Melchior Palyi fue quien convenció a Marianne Weber de incorporarlo como último Capítulo de la sección "Tipos de comunidad y sociedad". En 1956 Johannes Winckelmann le cambió el título por el de "La dominación no legítima (tipología de las ciudades)"[276] con el fin de incorporarlo en la sección de "la sociología de la dominación" y cubrir así un aspecto supuestamente no abordado en ésta, pues algunas críticas a Max Weber habían planteado que él no se ocupaba más que de las formas "legítimas" de dominación.[277] No es claro, pues, que este Capítulo forme parte de la "sociología de la dominación". La nueva edición crítico-documental de la *MWG* toma de cualquier modo como punto de orientación "únicamente" la paginación de la edición de Marianne Weber de 1922 y no la de Winckelmann, lo cual equivale a no considerarla ya parte integrante de la "sociología de la dominación". [278]

Weber inicia su tipología de las ciudades señalando la necesidad de separar el sentido *económico* del *político administrativo* de la ciudad, pues sólo así puede entenderse por qué la ciudad, en el sentido político administrativo, apareció en Occidente pero no en Asia. Hay cinco elementos para identificar la existencia de una ciudad en este sentido: *1*. una fortaleza o burgo; *2*. un mercado; *3*. un tribunal propio y un derecho municipal al menos parcialmente propio; *4*. una forma propia de asociación relacionada con *5*. una autonomía y una autocefalia, por lo menos parciales, expresadas en alguna forma de administración en cuya elección participen de algún modo los burgueses o ciudadanos. Un ayuntamiento urbano en el estricto sentido del término sólo se conoce de manera extendida en Occidente, aunque pueden encontrarse excepciones en el cercano Oriente (Siria, Fenicia y Mesopotamia), pero sólo ocasionalmente y en forma rudimentaria. Los derechos urbanos revistieron la forma de privilegios estamentales, y por ello "un estamento especial de burgueses, como titular de esos privilegios, constituye la característica de la ciudad en sentido político".[279]

A partir del siglo XI la burguesía medieval ve aumentar su poder económico y pronto reclama una nueva condición jurídica con el fin de proteger y facilitar su actividad económica. La competencia entre los poderes extraurbanos legítimos, es decir, el papado y el imperio, favorecieron las demandas políticas y jurídicas de las ciudades pues al aliarse, según el caso, o con el Papa o con el Emperador, la burguesía urbana incrementó paulatinamente su autonomía y su fuerza política. Su condición de aliado potencial fue aprovechada para gestar las instituciones jurídicas y municipales que necesitaba para obtener así el reconocimiento de un estamento con privilegios. Weber menciona por ello que la competencia de los

poderes extraurbanos redundó en beneficio de las ciudades medievales porque éstas se encontraban a menudo en posición de ser cortejadas por los diferentes poderes.[280] Mientras más divididos los poderes extraurbanos, más posibilidades hubo para desarrollar la autonomía municipal y un sistema jurídico acorde con los intereses económicos de la burguesía urbana, pero mientras más unificados estuvieron esos poderes y más se acercaron a una especie de autoridad central, menos posibilidades de surgir tuvo la autonomía política de las ciudades. Lo decisivo para Weber, en el desarrollo de la autonomía política de las ciudades medievales, fue que los burgueses, "en una época en que sus intereses económicos empujaban a una relación asociativa de tipo institucional", no se vieron impedidos por limitaciones mágicas o religiosas, así como "tampoco existía *ninguna* administración racional de una asociación política que estuviera por encima de ellos".[281]

Para el siglo XIII, la tendencia hacia la diferenciación estamental urbana ya se había establecido y también la motivación para formar una asociación de burgueses con personalidad jurídica propia, derecho común exclusivo y tribunales propios.[282] La conciencia como estamento diferenciado se configura fundamentalmente por dos factores: primero, porque la incorporación a la ciudad se hace originalmente en calidad de *individuo* y no por la pertenencia a un clan, tribu o algún otro tipo de comunidad, lo cual le garantiza su posición jurídica personal como burgués;[283] y, en segundo lugar, porque la ciudad se convirtió en un espacio donde los siervos fugitivos encontraban la libertad al no poder ser requeridos por su señor feudal.[284] Al romperse ese derecho señorial, en buena medida por "usurpación", los burgueses adquirieron plena conciencia de su autonomía y buscaron la manera de institucionalizarla. Aparece un nuevo derecho urbano que protege los intereses económicos y políticos de la burguesía, gradualmente elimina privilegios señoriales como el pesado impuesto del telonio, o los medios irracionales de prueba, así como se formalizan y agilizan los procedimientos para reducir los plazos judiciales; el nuevo orden jurídico es igualitario y flexibiliza y racionaliza el sistema fiscal. Por estas razones Weber afirma que "las instituciones jurídicas aplicables en sentido capitalista provienen del derecho urbano, pues son las ciudades las sedes de la autonomía de intereses, y no el derecho civil romano (o alemán)".[285] Y desde el momento en que la formalización jurídica favorece la protección de los intereses económicos de la burguesía urbana, también contribuye al desarrollo de la racionalidad formal económica en términos de predictibilidad y calculabilidad para maximizar los beneficios de los créditos e inversiones de capital.

En suma, la interrelación recíproca entre la racionalización formal económica y la racionalización formal jurídica, fundamental para el desarrollo del capitalismo moderno, sólo puede darse en el marco de una autonomía política urbana acorde con los intereses económicos y políticos de un estamento especial de burgueses. En términos *generales*, que por supuesto admiten muchas

excepciones y particularidades, la situación de las ciudades medievales en la época de su máxima independencia presenta los siguientes "rasgos específicos en su máximo desarrollo": *1*. autonomía política; *2*. establecimiento autónomo del derecho por la ciudad y, dentro de ella, a su vez por los gremios y las guildas; *3*. autocefalia expresada en autoridades judiciales y administrativas exclusivamente urbanas; *4*. capacidad de ejercicio fiscal sobre los ciudadanos y poder para otorgar exenciones hacia afuera con el fin de favorecer el intercambio comercial; *5*. derecho de mercado, policía autónoma del comercio y de la industria y poderes monopólicos de exclusión, y *6*. actitud diferenciada hacia los derechos de la nobleza y del clero, como derechos no ciudadanos.[286]

Este análisis sobre la manera como la burguesía medieval accede a la autonomía política, administrativa y jurídica para proteger sus propios intereses económicos, le permite a Weber desarrollar paralelamente un estudio indirecto sobre los orígenes de la democracia moderna, donde expone su propia teoría de la revolución política mediante un análisis de la manera como se constituyó la usurpación y la inicial "dominación no legítima" de la burguesía urbana medieval, frente a las dos grandes configuraciones de poder "legítimo" medieval, representadas por la nobleza y la Iglesia, o por el Papa y el Emperador. A diferencia de la historia ortodoxa alemana, según la cual la autonomía municipal medieval se obtenía sólo después de su "confirmación" y reconocimiento por parte de la autoridad "legítima" constituida, Weber subrayó más bien el aspecto de la "usurpación" del poder urbano por parte de la burguesía, a partir sobre todo de la experiencia de las *conjurationes* de las ciudades italianas, porque "la patria auténtica de las *conjurationes* fue, sin duda, Italia".[287] En efecto, sólo desde un punto de vista jurídico-formal, y con base en las fuentes documentales de la "historia oficial" de las ciudades medievales, puede resaltarse una supuesta continuidad de legitimidad, al estipular que la corporación y los funcionarios burgueses se constituyen "legítimamente" mediante privilegios "voluntariamente" concedidos por los poderes extraurbanos. Pero en la realidad, a menudo "se trató de cosa bien diferente, de una usurpación revolucionaria", [288] pues solamente después de consumarse ésta se presenta la "confirmación" jurídico-formal de la situación de hecho por parte de las autoridades "legítimas".

La usurpación original se realiza mediante la *conjuratio* de burgueses, especialmente en grandes y antiguas ciudades como Génova y Bolonia. Grandes juristas de esta última ciudad, como Bartolo de Saxoferrato y Baldo de Ubaldo, proporcionaron las fórmulas legales apropiadas para legitimar la usurpación. A partir de las fraternidades conjuradas se crean las asociaciones políticas destinadas a usurparle el poder urbano al "legítimo" señor de la ciudad. El *popolo* italiano se erige en "un Estado dentro del Estado, es decir, la primera asociación política ilegítima y revolucionaria de modo consciente".[289] El máximo funcionario de la *mercadanza* o *popolo* se llamó casi siempre *capitanus popoli* y disponía de un gran poder porque tenía a su servicio una milicia reclutada por

barrios o por gremios. Weber subraya los notables paralelismos entre el *popolo* italiano, con su *capitano*, y la plebe romana antigua con su tribuno: al carecer de una legitimación tradicional, el tribuno se sostenía del apoyo armado de la plebe, con el fin de mantener acotado el poder del Senado e instigar los plebiscitos, para que los acuerdos de la plebe obligaran "a toda la comunidad, por lo tanto, una igual posposición formal de los linajes que en la Italia medieval".[290]

No hay sin embargo una línea directa que lleve de esas experiencias urbanas antiguas y medievales a las democracias modernas, porque se interponen las experiencias históricas de demagogos convertidos en tiranos urbanos y la recaída de las ciudades en formas patrimoniales de dominación. Lo decisivo para Weber es que fueron los intereses *industriales* los que constituyeron en la Edad Media "el gozne de la política urbana democrática",[291] así como sólo la ausencia de un poder central extraurbano, efectivo y unificado para hacerse cargo de las funciones municipales favorece a la larga el desarrollo político y económico autónomo de las ciudades, de los intereses económicos de la burguesía y de las libertades democráticas que la acompañan.[292]

Sociología de la dominación

Las secciones más extensas de *Economía y sociedad* abordan de diversas maneras los tipos puros de dominación legítima. Max Weber define al poder como la probabilidad de imponer la propia voluntad al comportamiento de otro y señaló que, en este sentido general, el poder es un concepto "sociológicamente amorfo"[293] porque todas las constelaciones posibles y todas las cualidades imaginables de una relación social pueden caber en esa definición tan amplia, incluso en aquellas situaciones que rebasan el ámbito propiamente sociológico e invaden otras esferas, como la psicológica. Reserva, por consiguiente, el concepto de "dominación" *(Herrschaft)* con el fin de usarlo de manera restringida y más precisa, de tal modo que debe entenderse como la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato determinado por parte de una autoridad constituida encargada de asignar el derecho de mando y el deber de obediencia, por lo que "en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato".[294] Todo tipo de dominación consta así de los siguientes elementos: *1*. un individuo o grupo que domina; *2*. un individuo o grupo dominado; *3*. la voluntad del dominador de influir en el dominado con la expresión (mandato) de esa voluntad, y *4*. expresión, directa o indirecta, de que los dominados obedecen el mandato.

El aspecto de la dominación que le interesa fundamentalmente a Max Weber es el relacionado con el régimen administrativo,[295] y, dentro de éste, los principios últimos de legitimidad en los que se autojustifica el poder de mando y que pueden ser de tres clases: legal racional, tradicional y carismático.[296]

Estos tres principios constituyen el fundamento último de los tipos de dominación que se mantienen "puros" en su construcción teórico-metodológica, pero que nunca se expresan con tal pureza en la realidad empírica, desde el momento en que ahí se encuentran entremezclados con el mayor o menor predominio de alguno de ellos: "Mediante su combinación, mezcla, asimilación y transformación tienen lugar las formas que se encuentran en la realidad histórica".[297]

En cuanto forma de legitimidad, la dominación legal racional no debe llevar a confundir la legalidad con la legitimidad, pues mientras la legalidad se compone de *normas* jurídicas, la legitimidad, en cambio, para todos los casos definidos por Weber en sus tipos ideales, siempre se compone y se basa en *creencias* socialmente compartidas. En congruencia con ello, la legitimidad del tipo ideal legal racional se basa también en una *creencia*, socialmente compartida, aun y cuando ésta sea en la validez de las normas legales y se considere correcto y válido "el imperio de la ley". Puesto que la legitimidad es un concepto sociológico y no jurídico, Weber siempre lo define en términos de *creencias* socialmente compartidas.[298]

La legitimidad, para Weber, es así fundamentalmente una cuestión *sociológica* por basarse en un conjunto de *creencias* socialmente compartidas que opera en el ámbito de la *realidad social*, mientras que la legalidad es un sistema de *normas* jurídicas con su propia lógica y ámbito de validez en la esfera del deber ser, y que en la realidad también puede llegar a constituirse en fuente fundamental de legitimidad cuando la mayoría de los ciudadanos pone por encima la validez de la ley a otro tipo de consideraciones y *cree* en ella. Por supuesto que *lo normal* es que la legalidad sea la fuente básica de legitimidad en el Estado moderno,[299] pero no es la única fuente, ni siempre ha sido la predominante.

Desde la perspectiva de la sociología comprensiva, todo tipo de dominación puede ser construido, estudiado y aplicado en consideración a dos elementos constitutivos fundamentales: *1*. la legitimidad, ubicada en el ámbito de la *comprensión* interpretativa de un sistema de *creencias*, y *2*. la manera como se ejerce el *control* sobre los recursos administrativos, económicos y militares, lo cual debe explicarse *causalmente* en su desarrollo y sus efectos.

En el tipo de la dominación tradicional es donde Weber desarrolló específicamente más variantes y subtipos de dominación, y, por lo mismo, es donde mejor puede ilustrarse la manera en que las diferentes modalidades del sistema de *creencias* como fundamento de la *legitimidad*, al lado de las diferentes maneras en que el dominador ejerce el *control sobre los recursos* de su dominio, permiten contrastar y diferenciar a los distintos subtipos que componen el tipo general de la dominación tradicional. En éste, la legitimidad se basa en la creencia en la santidad de los usos y costumbres en vigor, así como en los atributos del llamado a ejercer el dominio en virtud de la costumbre

(primogenitura, gerontocracia, patriarcalismo). No se obedece pues a disposiciones formalmente estatuidas, sino a la *persona*, y sus mandatos son legítimos de dos maneras: en parte por el peso de la tradición, pero en parte también "por arbitrio libre del señor, al cual la *tradición* le asigna el margen de maniobra correspondiente".[300] Todas las formas de dominación tradicional tienen en común algún grado de equilibrio entre la costumbre y el margen del libre arbitrio del dominador,[301] de tal modo que, por lo que se refiere al *fundamento de la legitimidad*, los subtipos del *patrimonialismo* y el *feudalismo* comparten una mayor inclinación hacia la esfera de la tradición, mientras que la dominación *sultanista* se caracteriza por una mayor y casi total inclinación hacia la esfera de la arbitrariedad.[302]

Las variantes, o subtipos puros, de la dominación patrimonial y la sultanista se construyen a partir del prototipo doméstico de la dominación "patriarcal", en cuanto matriz donde la comunidad de sangre y la vecindad, al interior de la familia, ocasionan que la autoridad del padre, santificada por normas imprecisas, se viva como preocupación del dominador patriarcal por el bienestar de los subordinados a su señorío. Al crecer, ampliarse y extenderse territorialmente, la autoridad patriarcal se transforma en patrimonialismo, sultanismo o feudalismo conforme requiere de una administración más compleja y una fuerza militar para asegurar el cumplimiento de sus responsabilidades públicas. Así, con la aparición de un cuadro administrativo y militar personal del señor, toda dominación tradicional tiende al patrimonialismo y en caso extremo al sultanismo.[303]

Ahora bien, si un señor patrimonial no puede mantener un control directo y centralizado sobre sus recursos militares, administrativos y económicos, su forma de dominio se inclina hacia el *feudalismo*, donde la relación paternalista es sustituida por un pacto de fidelidad entre señor y vasallos determinado contractualmente. La dominación feudal y la patrimonial comparten así, por lo que se refiere al fundamento de su *legitimidad*, una mayor inclinación hacia la esfera de la tradición, por contraste y oposición a la dominación sultanista inclinada predominantemente hacia la esfera de la arbitrariedad. Pero en lo referente a la manera como se ejerce el control sobre los recursos económicos, militares y administrativos, el sultanismo y el patrimonialismo comparten una organización centralizada, directamente dependiente del señor, en contraste y oposición al feudalismo, caracterizado por un ejercicio delegado y descentralizado de esos mismos recursos. El conocimiento de las bases de la legitimidad requiere fundamentalmente del método de la *comprensión* interpretativa; el del ejercicio, centralizado o descentralizado, de los recursos económicos, militares y administrativos requiere fundamentalmente una explicación *causal* de su desarrollo, efectos y consecuencias.

En el tipo de la dominación legal racional, la legitimidad se fundamenta en la creencia en la validez de reglas y normas establecidas racionalmente de acuerdo con criterios impersonales y formales. Las órdenes y mandatos se dan en nombre

de la norma impersonal promulgada o interpretada, más que en nombre de una autoridad personal. Por ello, se obedece a la norma y no a la persona, pues la autoridad deriva del cargo, así como se obedece al orden jurídico formal, el cual delimita claramente los derechos y obligaciones del dominador frente a los dominados y viceversa. La dominación legal racional se basa, por tanto, en una continua empresa de funciones públicas, instituidas por leyes y distribuidas en competencias diferenciadas. La aplicación de estos innumerables reglamentos exige un cuerpo de funcionarios técnicamente calificados, que no son dueños ni de sus cargos ni de los medios administrativos, pero que están protegidos en el ejercicio de sus funciones por un estatuto. El procedimiento administrativo descansa en el principio de la conservación de documentos: todos los decretos, decisiones y ordenanzas se archivan por escrito. La forma más típica de la dominación legal racional es la burocracia.[304]

La teoría de la burocracia desarrollada por Max Weber en *Economía y sociedad*[305] ha sido el fundamento básico y esencial de toda la teoría moderna de la organización y, de manera más específica, de la teoría general de la administración pública, así como de los alcances y límites de un modelo típico ideal de decisión racional aplicado al análisis y formulación de las políticas públicas modernas y tecnocráticas. Pero también Max Weber fue probablemente quien más lejos vio los peligros de estancamiento y "petrificación" a los que conduce la racionalidad instrumental burocratizada, para sentar así las bases, por esta vía, de la teoría crítica de la sociedad que acaba por señalar los peligros de deshumanización a los que conduce "la dialéctica de la racionalidad instrumental".

Por último, en la dominación carismática la legitimidad y la autoridad emanan del polo exactamente opuesto al de la tradición o la legalidad racional burocrática, pues se da por la creencia de los dominados en facultades sobrenaturales, mágicas, de revelación, heroísmo, poder intelectual o retórico excepcional, atribuidos a un jefe o caudillo. Lo siempre nuevo, lo extracotidiano, lo nunca visto y la entrega emotiva que generan constituyen aquí las fuentes de la devoción personal: "sus tipos más puros son la dominación del profeta, del héroe guerrero y del gran demagogo".[306] Puesto que el "carisma" (término tomado de Rudolph Sohm y que en griego significa "gracia" o "don") no deriva ni de la tradición ni del cargo, la autoridad carismática es esencialmente innovadora y constituye "uno de los grandes poderes revolucionarios de la historia, pero, en su forma absolutamente pura, es por completo autoritaria y de carácter señorial".[307]

Toda dominación carismática implica la sumisión a la persona del jefe al que se cree destinado a realizar una misión. Su fundamento es pues emocional y no racional, ya que toda la fuerza de tal actividad descansa en la confianza, con frecuencia ciega y fanática, en la fe, en la ausencia de todo control y casi siempre de toda crítica. El carisma es ruptura de la continuidad, ya sea legal o tradicional,

ataca el orden establecido y exige una nueva manera de concebir las relaciones humanas. Los límites y las normas son las que fija el jefe por su propia voluntad y por las exigencias de lo que cree ser su vocación; por lo tanto, obtiene su legitimidad de su propio fondo, dispuesto a negar y suprimir a los partidarios que rehúsen seguirle en el camino cuya dirección ha trazado él solo. El jefe carismático no conoce límites, al menos mientras le sean fieles sus partidarios y siga aumentando su número, ya que si la duda se apodera de quienes le siguen, se hunde. Por lo tanto, es difícil hablar de orden jurídico con respecto a esta dominación, puesto que no reconoce instituciones ni reglamentos, ni siquiera las costumbres. Se lo impide su carácter excepcional. Es norma en sí misma y la palabra del jefe es obligación y también motivo para obedecer. No conoce servidores ni funcionarios, sino sólo apóstoles, partidarios o discípulos que son quienes configuran su cuadro administrativo; de ahí el aspecto frecuentemente desordenado, aunque a veces impresionante, de las iniciativas administrativas del jefe carismático llegado al poder. Lo que importa en su caso no es la estabilidad, sino el movimiento e incluso la subversión, a imagen del jefe que es encarnación de un ideal y no de un derecho o de un reglamento. La noción carismática rechaza la representación política; en cada instante es lo que es o, según la propia expresión de Weber, la "epifanía" de sí misma.

La inestabilidad es un rasgo característico de la dominación carismática. Su tendencia a transformarse en dominación tradicional proviene de la imposibilidad de mantener permanentemente las condiciones críticas que le permitieron surgir. Max Weber menciona cinco métodos para encontrar los sucesores al jefe carismático, y tres de ellos se conectan con el fenómeno de la "rutinización del carisma": *1*. designación del sucesor por parte del líder carismático originario; *2*. por la *creencia* en que el carisma es una cualidad hereditaria de la sangre, y *3*. designación por parte de los discípulos y allegados que se consideran los más calificados para determinar una elección, cercana al ritual mágico más que a un procedimiento electoral formal. Los otros dos métodos de designación del sucesor son una elección democrática formalmente equitativa, y la objetivación ritual mediante la unción u otra especie de acto sacramental más ligado a la tradición que al carisma.

Por último, la sociología de la dominación de Weber se complementa con un extenso Capítulo dedicado al cesaropapismo y la dominación hierocrática[308] donde no sólo analiza la rivalidad medieval occidental entre el Papa y el Emperador, sino también las formas de dominación hierocrática en la época del capitalismo moderno y la democracia burguesa, con especial atención al luteranismo, el calvinismo y el judaísmo. En la traducción de *Economía y sociedad* al inglés, Guenther Roth hace culminar a la sociología de la dominación de Max Weber en la defensa realista de la democracia parlamentaria que recurre, en situaciones de estancamiento, al liderazgo plebiscitario dentro del orden constitucional establecido y los límites que le impone una sociedad industrial

burocratizada. Según Roth, el significado de la democracia moderna en dichas condiciones era el tema "políticamente más importante" para Weber,[309] pero para conseguir que toda la *magnus opus* de Weber desemboque precisamente en ese tema es necesario hacerla concluir con un texto político que no pertenece a esa obra, como es el artículo sobre "Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada".[310] En este sentido, la edición de Roth y Wittich es una edición interpretativa y sesgada, incluso todavía más de lo que pueden serlo las de Winckelmann y Marianne Weber. En contraste, la nueva edición crítica alemana de *Economía y sociedad* no incluye, en su tomo dedicado a la sociología de la dominación, ningún texto político de Weber ajeno a la obra, sino que la redondea con dos apéndices donde se incluye la versión más destilada de los tres tipos puros de dominación legítima y el texto de una breve conferencia inédita de Weber sobre "Los problemas de la sociología del Estado".[311] En esta edición hemos seguido este último modelo para cerrar la obra con una traducción especialmente hecha para ella de los dos apéndices, pues los textos con los que Winckelmann construyó su propia versión de la "sociología del Estado" de Max Weber se encuentran hace mucho ampliamente difundidos en lengua española, sin mutilaciones y dentro de su propio contexto de publicación, ajeno al conjunto de textos que configuraron la primera edición de *Economía y sociedad* en alemán.[312]

Importancia de la obra para el siglo XXI

El proyecto concebido inicialmente por Max Weber para escribir los textos que actualmente configuran *Economía y sociedad* está próximo a cumplir un siglo. Los diversos temas ahí abordados retienen su actualidad y vigencia, pues siguen generando fructíferas discusiones teóricas, metodológicas y sustantivas en muy diversos ámbitos de la sociología contemporánea, incluidos los temas del multiculturalismo, del feminismo, de la posmodernidad, de los derechos humanos, de la legalidad y la legitimidad, de la función de la religión en sociedades crecientemente secularizadas y de los fundamentalismos políticos y religiosos tanto en la sociedad occidental como en sociedades no occidentales como las islámicas.[313] Queda, pues, mucha investigación por hacer en torno y a partir de esta obra, la cual "conserva aún muchos secretos escondidos", por lo que según Richard Swedberg estamos todavía muy lejos de haberla agotado o superado, pues acaso "¿no está precisamente en la definición de una obra clásica el que nunca se agota y siempre tiene algo nuevo que enseñar?"[314]

Precisamente por esto, toda la discusión sobre la fecha exacta en que Weber redactó los diversos textos que acabaron por configurar después de muchos avatares su *magnum opus*, en buena medida no intencionada ni cabalmente planeada, no logra socavar que la obra en su conjunto, aunque no sea propiamente un "libro" y a pesar de su innegable carácter fragmentario e

inconcluso, se mantenga como un magnífico y monumental edificio intelectual, el cual no solamente ya obtuvo el merecido galardón de ser considerada la obra de ciencias sociales más importante del siglo XX, sino que también se proyecta ya desde ahora como una obra fundamental que todavía marcará buena parte de los fértiles surcos de la investigación sociológica del siglo XXI.

Y en este sentido su destino se proyecta sumamente promisorio, quizá incluso más brillante que el alcanzado en el siglo XX, pues con toda la información y nuevos elementos exegéticos con los que hoy contamos para una más adecuada lectura de esta obra, a partir de los descubrimientos acumulados en las últimas tres décadas, mismos que garantizan mejores ediciones de estudio y de investigación, es muy factible que *Economía y sociedad* ya no vuelva a ser considerada predominantemente como una obra más o menos difícil y opaca, cuya principal función sea servir de "rica cantera" de brillantes ideas, definiciones precisas, rigurosos conceptos, imaginativas hipótesis y útiles tipos ideales, sino que más bien a partir de ahora pueda ser leída, en efecto, como se merece, es decir, a la manera prescrita por el gran Wolfgang Mommsen, a fin de transfigurarse en "un fascinante análisis sociológico de las sociedades modernas contemplado contra el telón de fondo de la historia universal".[315]

El nombre de Weber tiene hoy un prestigio universal. Sin embargo, algo como un destino adverso le persigue aun en su propia gloria, pues nimba las más de las veces a lo que es en realidad una figura desconocida ante la que sería tan incorrecto como delatador omitir gestos reverenciosos. Y todavía peor, lo que de su obra ha pasado al público y se repite en las aulas no deja de ser una deformación o caricatura de su propio pensamiento. Exceptuados los contados estudiosos de su obra completa, para los demás el nombre de Max Weber suele ir unido casi con exclusividad al esquema de su interpretación de los orígenes del capitalismo. Pero ese esquema, a fuerza de arrastrarse por los manuales, llega al público menudo convertido en un auténtico disparate que se reitera con la desenvoltura a que convida toda simplicidad. Cierto que aquí se repiten los azares que lleva consigo la popularización de pensamientos complejos y plantea una vez más el problema de los peligros de toda cultura aguada para hacerla asimilable. Pero en el caso de Weber la deformación se remonta a fuentes secundarias que, obra de investigadores muy estimables, surgieron, sin embargo, con un pecado de parcialidad. Y esto en el doble sentido de consideración parcial, no completa, o de visión prejuzgada por intereses polémicos. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*,[1] libro que le abrió la fama universal y uno de los dos traducidos hasta hace bien poco a otros idiomas (la excelente versión inglesa de Talcott Parsons es de 1930), se prestaba por sí a interpretaciones falseadas y más si se le desligaba del resto de su obra, en particular de sus otros estudios sobre la moral económica de las religiones universales, recogidos en sus *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*.[2] No pretendo ahora entrar en más detalles; me interesaba asentar un hecho y deducir para mí en estos momentos la debida lección. El hecho es deplorable; la lección, clara. El primero consiste en la creencia vulgar que atribuye a M. Weber la "teoría" de que el protestantismo es la causa del capitalismo.[3] La segunda aconseja me limite hoy en estas líneas a unos breves datos y eluda la posibilidad de una presentación más acabada. El lector tiene ya abiertas las páginas del

maestro y aunque a algunos pudiera serles útil una guía que les orientara en el estudio de lo que tienen ante sí y les completase la visión de lo que les falta, en la medida en que ésta tendría que ser de modo inevitable una "interpretación" sujeta a errores, juzgo irreverente ampararla con el cuerpo que guarda la propia voz del pensador. No por eso renuncio al intento, y espero realizarlo alguna vez con responsabilidad desamparada. Fuera, además, de todo escrúpulo, la complejidad y riqueza del pensamiento weberiano obligarían a una extensión tal que habría de colmar la paciencia del lector afanoso por abrir cuanto antes su camino. Por otra parte, *Economía y sociedad*, con ser todavía un libro inacabado, recoge y concentra el esfuerzo íntegro de la vida de Weber y en él se hallan todos los temas de sus preocupaciones centrales.

Los datos externos de la vida de Max Weber dibujan la escueta biografía poco romántica de un profesor. Nace en Erfurt el 21 de abril de 1864. Su padre, de igual nombre, fue *Stadtrat* de Berlín y diputado al *Reichstag* y al *Landtag* por el Partido Liberal Nacional. Su madre, Elena Fallenstein, era mujer de religiosidad profunda y espiritualidad delicada. El joven Weber nace así en un hogar típicamente burgués, saturado de preocupaciones políticas e intelectuales. De sus hermanos, Alfredo había de conquistar también elevado renombre.[4]

Bachiller, Max, en 1882, comienza en seguida sus estudios en derecho, siguiendo la profesión de su padre, pero no deja de trabajar con igual ahínco la economía, la historia y la filosofía. Esos estudios los realiza con el rigor típico de aquellos días dorados de la universidad alemana. En 1892 consigue su *Habilitation* para profesar los derechos mercantil y romano. En 1893 es profesor extraordinario de esas materias en la Universidad de Berlín. En 1894 le nombra la Universidad de Friburgo (de Brisgovia) profesor ordinario de economía, y la de Heidelberg le otorga igual cátedra en 1897. En 1903 una grave crisis nerviosa lo separa por muchos años de la función docente. Concluida la guerra, acepta la cátedra de sociología[5] en la Universidad de Viena, que abandona en seguida por reintegrarse a su patria. En 1919 es profesor de sociología y ciencias del Estado[6] en Múnich, donde lo sorprende la muerte el 14 de junio de 1920.

Esas secas fechas y tales acontecimientos grisáceos encierran, sin embargo, una vida estremecida y rica, gastada con fervores de alta tensión. La biografía en profundidad por ellos enmarcada la escribió con piadosa inteligencia Marianne Weber, su esposa. El libro de esta mujer admirable *(Max Weber. Ein Lebensbild, 1926)*[7] es documento imprescindible para los que quieran saber cómo fue el hombre y la atmósfera de su tiempo. Tejido con las innumerables cartas de su marido —época en que el género epistolar era todavía manifestación de una vida íntima hoy casi perdida—, el recuerdo amoroso de Marianne no amengua la lucidez de los trazos, ni le impide pasar del plano cotidiano en que sacuden las tormentas de una existencia apasionada al nivel abstracto y sutil en donde se devanan las ideas del pensador. No hace mucho, la publicación de las cartas juveniles de Weber (*Jugendbriefe*, 1936)[8] ha contribuido a completar la

imagen que podemos formarnos de su persona.

Los simples datos antes apuntados bastan ya para sugerir la trayectoria de su dedicación intelectual. Quien empezó por la enseñanza del derecho acaba, a través de la docencia económica, profesando una disciplina que es en sus manos un instrumento con que apoderarse de la historia universal. Mas, tomado a la letra el esbozo de esa trayectoria, no sólo sería insuficiente sino expuesto a una mala interpretación. Pues no se trata de un "catedrático" que varía sus intereses docentes ni de un camino recorrido por sucesivas exclusiones. El esfuerzo de Weber nada excluye; antes bien, en su titanismo, lo integra sin residuos, y su sentido total se encuentra ya preformado desde el principio. Y, sobre todo, porque nada sería más falso que destacar en él los rasgos del profesor. La actividad académica, dentro de sus artificiosas divisiones, es en Weber un aspecto tan sólo de su personalidad desbordante.

La frecuencia con que hoy se afirma la actualidad de los escritos weberianos, o mejor dicho, el acudir a ellos como fertilizante depósito de inspiración por muchos de los que se afanan por entender los oscuros fenómenos de nuestros días, tiene su explicación en la lucidez intelectual con que Max Weber percibió el carácter transitorio de la realidad en que vivía, y en la fuerza con que apresó, en el análisis de su propia sociedad, algunas de las tendencias que en ella se proyectaban ya hacia el futuro. Fue, de los hombres de su generación, uno de los que más claramente se dieron cuenta de la divisoria en que todavía estamos y que, por lo mismo que rechazó toda profecía —y más si era ésta demagógica y de milenario—, pudo señalar sin ilusiones algunos de los hechos fatales frente a los que hoy nos debatimos. Mas ¿dónde están las raíces de aquella lucidez? No basta para explicarla la pasión por el conocer, si a ésta no se une la pasión por la acción. Y la acción es lo que el hombre puede y debe hacer en una circunstancia dada con plena aceptación de su responsabilidad, es decir, con la conciencia asequible de todas sus posibles consecuencias. El rigor con que Weber concibió la misión del hombre y la forma en que en su propia vida la actualizó son el mejor punto de partida para entender el sentido de su tarea intelectual. Porque Weber se esforzó en todo momento por señalar lo que era posible y hacedero, la forma en que el hombre podía cooperar con inteligencia en su propio destino, tuvo que contemplar lo contemporáneo con ojos de historiador y arrojarse en la historia desde sus intereses contemporáneos. Y porque tuvo tal actitud indivisa ante la vida fue con igual autenticidad un político, un filósofo y un investigador de pretensiones gigantes. Así lo presenta Jaspers: "Sí, Max Weber es político, investigador y filósofo, no, sin embargo, una cosa junto a otra. Es el hombre entero el que se encara con un mundo de enormes dimensiones desde el fondo de su alma, afanosa de verdad. Como filósofo es político, y como político, investigador".[9]

Si concebimos la política en su más noble sentido, como una preocupación activa y sin tregua por el destino de la propia comunidad dentro de una

determinada constelación de fuerzas mundiales, Max Weber fue desde siempre y ante todo un político. Pero la política es, además, otras cosas que el pensador conocía muy bien y que comprobó duramente en su existencia. Hoy podemos contemplar las pretensiones políticas de Weber y su fracaso desde diversos ángulos. Uno, el más alejado de las consideraciones intelectuales de estas líneas, consistiría en imaginar lo que hubiera sido la historia alemana, y, por ende, la europea y la mundial, de haber prevalecido algunas de sus opiniones y consejos. Nada más lejos de la presente barbarie que el destino cultural que Weber señalaba a su patria, intensa y noblemente querida.

Otro nos tienta a ver en Weber el ejemplo patético del destino del intelectual en la política. Sabía muy bien —y nadie como él ha dibujado la imagen del auténtico hombre de Estado— que la política lleva consigo el pragma de la fuerza, y que no bastan ni la actitud responsable, ni la fe y el conocimiento de los hechos fundamentales. Pero no sólo falló en él la voluntad de poderío sino el adelgazamiento extremado de su moral de responsabilidad. Es quizá posible despertar aquélla y aceptarla con la conciencia de su instrumentalidad necesaria, pero está condenada a extinguirse sin remedio si se la somete a la tremenda presión de una responsabilidad moral e intelectual de consecuencia ilimitada. El fracaso de Weber, al que está expuesto todo intelectual verdadero, estuvo en su incapacidad de compromiso, en su negativa a pactar con las fuerzas subterráneas y demoniacas que rodean al poder, y sobre todo en su desdén por la mentira, el engaño dorado y las falsas ilusiones. Lo grave es que Weber percibiera que tal situación tenía cabalmente su máximo dramatismo en la sociedad de masas de nuestros días.

Pero aquello en que más debiera insistir, si me permitiera ser infiel a mis propósitos, es la conexión que tiene en Weber esta su pasión "política" con su concepción de la ciencia. Para él la acción y la ciencia se exigen recíprocamente. Es decir, la justificación de la ciencia se encuentra en las posibilidades de la acción racional, de igual manera a como sólo puede darse la acción responsable si consideramos posible el conocimiento racional. Su concepto de la "ética de responsabilidad" antes aludido es el supuesto de sentido de una compleja metodología.

Los estudios filosóficos de Weber, si bien surcados con profundas visiones, caen propiamente en el campo fronterizo de la metodología. Y, sin embargo, Jaspers —y no es el único— ha dicho que él fue para su tiempo "el filósofo verdadero". El pensador existencialista nos da de ello una razón existencial: "Max Weber no tuvo filosofía alguna; él era una filosofía".[10] Y en este sentido fue filósofo negando a la Filosofía. En una época de decadencia y de predominante escolástica filosófica, en la que quizás es ya imposible la aparición del gran sistema y con él la reanudación de su misión iluminadora, Weber buscaba el conocimiento del hombre y de unas cuantas verdades esenciales con medios distintos de los especulativos, con el instrumento del saber empírico de la

historia. Para ello quizá bastaba con fundamentar "la objetividad del conocimiento histórico social".[11]

Las publicaciones de Weber abarcan temas tan dispares que en su conjunto pueden dar la impresión de una completa falta de unidad. Pero si descartamos determinados estudios rigurosamente técnicos (*Zur Psychophysik der industriellen Arbeit*,[12] por ejemplo, y algunos otros) y, sobre todo, si partimos de lo que se ha llamado su segunda fase —desde la crisis de su enfermedad (1903)—, puede sostenerse que toda la investigación de Weber está orientada por un solo motivo: el de comprender su propia época en su pleno significado, actual e histórico. Su afán de comprensión, que es al mismo tiempo de orientación —o mejor, fundado en éste—, se traduce en su extremo rigor en una pregunta que abarca en sí cuajadas posibilidades de ramificación: ¿qué es lo constitutivo y peculiar de la civilización occidental? Desde la música al partido político, pasando por otros fenómenos al parecer muy heterogéneos, nos encontramos con una serie de cosas que sólo en Occidente se ofrecen en su forma cabal. ¿Por qué aquí y no en otras partes? ¿Qué consecuencias tiene para nuestra vida este hecho singular? Al cabo, de manera abstracta y como hipótesis de interpretación de nuestra historia, se impone averiguar el origen y desarrollo progresivo del predominio de lo racional en todos los aspectos del espíritu y de la cultura. El proceso de racionalización, como decía Weber, que llega hasta nosotros cargado de destino. Pero si tratamos de captar sus manifestaciones singulares, hay alguna de entre ellas que pudiera parecer decisiva. De ahí el tema más conocido de las investigaciones weberianas: el de la formación y peculiaridad de "nuestro" capitalismo. Pero es cabalmente el análisis de este problema lo que lleva a Weber a una de las dilataciones más fecundas del ámbito de sus pesquisas, al estudio sociológico de las grandes religiones. Lo que hoy día llamamos sociología de la religión, más allá de sus expresiones "primitivas", tiene en esos estudios su verdadero origen. Y, asimismo, puede considerarse impulsado por idéntico afán de conocimiento su trabajo sobre la situación agraria en la Antigüedad *(Agrarverhältnisse im Altertum, Hwb. der Staatswissenschaften)*,[13] que es propiamente un "análisis sociológico completo del mundo antiguo contemplado desde la perspectiva de los problemas sociales básicos del presente inmediato" (Salomon).[14]

La respuesta a la pregunta fundamental antes formulada no alcanzó en Weber un desarrollo sistemático y acabado. La mayor aproximación se encuentra, sin embargo, en *Economía y sociedad*.

El libro que el lector tiene ahora entre sus manos es para muchos la obra cumbre de la sociología alemana o, si queremos evitar polémicas, una entre las cuatro o cinco más importantes. Y, sin embargo, Weber eludió siempre el nombre de sociólogo. De ello cabe aducir razones diversas que conviene apuntar. Sin duda alguna, está ante todo la repugnancia de todo hombre auténtico —no del personaje— en verse clasificado y maniatado por motajos y encamisado con

títulos adversos a la renovación permanente del espíritu. Por otra parte, Max Weber no quería engañar a los demás. "La mayor parte —dice— de lo que por ahí circula bajo el nombre de sociología es pura patraña."[15] No es difícil imaginar las reacciones de su rigurosa conciencia científica, con su extremada precisión de los hechos y los conceptos, ante el caos vagoroso de tanto escrito hecho pasar por sociológico. Lo que en él era una disciplina arraigada en sus más profundos intereses de conocimiento, era en otros una moda aprovechada en el logro de una situación o instrumento falseado con fines extracientíficos. De Weber acá las cosas han variado bastante y a ello contribuyó él mismo en buena medida. Pero queda todavía suficiente patraña —"camelo" verdadero, en lenguaje madrileño— para que muchos, muy lejos de la talla de Weber, vean con horror que alguna vez cae sobre ellos aquel imponente calificativo.

Una última razón tiene particular interés. Weber se resignaba, sin duda, a ser llamado por el título de su cátedra, pero en el caso de la sociología ocurría lo siguiente: que era, según él, una disciplina que no podía enseñarse en cuanto tal. Veía con justeza que la sociología es un término y no un principio de la ciencia social, y que para llegar a ella se requería una experiencia considerable en otros campos de las ciencias sociales particulares. Puede esto ser discutido. Pero no cabe duda que aquí se ofrece un problema de enseñanza en el que no se han parado nunca a meditar los ideadores de nuestros *curricu la* universitarios, empeñados en encajar la "asignatura", con regularidad sorprendente, en los primeros años de las "carreras".

Creo poder afirmar sin error que de Weber sólo existían hasta estos momentos dos traducciones castellanas: su ensayo "La decadencia de la cultura antigua" (*Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur*, 1896), publicado por la *Revista de Occidente* (núm. XXXVII, p. 25)[16] y su *Historia económica general (Wirtschaftsgeschichte)*, traducida por Manuel Sánchez Sarto y publicada por el Fondo de Cultura Económica en 1942. Tampoco creo equivocarme si digo que *Economía y sociedad* (*Wirtschaft und Gesellschaft*, 1922) es la primera vez que aparece íntegramente traducida en lengua alguna. La anunciada versión inglesa de Talcott Parsons —uno de los mejores conocedores actuales de Max Weber— sólo comprenderá la primera parte.[17] Por eso mismo, ahora que la suerte está echada, no puedo evitar cierta aprensión de temor. *Economía y sociedad* es un libro póstumo que editara Marianne Weber luego de una trabajosa compulsa, ayudada por Melchior Palyi, del manuscrito legado por su marido. De ella procede la ordenación de los Capítulos. La obra se encuentra inacabada en algunas partes y habría tenido seguramente otra factura —eliminación de ciertas repeticiones, etc.— si Max Weber hubiera podido dar cima a sus planes.

El estilo en que está escrita parece responder en sus mayores proporciones a una sola preocupación, la del rigor conceptual. Pero ello la hace sumamente difícil, como todo aquel que pasara alguna vez por el original alemán sabe

perfectamente. Pues bien, cuando el Fondo de Cultura Económica se decidió con notorio valor a emprender la tarea de esta versión, tuvo que encararse con algunos problemas. No era posible, por lo pronto, encargar la obra a una sola persona, si no se quería aplazar en algunos años su publicación. Hubiera sido, además, improbable —aunque sólo sea por la variedad de especializaciones científicas que en ella se contiene— que nadie hubiera aceptado para sí tan pesada carga. Se decidió, pues, entregar la traducción a distintos especialistas. Pero entonces surgía el otro problema de la unificación estilística y de terminología. Creo que ambos se han resuelto de modo satisfactorio. Si a mí se me excluye, bastan los nombres de las personas que colaboraron en la traducción para que el lector pueda esperar con confianza que se haya alcanzado el nivel de seriedad requerido. Los señores Juan Roura Parella, Eduardo García Máynez, Eugenio Ímaz y José Ferrater Mora, de conocidos merecimientos en el mundo intelectual, no regatearon esfuerzo alguno y a ellos van ante todo los mejores agradecimientos del editor. El problema de unificación aludido ha sido, por eso, mucho menor de lo que se creyó y me parece suficientemente logrado.

La traducción española se ha hecho sobre la segunda edición alemana (1925), [18] pero no sólo por conveniencias editoriales, sino por lo que estimamos una ventaja para el lector, se publica en cuatro tomos con los títulos siguientes:

I. Teoría de la organización social.[19]
II. Tipos de comunidad y sociedad.
III. Tipos de comunidad y sociedad (continuación).
IV. Tipos de dominación.

El primer tomo comprende la primera parte, que lleva en alemán un título penosamente traducible *(Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte)*. Siguiendo, por eso, la sugestión de Parsons, hemos preferido el título antes indicado, que no sólo no traiciona su contenido, sino que quizá lo traduce más felizmente. Se trata, en efecto, de lo que podría llamarse la sociología sistemática, "abstracta" o analítica, por distinción de la sociología "concreta" o histórica, que comprende los otros volúmenes. El segundo tomo comprende los seis primeros Capítulos de la segunda parte, con el título que tiene en el original alemán; de ellos destacan, formando la parte más considerable del volumen, los relativos a la sociología de la religión. El tercer tomo se integra con los Capítulos VI y VIII, todavía comprendidos en la parte anterior, pero que en más de un sentido tienen valor por sí solos, pues comprenden la sociología del derecho y la ciudad, Capítulo este último único redactado en forma de exposición histórica y fuera de la construcción típico-ideal de los demás. El tomo cuarto comprende íntegra la tercera parte. Creo que la edición española mejora bastante a la alemana por sus índices, mucho más minuciosos.

Por lo que a la traducción de este primer tomo se refiere, he tenido que aceptar con ella una pesada responsabilidad. Dedicado todo él a una "penosa definición de conceptos", da necesariamente la clave terminológica para el resto de la obra. Pero Weber, antecediendo al "espíritu" del moderno *operacionalismo*, inventa a veces sus propios vocablos o les da un sentido agudo y peculiar que es preciso conservar inalterado. Aquí radica la mayor dificultad de la traducción. Se impone, por otra parte, conseguir la mejor forma castellana posible, sin desvirtuar por eso el espíritu de un texto dominado por la idea de la precisión. Algo de lo logrado no hubiera sido posible sin la ayuda de algunos amigos que soportaron pacientes numerosas preguntas. Doy las gracias al economista Gabriel Franco, que habiendo leído el Capítulo II contribuyó a mejorarlo con sus observaciones. Pero mi mayor reconocimiento se dirige a Eugenio Ímaz, que ha compartido conmigo la tarea de esta edición y que en medio de otros trabajos —alguno del calibre de la edición de Dilthey— participó incansable con sus conocimientos lingüísticos y materiales y su saber literario en la labor de depuración y afinamiento. De los errores que todavía quedan soy yo, naturalmente, el único responsable. Debo, asimismo, no escasa gratitud al director del Fondo de Cultura Económica por haber fingido creer, con buena paciencia, todas las causas inventadas por mis escrúpulos con el fin de dilatar todo lo posible la aparición de esta versión. Ante los defectos que en ella todavía se encuentran, ruega la editorial un espíritu de colaboración; habrá de agradecer por eso todas las sugestiones que se le hagan y que puedan mejorar sucesivas ediciones.

JOSÉ MEDINA ECHAVARRÍA

A la memoria de mi madre,
HELENE WEBER, nacida *FALLENSTEIN*
1844-1919

Primera parte
La economía y los órdenes y poderes sociales

Toda esta primera sección (pp. 127-429) correspondiente al tomo I de la edición de *Economía y sociedad* del FCE de 1944 fue traducida por José Medina Echavarría.

La publicación de esta obra póstuma principal del autor presentaba lógicamente muchas dificultades. No se disponía de plan alguno para la construcción del todo. Sin duda, el que se halla esbozado en las páginas X y XI del volumen primero del *Grundriss der Sozialökonomik* ("Elementos de la economía social") proporcionaba algunos puntos de referencia, pero dejaba a un lado, en cambio, otros esenciales. Algunas secciones son incompletas y han de permanecer en tal estado. La indicación del contenido de los Capítulos sólo se había fijado para la *Rechtssoziologie* ("Sociología del derecho"). Algunos de los ejemplos utilizados para la ilustración de procesos típicos importantes se repiten varias veces, aunque siempre bajo una nueva luz. Es posible que si le hubiera sido dado refundir en forma coherente la obra conjunta, el autor habría dejado de lado algunas cosas. Sin embargo, el refundidor sólo ha podido tomarse esta libertad en unos pecas pasajes. —El descifrado de los manuscritos, cuyo mérito corresponde en gran parte al linotipista de los editores, en particular por lo que se refiere a las grafías correctas de los numerosos vocablos especializados de origen extranjero, dio lugar el muchas dudas y encuestas, y es posible que a pesar del amable concurso de diversos especialistas se haya incurrido en algunas discrepancias.

MARIANNE WEBER
Heidelberg, octubre de 1921

La obra se ha depurado de las erratas de impresión y se ha dividido, para su manejo más fácil, en dos tomos. Además se ha añadido a manera de apéndice la disertación músicosociológica, pero sin incorporar su contenido al registro de materias, cuya refundición no fue posible en aquel momento.

Parecía indicado integrar dicho complicado trabajo, aparecido primero como opúsculo aislado con un prólogo del profesor Th. Kroyers, a quien corresponde el mérito de una revisión esmerada de las expresiones técnicas, en la obra sociológica de Max Weber con la que tiene mayor conexión, aunque indirecta. Constituye la primera piedra de una sociología del arte que el autor tenía en proyecto. Lo que en la primera investigación de las construcciones musicales del Oriente y del Occidente le impresionó ante todo fue el descubrir que también y precisamente en la música —el arte que al parecer fluye con mayor pureza del sentimiento— juega la *ratio* un papel tan importante, y que su peculiaridad occidental, lo mismo que la de la ciencia y de todas las demás instituciones estatales v sociales en dicha área, se halla condicionada por un racionalismo de naturaleza específica. Durante su estudio de esa esquiva materia comentaba en 1912 en una carta: "Es probable que escriba algo acerca de ciertas condiciones *sociales* de la música, a partir de las cuales se explica que *sólo nosotros* poseamos una música 'armónica', siendo así que otros círculos de cultura tienen un oído mucho más fino y una educación musical mucho más intensa. Y, ¡cosa curiosa!, es, como habremos de verlo, una obra de los monjes".

MARIANNE WEBER

Heidelberg, marzo de 1925

Capítulo I

Conceptos sociológicos fundamentales

ADVERTENCIA PRELIMINAR: El método de esta introductoria definición de conceptos, de la que no puede prescindirse fácilmente no obstante ser de modo inevitable abstracta y lejana, al parecer, de la realidad, no pretende novedad en modo alguno. Al contrario, sólo desea formular —teniendo la esperanza de haberlo conseguido— en forma más conveniente y correcta (quizá por eso con cierta apariencia pedante), lo que toda sociología empírica entiende de hecho cuando habla de las mismas cosas. Esto aun allí donde se empleen expresiones al parecer no habituales o nuevas. En relación con mi artículo en *Logos* (IV, 1913, pp. 253 y ss.)[1] la terminología ha sido simplificada en lo hacedero, y modificada muchas veces con el propósito de hacer fácil su comprensión en la mayor medida posible. Desde luego, la exigencia de una vulgarización absoluta no es siempre compatible con la de una máxima precisión conceptual y ésta debe predominar sobre aquélla.

Sobre el concepto "comprender" *(Verstehen) cf.* la obra de K. Jaspers: *Allgemeine Psychopathologie*, "Psicopatología general"[2] (también algunas observaciones de Rickert en la segunda edición de *Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, "Límites de la formación conceptual de las ciencias naturales",[3] y particularmente de Simmel en *Pro- bleme der Geschichtsphilosopie*, "Problemas de filosofía de la historia",[4] corresponden a la cuestión). Metodológicamente remito aquí, como se ha hecho con frecuencia, al antecedente de F. von Gottl en su obra *Die Herrschaft des Wortes*, "El imperio de la palabra",[5] escrita ciertamente en un estilo difícil y que quizá no lleva hasta su plenitud el pensamiento en ella encerrado. Y por lo que respecta al contenido, al bello libro de F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, "Comunidad y sociedad".[6] Por último, a la equivocada obra de R. Stammler: *Wirtschaft und Recht* ("Economía y Derecho". Trad. esp. Reus)[7] y a su crítica contenida en mi artículo del *Archiv für Sozialwissenschaft* (XXIV, 1907),[8] que ofrece en gran medida los fundamentos de lo que va a ser expuesto. De la metodología de

Simmel (en la *Sociología* y en *Filosofía del dinero*)[9] difiero en la separación que llevó a cabo, siempre que ha sido factible, entre "sentido" *mentado*[10] y "sentido" objetivamente *válido*, los cuales Simmel no solamente no distingue siempre, sino que con frecuencia permite de modo deliberado que se deslicen confundidos.[11]

§ 1. Debe entenderse por sociología (en el sentido aquí aceptado de esta palabra, empleada con tan diversos significados): una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos.[12] Por "acción" debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un *sentido* subjetivo. La acción "social", por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*,[13] orientándose por ésta en su desarrollo.

I. FUNDAMENTOS METODOLÓGICOS[14]

1. Por "sentido" entendemos el sentido mentado y subjetivo de los sujetos de la acción, bien a) existente de hecho: α) en un caso históricamente dado, β) como promedio y de un modo aproximado, en una determinada *masa* de casos; bien *b)* como construido en un *tipo puro*[15] con actores de este carácter. En modo alguno se trata de un sentido "objetivamente justo" o de un sentido "verdadero" metafísicamente fundado. Aquí radica precisamente la diferencia entre las ciencias empíricas de la acción, la sociología y la historia, frente a toda ciencia dogmática, jurisprudencia, lógica, ética, estética, las cuales pretenden investigar en sus objetos el sentido "justo" y "válido".

2. Los límites entre una acción con sentido y un modo de conducta simplemente reactivo (como aquí le denominaremos), no unido a un sentido subjetivamente mentado, son enteramente elásticos. Una parte muy importante de los modos de conducta de interés para la sociología, especialmente la acción puramente tradicional, se halla en la frontera entre ambos. Una acción con sentido, es decir, comprensible, no se da en muchos casos de procesos psicofísicos, y en otros sólo existe para los especialistas; los procesos místicos, no comunicables adecuadamente por medio de la palabra, no pueden ser comprendidos con plenitud por los que no son accesibles a ese tipo de experiencias. Pero tampoco es necesaria la capacidad de producir uno mismo una acción semejante a la ajena para la posibilidad de su comprensión: "no es necesario ser un César para comprender a César".[16] El poder "revivir" en pleno algo ajeno es importante para la evidencia de la comprensión, pero no es condición absoluta para la interpretación del sentido. A menudo los elementos comprensibles y los no comprensibles de un proceso están unidos y mezclados entre sí.

3. Toda interpretación, como toda ciencia en general, tiende a la "evidencia".[17] La evidencia de la comprensión puede ser de carácter racional (y entonces, bien lógica, bien matemática) o de carácter endopático: afectiva, receptivo-artística. En el dominio de la acción es racionalmente evidente, ante todo, lo que de su "conexión de sentido" se comprende *intelectualmente* de un modo diáfano y

exhaustivo. Y hay evidencia endopática de la acción cuando se revive plenamente la "conexión de sentimientos" que se vivió en ella. Racionalmente comprensibles —es decir, en este caso: captables en su sentido intelectualmente de un modo inmediato y unívoco— son ante todo, y en grado máximo las conexiones significativas, recíprocamente referidas, contenidas en las proposiciones lógicas y matemáticas. Comprendemos así de un modo unívoco lo que se da a entender cuando alguien, pensando o argumentando, hace uso de la proposición $2 \times 2 = 4$, o de los teoremas pitagóricos o extrae una conclusión lógica —de acuerdo con nuestros hábitos mentales— de un modo "correcto". De igual manera, cuando alguien, basándose en los datos ofrecidos por "hechos" de la experiencia que nos son "conocidos" y en fines dados, deduce para su acción las consecuencias claramente inferibles (según nuestra experiencia) acerca de la clase de "medios" que hay que emplear. Toda interpretación de una acción con arreglo a fines orientada racionalmente de esa manera posee —para la inteligencia de los *medios* empleados— el grado máximo de evidencia. Con no idéntica evidencia, pero sí suficiente para nuestras exigencias de explicación, comprendemos también aquellos "errores" (inclusive las "confusiones de problemas")[18] en los que somos capaces de incurrir o de cuyo nacimiento podríamos tener una experiencia propia. Por el contrario, muchos de los "valores" y "fines" de carácter último que parecen orientar la acción de un hombre no los podemos comprender a menudo, con plena evidencia, sino tan sólo, en ciertas circunstancias, captarlos intelectualmente; mas tropezando con dificultades crecientes para poder "revivirlos" por medio de la fantasía endopática a medida en que se alejan más radicalmente de nuestras propias valoraciones últimas. Tenemos entonces que contentarnos, según el caso, con su interpretación exclusivamente *intelectual* o, en determinadas circunstancias —si bien esto puede fallar—, con aceptar aquellos fines o valores sencillamente como datos para tratar luego de hacernos comprensible el desarrollo de la acción por ellos motivada por la mejor interpretación intelectual posible o por un revivir sus puntos de orientación lo más cercano posible. A esta clase pertenecen, por ejemplo, muchas acciones virtuosas, religiosas y caritativas, para el insensible a ellas; de igual suerte, muchos fanatismos de racionalismo extremado ("derechos del hombre") para quien aborrece de ello. Muchos afectos reales (miedo, cólera, ambición, envidia, celos, amor, entusiasmo, orgullo, venganza, piedad, devoción y apetencias de toda suerte) y las reacciones irracionales (desde el punto de vista de la acción racional con arreglo a fines) —derivadas de ellos podemos "revivirlos" afectivamente de modo tanto más evidente cuanto más susceptibles seamos de esos mismos afectos; y en todo caso, aunque excedan en absoluto por su intensidad a nuestras posibilidades, podemos comprenderlos endopáticamente en su sentido, y calcular intelectualmente sus efectos sobre la dirección y los medios de la acción.

El método científico consistente en la construcción de *tipos*[19] investiga y expone todas las conexiones de sentido irracionales, afectivamente condicionadas, del comportamiento que influyen en la acción, como "desviaciones" de un desarrollo de la misma "construido" como puramente racional con arreglo a fines. Por ejemplo, para la explicación de un "pánico bursátil"[20] será conveniente fijar primero cómo se *desarrollaría* la acción fuera de todo influjo de afectos irracionales, para introducir después, como "perturbaciones", aquellos componentes irracionales. De igual modo procederíamos en la explicación de una acción política o militar: tendríamos que fijar, primero, cómo *se hubiera* desarrollado esa acción de haberse conocido todas las circunstancias y todas las intenciones de los protagonistas y de haberse orientado la elección de los medios —a tenor de los datos de la experiencia considerados por nosotros como existentes— de un modo rigurosamente racional con arreglo a fines.

Sólo así sería posible la imputación de las desviaciones a las irracionalidades que las condicionaron. La construcción de una acción rigurosamente racional con arreglo a fines sirve en estos casos a la sociología —en méritos de su evidente inteligibilidad y, en cuanto racional, de su univocidad— como un *tipo* (tipo ideal), mediante el cual busca comprender la acción real, influida por irracionalidades de toda especie (afectos, errores), como una desviación del desarrollo esperado de la acción racional.

De esta suerte, pero sólo en virtud de estos fundamentos de conveniencia metodológica, puede decirse que el método de la sociología "comprensiva" es "racionalista". Este procedimiento no debe, pues, interpretarse como un prejuicio racionalista de la sociología, sino sólo como un recurso metódico; y mucho menos, por tanto, como si implicara la creencia de un predominio en la vida de lo racional. Pues nada nos dice en lo más mínimo hasta qué punto en la realidad las acciones *reales* están o no determinadas por consideraciones racionales de fines. (No puede negarse la existencia del peligro de interpretaciones racionalistas en lugares inadecuados. Toda la experiencia confirma, por desgracia, este aserto.)

4. Los procesos y objetos *ajenos al sentido* entran en el ámbito de las ciencias de la acción como ocasión, resultado, estímulo u obstáculo de la acción humana. "Ser ajeno al sentido" no significa "inanimado" o "no humano". Todo artefacto, una máquina, por ejemplo, se comprende e interpreta, a fin de cuentas, por el sentido que a su producción y empleo le presta (o quisiera prestar) la acción humana (con finalidades posiblemente muy diversas); sin el recurso a ese sentido permanece completamente incomprensible. Lo comprensible es, pues, su referencia a la *acción* humana, ya como "medio", ya como el "fin" imaginado por el actor o actores y que orienta su acción. *Sólo* mediante estas categorías tiene lugar una comprensión de semejantes objetos. Por el contrario, permanecen ajenos al sentido todos los procesos o estados —animados, inanimados, humanos y extrahumanos— en que no se mienta un sentido, en tanto que *no* aparezcan en la acción en la relación de "medio" o de "fin", y sólo sean, para la misma, ocasión, estímulo u obstáculo. La inundación del *Dollart* en el año 1277 tiene (¡quizá!) significación "histórica" como provocadora de ciertos asentamientos de considerable alcance histórico.[21] El ritmo de la muerte y el ciclo orgánico de la vida:[22] desde el desvalimiento del niño al desvalimiento del anciano, tienen naturalmente alcance sociológico de primera fuerza por los diversos modos en que la acción humana se ha orientado y orienta por esos hechos. Otra clase de categorías está constituida por ciertos conocimientos sobre el desarrollo de algunos fenómenos físicos o psicofísicos (cansancio, hábito, memoria, etc.; y también, por ejemplo, euforias típicas en determinadas formas de mortificación, diferencias típicas de los modos de reacción según ritmo, modo, claridad, etc.) que si se apoyan en la experiencia no implican comprensión. La situación es, sin embargo, la misma que la existente en otros hechos opacos a la comprensión: la "actitud comprensiva" los acepta en igual forma que lo hace cualquier actividad práctica, como "datos" con los cuales hay que contar.

Cabe la posibilidad de que la investigación futura encuentre regularidades no sujetas a comprensión para determinadas conductas con sentido, por escasa que haya sido hasta ahora semejante cosa. Diferencias en la herencia biológica (de las "razas") por ejemplo —cuando y en la medida en que se aportara la prueba estadística de su influjo en los modos de conducta de alcance sociológico; especialmente en la acción social por lo que respecta a la manera de estar referida a su sentido— se aceptarían por la sociología como datos, ni más ni menos que los hechos fisiológicos del tipo de la necesidad de alimentación o de los efectos de la senectud sobre la acción humana. Y el reconocimiento

de su significación causal para nada alteraría la tarea de la sociología (y de las ciencias de la acción en general): comprender, interpretándolas, las acciones orientadas por un sentido. No haría sino insertar en determinados puntos de sus conexiones de motivos, comprensibles e interpretables, hechos *no* comprensibles (así: conexiones típicas de la frecuencia de determinadas finalidades de la acción o del grado de su racionalidad típica con el índice craneano, el color de la piel o cualesquiera otras cualidades fisiológicas hereditarias), como ya hoy día ocurre en esa materia.

5. Puede entenderse por comprensión: *1*. la comprensión *actual*[23] del sentido mentado en una acción (inclusive: de una manifestación). "Comprendemos", por ejemplo, de un modo actual el sentido de la proposición 2 × 2 = 4, que oímos o leemos (comprensión racional, *actual*, de pensamientos), o un estallido de cólera manifestado en gestos faciales, interjecciones y movimientos irracionales (comprensión irracional, *actual*, de afectos), o la conducta de un leñador o de alguien que pone su mano en el pomo de la puerta para cerrarla o que dispara sobre un animal (comprensión racional, *actual*, de acciones) —pero también: *2*. la comprensión *explicativa*. Comprendemos por sus motivos qué sentido puso en ello quien formuló o escribió la proposición 2 × 2 = 4, para qué lo hizo precisamente en ese momento y en esa conexión, cuando lo vemos ocupado en una operación mercantil, en una demostración científica, en un cálculo técnico o en otra acción a cuya conexión total pertenece aquella proposición por el sentido que vemos vinculado a ella; es decir, esa proposición logra una "conexión de sentido" comprensible para nosotros (comprensión racional por motivos). Comprendemos al leñador o al que apunta con un arma, no sólo de un modo *actual*, sino por sus motivos, cuando sabemos que el primero ejecuta esa acción por ganarse un salario o para cubrir sus necesidades o por diversión (racional) o porque "reaccionó de tal modo a una excitación" (irracional), o que el que dispara el arma lo hace por una orden de ejecutar a alguien o de defensa contra el enemigo (racional) o bien por venganza (afectiva, y, en este sentido, irracional). Comprendemos, por último, un acto de cólera por sus motivos cuando sabemos que detrás de él hay celos, vanidad enfermiza u honor lesionado (afectivamente condicionado: comprensión irracional por motivos). Todas éstas representan conexiones de sentidos comprensibles, la comprensión de las cuales tenemos por una *explicación* del desarrollo real de la acción. "Explicar" significa, de esta manera, para la ciencia que se ocupa del sentido de la acción, algo así como: captación de la conexión de sentido en que se incluye una acción, ya comprendida de modo actual, a tenor de su sentido "subjetivamente mentado". (Sobre la significación causal de este "explicar" *cf*. núm. 6.) En todos estos casos, también en los procesos afectivos, entendemos por sentido subjetivo del hecho, incluso de la conexión de sentido, el sentido intencionado o "mentado" (apartándonos del uso habitual, que suele hablar únicamente de "mentar", en la significación aludida, respecto a las acciones racionales e intencionalmente referidas a fines).

6. "Comprensión" equivale en todos estos casos a: captación interpretativa del sentido o conexión de sentido: *a)* mentado realmente en la acción particular (en la consideración histórica); *b)* mentado en promedio y de modo aproximativo (en la consideración sociológica en masa); *c)* construido científicamente (por el método tipológico) para la elaboración del *tipo ideal* de un fenómeno frecuente. Semejantes construcciones típico-ideales se dan, por ejemplo, en los conceptos y leyes de la teoría económica pura. Exponen cómo se desarrollaría una forma especial de conducta humana, si lo hiciera con todo rigor con arreglo al fin, sin perturbación alguna de errores y afectos, y de estar orientada de

un modo unívoco por un solo fin (el económico). Pero la acción real sólo en casos raros (Bolsa), y eso de manera aproximada, transcurre tal como fue construida en el tipo ideal (respecto a la finalidad de tales construcciones, *cf. Archiv. f. Sozialwiss*, XIX, pp. 64 y ss.,[24] y más abajo el núm. 8).

Toda interpretación persigue la evidencia. Pero ninguna interpretación de sentido, por evidente que sea, puede pretender, en méritos de ese carácter de evidencia, ser también la interpretación *causal* válida. En sí no es otra cosa que una *hipótesis* causal particularmente evidente. *a)* Con frecuencia "motivos" pretextados y "represiones" (es decir, motivos no aceptados) encubren, aun para el mismo actor, la conexión real de la trama de su acción, de manera que el propio testimonio subjetivo, aun sincero, sólo tiene un valor relativo. En este caso la tarea que incumbe a la sociología es averiguar e interpretar esa conexión, aunque no haya sido elevada a conciencia o, lo que ocurre las más de las veces, no lo haya sido con toda la plenitud con que fue mentada en concreto: un caso límite de la interpretación de sentido. *b)* Manifestaciones externas de la acción tenidas por nosotros como "iguales" o "semejantes" pueden apoyarse en conexiones de sentido muy diversas en el actor o actores; y "comprendemos" también un actuar fuertemente diverso, a menudo de sentido cabalmente opuesto, frente a situaciones que juzgamos "semejantes" entre sí. (Ejemplos en Simmel: *Probl. der Geschichtsphil.*)[25] *c)* En situaciones dadas los hombres están sometidos en su acción a la pugna de impulsos contrarios, todos ellos "comprensibles". Cuál sea la *intensidad* relativa con que se manifiestan en la acción las distintas referencias significativas subyacentes en la "lucha de motivos", para nosotros igualmente comprensibles, es cosa que, según la experiencia, no se puede apreciar nunca con toda seguridad y en la mayor parte de los casos ni siquiera de un modo aproximado. Sólo el resultado efectivo de la lucha de motivos nos ilustra sobre ello. Como en toda hipótesis es indispensable el control de la interpretación comprensiva de sentidos por los resultados: la dirección que manifieste la realidad. Sólo en los escasos y especialmente adecuados casos de la experimentación psicológica puede lograrse un control de precisión relativa. También por medio de la estadística, y con extraordinarias diferencias en la aproximación, en los casos (también limitados) de fenómenos en masa susceptibles de cuantificación y correlación. En los demás casos, y como tarea importante de la sociología comparada, sólo queda la posibilidad de comparar el mayor número posible de hechos de la vida histórica o cotidiana, que, semejantes entre sí, sólo difieran en un punto decisivo: el "motivo" u "ocasión", que precisamente por su importancia práctica tratamos de investigar. A menudo sólo queda, desgraciadamente, el medio inseguro del "experimento ideal", es decir, pensar como no presentes ciertos elementos constitutivos de la cadena causal y "construir" entonces el curso probable que tendría la acción para alcanzar así una imputación causal.[26]

La llamada "ley de Gresham",[27] por ejemplo, es una interpretación racional evidente de la conducta humana en determinadas condiciones y desde el supuesto típico-ideal de una acción estrictamente racional con arreglo a fines. Hasta qué punto la conducta real concuerda con la construcción es cosa que sólo puede enseñarnos una experiencia (expresable, en principio, en alguna forma estadística) que compruebe en las relaciones económicas la desaparición efectiva de la moneda de más valor; ello nos instruye sobre la amplia validez de la ley. En realidad, la marcha del conocimiento es ésta: primero existieron las observaciones de la experiencia y luego vino la fórmula interpretativa. Sin esta interpretación conseguida por nosotros hubiera quedado insatisfecha nuestra necesidad causal. Pero sin la prueba, por otra parte, de que el desarrollo idealmente construido de los modos de conducta encarna en alguna medida también en la realidad, una "ley" semejante, tan evidente

en sí como se quiera, hubiera sido una construcción sin valor alguno para el conocimiento de la acción real. En este ejemplo es concluyente la concordancia entre adecuación de sentido y prueba empírica, y los casos son lo suficientemente numerosos para tener la prueba como suficientemente segura. La hipótesis de Eduard Meyer[28] sobre la significación causal de las batallas de Maratón, Salamina y Platea respecto de la peculiaridad del desarrollo de la cultura helénica (y, con ella, de la occidental) —hipótesis inferida por adecuación de sentido y apoyada ingeniosamente en hechos sintomáticos (actitud de los oráculos y de los profetas helénicos para con los persas)— sólo puede fortalecerse con la prueba obtenida de los ejemplos de la conducta seguida por los persas en los casos de victoria (Jerusalén, Egipto, Asia Menor) y, por tanto, en muchos aspectos tiene que permanecer incompleta. La evidencia racional interpretativa de la hipótesis tiene aquí que servir forzosamente como apoyo. En otros muchos casos de imputación histórica, al parecer de gran evidencia, ni siquiera cabe la prueba del caso citado. Por consiguiente, la imputación queda definitivamente como una simple "hipótesis".

7. Llamamos "motivo" a la conexión de sentido que para el actor o el observador aparece como el "fundamento" con sentido de una conducta. Decimos que una conducta que se desarrolla como un todo coherente es "adecuada por el sentido",[29] en la medida en que afirmamos que la relación entre sus elementos constituye una "conexión de sentido" típica (o, como solemos decir, "correcta") a tenor de los hábitos mentales y afectivos medios. Decimos, por el contrario, que una sucesión de hechos es "causalmente adecuada" en la medida en que, según reglas de *experiencia*, exista esta probabilidad *[chance]*:[30] que siempre transcurra de igual manera. (Adecuada por su sentido es, por ejemplo, la solución correcta de un problema aritmético, de acuerdo con las normas habituales del pensamiento y del cálculo. Es causalmente adecuada —en el ámbito del acontecer estadístico— la probabilidad existente, de acuerdo con reglas comprobadas de la experiencia, de una solución "correcta" o "falsa" —desde el punto de vista de nuestras normas habituales— y también de un "error de cálculo" típico o de una confusión de problemas también típica.) La explicación causal significa, pues, esta afirmación: que, de acuerdo con una determinada regla de probabilidad —cualquiera que sea el modo de calcularla y sólo en casos raros e ideales puede ser según datos mensurables—, a un determinado proceso (interno o externo) observado sigue otro proceso determinado (o: aparece juntamente con él).

Una *interpretación* causal *correcta* de una acción concreta significa: que el desarrollo externo y el motivo han sido conocidos de un modo *certero* y al mismo tiempo *comprendidos* con sentido en su conexión. Una interpretación causal correcta de una acción *típica* (tipo de acción comprensible) significa: que el acaecer considerado típico se ofrece con adecuación de sentido (en algún grado) y puede también ser constatado como causalmente adecuado (en algún grado). Si falta la adecuación de sentido nos encontramos meramente ante una probabilidad *estadística no susceptible de comprensión* (o comprensible en forma incompleta); y esto aunque conozcamos la regularidad en el desarrollo del hecho (tanto exterior como psíquico) con el máximo de precisión y sea determinable cuantitativamente. Por otra parte, aun la más evidente adecuación de sentido sólo puede considerarse como una proposición *causal* correcta para el conocimiento sociológico en la medida en que se pruebe la existencia de una *probabilidad* (calculable de alguna manera) de que la acción concreta tomará *de hecho*, con determinable frecuencia o aproximación (por término medio o en el caso "puro"), la forma que fue considerada como adecuada por el sentido. Tan sólo aquellas regularidades estadísticas que corresponden al sentido mentado "comprensible" de una acción constituyen tipos de acción

susceptibles de comprensión (en la significación aquí usada); es decir, son: "regularidades sociológicas". Y constituyen tipos sociológicos del acontecer real tan sólo aquellas construcciones de una "conducta con sentido comprensible" de las que pueda observarse que suceden en la realidad con mayor o menor aproximación. Ahora bien, se está muy lejos de poder afirmar que paralelamente al grado inferible de la adecuación significativa crezca la probabilidad efectiva de la frecuencia del desarrollo que le corresponde. Sólo por la experiencia externa puede mostrarse que éste es el caso. Hay *estadística* lo mismo de hechos *ajenos* al sentido (mortalidad, fatiga, rendimientos de máquinas, cantidad de lluvia) que de hechos con sentido.[31] Estadística sociológica sólo es, empero, la de los últimos (estadística criminal, de profesiones, de precios, de cultivos). (Casos que incluyen *ambas*, estadísticas de cosechas, por ejemplo, son naturalmente frecuentes).

8. Procesos y regularidades que, por ser incomprensibles en el sentido aquí empleado, no pueden ser calificados de hechos o de leyes sociológicos, no por eso son menos *importantes*. Ni tan siquiera para la sociología en el sentido por nosotros adoptado (que implica la limitación a la "sociología *comprensiva*", [32] sin que por ello deba ni pueda obligar a nadie). Sólo que pertenecen a un lugar distinto —y esto metodológicamente es inevitable— del de la acción comprensible: al de las "condiciones", "ocasiones", "estímulos" y "obstáculos" de la misma.

9. "Acción" como orientación significativamente comprensible de la propia conducta, sólo existe para nosotros como conducta de una o varias personas *individuales*.

Para otros fines de conocimiento puede ser útil o necesario concebir al individuo, por ejemplo, como una asociación de "células", o como un complejo de reacciones bioquímicas, o su vida "psíquica" construida por varios elementos (de cualquier forma que se les califique). Sin duda alguna se obtienen así conocimientos valiosos (leyes causales). Pero no nos es posible "comprender" el comportamiento de esos elementos que se expresa en leyes. Ni aun en el caso de tratarse de elementos psíquicos; y tanto *menos* cuanto más exactamente se les conciba en el sentido de las ciencias naturales; jamás es éste el camino para una interpretación derivada del sentido "mentado". Ahora bien, la captación de la *conexión de sentido* de la acción es cabalmente el objeto de la sociología (tal como aquí la entendemos; y también de la historia). Podemos observar (en principio, al menos) el comportamiento de las unidades fisiológicas, las células por ejemplo, o cualesquiera elementos psíquicos, tratar de obtener inferencias de esas observaciones, formular reglas ("leyes") para esos comportamientos y "explicar" causalmente con su ayuda procesos particulares, es decir, incluidos bajo esas leyes. La interpretación de la acción, sin embargo, sólo se interesa en tales hechos y leyes en igual forma y medida en que lo hace respecto a cualesquiera otros hechos (por ejemplo: hechos físicos, astronómicos, geológicos, meteorológicos, geográficos, botánicos, zoológicos, fisiológicos, anatómicos, psicopatológicos ajenos al sentido; y condiciones científiconaturales de los hechos técnicos).

Para otros fines de conocimiento (por ejemplo, jurídicos) o para finalidades prácticas puede ser conveniente y hasta sencillamente inevitable tratar a determinadas formaciones sociales ("Estado", "cooperativas", "sociedad anónima", "fundación") como si fueran individuos (por ejemplo, como sujetos de derechos y deberes, o de determinadas acciones de *alcance jurídico*). Para la interpretación comprensiva de la sociología, por el contrario, esas formaciones no son otra cosa que desarrollos y entrelazamientos de acciones específicas de personas *individuales*, ya que tan sólo éstas pueden ser

sujetos de una acción orientada por su sentido. A pesar de esto, la sociología no puede *ignorar*, aun para sus propios fines, aquellas estructuras conceptuales de naturaleza colectiva que son instrumentos de otras maneras de enfrentarse con la realidad. Pues la interpretación de la acción tiene respecto a esos conceptos colectivos una doble relación: *a)* se ve obligada con frecuencia a trabajar con conceptos semejantes (que a menudo llevan los mismos nombres) con el fin de lograr una *terminología* inteligible. Lo mismo el lenguaje jurídico que el cotidiano se refieren, por ejemplo, con el término *Estado* tanto al *concepto* jurídico como a aquellas realidades de la acción social frente a las cuales la norma jurídica eleva su pretensión de validez. Para la sociología la realidad "Estado" no se compone necesariamente de sus elementos jurídicos; o, más precisamente, no deriva de ellos. En todo caso no existe para ella una personalidad colectiva en acción.[33] Cuando habla del "Estado", de la "nación", de la "sociedad anónima", de la "familia", de un "cuerpo militar" o de cualquiera otra formación semejante, se refiere únicamente al desarrollo, en una forma determinada, de la acción social de unos cuantos individuos, bien sea real o construida como posible; con lo cual introduce en el concepto jurídico, que emplea en méritos de su precisión y *uso general*, un sentido completamente distinto; *b)* la interpretación de la acción debe tomar nota del importante hecho de que aquellos conceptos empleados tanto por el lenguaje cotidiano como por el de los juristas (y también por el de otros profesionales), son *representaciones* de algo que en parte existe y en parte se presenta como un deber ser en la mente de hombres concretos (y no sólo de jueces y burócratas, sino del público en general), la acción de los cuales orientan realmente; y también debe tomar nota de que esas representaciones, en cuanto tales, poseen una poderosa, a menudo dominante, significación causal en el desarrollo de la conducta humana concreta. Sobre todo, como representaciones de algo que debe ser (y también que *no* debe ser). (Un "Estado" moderno —como complejo de una específica actuación humana en común— subsiste en parte muy considerable de esta forma: *porque* determinados hombres orientan su acción por la *representación* de que aquél *debe* existir o existir de tal o cual forma; es decir, de que *poseen validez* ordenadores con ese carácter de estar jurídicamente orientadas. Sobre esto, *cf. infra*.) Y aunque sería posible, no sin cierta pedantería y prolijidad, que la terminología de la sociología (inciso *a*, p. 139) eliminara estos conceptos del lenguaje usual, que se emplean *no sólo* para la normatividad jurídica, sino para el acaecer real, sustituyéndolos por palabras de nueva creación, quedaría, al menos, excluida esta posibilidad para un hecho tan importante como el que tratamos. c) El método de la llamada sociología "organicista" (tipo clásico: el ingenioso libro de Schäffle, *Bau und Leben des sozialen Körpers*, "Estructura y vida del cuerpo social")[34] pretende explicar partiendo de un "todo" (por ejemplo, una "economía nacional") el actuar conjunto que significa lo social; por lo cual, dentro de ese todo se trata al individuo y su acción análogamente a como la fisiología trata de la situación de un "órgano" en la economía del organismo (desde el punto de vista de su "conservación"). (*Cf.* la famosa frase de un fisiólogo: "§ X. *El bazo*. Del bazo, señores, no sabemos nada. ¡Es decir, del bazo propiamente y en cuanto tal!" En realidad la persona en cuestión sabía del bazo bastantes cosas: situación, volumen, forma, etc. —tan sólo la "función" le era desconocida y a esta incapacidad le llamaba "no saber nada"). No puede ser dilucidado aquí hasta qué punto en otras disciplinas tiene que ser definitiva (necesariamente) esta consideración *funcional* de las "partes" de un "todo"; de todos modos es cosa conocida que la ciencia bioquímica y biomecánica no quisiera contentarse fundamentalmente con esa consideración. Para una sociología comprensiva tal modo de expresarse: *1*. Puede servir para fines de orientación provisional y de ilustración práctica (siendo en esta función altamente útil y necesaria,

aunque también perjudicial en caso de una exageración de su valor cognoscitivo y de un falso realismo conceptual). 2. En determinadas circunstancias sólo ella puede ayudarnos a destacar aquella acción social cuya comprensión interpretativa sea *importante* para la explicación de una conexión dada. Mas en este punto comienza precisamente la tarea de la sociología (tal como aquí la entendemos). Respecto a las "formaciones sociales" (en contraste con los "organismos"), nos encontramos cabalmente, *más allá* de la simple determinación de sus conexiones y "leyes" funcionales, en situación de cumplir lo que está permanentemente negado a las ciencias naturales (en el sentido de la formulación de leyes causales de fenómenos y formaciones y de la explicación mediante ellas de los procesos particulares): la *comprensión* de la conducta de los *individuos* partícipes; mientras que, por el contrario, *no* podemos "comprender" el comportamiento, por ejemplo, de las células, sino captarlo funcionalmente, determinándolo con ayuda de las *leyes* a que está sometido. Este mayor rendimiento de la explicación interpretativa frente a la observadora tiene ciertamente como precio el carácter esencialmente más hipotético y fragmentario de los resultados alcanzados por la interpretación.

Hasta qué punto puede sernos "comprensible" por su sentido la conducta de los animales[35] y al contrario —ambas cosas en un sentido altamente impreciso y problemático en su extensión— hasta qué punto puede darse por lo tanto una sociología de las relaciones del hombre con los animales (animales domésticos, animales de caza) es un problema que no puede desarrollarse ahora (muchos animales "comprenden" órdenes, cólera, amor e intenciones agresivas; reaccionando ante esas actitudes no sólo de un modo mecánico sino muchas veces de tal manera que parece consciente del sentido y orientada por la experiencia). En sí, la medida de nuestra sensibilidad ante la conducta de los "hombres primitivos" no es esencialmente superior. En la fijación de la situación subjetiva del animal, los medios a nuestra disposición o no existen o son muy insuficientes; como es sabido, los problemas de la psicología animal son tan interesantes como espinosos. Existen y son particularmente conocidas, sociedades animales de la más varia especie: "familias" monógamas y polígamas, rebaños, traíllas y "estados" con división de funciones. (El grado de la diferenciación funcional de estas sociedades animales no marcha en modo alguno paralelo con el grado de la diferenciación evolutiva organológica y morfológica alcanzado por las especies en cuestión. Así, la diferenciación funcional existente en los termes y, por consiguiente, la de sus artefactos, es mucho mayor que entre las hormigas y las abejas.) Es evidente que aquí la investigación tiene que contentarse, aceptándola por lo menos por el momento como definitiva, con la consideración puramente funcional, es decir, con el descubrimiento de las funciones decisivas que tienen los tipos particulares de individuos (rey, reinas, obreros, soldados, zánganos, reproductores, reinas sustitutas) en la conservación de la sociedad animal, o sea en la alimentación, defensa, propagación y renovación de esas sociedades. Todo lo que excedió de esa consideración fueron por mucho tiempo puras especulaciones o investigaciones sobre la respectiva medida en que herencia y medio participan en la formación de esas "disposiciones" sociales. (Así, particularmente, las controversias entre Weismann y Götte,[36] en las que el primero fundamentó su "omnipotencia de la fuerza del medio" con muchas deducciones extraempíricas.) Sin embargo, el acuerdo es completo entre los investigadores rigurosos respecto al carácter forzoso, por el momento, de la aludida limitación al conocimiento funcional, esperándose no obstante que esto sea provisional (*cf*. para el estado actual de las investigaciones sobre los termes la publicación de Escherich, 1909).[37] Ahora bien, sería de desear no solamente el hacerse cargo del "valor para la conservación" de las funciones de cada uno de aquellos tipos diferenciados —cosa relativamente fácil— y el explicar aquella

diferenciación, tanto si no se admite el supuesto de la herencia de las capacidades adquiridas, como si, al contrario, se le admite (y en este caso, cualquiera que sea el modo de interpretar ese supuesto), sino también el poder saber: *1*. qué es lo que *decide* el comienzo de la diferenciación en individuos originariamente neutrales o indiferenciados, y *2*. qué es lo que *ocasiona* que el individuo diferenciado se conduzca (en el promedio) en la forma que de hecho es útil al interés de conservación del grupo diferenciado. Siempre que se ha adelantado algo en esta dirección ha sido por la demostración experimental (o sospecha) de la existencia de excitaciones químicas o situaciones fisiológicas (procesos digestivos, castración parasitaria, etc.) en los individuos *concretos*. Hasta qué punto subsiste la esperanza problemática de mostrar como verosímil, por medios experimentales, la existencia de una orientación "psicológica" y "con sentido", es cosa que ni los mismos expertos pueden hoy decir. Una descripción controlable de la psique de estos animales sociales sobre la base de la "comprensión" de sentido, no parece que se pueda lograr, ni aun como meta ideal, sino dentro de muy estrechos límites. En todo caso, no puede esperarse de ahí la "comprensión" de la acción social humana, sino más bien al revés: se trabaja y debe trabajarse allí con analogías humanas. Quizá podamos esperar que esas analogías nos sean alguna vez útiles en la resolución del siguiente problema: cómo apreciar en el estadio primitivo de la diferenciación social humana, la relación entre el campo de la diferenciación puramente mecánico-*instintiva* y lo que es producto de la acción individual con sentido y lo que posteriormente ha sido creado de un modo *consciente*. La sociología comprensiva debe tener en cuenta con toda claridad que también para el hombre, en los estadios primitivos, predominan los primeros componentes y que en los estadios posteriores de su evolución siguen éstos cooperando siempre (y a veces de un modo decisivo). Toda acción "tradicional" (§ 2) y anchas zonas de la "carismática" (cap. III) en su calidad de núcleos del "contagio" psíquico y portadores, por tanto, de "estímulos de desarrollo" sociológicos, están muy próximas, y en gradaciones insensibles, de aquellos procesos que sólo pueden ser captados biológicamente y que no son explicables por sus motivos, ni comprensibles, sino muy fragmentariamente, por su sentido. Pero todo esto no libera a la sociología comprensiva de la tarea que le es propia y que sólo ella *puede* cumplir, aunque tenga conciencia de los estrechos límites en que se encuentra encerrada.

Los distintos trabajos de Othmar Spann[38] —con frecuencia ricos de pensamientos aceptables al lado de equivocaciones, sin duda ocasionales, y sobre todo de argumentos apoyados en juicios de valor que no pertenecen a la investigación empírica— aciertan sin duda, al subrayar la significación, por nadie negada, del carácter *previo* de la problemática funcional (lo llamado por él método "universalista") para toda sociología. Ciertamente necesitamos saber primero cuál es la *importancia* de una acción desde el punto de vista funcional para la "conservación" (y también antes que nada para la peculiaridad cultural) y desenvolvimiento en una dirección determinada de un tipo de acción social, antes de poder preguntarnos de qué manera se origina aquella acción y cuáles son sus motivos. Precisa que sepamos qué servicios presta un "rey", un "funcionario", y un "empresario", un "rufián", un "mago"; o sea qué acción típica (aquello por lo que se le incluye en una de esas categorías) es *importante* para el análisis y merece ser considerada antes de que podamos comenzar el análisis propiamente dicho ("referencia al valor" en el sentido de H. Rickert).[39] Mas sólo este análisis nos proporciona lo que la comprensión sociológica de la acción de los individuos típicamente diferenciados (y *sólo* de la acción humana) puede y *debe* ofrecernos. En todo caso deben eliminarse tanto el enorme equívoco implicado al pensar que un *método* "individualista" significa una *valoración* individualista (en cualquier sentido) como la opinión

de que una construcción *conceptual* de carácter inevitablemente (en términos relativos) racionalista significa una creencia en el *predominio* de los motivos racionales o simplemente una *valoración positiva* del "racionalismo". También una economía socialista tendría que ser *comprendida por la acción de los individuos* —los tipos de "funcionarios" que en ella existan—, o sea con igual carácter "individualista" que caracteriza la comprensión de los fenómenos de cambio con ayuda del método de la utilidad marginal (o cualquiera otro análogo en este sentido, de considerarlo "mejor"). Porque también en ese caso la investigación empírico-sociológica comienza con esta pregunta: ¿qué motivos *determinaron* y *determinan* a los funcionarios y miembros de esa "comunidad" a conducirse de tal modo que ella *pudo surgir* y *subsiste*? Toda construcción conceptual funcional (partiendo de un "todo") sólo cumple una tarea *previa* a la auténtica problemática; lo cual no significa que no se considere indiscutible su utilidad y su carácter indispensable, cuando se lleva a cabo del modo adecuado.

10. Las "leyes", como se acostumbra a llamar a muchas proposiciones de la sociología comprensiva —por ejemplo, la ley de Gresham—, son determinadas *probabilidades* típicas, confirmadas por la observación, de que, dadas determinadas situaciones de hecho, transcurran en la *forma esperada* ciertas acciones sociales que son comprensibles por sus motivos típicos y por el sentido típico mentado por los sujetos de la acción. Y son claras y *comprensibles*, en su más alto grado, cuando el motivo subyacente en el desarrollo típico de la acción (o que ha sido puesto como fundamento del tipo ideal construido metódicamente) es puramente racional con arreglo a fines y, por tanto, la relación de medio a fin, según enseña la experiencia, es unívoca (es decir, los medios son "ineludibles"). En este caso es admisible la afirmación de que si se hubiera actuado de un modo rigurosamente racional, así y no de otra manera tendría que actuarse (porque por razones "técnicas", los partícipes, en servicio de sus fines —claramente dados—, sólo podían disponer de estos medios y no de otro alguno). Precisamente este caso muestra lo equivocado que es suponer a una psicología cualquiera como "fundamento" último de la sociología comprensiva. Cada quien entiende hoy por psicología cosas distintas. Razones de método justifican cumplidamente, para una dirección científico-naturalista, la separación entre lo "psíquico" y lo "físico", cosa completamente extraña, en *este* sentido, a las disciplinas que se ocupan de la acción. Los resultados de una ciencia psicológica que *únicamente* investigue lo psíquico en el sentido de la metódica de las ciencias naturales y con los medios propios de esas ciencias y no se preocupe de interpretar la conducta humana por su sentido —con lo cual tendríamos ya algo completamente distinto— interesan a la sociología, cualquiera que sea la metodología particular de esa psicología, como pueden interesarle los de cualquiera otra ciencia, y en casos concretos pueden alcanzar a menudo una eminente significación. Pero no existe en este caso una relación más estrecha que la que guarda con otras ciencias. El error está en este concepto de lo "psíquico": todo lo que no es "físico" es psíquico.[40] Sin embargo, el *sentido* de un cálculo aritmético, que alguien mienta, no es cosa "psíquica". La reflexión racional de un hombre sobre si para el logro de determinados intereses está exigida o no una cierta acción, en mérito de las consecuencias que de ella se esperen, y la decisión que deriva del resultado de esa reflexión, son cosas cuya comprensión en modo alguno nos facilitan las consideraciones "psicológicas". Ahora bien, sobre tales supuestos racionales construye cabalmente la sociología (incluida la economía) la mayoría de sus "leyes". Por el contrario, la psicología *comprensiva* puede prestar sin duda alguna decisivos servicios a la explicación sociológica de los aspectos *irracionales* de la acción. Pero esto para nada altera la situación metodológica fundamental.

11. La sociología construye conceptos-tipos —como con frecuencia se da por supuesto como evidente por sí mismo— y se afana por encontrar reglas *generales* del acaecer. Esto en contraposición a la historia, que se esfuerza por alcanzar el análisis e imputación causales de las personalidades, estructuras y acciones *individuales* consideradas *culturalmente* importantes. La construcción conceptual de la sociología encuentra su *material* paradigmático muy esencialmente, aunque no de modo exclusivo, en las realidades de la acción consideradas también importantes desde el punto de vista de la historia. Construye *también* sus conceptos y busca sus leyes con el propósito, ante todo, de si pueden prestar algún servicio para la imputación causal histórica de los fenómenos culturalmente importantes. Como en toda ciencia generalizadora, es condición de la peculiaridad de sus abstracciones el que sus conceptos tengan que ser relativamente *vacíos* frente a la realidad concreta de lo histórico. Lo que puede ofrecer como contrapartida es la *univocidad* acrecentada de sus conceptos. Esta acrecentada univocidad se alcanza en virtud de la posibilidad de un óptimo en la adecuación de sentido, tal como es perseguido por la conceptuación sociológica. A su vez, esta adecuación puede alcanzarse en su forma más plena —de lo que hemos tratado sobre todo hasta ahora— mediante conceptos y reglas *racionales* (racionales con arreglo a valores o arreglo a fines). Sin embargo, la sociología busca también aprehender mediante conceptos teóricos y adecuados por su sentido fenómenos irracionales (místicos, proféticos, pneumáticos, afectivos). En *todos* los casos, racionales como irracionales, se *distancia* de la realidad, sirviendo para el conocimiento de ésta en la medida en que, mediante la indicación del grado de *aproximación* de un fenómeno histórico a uno o varios de estos conceptos, quedan tales fenómenos ordenados conceptualmente. El mismo fenómeno histórico puede ser ordenado por uno de sus elementos, por ejemplo, como "feudal", como "patrimonial" por otro, como "burocrático" por alguno más todavía, por otro como "carismático". Para que con estas palabras se exprese algo unívoco la sociología debe formar, por su parte, *tipos puros (ideales)*[41] de esas estructuras, que muestren en sí la unidad más consecuente de una *adecuación de sentido* lo más plena posible; siendo por eso mismo tan poco frecuente quizá en la realidad —en la forma *pura* absolutamente ideal del tipo— como una reacción física calculada sobre el supuesto de un espacio absolutamente vacío. Ahora bien, la casuística sociológica sólo puede construirse a partir de estos tipos *puros* (ideales). Empero, es de suyo evidente que la sociología emplea también *tipos-promedio*, del género de los tipos empíricoestadísticos; una construcción que no requiere aquí mayores aclaraciones metodológicas. En caso de duda debe entenderse, sin embargo, siempre que se hable de casos "típicos", que nos referimos al *tipo ideal*, el cual *puede* ser, por su parte, tanto racional como irracional, aunque las más de las veces sea racional (en la teoría económica, siempre) y en todo caso se construya con adecuación de *sentido*.

Debe quedar completamente en claro que en el dominio de la sociología *sólo* se pueden construir promedios y tipos-promedio con alguna univocidad, cuando se trate de diferencias de *grado* entre acciones cualitativamente *semejantes* por su sentido. Esto es indudable. En la mayor parte de los casos, sin embargo, la acción de importancia histórica o sociológica está influida por motivos cualitativamente *heterogéneos*, entre los cuales no puede obtenerse un "promedio" propiamente dicho. Aquellas construcciones *típico-ideales* de la acción social, como las preferidas por la teoría económica, son "extrañas a la realidad" en el sentido en que —como en el caso aludido— se preguntan sin excepción: *1.* cómo *se procedería* en el caso ideal de una pura racionalidad

económica con arreglo a fines, con el propósito de poder comprender la acción *codeterminada* por obstáculos tradicionales, errores, afectos, propósitos y consideraciones de carácter no económico, *en la medida* en que también estuvo determinada en el caso concreto por una consideración racional de fines o suele estarlo en el promedio; y también *2*. con el propósito de facilitar el conocimiento de sus motivos *reales* por medio de la *distancia* existente entre la construcción ideal y el desarrollo real. De un modo completamente análogo *tendría que proceder* la construcción típico-ideal de una consecuente actitud acósmica frente a la vida (por ejemplo, frente a la política y a la economía) místicamente condicionada. Cuanto con más precisión y univocidad se construyan estos tipos ideales y sean más *extraños* en este sentido, al mundo, su utilidad será también mayor tanto terminológica, clasificatoria, como heurísticamente. En realidad no procede de otra forma la imputación causal concreta que hace la historia de determinados acontecimientos: por ejemplo, quien quiera explicarse el desarrollo de la batalla de 1866 tiene que averiguar (idealmente),[42] lo mismo respecto de Moltke que de Benedek, *cómo hubiera procedido* cada uno de ellos, con absoluta racionalidad, en el caso de un conocimiento cabal tanto de su propia situación como del enemigo, para compararlo con la que fue su actuación real y *explicar* luego causalmente la distancia entre ambas conductas (sea por causa de información falsa, errores de hecho, equivocaciones, temperamento personal o consideraciones no estratégicas). También aquí se aplica una (latente) construcción racional instrumental típico-ideal.[43]

Los conceptos constructivos de la sociología son típico-ideales no sólo externa, sino también internamente.[44] La acción *real* sucede en la mayor parte de los casos con oscura semiconsciencia o plena inconsciencia de su "sentido mentado". El agente más bien "siente" de un modo indeterminado que "sabe" o tiene clara idea; actúa en la mayor parte de los casos por instinto o costumbre. Sólo ocasionalmente —y en una masa de acciones análogas únicamente en algunos individuos— se eleva a consciencia un sentido (sea racional o irracional) de la acción. Una acción con sentido efectivamente tal, es decir, clara y con absoluta consciencia, es en la realidad un caso límite. Toda consideración histórica o sociológica tiene que tener en cuenta este hecho en sus análisis de la *realidad*. Pero esto no debe impedir que la sociología construya sus *conceptos* mediante una clasificación de los posibles "sentidos mentados" y como si la acción real transcurriera orientada conscientemente según sentido. Siempre tiene que tener en cuenta y esforzarse por precisar el modo y medida de la distancia existente frente a la realidad, cuando se trate del conocimiento de ésta en su concreción. Muchas veces se está metodológicamente ante la elección entre términos oscuros y términos claros, pero éstos son irreales y típico-ideales. En este caso deben preferirse científicamente los últimos. (*Cf*. sobre todo esto, *Arch. f. Sozialwiss*., XIX, *loc. cit*.)[45]

II. CONCEPTO DE LA ACCIÓN SOCIAL[46]

1. La acción social (incluyendo tolerancia u omisión) se orienta por las acciones de otros, las cuales pueden ser pasadas, presentes o esperadas como futuras (venganza por previos ataques, réplica a ataques presentes, medidas de defensa frente a ataques futuros). Los "otros" pueden ser individualizados y conocidos o una pluralidad de individuos indeterminados y completamente desconocidos (el "dinero", por ejemplo, significa un *bien* —de cambio— que el agente admite en el tráfico porque su acción está orientada por la expectativa de que otros muchos, ahora indeterminados y desconocidos, estarán dispuestos a aceptarlo también, por su parte, en un cambio futuro).

2. No toda clase de acción —incluso de acción externa— es "social" en el sentido aquí admitido. Por lo pronto no lo es la acción exterior cuando sólo se orienta por la expectativa de determinadas reacciones de objetos materiales. La conducta íntima es acción social sólo cuando está orientada por las acciones de otros. No lo es, por ejemplo, la conducta religiosa cuando no es más que contemplación, oración solitaria, etc. La actividad económica (de un individuo) únicamente lo es en la medida en que tiene en cuenta la actividad de terceros. Desde un punto de vista formal y muy general: cuando toma en cuenta el respeto por terceros de su propio poder efectivo de disposición sobre bienes económicos. Desde una perspectiva material: cuando, por ejemplo, en el "consumo" entra la consideración de las futuras necesidades de terceros, orientando por ellas de esa suerte su propio "ahorro". O cuando en la "producción" pone como fundamento de su orientación las necesidades futuras de terceros, etcétera.

3. No toda clase de contacto entre los hombres tiene carácter social; sino sólo una acción con sentido propio dirigida a la acción de otros. Un choque de dos ciclistas, por ejemplo, es un simple suceso de igual carácter que un fenómeno natural. En cambio, aparecería ya una acción social en el intento de evitar el encuentro, o bien en la riña o consideraciones amistosas subsiguientes al encontronazo.

4. La acción social no es idéntica *a)* ni a una acción *homogénea* de muchos, *b)* ni a la acción de alguien *influido* por conductas de otros. *a)* Cuando en la calle, al comienzo de una lluvia, una cantidad de individuos abre al mismo tiempo sus paraguas (normalmente), la acción de cada uno no está orientada por la acción de los demás, sino que la acción de todos, de un modo homogéneo, está impelida por la necesidad de defenderse de la mojadura. *b)* Es un hecho conocido que los individuos se dejan influir fuertemente en su acción por el simple hecho de estar incluidos en una "masa" especialmente limitada (objeto de las investigaciones de la "psicología de las masas",[47] a la manera de los estudios de Le Bon); se trata, pues, de una acción *condicionada* por la masa. Este mismo tipo de acción puede darse también en un individuo por influjo de una masa dispersa (por el intermedio de la prensa, por ejemplo), percibido por ese individuo como proveniente de la acción de muchas personas. Algunas formas de reacción se facilitan, mientras que otras se dificultan, por el simple hecho de que un individuo se "sienta" formando parte de una "masa". De tal suerte que un determinado acontecimiento o una conducta humana pueden provocar determinados estados de ánimo —alegría, furor, entusiasmo, desesperación y pasiones de toda índole— que no se darían en el individuo aislado (o no tan fácilmente); sin que exista, sin embargo (en muchos casos por lo menos), una relación *significativa* entre la conducta del individuo y el hecho de su participación en una situación de masa. El desarrollo de una acción semejante, determinada o codeterminada por el simple hecho de una situación de "masa", pero

sin que exista respecto a ella una relación significativa, no se puede considerar como "social" con el significado que hemos expuesto. Por lo demás, es la distinción, naturalmente, en extremo fluida. Pues no solamente en el caso de los demagogos, por ejemplo, sino también en el público puede existir, en grado diverso, una relación de sentido respecto al hecho de la "masa". Tampoco puede considerarse como una "acción social" *específicamente* el hecho de la *imitación* de una conducta ajena (sobre cuya importancia ha llamado justamente la atención G. Tarde)[48] cuando es puramente reactiva, y no se da una orientación con sentido de la propia acción por la ajena. El límite, empero, es tan fluido que apenas es posible una distinción. El simple hecho, sin embargo, de que alguien acepte para sí una actitud determinada, aprendida en otros y que parece conveniente para sus fines, no es una acción social en nuestro sentido. Pues en este caso no orientó su acción por la acción de otros, sino que por la observación se dio cuenta de ciertas probabilidades objetivas, dirigiendo por ellas su conducta. Su acción, por tanto, fue determinada *causalmente* por la de otros, pero no por el sentido en aquélla contenido. Cuando, al contrario, se imita una conducta ajena porque está de "moda" o porque vale como "distinguida" en cuanto estamental, tradicional, ejemplar o por cualesquiera otros motivos semejantes, entonces sí tenemos la relación de sentido, bien respecto de la persona imitada, de terceros o de ambos. Naturalmente, entre ambos tipos se dan transiciones. Ambos condicionamientos, por la masa y por la imitación, son fluidos, representando casos límites de la acción social, como los que encontraremos con frecuencia, por ejemplo, en la acción tradicional (§ 2). El fundamento de la fluidez de esos casos, como el de otros varios, estriba en que la orientación por la conducta ajena y el sentido de la propia acción en modo alguno se puede precisar siempre con toda claridad, ni es siempre consciente, ni mucho menos consciente con toda plenitud. Por esta razón no siempre pueden separarse con toda seguridad el mero "influjo" y la "orientación con sentido". Pero sí pueden separarse, en cambio, conceptualmente; aunque es evidente que la imitación puramente reactiva tiene sociológicamente el mismo alcance que la "acción social" propiamente dicha. La sociología en modo alguno tiene que ver solamente con la "acción social"; sin embargo, ésta constituye (para la clase de sociología aquí desarrollada) el dato central, aquel que para ella, por decirlo así, es *constitutivo*. Con esto nada se afirma, sin embargo, respecto de la "importancia" de este dato por comparación con los demás.

§ 2. La acción social, como toda acción, puede ser: *1. racional con arreglo a fines*:[49] determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, y utilizando esas expectativas como "condiciones" o "medios" para el logro de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos. *2. racional con arreglo a valores*:[50] determinada por la creencia consciente en el valor —ético, estético, religioso o de cualquiera otra forma como se le interprete— propio y absoluto de una determinada conducta, sin relación alguna con el resultado, o sea puramente en méritos de ese valor. *3. afectiva*, especialmente emotiva, determinada por afectos y estados sentimentales actuales, y *4. tradicional*: determinada por una costumbre arraigada.

1. La acción estrictamente tradicional —en igual forma que la imitación puramente reactiva (véase *supra*)— está por completo en la frontera, y más allá, muchas veces, de lo que puede llamarse en pleno una acción *con sentido*. Pues a menudo no es más que una oscura reacción a estímulos habituales, que se desliza en la dirección de una actitud arraigada. La masa de todas las acciones cotidianas, habituales, se aproxima a este tipo, el cual se incluye en la sistemática no sólo en cuanto caso límite sino porque la

vinculación a lo acostumbrado puede mantenerse consciente en diversos grados y sentidos; en cuyo caso se aproxima este tipo al del número *2*.

2. La conducta estrictamente afectiva está, de igual modo, no sólo en la frontera, sino más allá muchas veces de lo que es la acción consciente con sentido; puede ser una reacción sin trabas a un estímulo extraordinario, fuera de lo cotidiano. Implica una *sublimación* cuando la acción emotivamente condicionada aparece como descarga consciente de un estado sentimental; en este caso se encuentra las más de las veces (no siempre) en el camino hacia la "racionalización axiológica" o hacia la acción con arreglo a fines o hacia ambas cosas a la vez.

3. La acción afectiva y la racional con arreglo a valores se distinguen entre sí por la elaboración consciente en la segunda de los propósitos últimos de la acción y por el planeamiento, *consecuente* a su tenor, de la misma. Por otra parte, tienen de común el que el sentido de la acción no se pone en el resultado, en lo que está ya fuera de ella, sino en la acción misma en su peculiaridad. Actúa afectivamente quien satisface su necesidad actual de venganza, de goce o de entrega, de beatitud contemplativa o de dar rienda suelta a sus pasiones del momento (sean toscas o sublimes en su género).

Actúa estrictamente de un modo racional con arreglo a valores quien, sin consideración a las consecuencias previsibles, obra en servicio de sus convicciones sobre lo que el deber, la dignidad, la belleza, la sapiencia religiosa, la piedad o la trascendencia de una "causa", cualquiera que sea su género, parecen ordenarle. Una acción racional con arreglo a valores es siempre (en el sentido de nuestra terminología) una acción según "mandatos" o de acuerdo con "exigencias" que el autor cree dirigidos a él (y frente a los cuales el autor se cree obligado). Hablaremos de una racionalidad con arreglo a valores tan sólo en la medida en que la acción humana se oriente por esas exigencias —lo que no ocurre sino en una fracción mayor o menor, y bastante modesta las más de las veces—. Como habrá de mostrarse luego, alcanza una significación suficiente para destacarla como un tipo particular, aunque, por lo demás, no se pretenda dar aquí una clasificación agotadora de los tipos de acción.

4. Actúa racionalmente con arreglo a fines quien oriente su acción por el fin, medios y consecuencias implicadas en ella y para lo cual *sopese* racionalmente los medios con los fines, los fines con las consecuencias implicadas y los diferentes fines posibles entre sí;[51] en todo caso, pues, quien no actúe *ni* afectivamente (emotivamente, en particular) *ni* con arreglo a la tradición. Por su parte, la decisión entre los distintos fines y consecuencias concurrentes y en conflicto puede ser racional con arreglo a valores;[52] en cuyo caso la acción es racional con arreglo a fines sólo en los medios. O bien el actor, sin orientación racional alguna por valores en forma de "mandatos" o "exigencias", puede aceptar esos fines concurrentes y en conflicto en su simple calidad de deseos subjetivos en una escala de urgencias consecuentemente establecida, orientando por ella su acción, de tal manera que, en lo posible, queden satisfechos en el orden de esa escala (principio de la utilidad marginal). La orientación racional con arreglo a valores puede, pues, estar en relación muy diversa respecto a la racional con arreglo a fines. Desde la perspectiva de esta última, la primera es siempre *irracional*, acentuándose tal carácter a medida que el valor que la mueve se eleve a la significación de absoluto, porque la reflexión sobre las

consecuencias de la acción es tanto menor cuanto mayor sea la atención concedida al valor *propio* del acto en su carácter absoluto. *Absoluta* racionalidad en la acción con arreglo a fines es, sin embargo, un caso límite, de carácter esencialmente constructivo.

5. Muy raras veces la acción, especialmente la social, está exclusivamente orientada por uno u otro de estos tipos. Tampoco estas formas de orientación pueden considerarse en modo alguno como una clasificación exhaustiva, sino como puros tipos conceptuales, construidos para fines de la investigación sociológica, respecto a los cuales la acción real se aproxima más o menos o, lo que es más frecuente, de cuya mezcla se compone. Sólo los resultados que con ellos se obtengan pueden darnos la medida de su conveniencia.

§ 3. Por "relación" social[53] debe entenderse una conducta plural —de varios— que, por el sentido que encierra, se presenta como recíprocamente referida, orientándose por esa reciprocidad. La relación social *consiste*, pues, plena y exclusivamente, en la *probabilidad* de que se actuará socialmente en una forma (con sentido) indicable; siendo indiferente, por ahora, aquello en que la probabilidad descansa.

1. Un mínimo de *recíproca* bilateralidad en la acción es, por lo tanto, una característica conceptual. El contenido puede ser el más diverso: conflicto, enemistad, amor sexual, amistad, piedad, cambio en el mercado, "cumplimiento", "incumplimiento", "ruptura" de un pacto, "competencia" económica, erótica o de otro tipo, "comunidad" nacional, estamental o de clase (en estos últimos casos si se producen "acciones sociales" más allá de la mera situación común, de lo cual se hablará más tarde). El concepto, pues, nada dice sobre si entre los actores existe "solidaridad" o precisamente lo contrario.

2. Siempre se trata de un sentido empírico y mentado por los partícipes —sea en una acción concreta o en un promedio o en el tipo "puro" construido— y nunca de un sentido normativamente "justo" o metafísicamente "verdadero". La relación social consiste sola y exclusivamente —aunque se trate de "formaciones sociales" como "Estado", "Iglesia", "corporación", "matrimonio", etc.— en la *probabilidad* de que una forma determinada de conducta social, de carácter recíproco por su sentido, haya existido, exista o pueda existir. Cosa que debe tenerse siempre en cuenta para evitar la *sustancialización* de estos conceptos. Un "Estado" deja, pues, de existir sociológicamente en cuanto desaparece la *probabilidad* de que ocurran determinadas acciones sociales con sentido. Esta probabilidad[54] lo mismo puede ser muy grande que reducida casi hasta el límite. En el mismo sentido y *medida* en que subsistió o subsiste de hecho esa probabilidad (según estimación), subsistió o subsiste la relación social en cuestión. No cabe unir un sentido más claro a la afirmación de que un determinado "Estado" todavía "existe" o ha dejado de "existir".

3. No decimos en modo alguno que en un caso concreto los partícipes en la acción mutuamente referida pongan el *mismo* sentido en esa acción, o que adopten en su intimidad la actitud de la otra parte, es decir, que exista "reciprocidad" en el sentido. Lo que en uno es "amistad", "amor", "piedad", "fidelidad contractual", "sentimiento de la comunidad nacional", puede encontrarse en el otro con actitudes completamente diferentes. Entonces unen los partícipes a su conducta un sentido diverso: la relación social es así, por ambos lados, objetivamente "unilateral". Empero, no deja de estar referida en la medida en que el actor *presupone* una determinada actitud de su contrario frente a él (erróneamente quizá, en todo o en parte) y en esa expectativa orienta su conducta, lo cual basta para que pueda haber

consecuencias, como las hay las más de las veces, relativas al desarrollo de la acción y a la forma de la relación. Naturalmente, sólo es objetivamente recíproca cuando el sentido de la acción "se corresponde" —según las *expectativas* medias de cada uno de los partícipes— en ambos; por ejemplo, la actitud del hijo respecto a la actitud del padre tiene lugar aproximadamente como el padre (en el caso concreto, por término medio o típicamente) espera. Una acción apoyada en actitudes que signifiquen una correspondencia de sentido plena y sin residuos es en la realidad un caso límite. Sin embargo, la ausencia de reciprocidad sólo excluye, en nuestra terminología, la existencia de una "relación social" cuando tenga estas consecuencias: que falte de hecho la referencia mutua de las dos acciones. En la realidad, la regla es, como siempre, que existan toda suerte de situaciones intermedias.

4. Una relación social puede tener un carácter enteramente transitorio o bien implicar permanencia, es decir, que exista en este caso la probabilidad de la *repetición* continuada de una conducta con el sentido de que se trate (es decir, la tenida como tal y, en consecuencia, esperada). La *existencia* de relaciones sociales consiste *tan sólo* en la presencia de esta "chance" —la mayor o menor probabilidad de que tenga lugar una acción de un sentido determinado y *nada* más—, lo que debe tenerse siempre en cuenta para evitar ideas falsas. Que una "amistad" o un "Estado" existiera o exista, significa pura y exclusivamente: nosotros *(observadores)* juzgamos que existió o existe una probabilidad de que, sobre la base de una cierta actitud de hombres determinados, se actúe de cierta manera con arreglo a un sentido determinable en su término medio, y nada más que esto cabe decir. La alternativa inevitable en la consideración *jurídica* de que un determinado precepto *jurídico* tenga o no validez (en sentido jurídico), de que se dé o no una determinada relación *jurídica*, no rige en la consideración sociológica.

5. El "contenido de sentido" de una relación social puede variar; por ejemplo, una relación política de solidaridad puede transformarse en una colisión de intereses. En este caso es un mero problema de conveniencia terminológica o del grado de *continuidad* en la transformación[55] decir que se ha creado una "nueva" relación o que continúa la anterior con un nuevo sentido. También ese contenido puede ser en parte permanente, en parte variable.

6. El sentido que constituye de un modo *permanente* a una relación puede ser formulado en forma de "máximas" cuya incorporación aproximada o en término medio pueden los partícipes *esperar* de la otra u otras partes y a su vez orientar por ellas (aproximadamente o por término medio) su propia acción. Lo cual ocurre tanto más cuanto mayor sea el carácter racional —con arreglo a valores o con arreglo a fines— de la acción. En las relaciones eróticas o afectivas en general (de piedad, por ejemplo) la posibilidad de una formulación racional de su sentido es mucho menor, por ejemplo, que en una relación contractual de negocios.

7. El sentido de una relación social puede ser *pactado* por declaración recíproca. Esto significa que los que en ella participan hacen una *promesa* respecto a su conducta futura (sea de uno a otro o en otra forma). Cada uno de los partícipes —en la medida en que procede racionalmente— cuenta normalmente (con distinta seguridad) con que *el otro* orientará su acción por el sentido de la promesa tal como él lo entiende. Así, orientará su acción en parte —con racionalidad con arreglo a fines (con mayor o menor "lealtad" al sentido de la promesa)— en esa expectativa y, en parte —con racionalidad con arreglo a valores—, en el deber de atenerse por su lado a la promesa según el sentido que puso en ella. Con lo dicho tenemos bastante por ahora. Por lo demás, *cf. infra* §§ 9 y 13.

§ 4. Se pueden observar en la acción social regularidades de hecho; es decir, el desarrollo de una acción repetida por los mismos agentes o extendida a muchos (en ocasiones se dan los dos casos a la vez), cuyo sentido *mentado* o intencionado es típicamente homogéneo. La sociología se ocupa de estos *tipos* del desarrollo de la acción, en oposición a la historia, interesada en las conexiones singulares, más importantes para la imputación causal, esto es, más cargadas de destino. Por *uso* debe entenderse la probabilidad de una *regularidad* en la conducta, cuando y en la medida que esa probabilidad, dentro de un círculo de hombres, esté dada *únicamente* por el ejercicio de hecho. El uso debe llamarse *costumbre* cuando el ejercicio de hecho descansa en un arraigo duradero. Por el contrario, debe decirse que ese uso está determinado por una *situación de intereses* ("condicionado por el interés"), cuando y en la medida en que la existencia empírica de su probabilidad descanse *únicamente* en el hecho de que los individuos orienten racionalmente su acción con arreglo a fines por *expectativas* similares.

1. En el uso se incluye la *moda*. La moda, por contraposición a la costumbre, existe cuando (al contrario que en la costumbre) el hecho de la *novedad* de la conducta en cuestión es el punto orientador de la acción.[56] Está próxima a la *convención*, puesto que como ésta (las más de las veces) brota de los intereses de prestigio de un estamento. Nada más diremos sobre ella en este momento.

2. Por oposición a la *convención* y al *derecho*, la *costumbre* aparece como una norma no garantizada exteriormente y a la que de hecho se atiene el actor "voluntariamente", ya sea "sin reflexión alguna" o por "comodidad", ya por otros fundamentos cualesquiera, y cuyo probable cumplimiento en virtud de tales motivos puede esperar de otros hombres pertenecientes al mismo círculo. La costumbre, en este sentido, carece de "validez"; por nadie está exigido que se la tenga en cuenta. Naturalmente, el tránsito a la convención válida y al derecho es absolutamente fluido. Por doquier, lo que de hecho se viene haciendo es padre de lo que luego pretende validez. Es costumbre hoy un determinado tipo de desayuno; pero jamás es obligatorio (excepto para los huéspedes de un hotel) y no siempre fue costumbre. Por el contrario, los modos en el vestir, aunque nacieran como costumbre, son hoy, en gran medida, no sólo costumbre sino convención. Sobre uso y costumbre pueden todavía leerse con provecho los párrafos a ellos dedicados en el libro de Jhering: *Zweck in Recht* [El fin en el derecho], tomo II.[57] *Cf.* P. Oertmann, *Rechtsordnung und Verkehrssitte*, 1914,[58] y más reciente E. Weigelin, *Sitte, Recht und Moral*, 1919[59] (los cuales coinciden conmigo frente a Stammler).[60]

3. Numerosas regularidades muy visibles en el desarrollo de la acción social, especialmente (aunque no sólo) de la acción económica, en modo alguno descansan en una orientación por cualesquiera normas consideradas como válidas o por la costumbre, sino sólo en esto: en que el modo de actuar de los partícipes, corresponde por naturaleza en su término medio y de la mejor manera posible a sus *intereses* normales subjetivamente apreciados, orientando su acción precisamente por esa opinión y conocimientos subjetivos; así, por ejemplo, las regularidades de la formación de precios en el mercado. Los interesados en el mercado orientan su acción —que es "medio"— por determinados intereses económicos propios, *típicos* y subjetivos —que representan el "fin"— y por determinadas expectativas típicas, que la previsible conducta de los demás permite abrigar —las cuales aparecen como "condiciones" de la realización del "fin" perseguido—. En la medida en que proceden con mayor rigor en su actuación racional con arreglo a fines, son más análogas sus reacciones en la situación dada; surgiendo de esta forma homogeneidades, regularidades y continuidades en la actitud y en la acción,

muchas veces mucho más estables que las que se dan cuando la conducta está orientada por determinados deberes y normas tenidos de hecho por "obligatorios" en un círculo de hombres. Este fenómeno: el que una orientación por la *situación de intereses escuetos*, tanto propios como ajenos, produzca efectos análogos a los que se piensa obtener coactivamente —muchas veces sin resultado— por una ordenación normativa, atrajo mucho la atención, sobre todo en el dominio de la economía; es más, fue precisamente una de las fuentes del nacimiento de la ciencia económica. Sin embargo, tiene validez para todos los dominios de la acción de un modo análogo. Constituye en su carácter consciente e internamente libre la antítesis de toda suerte de vinculación íntima propia de la sumisión a una mera costumbre arraigada; como, por otra parte, de toda entrega a determinadas normas en méritos del valor que se cree encarnan. Un elemento esencial de la racionalización de la conducta es la sustitución de la íntima sumisión a la costumbre, por decirlo así hecha carne, por la adaptación planeada a una situación objetiva de intereses. Este proceso no agota, ciertamente, el concepto de la racionalización de la acción. Pues puede suceder que ocurra, de modo positivo, en la dirección de la consciente racionalización de valores, pero, de modo negativo, a costa no sólo de la costumbre, sino, además, de la acción afectiva; y, todavía más, que, apareciendo como puramente racional con arreglo a fines, lo sea a costa de lo que daría una acción racional con arreglo a valores. De esta *equivocidad* del concepto de *racionalización de la acción* nos ocuparemos con cierta frecuencia.[61]

4. La estabilidad de la (mera) *costumbre* se apoya esencialmente en el hecho de que quien no orienta por ella su conducta obra "impropiamente"; es decir, debe aceptar de antemano incomodidades e inconveniencias, mayores o menores, durante todo el tiempo en el cual la mayoría de los que le rodean cuente con la subsistencia de la costumbre y dirijan por ella su conducta.

La estabilidad de una *situación de intereses* descansa, análogamente, en el hecho de que quien no orienta su conducta por los intereses ajenos —"no cuenta" con ellos— provoca su resistencia o acarrea consecuencias no queridas ni previstas por él; y, en consecuencia, corre el peligro de perjudicar sus propios intereses.

§ 5. La acción, en especial la social y también singularmente la relación social, pueden orientarse, por el lado de sus partícipes, en la *representación* de la existencia de un *orden legítimo*.[62] La probabilidad de que esto ocurra de hecho se llama "validez" del orden en cuestión.

1. "Validez" de un orden significa para nosotros algo más que una regularidad en el desarrollo de la acción social simplemente determinada por la costumbre o por una situación de intereses. Cuando las sociedades dedicadas al transporte de muebles mantienen regularmente determinadas cláusulas relativas al tiempo de la mudanza, estas regularidades están determinadas por situación de intereses. Cuando un buhonero visita a sus clientes de un modo regular en determinados días del mes o de la semana, esto se debe a una costumbre arraigada, o a una situación de intereses (rotación de su zona comercial). Empero, cuando un funcionario acude todos los días a su oficina a la misma hora, tal ocurre no sólo por causa de una costumbre arraigada, ni sólo por causa de una situación de intereses —que a voluntad pudiera o no aceptar—, sino también (por regla general) por la validez de un orden (reglamento de servicio), como mandato cuya transgresión no sólo acarrearía perjuicios, sino que (normalmente) se rechaza por el sentimiento del deber del propio funcionario (efectivo, sin embargo,

en muy varia medida).

2. Al "contenido de sentido" de una relación social le llamamos: *a)* "orden" cuando la acción se orienta (por término medio o aproximadamente) por "máximas" que pueden ser señaladas. Y sólo hablaremos, *b)* de una "validez" de este orden cuando la orientación de hecho por aquellas máximas tiene lugar porque en algún grado significativo (es decir, en un grado que pese prácticamente) aparecen válidas para la acción, es decir, como obligatorias o como modelos de conducta. De hecho la orientación de la acción por un *orden* tiene lugar en los partícipes por muy diversos motivos. Pero la circunstancia de que, al lado de los otros motivos, por lo menos para una parte de los actores aparezca ese *orden* como obligatorio o como modelo, o sea, como algo que *debe ser*, acrecienta la probabilidad de que la acción se oriente por él y eso en un grado considerable. Un orden sostenido *sólo* por motivos racionales de fin es, en general, mucho más frágil que otro que provenga de una orientación hacia él mantenida únicamente por la fuerza de la costumbre, por el arraigo de una conducta; la cual es con mucho la forma más frecuente de la actitud íntima. Pero todavía es mucho más frágil comparado con aquel orden que aparezca con el prestigio de ser obligatorio y modelo, es decir, con el prestigio de la legitimidad. El tránsito de la orientación por un orden, inspirada en motivos racionales de fines o simplemente tradicionales a la creencia en su legitimidad es, naturalmente, en la realidad, completamente fluido.

3. No sólo puede estar orientada la acción en la validez de un orden por "cumplimiento" de su sentido (como por término medio se le entiende); también en el caso en que ese sentido sea eludido o transgredido puede actuar la probabilidad de su subsistente validez (como norma obligatoria) en extensión mayor o menor. Por lo pronto, de un modo puramente racional con arreglo a fines. El ladrón orienta su acción por la validez de la ley penal por cuanto la oculta. Que el orden es "válido" para un círculo de hombres se manifiesta en el hecho de tener que ocultar su transgresión. Pero prescindiendo de este caso límite, muy frecuentemente se limita la transgresión del orden a contravenciones parciales más o menos numerosas; o se pretende, con mayor o menor grado de buena fe, presentarla como legítima. O existen de hecho unas junto a otras distintas concepciones del sentido del orden, siendo en ese caso para la sociología todas igualmente válidas en la extensión en que determinan la conducta real. Para la sociología no presenta ninguna dificultad el reconocimiento de que distintos órdenes contradictorios entre sí puedan "valer" unos al lado de otros dentro de un mismo círculo de hombres. Es más, el mismo individuo puede orientar su conducta en diversos órdenes contradictorios; y no sólo de un modo sucesivo, cosa de todos los días, sino aun en una misma acción. Quien se bate en duelo orienta su conducta por el código del honor, pero, tanto si oculta esta acción como si se presenta ante los tribunales, orienta la misma conducta por el código penal. Cuando la elusión o la transgresión del sentido (como por término medio es *entendido*) de un orden se convierte en *regla*, entonces la validez de ese orden es muy limitada o ha dejado de subsistir en definitiva. Entre la validez y la no validez de un orden no hay para la sociología, como existe, en razón de sus fines, para la jurisprudencia, una alternativa absoluta. Existen más bien transiciones fluidas entre ambos casos y pueden valer —como se ha indicado— uno al lado de otro órdenes contradictorios, en la amplitud en que alcance la *probabilidad efectiva* de una orientación real de la conducta por ellos.

Los conocedores recordarán el papel importante que el concepto de orden desempeña en el prólogo del antes citado libro de R. Stammler,[63] escrito por supuesto —como todos los suyos— con brillantez, pero profundamente

equivocado y confundiendo los problemas de un modo funesto. (*Cf.* la crítica contenida en mi citado artículo, escrito, por cierto, en forma lamentablemente dura, en el disgusto que me produjo la confusión aludida.)[64] No solamente no distingue Stammler entre la validez normativa y la empírica, sino que desconoce además que la acción social no se orienta únicamente por los "órdenes"; sobre todo, convierte de modo lógicamente erróneo el "orden" en una "forma" de la acción social y le asigna un papel respecto al "contenido" semejante al que tiene en la teoría del conocimiento (prescindiendo, además, de otros errores). Quien ante todo actúa económicamente, por ejemplo, de hecho orienta su acción (cap. II) por la representación de la escasez de determinados medios de que puede disponerse para la satisfacción de las necesidades en relación con la representación del conjunto de esas necesidades y de las acciones previsibles presentes y futuras de terceros que tienen en cuenta o piensan en los mismos medios; pero, *además*, se orienta en la *elección* de sus medidas económicas por aquellas ordenaciones que, como leyes o convenciones, sabe vigentes, es decir, de las que conoce darían lugar a una reacción de terceros en caso de transgresión. Esta sencilla situación empírica ha sido confundida por Stammler en la forma más desdichada; afirmando, en particular, que es conceptualmente imposible una relación causal entre el "orden" y la acción concreta. Cierto que entre la validez normativa, dogmático-jurídica de un orden y el hecho concreto no hay, en efecto, ninguna relación causal; tan sólo caben estas cuestiones: ¿está captado jurídicamente el hecho en cuestión por el orden vigente (*rectamente* interpretado)?, ¿debe valer (normativamente) para él? Y en caso afirmativo, ¿qué es lo que se quiere decir al declarar que para él debe valer normativamente? Empero, entre la *probabilidad* de que una conducta se oriente por la *representación de la validez* de un orden, entendido por término medio de una cierta manera, y la acción económica, existe evidentemente (en su caso) una relación causal, en el sentido plenamente corriente de esta palabra. Para la sociología la validez de un orden está únicamente en aquella probabilidad de orientarse por esta *representación*.

§ 6. La legitimidad de un orden[65] puede estar *garantizada*:

I. De manera puramente íntima; y en este caso:
  1. puramente afectiva: por entrega sentimental;
  2. racional con arreglo a valores: por la creencia en su validez absoluta, en cuanto expresión de valores supremos generadores de deberes (morales, estéticos o de cualquiera otra suerte), y
  3. religiosa: por la creencia de un bien de salvación.
II. También (o solamente) por la expectativa de determinadas consecuencias externas; o sea, por una situación de intereses; pero por expectativas de un determinado género.

Un orden debe llamarse:

a) *Convención*: cuando su validez está garantizada externamente por la probabilidad de que, dentro de un determinado círculo de hombres, una conducta discordante habrá de tropezar con una (relativa) *reprobación* general y prácticamente sensible.

b) *Derecho*: cuando está garantizado externamente por la probabilidad de la *coacción*[66] (física o psíquica) ejercida por un *cuadro* de individuos instituidos con la misión de obligar a la observancia de ese orden o de castigar su transgresión.

Sobre convención, *cf.* además de Jhering, *op. cit.*, y Weigelin, *op. cit.*, F. Tönnies, *Die Sitte* (1909).[67]

1. *Convención* debe llamarse a la costumbre que, dentro de un círculo de hombres, se considera como válida y que está garantizada por la reprobación de la conducta discordante. En contraposición al derecho (en el sentido en que usamos esta palabra) falta el cuadro de personas especialmente dedicado a imponer su cumplimiento. Cuando Stammler pretende distinguir el derecho de la convención por el carácter enteramente libre de la sumisión en esta última, deja de estar de acuerdo con el uso corriente del lenguaje y ni siquiera es exacto en el caso de sus propios ejemplos. La observancia de la convención (en el sentido corriente de la palabra) —por ejemplo: del saludo en uso, del vestido conveniente, de los límites de forma y contenido en el trato humano— se exige muy seriamente al individuo como obligación o modelo y en modo alguno —como en la simple costumbre de preparar de cierta manera un plato culinario— se le deja a su libre elección. Una falta contra la convención (costumbre estamental) se sanciona con frecuencia con mucha más fuerza que la que pudiera alcanzar cualquier forma de coacción jurídica, por medio de las consecuencias eficaces y sensibles del *boycot* declarado por los demás miembros del propio estamento. Lo que falta únicamente es el cuerpo de personas especialmente destinado a mantener su cumplimiento (juez, fiscales, funcionarios administrativos, etc.). Sin embargo, la transición es fluida. El caso límite de la garantía convencional de un orden, ya en tránsito hacia la garantía jurídica, se encuentra en la aplicación del *boycot* formalmente organizado y proclamado (en su amenaza). Esto, en nuestra terminología, sería ya un medio de coacción jurídica. No nos interesa aquí el que la convención pueda estar protegida por otros medios además del de la simple reprobación (empleo, por ejemplo, de derecho doméstico en caso de una conducta lesiva de la convención).[68] Lo decisivo es que aun en esos casos es el individuo el que emplea los medios represivos (a menudo drásticos) y en méritos precisamente de la reprobación convencional, pero no un cuerpo de personas encargado de esa función.

2. Para nosotros lo decisivo en el concepto del "derecho" (que para otros fines puede delimitarse de manera completamente diferente) es la existencia de un *cuadro coactivo*. Éste, naturalmente, en modo alguno tiene que ser análogo al que hoy día nos es habitual. Especialmente, no es ni mucho menos necesaria la existencia de una instancia "judicial". El clan mismo puede representar ese cuadro coactivo (en los casos de venganza de la sangre y de luchas internas), *cuando* rigen de hecho, para las formas de sus reacciones, ordenaciones de cualquier índole. Cierto que este caso está en el punto límite de lo que todavía puede calificarse de "compulsión jurídica". Como es sabido, al "derecho internacional" se le ha disputado renovadamente su calidad de derecho, por carecer de un poder coactivo supraestatal. Desde luego, según la terminología aquí aceptada (como conveniente) no puede en realidad designarse como derecho a un orden que sólo esté garantizado por la expectativa de la reprobación y de las represalias de los lesionados —es decir, convencionalmente y por la situación de intereses— y que carezca de un

cuadro de personas especialmente destinado a imponer su cumplimiento. Para la terminología jurídica puede muy bien ocurrir lo contrario. Los *medios* coactivos no hacen al caso. Aun la "admonición fraternal" —corriente en muchas sectas como el medio más suave de coacción frente a los pecadores— se incluye en ellos siempre que esté ordenada por una norma y se ejecute por un cuadro de personas dispuesto con ese fin. De igual manera, la reprensión del censor, por ejemplo, como medio de garantizar el cumplimiento de normas "morales" de conducta. Asimismo, la coacción psíquica como auténtico medio disciplinario de la Iglesia. Existe, naturalmente, derecho lo mismo cuando está garantizado políticamente que cuando lo está en forma hierocrática; y asimismo cuando esa garantía se encuentra en los estatutos de una asociación, en la autoridad del patriarca o en uniones o comunidades de compañeros. De igual manera encajan en el concepto aquí admitido y valen como derecho las reglas de un "Komment".[69] El caso del § 888, p. 2, del *RZPO*[70] —Ley de Procedimientos Civiles— (derechos inejecutables) cae de lleno evidentemente en nuestro concepto. Las "leyes imperfectas" y las "obligaciones naturales" son formas del lenguaje jurídico que manifiestan, de modo indirecto, límites y condiciones en la aplicación de la coacción jurídica. Una norma del *trato humano* estatuida con fuerza obligatoria es por eso derecho (§§ 157, 242, BGB).[71] *Cf*. sobre el concepto de las "buenas costumbres" (merecedoras de aprobación y en cuanto tales sancionadas por el derecho), Max Rümelin en *Schwäb. Heimatgabe für Th. Häring*, 1918.[72]

3. No todo orden válido tiene necesariamente un carácter abstracto y general. El "precepto jurídico" válido y la "decisión jurídica" de un caso concreto no estuvieron en modo alguno tan separados entre sí como hoy es el caso normal. Un orden *puede* aparecer también como orden únicamente de una situación concreta. El detalle de todo esto pertenece a la sociología jurídica. Cuando no se diga otra cosa nos atendremos, por razones de conveniencia, a las concepciones modernas sobre las relaciones entre precepto jurídico y decisión jurídica.

4. Órdenes garantizados de un "modo externo" pueden estarlo además "internamente". La sociología no tiene problema alguno respecto a las relaciones entre derecho, convención y "ética". La norma moral se impone a la conducta humana por una determinada *creencia* en valores, pretendiendo aquella conducta el predicado de "moralmente buena", de igual manera que pretende el predicado de lo "bello" la que se mide por patrones estéticos. En este sentido, representaciones normativas de carácter ético pueden influir muy profundamente la conducta y carecer, sin embargo, de toda garantía externa. Esto último ocurre con frecuencia cuando su transgresión roza en escasa medida intereses ajenos. Por otra parte, están garantizadas a menudo en forma religiosa. Y también pueden encontrarse garantizadas de manera convencional (en el sentido aquí admitido) —mediante reprobación de su transgresión y boicot— y aun jurídicamente, mediante determinadas reacciones de tipo penal o policiaco, o por ciertas consecuencias civiles. Toda moral con validez efectiva —en el sentido de la sociología— suele estar garantizada ampliamente en forma convencional, o sea por la *probabilidad* de una reprobación de la transgresión. Por otra parte, no todos los órdenes garantizados convencional o jurídicamente pretenden (o por lo menos: no necesariamente) el carácter de normas morales; en conjunto, las normas jurídicas —a menudo puramente racionales con arreglo a fines— mucho menos que las convencionales. Respecto a si una determinada representación normativa, dentro de un círculo de hombres, pertenece o no al dominio moral (en tal caso "simple" convención o "puro" derecho), es cosa que la *sociología* sólo puede decidir con arreglo a aquel concepto de lo moral que haya valido o valga en el círculo de hombres en

cuestión. Por eso no caben afirmaciones de carácter más general sobre este problema.

§ 7. Los que actúan socialmente pueden atribuir validez *legítima* a un orden determinado

a) en méritos de la *tradición*: validez de lo que siempre existió;
b) en virtud de una *creencia afectiva* (emotiva especialmente): validez de lo nuevo revelado o de lo ejemplar;
c) en virtud de una *creencia racional con arreglo a valores*: vigencia de lo que se tiene como absolutamente valioso;
d) en méritos de lo *estatuido positivamente*, en cuya *legalidad* se cree.

Esta legalidad puede valer como legítima
α) en virtud de un pacto de los interesados,
β) en virtud del "otorgamiento" —*Oktroyierung*— por una autoridad considerada como legítima y del sometimiento correspondiente.

Todo detalle sobre estas cuestiones (a reserva de definir con mayor precisión algunos conceptos en lo que sigue) pertenece a la sociología del poder y a la sociología jurídica. Aquí sólo caben estas consideraciones:

1. La validez de un orden en méritos del carácter sagrado de la tradición es la forma más universal y primitiva. El temor a determinados prejuicios mágicos fortaleció la traba psíquica para toda variación en las formas habituales e inveteradas de la conducta; y los varios intereses, que suelen estar vinculados al mantenimiento de la sumisión al orden vigente, cooperan en la dirección de su conservación. Sobre esto, véase más adelante cap. III.

2. Primitivamente, creaciones conscientes de un orden nuevo fueron debidas a oráculos proféticos o, por lo menos, se presentaron como revelaciones consagradas proféticamente y tenidas, por tanto, como santas: esto ocurre hasta con los estatutos de los *aisymnetas* helénicos. El sometimiento dependió entonces de la creencia en la legitimidad de los profetas. En las épocas dominadas por un riguroso tradicionalismo, la formación de órdenes "nuevos", es decir, que se *consideran* como tales, sólo era posible, de no ocurrir por la revelación aludida, mediante la consideración de que en realidad habían sido válidos desde siempre pero no bien conocidos, o que habiendo estado oscurecidos por algún tiempo venían a ser *redescubiertos* en ese momento.

3. El tipo más puro de una validez racional con arreglo a valores está representado por el *derecho natural*.[73] Cualquiera que haya sido su limitación frente a sus pretensiones ideales, no puede negarse, sin embargo, el influjo efectivo y no insignificante de sus preceptos lógicamente deducidos sobre la conducta; preceptos que hay que separar tanto de los revelados como de los estatuidos o de los derivados del derecho tradicional.

4. La forma de legitimidad hoy más corriente es la creencia en la *legalidad*:[74] la obediencia a preceptos jurídicos positivos estatuidos según el procedimiento usual y *formalmente* correctos. La contraposición entre ordenaciones pactadas y "otorgadas" es sólo relativa. Pues cuando una

ordenación pactada no descansa en un acuerdo por unanimidad —como con frecuencia se requería en la Antigüedad para que existiera legitimidad auténtica—, sino más bien en la sumisión de hecho, dentro de un círculo de hombres, de personas cuya voluntad es empero discordante de la de la mayoría —caso muy frecuente—, tenemos en realidad una ordenación otorgada —impuesta— respecto de esas minorías. Por lo demás, es también frecuente el caso de minorías poderosas, sin escrúpulos, y sabiendo adónde van, que imponen un orden, que vale luego como legítimo para los que al comienzo se opusieron a él. Cuando las votaciones están legalmente reconocidas como medio para la creación o variación de un orden, es muy frecuente que la voluntad minoritaria alcance la mayoría formal y que la mayoría se le allane; el carácter mayoritario es sólo una apariencia. La creencia en la legalidad de las ordenaciones pactadas llega a tiempos bastante remotos y se encuentra con frecuencia entre los pueblos primitivos; casi siempre, sin embargo, completada por la autoridad de los oráculos.

5. La disposición a avenirse con las ordenaciones "otorgadas", sea por una persona o por varias, supone siempre que predominan ideas de legitimidad y —en la medida en que no sean decisivos el simple temor o motivos de cálculo egoísta— la creencia en la autoridad legítima, en uno u otro sentido de quien impone ese orden; de lo que se tratará luego en particular (§§ 13 y 16 y cap. III).

6. En todo caso, siempre que no se trate de disposiciones completamente nuevas, es regla general que la adhesión a un orden esté determinada, además de por situaciones de intereses de toda especie, por una mezcla de vinculación a la tradición y de ideas de legitimidad. En muchos casos el sujeto cuya conducta muestra esa adhesión no es, naturalmente, consciente en modo alguno de si se trata de una costumbre, de una convención o de un derecho. La sociología tiene entonces que descubrir la clase *típica* de la validez en cuestión.

§ 8. Debe entenderse que una relación social es de *lucha* cuando la acción se orienta por el propósito de imponer la propia voluntad contra la resistencia de la otra u otras partes. Se denominan "pacíficos" aquellos medios de lucha en donde no hay una violencia física efectiva. La lucha pacífica llámase "competencia" cuando se trata de la adquisición formalmente pacífica de un poder de disposición propio sobre oportunidades deseadas también por otros. Hay *competencia regulada* en la medida en que esté orientada, en sus fines y medios, por un orden determinado. A la lucha (latente) por la existencia que, sin intenciones dirigidas contra otros, tiene lugar, sin embargo, tanto entre individuos como entre tipos de los mismos, por las probabilidades existentes de vida y de supervivencia, la denominaremos "selección": la cual es "selección social" cuando se trata de probabilidades de vida de los vivientes, o "selección biológica" cuando se trata de las probabilidades de supervivencia del tipo hereditario.

1. Entre las formas de lucha existen las más diversas transiciones sin solución de continuidad: desde aquella sangrienta, dirigida a la aniquilación de la vida del contrario y desligada de toda regla, hasta el combate entre caballeros "convencionalmente" regulado (la invitación del heraldo antes de la batalla de Fontenoy:[75] *Messieurs les Anglais, tirez les premiers*) y la pugna deportiva con sus reglas; desde la competencia no sometida a regla alguna, por ejemplo, la competencia erótica por los favores de una dama, pasando por la competencia económica regulada por el mercado, hasta llegar a la competencia estrictamente ordenada como la artística o la "lucha electoral". La delimitación conceptual de la lucha violenta se justifica por la peculiaridad de sus medios normales y por las consecuencias sociológicas

particulares que, por esa razón, acarrea su presencia (véase cap. II y pp. 182 y ss.).

2. Toda lucha y competencia típicas y en masa llevan a la larga, no obstante las posibles intervenciones de la fortuna y del azar, a una selección de los que poseen en mayor medida las condiciones personales requeridas por término medio para triunfar en la lucha. Cuáles sean esas cualidades —si la fuerza física o la astucia sin escrúpulos, si la intensidad en el rendimiento espiritual o meros pulmones y técnica demagógica, si la devoción por los jefes o el halago de las masas, si la originalidad creadora o la facilidad de adaptación social, si cualidades extraordinarias o cualidades mediocres— es cosa que sólo pueden decidir las condiciones de la competencia y de la lucha; entre las cuales, aparte de todas las posibles cualidades tanto individuales como de masa, hay que contar aquellos órdenes por los que la conducta, ya sea tradicional, ya sea racional —con arreglo a fines o con arreglo a valores—, se orienta en la lucha. *Cada* uno de ellos influye en las oportunidades de la selección social. No *toda* selección social es una "lucha" en el sentido aquí admitido. *Selección social* significa, por lo pronto, tan sólo, que determinados tipos de conducta y, eventualmente, de cualidades personales, tienen más probabilidades de entrar en una determinada *relación* social (como "amante", "marido", "diputado", "funcionario", "contratista de obras", "director general", "empresario", etc.). Con lo cual nada se dice sobre si esas probabilidades sociales se adquirieron por medio de *lucha*, ni si con ellas mejoran o no las *probabilidades* de *supervivencia biológica* del tipo en cuestión.

Sólo hablaremos de "lucha" cuando se dé una auténtica "competencia".[76] Según enseña la experiencia, la lucha es ineludible *de hecho* en el sentido de "selección" y lo es *en principio* en el sentido de "selección biológica". La *selección* es "eterna", porque no hay manera de imaginar medio alguno para descartarla de modo total.[77] Un orden pacifista de rigurosa observancia sólo puede eliminar ciertos medios y determinados objetos y direcciones de lucha. Lo cual significa que *otros* medios de lucha llevan al triunfo en la competencia (abierta) o —en el caso en que se imagine a ésta eliminada (lo que sólo sería posible de modo teórico y utópico)— en la selección (latente) de las probabilidades de vida y de supervivencia; y que tales medios habrán de favorecer a los que de ellos dispongan, bien por herencia, bien por educación. Los límites de una eliminación de la lucha se encuentran, empíricamente, en la selección social y por principio en la biológica.

3. Hay que separar, naturalmente, de la lucha de los *individuos* por las probabilidades de vida y supervivencia, la lucha y selección de las *relaciones* sociales. Ahora bien, estos conceptos sólo pueden usarse en un sentido metafórico. Pues las "relaciones" sólo existen como acciones humanas de determinado sentido. Por tanto, una lucha o selección entre ellas significa que una determinada clase de acción ha sido desplazada en el curso del tiempo por otra, sea del mismo o de otros hombres. Lo cual es posible de diversas maneras. La acción humana puede *a)* dirigirse conscientemente a estorbar una relación social concretamente determinada, o determinada en su generalidad específica (es decir, a estorbar el desarrollo de la acción correspondiente a su contenido de sentido); o a impedir su nacimiento o subsistencia (un "Estado" por medio de la guerra o la revolución; una "conjura", por una represión sangrienta; el "concubinato", por medio de medidas policiacas; "negocios usurarios" retirándoles la protección jurídica y sancionándolos penalmente); o a favorecer conscientemente la

subsistencia de una categoría de relaciones a costa de las demás: lo mismo los individuos aislados que asociados pueden proponerse tal fin. O también puede ocurrir *b)* que el desarrollo de la acción social y sus condiciones determinantes de toda índole, tengan como consecuencia accesoria, no querida, el hecho de que determinadas relaciones (es decir, la acción por ellas supuesta) disminuyan progresivamente sus probabilidades de persistencia o de nueva formación. Todas las condiciones naturales y culturales, cualquiera que sea su clase, dan lugar en algún modo, en caso de variación, a ese desplazamiento en las probabilidades de las más diversas relaciones sociales. En tales casos cada quien puede hablar de una selección de las relaciones sociales —por ejemplo de los estados— en la que triunfa la más fuerte (en el sentido de la más adaptable). Pero, debe insistirse en que esa llamada "selección" nada tiene que ver con la selección de los *tipos* humanos ni en el sentido social ni en el biológico; y que, en cada caso concreto, debe uno preguntarse por la *causa* que ha producido ese desplazamiento de las probabilidades respecto a una u otra forma de acción social, o ha destruido una relación social, o ha asegurado su persistencia frente a las demás; no debiendo olvidarse, tampoco, que esas causas son tan múltiples que resulta imposible abarcarlas con una fórmula única. También existe en estos casos el peligro de insertar "valoraciones" incontroladas en la investigación empírica y, sobre todo, de deslizar la apología de un *resultado*, que a menudo está individualmente condicionado en el caso particular y es, por tanto, puramente "casual". Los ejemplos abundan en estos últimos años. Debe, pues, recordarse que la eliminación de una relación social (concreta o cualitativamente especificada) se debe con frecuencia a causas de carácter muy concreto, lo que nada nos dice en contra de la "viabilidad" *general* de la relación en cuestión.

§ 9. Llamamos *relación comunitaria*[78] a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social —en el caso particular, por término medio o en el tipo puro— se inspira en el *sentimiento subjetivo* (afectivo o tradicional) de los partícipes de *petenencia en común* a un todo constituido.

Llamamos *relación asociativa* a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en un *equilibrio* de intereses por motivos racionales (de fines o de valores) o también en una *unión* de intereses con igual motivación. La relación asociativa, de un modo típico, puede especialmente descansar (pero no únicamente) en un *acuerdo* o *pacto* racional, por declaración recíproca. Entonces la acción asociativa , cuando es racional, está orientada *a)* racionalmente con arreglo a valores: en méritos de la creencia en la propia vinculación; *b)* racionalmente con arreglo a fines: por la expectativa de la lealtad del *socio*.

1. Esta terminología recuerda la distinción establecida por F. Tönnies[79] en su obra fundamental: *Gemeinschaft und Gesellschaft* ("Comunidad y sociedad"). Sin embargo, de acuerdo con sus propios fines, Tönnies dio a esta distinción, desde un principio, un contenido más específico, que no tiene utilidad para nuestros propósitos. Los tipos más puros de relación asociativa son: *a)* el *cambio* estrictamente racional con arreglo a fines y libremente pactado en el mercado: un compromiso real entre interesados contrapuestos que, sin embargo, se complementan; *b)* la *unión* libremente pactada y puramente dirigida por determinados fines *(Zweckverein)*, es decir, un acuerdo sobre una acción permanente orientada en sus propósitos y medios por la persecución de los intereses objetivos

(económicos u otros) de los miembros partícipes en ese acuerdo; *c)* la *unión* racionalmente motivada de los que comulgan en una misma creencia *(Gesinnungsverein)*: la secta racional, en la medida en que prescinde del fomento de intereses emotivos y afectivos, y sólo quiere estar al servicio de la "tarea" objetiva (lo que por supuesto, en su tipo puro, ocurre sólo en casos muy especiales).

2. La *relación comunitaria* puede apoyarse sobre toda suerte de fundamentos, afectivos, emotivos y tradicionales: una cofradía *pneumática*, una relación erótica, una relación de piedad, una comunidad nacional, una tropa unida por sentimientos de camaradería. La comunidad familiar es la que expresa con mayor adecuación el tipo de que se trata. Sin embargo, la inmensa mayoría de las relaciones sociales participan *en parte* de la "relación comunitaria" y en parte de la "relación asociativa". Toda relación social, aun aquélla más estrictamente originada en la persecución racional de algún fin (la clientela, por ejemplo) *puede* dar lugar a valores afectivos que trasciendan de los simples fines elegidos. Toda "relación asociativa" que exceda los términos de una mera unión para un propósito determinado y que, no estando limitada de antemano a ciertas tareas, sea de larga duración y dé lugar a relaciones sociales entre las mismas personas —como las "relaciones asociativas" creadas dentro de un mismo cuadro militar, en una misma clase de la escuela, en una misma oficina, en un mismo taller— tiende, en mayor o menor grado, a fomentar los afectos aludidos. Por el contrario, una relación que por su sentido normal es una relación comunitaria, puede estar orientada por todos o parte de sus partícipes con arreglo a ciertos fines racionalmente sopesados. Hasta qué punto un grupo familiar, por ejemplo, es sentido como "relación comunitaria" o bien utilizado como "relación asociativa", es algo que se presenta con grados muy diversos. El concepto de "relación comunitaria" aquí adoptado es deliberadamente muy amplio, por lo cual abarca situaciones de hecho muy heterogéneas.

3. La relación comunitaria es normalmente por su sentido la contraposición radical de la "lucha". Esto no debe, sin embargo, engañarnos sobre el hecho completamente normal de que aun en las relaciones comunitarias más íntimas haya presiones violentas de toda suerte respecto de las personas más maleables o transigentes; y tampoco sobre que la "selección" de los tipos y las diferencias en las oportunidades de vida y supervivencia creadas por ella ocurran lo mismo en la "comunidad" que en otra parte cualquiera. Por otro lado, las relaciones asociativas son con frecuencia *únicamente* meros compromisos entre intereses en pugna, los cuales sólo descartan (o pretenden hacerlo) *una parte* de los objetivos o medios de la lucha, pero dejando en pie la contraposición de intereses misma y la *competencia* por las distintas oportunidades. *Lucha* y *comunidad [Gemeinschaft]* son conceptos relativos; la lucha se conforma de modo muy diverso, según los medios (violentos o pacíficos) y los mayores o menores miramientos en su aplicación. Y por otra parte, el orden de la acción social, cualquiera que sea su clase, deja en pie, como sabemos, la *selección* de hecho en la competencia de los distintos tipos humanos por sus oportunidades de vida.

4. No toda participación común en determinadas cualidades, de la situación o de la conducta, implica una *relación comunitaria*. Por ejemplo, la participación en una determinada herencia biológica —los llamados caracteres "raciales"— no implica en sí una relación comunitaria de los que posean tales características. Por imitación del *commercium* y *connubium* frente al mundo circundante pueden desembocar —por aislamiento frente a ese contorno— en una situación homogénea. Empero, aunque reaccionen en esta situación de un modo análogo, esto no es todavía una relación comunitaria, ni

tampoco la produce el simple "sentimiento" de la situación común y sus consecuencias. "Comunidad" *[Gemeinschaft]* sólo existe propiamente cuando sobre la base de ese sentimiento la acción está recíprocamente *referida* —no bastando la acción de todos y cada uno de ellos frente a la misma circunstancia— y en la medida en que esta referencia traduce el sentimiento de formar un todo. Entre los judíos, por ejemplo, este caso es poco abundante —fuera de los círculos sionistas y de la acción de algunas relaciones asociativas para el fomento de los intereses judíos— y muchas veces ellos mismos lo rechazan. La misma comunidad de *lenguaje*, originada en una tradición homogénea por parte de la familia y la vecindad, facilita en alto grado la comprensión recíproca, o sea, la *formación* de relaciones sociales. Pero en sí no implica ninguna relación comunitaria en estricto sentido, sino tan sólo la facilitación del intercambio social dentro del *grupo* en cuestión; o sea, la *formación* de relaciones asociativas. Ante todo, entre las *personas individuales* y *no* en su cualidad de partícipes en el mismo idioma, sino como soportes de intereses de toda especie; la orientación por las normas del lenguaje común constituye primariamente sólo un medio para un mutuo entendimiento, pero no "contenido de sentido" de las relaciones sociales. Tan sólo la aparición de contrastes conscientes respecto a terceros puede crear para los partícipes en un mismo idioma una situación homogénea, un sentimiento de comunidad *[Gemeinschaftsgefühl]* y de relaciones asociativas, el fundamento consciente de la existencia de los cuales es la comunidad lingüística. La participación en un "mercado" (concepto en el cap. II) se conforma de otra manera. Crea formas de relación asociativa entre los contratantes particulares y una relación social (de competencia sobre todo) entre todos los concurrentes al mercado, pues orientan su conducta por referencia recíproca a la de los demás. Pero fuera de esto sólo surgen formas de relación asociativa cuando algunos partícipes se ponen de acuerdo con el fin de aumentar sus probabilidades de éxito en la lucha de precios, o cuando todos se conciertan con el fin de regular y asegurar el cambio. (El mercado, y la economía de cambio fundada en él, es el tipo más importante de una influencia recíproca de la acción por la pura y simple *situación de intereses*, cosa característica de la moderna economía.)

§ 10. Una relación social (lo mismo si es de relación comunitaria como de relación asociativa) se llama "abierta" al exterior cuando y en la medida en que la participación en la acción social recíproca que, según su sentido, la constituye, no se encuentra negada por los ordenamientos que rigen esa relación a nadie que lo pretenda y estén en situación real de poder tomar parte en ella. Por el contrario, llámase "cerrada" al exterior cuando y en la medida en que aquella participación resulte excluida, limitada o sometida a condiciones por el sentido de la acción o por los ordenamientos que la rigen. El carácter *abierto* o *cerrado* puede estar condicionado tradicional, afectiva o bien racionalmente con arreglo a valores o fines. El cierre de tipo *racional* se basa especialmente en la siguiente situación de hecho: una relación social puede proporcionar a sus partícipes determinadas probabilidades de satisfacer ciertos intereses, tanto interiores como exteriores, sea por el fin o por el resultado, sea a través de una acción solidaria o por virtud de compromiso de intereses. Cuando los partícipes en esa relación esperan de su propagación una mejora de sus propias probabilidades en cantidad, calidad, seguridad o valor, les interesa su carácter *abierto*, cuando, al contrario, esperan esas ventajas de su monopolización, les interesa su carácter cerrado *al exterior*.

Una relación social cerrada puede garantizar a sus partícipes el disfrute de las probabilidades monopolizadas: *a) libremente, b)* en forma *racionada* o *regulada* en cuanto al modo y la medida, o *c)* mediante su *apropiación* permanente por

individuos o grupos y plena o relativamente inalienable (cerrada en su interior). Las probabilidades apropiadas se llaman "derechos". Según el orden que rija la relación social, la apropiación puede corresponder *1.* a todos los miembros de determinadas comunidades y sociedades —así por ejemplo, en una comunidad doméstica—, o *2.* a *individuos*, y en este caso *a)* de un modo puramente personal, o *b)* de manera que, en caso de muerte, se apropien esas probabilidades uno o varios individuos, unidos al que hasta ese momento fue el titular por una relación social o por nacimiento (parentesco), o designados por él *(apropiación hereditaria)*. Por último, puede ocurrir *3.* que el titular esté facultado para ceder a otros más o menos libremente sus derechos mediante pacto; siendo los cesionarios *a)* determinados o *b)* discrecionales *(apropiación enajenable)*. Los partícipes en una relación social cerrada se consideran como *compañeros (Genosse)* y en el caso de una regulación de esa participación que les asegure la apropiación de ciertas probabilidades se consideran como compañeros jurídicamente protegidos. Se llama *propiedad* al conjunto de probabilidades hereditariamente apropiadas por un individuo o una comunidad o sociedad; siendo *propiedad libre* en el caso en que ésta sea enajenable.

La "penosa" definición de estos hechos, aparentemente inútil, es un ejemplo de que precisamente lo "obvio" es aquello (por intuitivamente vivido) que menos suele ser "pensado".

1. a) Cerradas en virtud de la tradición suelen ser aquellas comunidades cuya participación se funda en relaciones familiares.

b) Cerradas por razones afectivas suelen ser las relaciones personales fundadas en sentimientos (eróticos o —con frecuencia— de piedad).

c) Cerradas (relativamente) en virtud de una actividad racional con arreglo a valores suelen ser las comunidades de fe de carácter estricto.

d) Cerradas en virtud de una actividad racional con arreglo a fines suelen ser típicamente las asociaciones económicas de carácter monopolista o plutocrático.

He aquí algunos ejemplos tomados al azar.

El carácter abierto o cerrado de una reunión coloquial depende de su "contenido de sentido" (conversación en contraposición a un coloquio íntimo o a una charla de negocios). La relación de mercado suele ser frecuentemente abierta. Podemos observar en muchas relaciones asociativas y relaciones comunitarias una *oscilación* en los caracteres de cerrado o abierto. Por ejemplo, tanto en los gremios como en las ciudades democráticas de la Antigüedad y del Medioevo, sus miembros muchas veces estaban interesados en que se les diera (por un cierto tiempo) el mayor crecimiento posible como medio de garantizar así, por una mayor fuerza, sus probabilidades vitales; y otras, en cambio, pugnaban por su limitación en interés del valor de su monopolio. Tampoco es raro encontrar este fenómeno en ciertas comunidades monacales

[Mönchsgemeinschaften] y sectas oscilantes entre la propagación y el hermetismo, en interés del mantenimiento de una conducta ética elevada o por causas materiales. Ampliaciones del mercado, en interés de un aumento de las transacciones, y limitaciones monopolistas del mismo, se encuentran también de un modo semejante unas al lado de las otras. La propagación de un idioma es hoy consecuencia normal de los intereses de editores y escritores, frente al carácter secreto y estamentalmente cerrado de un lenguaje, no raro en otros tiempos.

2. El grado y los medios de regulación y cierre hacia fuera pueden ser muy diversos, de tal manera que el tránsito de lo abierto a lo regulado y cerrado es fluido: pruebas de admisión y noviciados; adquisición del título, condicionalmente enajenable, de miembro; *ballotage* para cada admisión; pertenencia o admisión por nacimiento (herencia) o en virtud de participación libre en ciertos servicios; o —en caso de apropiación y cierre de carácter interno— mediante la adquisición de un derecho apropiado; encontrándose las más diversas gradaciones en las condiciones de la participación. "Regulación" y "hermetismo" frente al exterior son, pues, conceptos relativos. Las transiciones que cabe imaginar son innumerables: desde un *club* elegante, pasando por una representación teatral asequible a todo comprador del billete de entrada, hasta la asamblea de un partido político convocada por la propaganda e interesada en ganar adeptos; o desde un culto público al que todos pueden concurrir, hasta los servicios religiosos de una secta o los misterios de una sociedad secreta.

3. El hermetismo de carácter *interno* —entre los partícipes mismos y en la relación de unos para con otros— puede también tomar las más diversas formas. Por ejemplo, un gremio, una casta cerrada o quizá incluso una bolsa, pueden permitir a sus miembros competir libremente entre sí por las probabilidades monopolizadas o pueden, al contrario, limitar rigurosamente respecto a cada miembro la apropiación de determinadas probabilidades (clientes u objetos mercantiles), bien de por vida o (especialmente en la India) con carácter hereditario y enajenable; una asociación de colonos *(Markgenossenschaft)* puede otorgar a sus miembros el libre aprovechamiento o bien garantizar y otorgar tan sólo a cada unidad familiar un contingente rigurosamente limitado; una asociación de colonos de carácter cerrado hacia fuera puede conceder el libre aprovechamiento de la tierra o bien otorgar y garantizar tan sólo, con carácter de apropiación permanente, un lote determinado de las tierras de labor, huerta y pastos *(Hufenanteile);* todo ello con múltiples transiciones y grados intermedios. Históricamente, por ejemplo, el cierre en el interior en relación con las "expectativas" de feudos, beneficios y cargos y su apropiación por los usufructuarios podía tomar formas muy diversas; e, igualmente, tanto la expectativa como la ocupación de los puestos de trabajo —para lo cual el desarrollo de los consejos obreros *podría* ser el primer paso—[80] pueden ir en aumento desde el *closed shop* hasta un derecho a determinados puestos (grado previo: prohibición del despido sin aprobación de los representantes obreros). Todos los detalles corresponden al análisis del problema concreto. El grado más elevado de apropiación permanente existe en aquellos casos de probabilidades garantizadas de tal modo al individuo (o a determinados grupos de individuos, tales como comunidades domésticas, *clanes* y familias), que *1.* en caso de muerte su transmisión a otras manos está regulada y garantizada por las ordenaciones vigentes; o en que 2. el titular de las probabilidades puede transmitirlas libremente a terceros, que se convierten *así* en partícipes de la relación social; ésta, en

semejante caso de una plena apropiación en su interior, resulta al mismo tiempo una relación social (relativamente) *abierta hacia fuera* (en cuanto que la adquisición del carácter de miembro *no* depende del ascenso de los demás).

4. Motivos conducentes al cierre de las relaciones sociales pueden ser: *a)* El mantenimiento de una alta calidad y por tanto (eventualmente) del prestigio y de las probabilidades inherentes, de honor y (eventualmente) de ganancia. Ejemplos: comunidades de ascetas, de monjes (en la India, muy particularmente, monjes mendicantes), congregaciones de "sectas" (¡puritanos!), sociedades de guerreros, asociaciones de funcionarios, asociaciones de ciudadanos con carácter político (por ejemplo, en la Antigüedad) y uniones gremiales. *b)* Escasez de las probabilidades respecto a la satisfacción (consumo) de las necesidades (espacio vital alimentario):[81] monopolio de consumo (arquetipo: comunidad de la Marca). *c)* Escasez en las probabilidades lucrativas (ámbito del lucro): monopolio lucrativo (arquetipo: las uniones gremiales o las antiguas asociaciones de pescadores). Las más de las veces se combinan el motivo *a* con el *b* o el *c*.

§ 11. Una relación social puede tener para sus partícipes, de acuerdo con su orden tradicional o estatuido, las consecuencias siguientes: *a)* el que *toda* acción de cada uno de los partícipes *se impute a todos* los demás *(solidaridad); b)* el que la acción de un partícipe determinado *se impute* a los demás *(representación).* O sea que tanto las probabilidades como las consecuencias, para bien o para mal, recaigan sobre todos. El poder representativo *(plenos poderes)* puede, según el orden vigente, *1.* estar *apropiado* en todos sus grados y cualidades *(plenos poderes por derecho propio);* o *2.* ser atribuido al poseedor de determinadas características, ya temporal, ya permanentemente; o *3.* ser *otorgado* por determinados actos de los partícipes o de terceros, ya temporal, ya permanentemente *(plenos poderes otorgados).* Respecto de las condiciones por las cuales las relaciones sociales (de comunidades o de sociedades) aparecen como relaciones de solidaridad o como relaciones de representación, sólo puede decirse en términos generales que es en ello decisivo el grado en que su conducta tenga como fin, bien *a)* una lucha violenta, bien *b)* un cambio pacífico; fuera de esto se trata siempre de circunstancias particulares que sólo se pueden fijar en el análisis del caso concreto. Donde menos, naturalmente, suelen presentarse estas consecuencias es en aquellas relaciones que por medios pacíficos persiguen bienes puramente ideales. Con el grado de hermetismo hacia fuera marcha paralelo, aunque no siempre, el fenómeno de la solidaridad o de la representación.

1. La "imputación" puede significar prácticamente: *a)* solidaridad activa y pasiva: de la acción de uno de los partícipes son todos tan responsables como él mismo; por su acción, por otra parte, están legitimados todos tanto como él para el disfrute de las probabilidades aseguradas por esa acción. La responsabilidad puede existir respecto a espíritus y dioses, es decir, estar orientada religiosamente. O bien respecto a otros hombres; y en este caso, *convencionalmente* en forma activa y pasiva, respecto a los miembros de la relación social (venganza de sangre contra los miembros de un clan y obligación, a su vez, de éstos respecto a otros; represalias contra conciudadanos y connacionales) o *jurídicamente* (penas contra parientes, contra miembros de la comunidad doméstica o de la comunidad vecinal; responsabilidad personal por deudas de los miembros de una comunidad doméstica o de una sociedad mercantil, de unos para con otros y en favor mutuo). La solidaridad frente a los dioses ha tenido

históricamente consecuencias muy importantes (para las comunidades de los israelitas y cristianos primitivos y de los viejos puritanos). *b)* la imputación puede significar también (en su grado mínimo) que, para los partícipes en una relación social cerrada valga *legalmente* como suya propia según sus ordenamientos tradicionales o estatuidos, toda disposición sobre probabilidades de cualquier especie (especialmente económicas) tomada por un representante ("validez" de las disposiciones de la presidencia de una "unión" o del representante de una "asociación" económica o política sobre bienes materiales, que según los ordenamientos que la rigen deben servir a los "fines de la asociación" en cuestión).

2. La situación de "solidaridad" existe típicamente, *a)* en las comunidades familiares y de vida, reguladas por la tradición (tipo: casa y clan), *b)* en las relaciones cerradas que mantienen por su propia fuerza el monopolio de determinadas probabilidades (tipo: asociaciones políticas, especialmente en la Antigüedad; pero en su sentido más amplio, especialmente en caso de guerra, existentes todavía en la actualidad), *c)* en relaciones asociativas lucrativas cuando la empresa se lleva personalmente por los partícipes (tipo: la sociedad mercantil abierta), *d)* en determinadas circunstancias, en las sociedades de trabajadores (tipo: *artela*). La situación de "representación" existe típicamente en las "asociaciones" estatuidas y en las "uniones" formadas para el logro de algún fin, especialmente cuando se ha constituido y se administra un patrimonio adscrito a un fin (sobre esto se tratará luego, en la sociología del derecho).

3. Existe una "atribución" del poder representativo según determinadas características cuando, por ejemplo, se atribuye siguiendo una escala de edades o una base semejante.

4. Las particularidades de estos hechos no pueden formularse de una manera general, sino sólo dentro de análisis sociológicos particulares. El fenómeno más antiguo y más general es el de la *represalia*, como venganza tanto como prenda.

§ 12. Por *asociación (Verband)*[82] debe entenderse una relación social con una regulación limitadora hacia fuera cuando el mantenimiento de su orden está garantizado por la conducta de determinados hombres destinada en especial a ese propósito: un *dirigente* y, eventualmente, un *cuadro administrativo* que, llegado el caso, tienen también de modo normal el poder representativo. El ejercicio de la dirección o la participación en la acción del cuadro administrativo —"los poderes de gobierno"— pueden ser: *a)* apropiados, o *b)* estar atribuidos por el orden vigente en la asociación, de modo permanente, por algún tiempo o para un caso concreto, a personas determinadas, a personas que reúnan ciertas características o a personas que se eligen en una forma determinada. "La acción de la asociación" consiste en: *a)* la conducta legítima del cuadro administrativo mismo que, en méritos de los poderes de gobierno o de representación, se dirige a la realización del orden de la misma; *b)* la conducta de los partícipes en la asociación en cuanto *dirigida* por las ordenanzas de ese cuadro administrativo.

1. Es indiferente para el concepto aceptado el que se trate de relaciones asociativas o comunitarias. Basta la presencia de un "dirigente" —cabeza de familia, directiva de la unión, gerente mercantil, príncipe, presidente del Estado, jefe de Iglesia— cuya conducta se dirija a la realización del orden de la asociación. Y esto porque el carácter específico de esa *acción*, no meramente orientada por el orden

vigente en la asociación, sino dirigida a su *imposición coactiva*, añade sociológicamente al hecho de la "relación social" cerrada una nueva característica importante. Pues no todas las relaciones comunitarias o asociativas cerradas son una "asociación"; por ejemplo, no lo son una relación erótica o una comunidad de clan *[Sippengemeinschaft]* sin jefe.

2. La "existencia" de una asociación depende por completo de la presencia de un dirigente y eventualmente de un cuadro administrativo. O sea, dicho de un modo más exacto: de la existencia de la *probabilidad* de que pueda tener lugar una *acción* de personas dadas, cuyo sentido esté en el propósito de implantar el orden de la asociación. Es decir, que existan determinadas personas "puestas" para actuar, en caso dado, en ese sentido. Es, por lo pronto, *conceptualmente* indiferente aquello en que descanse esa posición, bien sea por devoción tradicional, afectiva o racional con arreglo a valores (deberes feudales, de cargo o de servicio), o por cálculo de *intereses* racionalmente sopesados (interés por sueldos, etc.). Desde un punto de vista sociológico y según nuestra terminología, la asociación no "consiste" en otra cosa que en la probabilidad del desarrollo de una acción orientada de la forma expuesta. Si falta la probabilidad de esta acción de un *cuadro* dado de personas (o de una persona individual dada), existe según nuestra terminología una "relación social", pero no una "asociación". Por el contrario, todo el tiempo que aquella probabilidad subsista, "subsiste" desde la perspectiva sociológica la *asociación, a pesar del cambio de las personas* que orientan su acción por el orden de que se trate. (El tipo de nuestra definición se propone incluir inmediatamente *este* hecho.)

3. *a)* Además de la acción del cuadro administrativo mismo o bajo su dirección, puede también desarrollarse típicamente una acción de los demás partícipes específicamente orientada por el orden de la asociación y cuyo sentido radica en la garantía de la realización de ese orden (*tributos* y servicios *litúrgicos* de toda especie, servicio militar, jurados, etc.). *b)* El orden vigente puede también contener normas por las cuales debe orientarse en *otras* cosas la conducta de los miembros de la asociación (por ejemplo, en el Estado toda acción de "economía privada" —es decir, no dirigida por la imposición coactiva del orden vigente— debe regularse por el derecho "civil"). En los casos de la letra *a* la acción debe llamarse "acción para la asociación"; en los de la letra *b*, "acción regulada por la asociación". Sólo puede llamarse propiamente "acción de la asociación" la del cuadro administrativo mismo y, además, toda otra que, siendo para la asociación, esté dirigida y plenamente planeada por el cuadro administrativo; así, por ejemplo, para todos los miembros de un estado la guerra que éste "hace"; para los de una asociación, una contribución acordada por la presidencia, o el "contrato" celebrado por el dirigente cuya "validez" se impone a los miembros y se les imputa (§ 11); además, toda la actividad "judicial" y "administrativa" (véase también § 14).

Una asociación puede ser: *a)* autónoma o heterónoma; *b)* autocéfala o heterocéfala. *Autonomía* significa, al contrario de *heteronomía*, que el orden de la asociación no esté otorgado —impuesto— por alguien fuera de la misma y exterior a ella, sino por sus propios miembros y en virtud de la cualidad de tales (cualquiera que sea la forma en que esto tenga lugar). *Autocefalia* significa que el dirigente de la asociación esté nombrado según el orden de la asociación y no, como en caso de *heterocefalia*, por alguien externo a ella (cualquiera que sea la forma del nombramiento).

Hay heterocefalia, por ejemplo, en el nombramiento de los gobernadores de las provincias canadienses (por el gobierno central del Canadá). Una asociación heterocéfala puede ser autónoma, y una autocéfala, heterónoma. También puede darse el caso que una asociación, en ambos aspectos, sea en *parte* una cosa y en parte otra. Los estados miembros del Imperio alemán, no obstante su autocefalia, eran heterónomos en el ámbito de la competencia del Reich y autónomos dentro de su propia competencia (cuestiones escolares, eclesiásticas, etc.). Alsacia-Lorena, en Alemania, era autónoma dentro de ciertos límites y, sin embargo, heterocéfala (el *Kaiser* nombraba al *Statthalter*).[83] Todos estos hechos pueden también presentarse en forma parcial. Una asociación plenamente heterónoma y heterocéfala (un "regimiento" dentro de una asociación militar) se caracteriza, por regla general, como "parte" de una asociación más amplia. Si este caso existe o no es algo que depende del mayor o menor *grado* de independencia real en la orientación de la acción en el caso concreto de que se trate, y es, terminológicamente, un problema de pura conveniencia la calificación que se le dé.

§ 13. Los *órdenes estatuidos* en una relación asociativa pueden nacer: *a)* por pacto libre, o b) por otorgamiento —imposición— y sometimiento. Un poder gubernamental dentro de una asociación puede pretender el poder legítimo para la imposición de órdenes nuevos. La *constitución* de una asociación consiste en la probabilidad *efectiva* de que se produzca el sometimiento al poder "otorgante" del gobierno existente, según medida, modo y condiciones. A estas condiciones pertenecen especialmente, según el orden vigente, aparte de otras de carácter muy diverso, el ascenso de determinados grupos o fracciones de los miembros de la asociación.

Las ordenaciones de una asociación pueden imponerse con validez no sólo para sus miembros, sino aun para aquellas personas que no lo son, siempre que se den determinadas *circunstancias de hecho*. Esas circunstancias de hecho pueden consistir especialmente en una relación territorial (presencia, nacimiento, ejecución de determinadas acciones dentro de un determinado territorio): o sea, "validez territorial". Una asociación cuyas ordenaciones tengan fundamentalmente validez territorial, debe llamarse *asociación territorial*, siendo indiferente que también internamente tenga ese carácter, es decir, que sus normas sólo tengan validez territorial incluso para sus miembros (lo que es posible y sucede, al menos en extensión limitada).

1. "Otorgada" en este sentido es *toda* ordenación que no derive de un pacto personal y libre de todos los miembros. También, por tanto, la "decisión mayoritaria", a la que la minoría se somete. La legitimidad de esa decisión mayoritaria ha sido por eso desconocida o problemática por largo tiempo (todavía en los estamentos durante la Edad Media, y en la época moderna en la *Obschtschina*[84] rusa). Véase *infra* en la sociología de la dominación y en la jurídica.

2. Con frecuencia los mismos pactos formalmente "libres" son de hecho "otorgados", como es cosa

generalmente sabida (así, en la *obschtschina*). En este caso lo importante para la sociología es la situación *real*.

3. El concepto de "constitución" que aquí se usa es también el empleado por Lassalle.[85] En modo alguno se identifica con el concepto de constitución "escrita" o, en general, con el de constitución en sentido jurídico. El problema sociológico es únicamente éste: cuándo, para qué materias y *dentro de qué límites* y —eventualmente— bajo qué especiales condiciones (por ejemplo, consentimiento de dioses o sacerdotes o aprobación de cuerpos electorales) *obedecen* al dirigente los miembros de la asociación y puede aquél contar con el cuadro administrativo y con la acción de la asociación, para el caso de que ordene algo y, más especialmente, para el caso en que trate de imponer sus ordenamientos.

4. El tipo fundamental de las ordenaciones "otorgadas" con "validez" para un territorio está representado por las normas penales y por muchos otros preceptos jurídicos dentro de una asociación política (*cf.* el concepto de "corporación territorial" de Gierke-Preuss)[86] cuya aplicación depende de la presencia, nacimiento, lugar del hecho, lugar de su cumplimiento, etc., dentro del territorio de la asociación en cuestión.

§ 14. Por *orden administrativo* debe entenderse el que regula la "acción de la asociación". *Orden regulador* es el que ordena otras acciones sociales, garantizando, mediante esa regulación, a los agentes las probabilidades ofrecidas por ella. En la medida en que una asociación sólo se oriente por órdenes de la primera clase, podrá decirse que es una *asociación de carácter administrativo*, y cuando la orientación esté dirigida por órdenes de la última clase se dirá que es una *asociación de carácter regulador*.

1. Es de suyo evidente que la mayoría de las asociaciones son tanto lo uno como lo otro; una asociación *únicamente reguladora* sería un "Estado de derecho" puro, de un "absoluto *laissez faire*", sólo teóricamente imaginable (pues supondría, sin duda, el abandono del sistema monetario a la economía privada).

2. Sobre el concepto de "acción de la asociación" véase *infra* § 12 núm. 3. En el concepto de "orden administrativo" se incluyen todas las normas que pretenden valer tanto para la conducta del cuadro administrativo como para la de sus miembros "frente a la asociación", o como se suele decir, para todos aquellos fines cuya prosecución y logro tratan de asegurar las ordenaciones de la asociación mediante una acción *planeada*, y positivamente prescrita por ellas, del cuadro administrativo y sus miembros. En una organización económica de absoluto carácter comunista, *toda* acción social sería aproximadamente de esa clase; en un Estado de derecho en su forma pura y absoluta sólo serían, al contrario, de esa clase las acciones de los jueces, policías, jurados, soldados y las actividades legislativas y electorales. En general —aunque no siempre en particular— el límite de los *órdenes administrativos* y *reguladores* coincide con la separación, dentro de una asociación política, entre "derecho público" y "privado". (Más al detalle será estudiado esto en la sociología del derecho.)

§ 15. Por *empresa (Betrieb)* debe entenderse una acción que persigue fines de una determinada clase de un modo continuo. Y por *asociación de empresa (Betriebsverband)*, una sociedad con un cuadro administrativo continuamente activo en la prosecución de determinados fines.

Por *unión (Verein)* debe entenderse una asociación de empresas cuyas ordenaciones estatuidas sólo pretenden validez para los que son sus miembros por libre decisión.

Por *instituto (Anstalt)* debe entenderse una asociación cuyas ordenaciones estatuidas han sido "otorgadas" y rigen de hecho (relativamente) respecto a toda acción que con determinadas características dadas tenga lugar en el ámbito de su poder.

1. Bajo el concepto de *empresa* se incluye naturalmente la realización de actividades políticas y hierúrgicas,[87] asuntos de una unión, etc., siempre que se dé la característica de la continuidad en la prosecución de sus fines.

2. Unión e instituto son ambas asociaciones con ordenamientos estatuidos *racionalmente* (con arreglo a un plan), o dicho de una manera más exacta: *en la medida en que* una asociación tenga ordenaciones racionalmente estatuidas tendrá que llamarse unión o instituto. Un instituto es, ante todo, el Estado, junto con sus asociaciones heterocéfalas, y también la Iglesia, siempre que sus ordenamientos estén racionalmente estatuidos. Las ordenaciones de un instituto tienen la pretensión de valer para todo aquel en quien se den determinadas características externas (nacimiento, estancia, utilización de determinados servicios), con independencia de si —como en la unión— entró o no por decisión personal en la asociación, o si colaboró o no en la elaboración de las ordenaciones. Son por eso en su pleno sentido específico *ordenaciones "otorgadas"*. El instituto puede ser especialmente una *asociación territorial*.

3. La oposición entre unión e instituto es *relativa*. Las ordenaciones de una unión pueden afectar a terceros e imponérseles el reconocimiento de la validez de estas ordenaciones tanto por usurpación o propia fuerza de la unión, como por ordenaciones legalmente estatuidas (por ejemplo, derecho de las sociedades anónimas).

4. Apenas es necesario subrayar que instituto y unión no contienen en sí la *totalidad* de todas las posibles asociaciones que pueden pensarse. Son sólo oposiciones "polares" (en el dominio religioso, por ejemplo: "iglesia" y "secta").

§ 16. Poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad.

Por *dominación* debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas; por *disciplina* debe entenderse la probabilidad de encontrar obediencia para un mandato por parte de un conjunto de personas que, en virtud de actitudes arraigadas, sea pronta, simple y automática.

1. El concepto de *poder* es sociológicamente amorfo.[88] Todas las cualidades imaginables de un hombre y toda suerte de constelaciones posibles pueden colocar a alguien en la posición de imponer su voluntad en una situación dada. El concepto de *dominación* tiene, por eso, que ser más preciso y sólo puede significar la probabilidad de que un *mandato* sea obedecido.

2. El concepto de *disciplina* encierra el de una obediencia "habitual" por parte de las *masas* sin resistencia ni crítica.

La situación de dominación está unida a la presencia actual de *alguien* mandando eficazmente a *otro*, pero no está unida incondicionalmente ni a la existencia de un cuadro administrativo ni a la de una asociación; por el contrario, sí lo está ciertamente —por lo menos en todos los casos normales— a *una* de ambas. Una asociación se llama *asociación de dominación* cuando sus miembros están sometidos a relaciones de dominación en virtud del orden vigente.

1. El *patriarca* domina sin cuadro administrativo. El cabecilla beduino que levanta contribuciones de las personas, caravanas y bienes que aciertan a pasar por su rocoso poblado, domina gracias a su séquito guerrero, el cual, dado el caso, funciona como cuadro administrativo capaz de obligar a todas aquellas personas, cambiantes e indeterminadas y sin formar entre sí asociación alguna, tan pronto y durante el tiempo en que se encuentran en una situación determinada. (Teóricamente cabe imaginar una dominación semejante de una sola persona sin cuadro administrativo.)

2. Una asociación es siempre en algún grado *asociación de dominación* por la simple existencia de su cuadro administrativo. Sólo que el concepto es relativo. La asociación de dominación, en cuanto tal, es normalmente asociación administrativa. La peculiaridad de esta asociación está determinada por la forma en que se administra, por el carácter del círculo de personas que ejercen la administración, por los objetos administrados y por el alcance que tenga la dominación. Las dos primeras características dependen en gran medida de cuáles sean los fundamentos de *legitimidad* de la dominación[89] (sobre esto, cap. III, *infra*, pp. 334-422).

§ 17. Una asociación de dominación debe llamarse asociación *política* cuando y en la medida en que su existencia y la validez de sus ordenaciones, dentro de un territorio geográfico determinado, estén garantizadas de un modo continuo por la amenaza y aplicación de la *fuerza física* por parte de su cuadro administrativo.

Por *Estado* debe entenderse un *instituto político* de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al *monopolio* de la coacción física *legítima* para el mantenimiento del orden vigente.[90] Dícese de una acción que está *políticamente orientada* cuando y en la medida en que tiende a influir en la dirección de una asociación política; en especial a la apropiación o expropiación, a la nueva distribución o atribución de los poderes gubernamentales.

Por asociación *hierocrática* debe entenderse una asociación de dominación, cuando y en la medida en que aplica para la garantía de su orden la coacción psíquica, concediendo y rehusando bienes de salvación (coacción hierocrática). Debe entenderse por *Iglesia* un *instituto* hierocrático de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantiene la pretensión al *monopolio* de la coacción hierocrática legítima.

1. Es de suyo evidente que en las asociaciones políticas no es la coacción física el único medio

administrativo, ni tampoco el normal. Sus dirigentes utilizan todos los medios posibles para la realización de sus fines. Pero su amenaza y eventual empleo es ciertamente su medio *específico* y, en todas partes, la *ultima ratio* cuando los demás medios fracasan. No sólo han sido las asociaciones políticas las que han empleado como medio *legítimo* la coacción física, sino, asimismo, el clan, la casa, la hermandad y, en la Edad Media, en ciertas circunstancias, todos los autorizados a llevar armas. Al lado de la circunstancia de que la coacción física se aplique (por lo menos como *ultima ratio*) para el mantenimiento y garantía de sus "ordenaciones", caracteriza *también* a la asociación política el hecho de que la dominación de su cuadro administrativo y de sus ordenamientos mantengan su pretensión de validez para un *territorio* determinado, y que esta pretensión esté garantizada por la fuerza. Siempre que esta característica se reconozca en cualquier clase de asociación y que hagan uso de la fuerza —comunidades de aldea, comunidades domésticas o asociaciones gremiales u obreras ("consejos")—, deben ser consideradas *en esa medida* como asociaciones políticas.

2. No es posible definir una asociación política —incluso el "Estado"— señalando los *fines* de la "acción de la asociación". Desde el cuidado de los abastecimientos hasta la protección del arte, no ha existido ningún fin que ocasionalmente *no* haya sido perseguido por las asociaciones políticas; y no ha habido ninguno comprendido entre la protección de la seguridad personal y la declaración judicial del derecho que *todas* esas asociaciones *no* hayan perseguido. *Sólo* se puede definir, por eso, el carácter "político" de una asociación por el *medio* —elevado en determinadas circunstancias a fin en sí— que sin serle exclusivo es ciertamente específico y para su esencia *indispensable*: la violencia. Esto no corresponde por completo al uso corriente del lenguaje; por eso no puede ser utilizado sin una mayor precisión. Se habla de la "política de divisas" de un banco nacional, de la "política financiera" de la gerencia de un grupo de empresas, de la "política escolar" de un ayuntamiento y se alude siempre con ello a la *conducción* y tratamiento planeado del asunto en cuestión. En forma más característica se separan el aspecto "político" de un asunto o los funcionarios "políticos", los diarios "políticos", la revolución "política", la unión "política", el partido "político", las consecuencias "políticas", de los otros aspectos y características —económicos, culturales, religiosos— de las personas, cosas y procesos en cuestión, y se alude con ello a todo lo que tiene que ver con las relaciones de dominación dentro de la asociación "política" (del Estado), y cuyo mantenimiento, desplazamiento o transformación pueden producir, impedir o fomentar, oponiéndolo a aquellas personas, cosas o procesos que nada tienen que ver en esto. En este uso corriente del lenguaje se busca, pues, lo común en el *medio*: la "dominación"; y especialmente la *forma* como ésta se ejerce por los poderes estatales, con exclusión de los fines a que la dominación sirve. Por lo cual puede afirmarse que la definición aquí aceptada no es más que una precisión de lo contenido en el uso corriente del lenguaje, en cuanto que en éste se acentúa enérgicamente lo que de hecho es específico: la violencia (actual o eventual). Cierto también que el lenguaje corriente llama "asociaciones políticas" no sólo a aquellas soporte de la coacción considerada como legítima, sino también, por ejemplo, a partidos y *clubes* con pretensión de influir *(sin* violencia, según propias declaraciones) en la acción política de la asociación. Empero, debe separarse esta clase de acción social como "políticamente orientada", de la auténtica *acción política* de la asociación (en el sentido, esta última del § 12 núm. 3, *supra*, pp. 179-180).

3. Es conveniente definir el concepto de *Estado* en correspondencia con el moderno tipo del mismo ya que en su pleno desarrollo es enteramente moderno —pero con abstracción de sus fines concretos y

variables, tal como aquí y ahora lo vivimos. Caracteriza hoy formalmente al Estado el ser un orden jurídico y administrativo —cuyos preceptos pueden variarse— por el que se orienta la actividad —"acción de la asociación"— del cuadro administrativo (a su vez regulada por preceptos estatuidos) y el cual pretende validez no sólo frente a los miembros de la asociación —que pertenecen a ella esencialmente por nacimiento— sino también respecto de toda acción ejecutada en el territorio a que se extiende la dominación (o sea, en cuanto "instituto territorial"). Es, además, característico: el que hoy sólo exista coacción "legítima" en tanto que el orden estatal la permita o prescriba (por ejemplo, este orden deja al padre "poder disciplinario"; un remanente de lo que fue en su tiempo potestad propia del señor de la casa, que disponía de la vida de hijos y esclavos). Este carácter *monopólico* del poder estatal es una característica tan esencial de la situación actual como lo es su carácter de *instituto racional* y de *empresa continuada*.

4. Para el concepto de asociación *hierocrática* no es característica decisiva la clase de los bienes de salvación ofrecidos —de este mundo o del otro, externos o internos—, sino el hecho de que su administración pueda constituir el fundamento de su *dominación* espiritual sobre un conjunto de hombres. Para el concepto de *Iglesia*, por el contrario —y de acuerdo con el lenguaje corriente (adecuado en este caso)—, es característico de su carácter de instituto racional y de empresa (relativamente) continuada, como se exterioriza en sus ordenaciones, en su cuadro administrativo y en su pretendida dominación *monopólica*. A su *tendencia* normal de instituto eclesiástico corresponde su dominación *territorial* hierocrática y su articulación territorial (parroquial); si bien, según el caso concreto, tiene que contestarse de modo diverso la cuestión de cuáles sean los medios que dan fuerza a esa su *pretensión monopólica*. Pero en realidad el monopolio de dominación *territorial* no ha sido nunca tan esencial para la Iglesia como para la asociación política, y hoy desde luego, en modo alguno. El carácter de *instituto*, especialmente la condición de que se "nazca" dentro de una Iglesia, la separa de la "secta", cuya característica es ser "unión", que sólo acoge personalmente a los religiosamente calificados. (Los detalles pertenecen a la sociología de la religión.)

Capítulo II

Las categorías sociológicas fundamentales de la vida económica[1]

ADVERTENCIA PRELIMINAR: En este Capítulo en modo alguno se trata de una "teoría económica", sino de definir algunos conceptos frecuentemente usados en estos últimos tiempos y de fijar ciertas relaciones sociológicas elementales dentro de la vida económica.[2] También aquí la forma de la conceptualización está determinada por razones de conveniencia. El discutido concepto de "valor" no era imprescindible en nuestra terminología. Respecto de la terminología de K. Bücher[3] se han introducido algunas variaciones en los lugares concernientes (por ejemplo, la división del trabajo), pero sólo en la medida exigida por los fines perseguidos. Toda "dinámica" ha quedado fuera de nuestra consideración.

§ 1. Una acción debe llamarse "económicamente *orientada*" en la medida en que su sentido subjetivo esté orientado por el deseo de obtener ciertas utilidades *(Nutzleistungen)*. Se llama "gestión económica" a un ejercicio *pacífico* de poderes de disposición, orientado en *primer término* económicamente y ella será "racional" cuando discurra con arreglo a un fin racional, o sea con arreglo a un *plan*. Debe llamarse "economía" a una gestión económica autocéfala. Y "explotación económica" a una actividad económica *permanente* y organizada.

1. Ya antes se hizo observar (cap. I, § 1, II, 2, p. 149) que la actividad económica no tiene que ser en sí misma necesariamente una acción social.

2. La definición de la gestión económica tiene que ser lo más general posible y expresar claramente que todos los procesos y objetos "económicos" adquieren ese carácter en cuanto tales por el *sentido* que en ellos pone la acción humana —como fin, medio, obstáculo, resultado accesorio—. Sólo que esto no debe expresarse, como ocurre con frecuencia, diciendo que la economía es un fenómeno psíquico. En modo alguno puede decirse que son "psíquicos" la producción de bienes, el precio o incluso las estimaciones subjetivas de los bienes, aunque éstos sean, por otra parte, procesos *reales*. Sin embargo, con esa expresión se apunta a algo justo: el que poseen un peculiar *sentido* subjetivo, y que sólo éste constituye la unidad de los procesos en cuestión y los hace comprensibles. La definición de la gestión económica debe construirse, además, de tal forma que abarque la moderna economía lucrativa; por consiguiente,

no debe *partir* de las "necesidades de consumo" y su "satisfacción", sino, por una parte, del hecho (válido también para el impulso ajeno a la ganancia de dinero) de que ciertas utilidades son *deseadas*, y, por otra, del hecho (válido también para la pura, y primitiva, economía de cobertura de necesidades) de que aquel deseo se intenta satisfacer por alguna *procuración* determinada (aunque sea por completo primitiva y tradicional).

3. En contraposición a la "gestión económica" debe llamarse "acción económicamente orientada" a toda acción que *a)* esté orientada primariamente hacia otros fines, pero que en su desarrollo tenga en cuenta la "contextura real" de lo económico (la necesidad subjetivamente reconocida de la procuración económica); o que *b)* esté orientada primariamente por esa contextura, pero aplicando de hecho la *violencia* como medio. En una palabra: toda acción que no siendo primariamente económica o pacífica, esté codeterminada por aquella contextura. La "gestión económica" implica, pues, una orientación *subjetiva* y *primariamente* económica. (Subjetiva: la que se apoya en una "creencia en la necesidad de la procuración económica, no en su necesidad objetiva o de hecho.) En este carácter "subjetivo" del concepto, en el hecho de que el *sentido subjetivo* de la acción otorgue a ésta carácter económico, insiste con razón R. Liefmann,[4] pero en mi opinión injustamente supone lo contrario respecto a todos los demás autores.

4. Toda clase de acción puede ser económicamente *orientada*, incluso la acción violenta (por ejemplo, la guerrera: guerra de rapiña; guerra comercial). A este respecto, Franz Oppenheimer[5] ha opuesto con razón el "medio político" al "medio económico". De hecho es conveniente separar al último de la "economía". El "pragma" de la violencia se opone fuertemente al espíritu de la economía (en el sentido corriente de la palabra). La apropiación inmediata y violenta de bienes y la compulsión real e inmediata de una conducta ajena por medio de la lucha *no* deben denominarse "gestión económica". Claro que el *cambio* no es *el* medio económico, sino sólo *uno* de los medios económicos, si bien de los más importantes. Y no es menos evidente que la *procuración* económicamente orientada hacia los medios y resultados de acciones violentas proyectadas (armamentos, economía de guerra) son actos de "economía" exactamente lo mismo que otras acciones de esta clase.

Toda "política" racional se sirve de la orientación económica en los *medios* y toda política puede ponerse al servicio de *finalidades* económicas. También es claro que, teóricamente, no toda economía exige la garantía del poder de disposición por medio del derecho coactivo del *Estado* —aunque sí la exige nuestra moderna economía en sus actuales condiciones—. Es decir, la amenaza de un acto de fuerza eventual para asegurar el mantenimiento y la ejecución de la garantía de los poderes jurídico-formales de disposición. Pero esta economía protegida de tal suerte por la fuerza no significa que la economía *sea* en sí misma un acto de fuerza.

Nada revela mejor lo equivocado de la pretensión de considerar a la *economía* (cualquiera que sea su definición) conceptualmente *tan sólo* como un "medio" —en *contraposición*, por ejemplo, con el Estado, etc.— que *sólo* podamos definir al Estado indicando el medio (coacción física) que emplea y que es hoy su monopolio. Si algo significa la economía, prácticamente considerada, es precisamente la selección cuidadosa entre distintos *fines*, aunque *se oriente*

desde luego por la escasez de los medios que para la realización de estos varios fines están a nuestra disposición o podemos procurarnos.

5. No toda acción racional en sus medios puede llamarse "gestión económica racional" o "gestión económica" en general. Especialmente no debe emplearse el término "economía" como idéntico al de "técnica". "Técnica" de una acción significa el conjunto de los *medios* aplicados en ella, *en contraposición* al sentido o fin por el que (en concreto) se orienta; y "técnica racional" significa una aplicación de medios que conscientemente y con arreglo a un plan está orientada por la experiencia y la reflexión, y en su óptimo de racionalidad por el pensamiento científico. Lo que se entiende concretamente por "técnica" es fluido: el sentido último de una acción *concreta*, considerada dentro de *la conexión total* de una actividad, puede ser de carácter de arte técnico, o sea, ser medio e instrumento para aquella actividad total; sin embargo, respecto a la acción concreta esa aportación técnica (desde la perspectiva de la actividad total) constituye su verdadero "sentido" y los medios que aplica son su "técnica". En este sentido hay una técnica para cada forma de actividad: técnica de la oración, técnica de la ascética, técnica del pensamiento y de la investigación, técnica mnemónica, técnica de la educación, técnica del poder político o hierocrático, técnica administrativa, técnica erótica, técnica militar, técnica musical (de un virtuoso, por ejemplo), técnica escultórica o pictórica, técnica jurídica, etc.; y siendo cada una de ellas susceptible de los más diversos grados de racionalidad. La presencia de una "*cuestión* técnica" significa siempre lo mismo: la existencia de dudas sobre los *medios* más racionales. Canon de lo racional en la técnica es, entre otros, el famoso principio del "mínimo esfuerzo": el óptimo en los resultados *en comparación* con los medios aplicables (no con el medio —en absoluto— más pequeño). Al parecer, el mismo principio vale naturalmente para la economía (como para toda acción racional en general). Sin embargo, en otro *sentido*. En la medida en que la "técnica" es técnica pura en el sentido literal adoptado sólo se pregunta por los medios apropiados para conseguir el óptimo en el resultado, que se le ofrece como fin indiscutible a conseguir; y por la manera de emplear esos *medios* con la mayor economía de *fuerzas* posible, supuestas las mismas condiciones de perfección, seguridad y duración de ese resultado. Pero esto último comparativamente, es decir, en la medida en que sea inmediatamente comparable el gasto distinto de fuerzas en el momento de escoger entre los diferentes caminos posibles. En cuanto técnica *pura* ignora en ese momento las demás necesidades. Por ejemplo, el problema de si un elemento técnicamente indispensable de una máquina ha de ser construido de hierro o platino —*cuando de hecho* se poseyeran las cantidades necesarias de estos últimos para la consecución *del* resultado concreto perseguido— *sólo* podría resolverse desde este punto de vista: en qué forma sería el resultado más completo y cuál de los dos caminos exigiría menor gasto, *comparable*, de energías (trabajo, por ejemplo). En cuanto de aquí se pasara a considerar la diferencia de *escasez* del hierro y del platino en relación con la demanda total —como hoy día todo "técnico", ya en el laboratorio químico, está acostumbrado a realizar— no tendríamos una conducta "exclusivamente técnica" (en el sentido literal adoptado) sino también *económica*. Desde el punto de vista de la "gestión económica" los problemas "técnicos" significan esto: que deben tenerse en cuenta los "*costos*". Lo cual es para la economía una cuestión en todo momento fundamentalmente importante y que en el círculo de *sus* problemas toma siempre la siguiente forma: cómo queda la satisfacción de *otras* necesidades (que pueden ser presentes y cualitativamente distintas o cualitativamente homogéneas pero futuras) cuando aplicamos estos medios para *esta* necesidad. (Trata esta cuestión en forma análoga Von Gottl;[6] excelentes y exhaustivas las consideraciones de R. Liefmann,[7] *Grunds. d.*

V. W. L., pp. 336 y ss. Es equivocada la reducción de todos los "medios" a "esfuerzo de trabajo al fin y al cabo".)

Pues el problema de determinar lo que "cuesta", comparativamente, la aplicación de los distintos *medios* para el logro de *un* determinado fin, radica en definitiva en la aplicabilidad de los medios (entre éstos, ante todo, la *mano de obra)* para distintos *fines*. El problema, por ejemplo, del tipo de disposiciones que deben adoptarse para poder mover determinadas cargas o para poder explotar una mina a determinada profundidad, de modo que, *comparativamente*, se consigan los fines o propósitos con la menor cantidad posible de trabajo *efectivo*, es un problema técnico en el sentido aquí adoptado. En cambio, la cuestión sería de carácter económico cuando se tratase de comparar los distintos *fines* entre sí; tal, en una economía de *cambio*, la cuestión de si los gastos realizados serán *compensados* por la venta de los bienes; y en una economía *planificada*, la cuestión de si la aplicación de los medios de producción *y* de la mano de obra existentes no implica perjuicio para *otros* intereses que se tienen por más *importantes*. En ambos casos se trata de una comparación de *fines*. La "economía" se orienta primariamente hacia los *fines* a realizar; la "técnica" por el problema de los *medios* aplicables (dado un fin). Que en el punto de partida de la técnica esté subyacente un *problema* de fines, es por completo indiferente para la cuestión de la racionalidad *técnica* desde un punto de vista puramente conceptual (no así de los hechos). Puede existir una técnica racional, de acuerdo con la definición que aquí se ha dado, en servicio de fines para los que no exista ninguna *demanda o deseo*. Así, alguien, por afición a la "técnica", podría ponerse a producir *aire atmosférico* haciendo uso para ello de los medios técnicos más modernos, sin que fuera posible objetar lo más mínimo contra la racionalidad *técnica* de su conducta; en cambio aparecería *económicamente* como irracional, porque no existe ninguna demanda que obligue a preocuparse por ese producto (*cf.* Von Gottl-Ottlilienfeld, en *Grundriss der Sozialökonomik*, II, 2).[8] La cabal orientación económica del llamado proceso tecnológico por las probabilidades de ganancia es uno de los hechos fundamentales de la historia de la técnica. Pero esta orientación económica no ha sido exclusiva, no obstante su importancia, en la indicación del camino seguido por la evolución de la técnica, pues intervinieron también otros motivos: en parte cavilaciones y juego de ideólogos extravagantes, en parte intereses fantásticos y ultraterrenos, en parte también problemas de arte; todos, pues, motivos extraeconómicos. Por supuesto, en todo tiempo y especialmente ahora, el centro de gravedad del desarrollo técnico está en su condicionamiento económico; sin el cálculo racional[9] como base de la economía, por tanto, sin la existencia de condiciones histórico-económicas en extremo concretas, tampoco hubiera surgido la técnica racional.

La razón de que no se haya ya incluido de un modo *expreso* en nuestro concepto inicial la característica de la economía frente a la técnica, está en el

punto de partida sociológico. Del carácter de "continuidad" de la gestión económica deriva pragmáticamente la sociología el hecho de sopesar los fines entre sí y con los "costos" (en la medida en que éstos son otra cosa que la renuncia a un fin en beneficio de otro más urgente). Por el contrario, una teoría *económica* haría bien en introducir *desde el principio* aquella característica.

6. En el concepto sociológico de la "gestión económica" no puede faltar la característica del poder *dispositivo*, ya que, por lo menos, la economía lucrativa se realiza completamente por medio de contratos de cambio, o sea de adquisiciones planeadas de poderes de disposición. (A través de esto surge la relación con el "derecho".) Pero también toda otra organización de la economía implica *una* distribución de hecho cualquiera de poderes de disposición; sólo que según principios distintos de los imperantes en la economía privada actual, en la que economías *particulares*, autónomas y autocéfalas están *jurídicamente* protegidas. Pues ya la *dirección* (socialismo), bien los *miembros* (anarquismo), tienen que poder contar con poderes de disposición sobre la mano de obra y utilidades existentes; lo cual sólo podemos aclarar ahora terminológicamente, pero no interpretar en sus consecuencias y detalles. Respecto a la manera como están garantizados esos poderes (por convención o por derecho) o si incluso carecen de toda garantía externa, de modo que sólo la costumbre o la situación de intereses le permitan a uno contar con (relativa) seguridad por lo que se refiere a determinados poderes de disposición, es una cuestión que carece de importancia desde el punto de vista *conceptual*, por imprescindibles que sean esas garantías *jurídicas* para la economía moderna. En consecuencia, el carácter imprescindible de aquellas categorías para la consideración económica de la acción social no significa que la ordenación *jurídica* de los poderes de disposición sea *lógicamente* necesaria, aunque empíricamente pueda parecer imprescindible.

7. En el concepto de "poder de disposición"[10] debe incluirse también la posibilidad de disposición —de hecho o garantizada de otro modo cualquiera— sobre la propia *fuerza de trabajo* (cosa en modo alguno evidente por sí misma; por ejemplo, en la esclavitud).

8. Una teoría *sociológica* de la economía se ve forzada *desde el principio* a insertar en sus categorías el concepto de "bienes" (como sucede en el § 2); pues tiene que ocuparse de aquella *acción* cuyo sentido específico es el *resultado* de las reflexiones de los sujetos económicos (resultado que sólo puede ser aislado en teoría). De otra suerte *puede* proceder (quizá) la teoría económica, cuyos conocimientos teóricos constituyen el fundamento de la sociología económica —aunque ésta en algunos casos tenga que crear sus propios conceptos—.

§ 2. Se entiende por "utilidades" aquellas probabilidades (reales o supuestas) concretas y *singulares* de aplicación actual o futura, estimadas como tales por uno o varios sujetos económicos, que se convierten en objeto de procuración porque las personas orientan precisamente su actividad económica en la estimación de esas utilidades como medios para sus fines.

Las utilidades pueden consistir en servicios prestados por las cosas o en servicios prestados por los hombres. Se llaman "bienes" a las *cosas* soporte de posibles utilidades objetivas, cualquiera que sea su especie, y "servicios" a las utilidades consistentes en una conducta activa del hombre. Sin embargo, también son objeto de la procuración económica ciertas relaciones sociales,

estimadas como fuentes de posibles poderes de disposición, presentes o futuros, sobre determinadas utilidades. Las *probabilidades* establecidas en favor de *una economía*, por un orden consuetudinario, por una situación de intereses o garantizadas jurídica o convencionalmente, se llaman "probabilidades económicas"[11] *(ökonomische Chancen)*.

Cf. Von Böhm-Bawerk,[12] *Rechte und Verhältnisse vom Standpunkte der volksw. Güterlehre* [Derechos y obligaciones desde el punto de vista de la teoría económica de los bienes], Innsbruck, 1881.

1. Bienes y servicios no agotan el ámbito de aquellas relaciones del mundo exterior que pueden importar a un hombre desde el punto de vista económico y ser, por tanto, objeto de su procuración. Las relaciones que supone una clientela fiel, la tolerancia de ciertas medidas económicas por parte de quienes podrían impedirlas, lo mismo que otras numerosas formas de conducta, pueden tener igual significación para la gestión económica, ser objeto de la procuración económica y materia, por ejemplo, de contratos. Manejaríamos, sin embargo, conceptos imprecisos si se pretendiera incluir estas relaciones bajo aquellas dos categorías. Esta construcción conceptual está también determinada en último extremo por razones de conveniencia.

2. Igualmente imprecisos serían los conceptos (como ha hecho observar justamente Von Böhm-Bawerk) si, sin distinción alguna, llamáramos "bienes" a todas las unidades perceptibles de la vida y del lenguaje cotidiano, de modo que el concepto de bien fuera por completo equivalente al de utilidades materiales. En un lenguaje riguroso no puede decirse, por ejemplo, que un "caballo" o una "barra de hierro" sean "bienes" en el sentido de utilidades, sino más bien lo son sus peculiares posibilidades de uso, tal como se las *cree* y *desea* en su estimación: como fuerza de arrastre o de resistencia, *verbi gratia*, o por otras razones cualesquiera. De igual manera no pueden considerarse como "bienes", según esta terminología, las "probabilidades" que tienen un valor como objeto del *tráfico económico* (por medio de compras, ventas, etc.) tales como: "clientela", "hipoteca", "propiedad". Empero, los rendimientos que a través de ellas derivan para una economía de las probabilidades de poderes de disposición sobre cosas o personas, establecidas o garantizadas por un orden tradicional o estatuido, deben llamarse en mérito de sencillez "probabilidades económicas" (simplemente "probabilidades" *[Chancen]*[13] cuando ello no da lugar a equívocos).

3. Únicamente razones de conveniencia justifican el que tan sólo consideremos como servicio a una conducta activa (no el simple "tolerar", "permitir" o "dejar hacer"). De ello se sigue que "bienes" y "servicios" no constituyen una clasificación exhaustiva de *todas* las *utilidades* económicamente estimadas.

Sobre el concepto "trabajo", véase § 15.

§ 3. La orientación económica puede tener un carácter tradicional o efectuarse en forma racional con arreglo a fines. Aun en la racionalización más completa de la acción tiene una significación relativa la presión del modo de orientación tradicional. La orientación racional determina primariamente *la acción directiva* (véase § 15) cualquiera que sea la naturaleza de esta dirección. El desarrollo de la gestión económica racional en el mero hecho de la busca de alimentos puramente instintiva y reactiva o de la técnica hecha costumbre por tradición y de las relaciones sociales habituales, está condicionada

en muy fuerte proporción por hechos y sucesos no económicos, extracotidianos, y al lado de esto por la presión de la necesidad en caso de contracción absoluta o relativa del espacio vital alimentario.

1. Para la ciencia no existe, naturalmente, ninguna situación económica que pueda considerarse fundadamente como la "originaria". Se podría, en forma conveniente, considerar y analizar como tal al estado de la economía en un determinado nivel de la *técnica*: aquél con equipo técnico más insignificante. Pero no nos asiste ningún derecho para deducir del estado técnico rudimentario de algunos pueblos salvajes hoy conocidos, el que la economía de los pueblos del pasado en el mismo estadio técnico haya tenido que ser idéntica a la de aquéllos (con arreglo, por ejemplo, a la economía de los veddas[14] o la de ciertas tribus del interior del Brasil). Pues desde un punto de vista puramente *económico* era posible en ese estadio tanto una acumulación de trabajo más intensa en grandes grupos (véase § 16), como, al contrario, un mayor aislamiento en grupos pequeños. En la decisión entre ambas posibilidades, junto a las circunstancias económicas, naturalmente condicionadas, pudieron actuar también, como estímulos muy diversos, otras circunstancias extraeconómicas (militares, por ejemplo).

2. La guerra y las migraciones no son en sí mismas sucesos económicos (aunque en las épocas primitivas influyera en ellas de manera predominante la orientación económica) y, sin embargo, en todo tiempo —hasta los momentos contemporáneos más inmediatos— han tenido por consecuencia radicales transformaciones en la economía. En condiciones de una creciente contracción *absoluta* del espacio vital alimentario (por motivos de clima o por deforestación, o por invasiones de arena), los hombres han reaccionado de modo muy diverso, según la estructura de intereses y según el tipo de interferencia de los intereses extraeconómicos, pero lo típico ha sido la contracción paralela en la cobertura de las necesidades y la disminución absoluta de su número. En cambio, en condiciones de una creciente contracción *relativa* del espacio vital alimentario (condicionada por un nivel dado en la satisfacción de las necesidades y en la distribución de las probabilidades *lucrativas* —véase § 11—) aunque también las reacciones de los hombres han sido muy diversas, es más frecuente (en conjunto) que en el primer caso el tipo de reacción que supone la racionalización intensificada de la economía. Sin embargo, nada puede afirmarse sobre este punto con carácter general. El extraordinario incremento de población en China desde comienzos del siglo XVIII (si es que podemos confiar en la "estadística" de ese país) produjo efectos contrarios a los que el mismo fenómeno y coetáneamente acarreaba en Europa (por razones sobre las que algo, por lo menos, se puede afirmar); la estrechez crónica del espacio vital alimentario del desierto arábigo sólo en momentos aislados ha tenido por consecuencia una variación de la estructura política y económica y en estos casos por la influencia de un desarrollo extraeconómico (religioso).

3. Aunque perdurara el tradicionalismo en la conducción de vida *[Lebensführung]*, por ejemplo de las clases trabajadoras en los comienzos de la época moderna, ello no fue obstáculo para un incremento muy intenso de la racionalización de las economías lucrativas bajo la dirección capitalista; tampoco impidió, por ejemplo, la racionalización socialista-fiscal de la hacienda pública en Egipto. (Al fin y al cabo, el subsiguiente desarrollo de la economía específicamente moderna, racional, capitalista, sólo fue posible por la superación por lo menos relativa de esa actitud tradicionalista que dominaba en Occidente).[15]

§ 4. Las normas típicas de la *economía racional* son:

1. distribución con arreglo a plan, entre el presente y el futuro (ahorro), de aquellas utilidades con las cuales, cualesquiera que sean los fundamentos, creen poder contar los sujetos económicos;
2. distribución con arreglo a plan, entre las varias posibilidades de empleo, de las utilidades disponibles, siguiendo el rango de la estimada importancia de aquéllas: según su utilidad marginal. Estos casos ("estáticos" en su forma más rigurosa) logran realmente amplitud significativa en las épocas de paz; hoy, las más de las veces, en la forma de una gestión económica orientada por los ingresos en *dinero;*
3. obtención con arreglo a plan —elaboración y acarreo de aquellas utilidades cuyos medios de producción se encuentran *todos* dentro del poder de disposición del sujeto económico. Una acción de esta especie, en el caso plenamente racional, tiene lugar cuando la estimación de la intensidad del deseo *excede*, a tenor del resultado esperado, la estimación del gasto, es decir: *1*. al esfuerzo por los trabajos requeridos, y *2*. lo que de otra suerte representarían las otras formas de aplicación de los bienes empleados y, por consiguiente, sus productos finales técnicamente posibles. (Producción en sentido amplio, que incluye también las actividades de *transporte*.)
4. adquisición con arreglo a plan de los poderes de disposición o de codisposición sobre aquellas utilidades, que
   α) ellas mismas o
   β) sus medios de producción se encuentran a merced de poderes de disposición ajenos, o que
   γ) están a la disposición de extraños, que en su concurrencia dañan la propia provisión económica, mediante la creación de relaciones asociativas *[Vergesellschaftung]* con los actuales poseedores de esos poderes de disposición o concurrentes.

La relación asociativa con los poseedores actuales de los poderes de disposición puede realizarse:

a) mediante la creación de una "asociación" por cuyo orden debe orientarse la producción y consumo de las utilidades;
b) mediante el *cambio*.

Respecto a *a)*: el sentido del orden de la "asociación" puede ser:

α) racionamiento de la producción o del aprovechamiento o del consumo, con el fin de limitar la concurrencia de producción (asociación reguladora);
β) creación de un poder de disposición unitario para la administración planeada de las utilidades hasta entonces incluidas en poderes dispositivos separados (asociación administrativa).

Respecto a *b)*: el cambio supone un compromiso de intereses de las partes contratantes, por medio del cual se entregan bienes o probabilidades como retribución recíproca. El cambio puede ser:

1. tradicional o convencional, es decir (particularmente en el segundo caso), no económicamente racional, o
2. pretendido y llevado a cabo con arreglo a una orientación económica racional. Todo cambio racionalmente orientado supone la conclusión por compromiso de una previa pugna de

intereses, abierta o latente. La pugna de los interesados a través del cambio cuyo término supone el compromiso, se dirige siempre, por una parte, como lucha por el precio, contra los que están interesados en el cambio en calidad de partes (medio típico: el regateo), mas por otra, como competencia, contra los terceros reales o posibles (actuales o en el futuro) en calidad de concurrentes en la obtención (medio típico: encarecer y rebajar).

1. Se encuentran dentro del poder de disposición de un sujeto económico ciertas utilidades (bienes, trabajo u otros portadores de ellas) cuando *de hecho* se puede contar con su uso por propia voluntad (al menos: relativa) sin impedimentos de terceros, cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad: orden jurídico, convención, costumbre o situación de intereses. En modo alguno es la garantía jurídica de la disposición la única *lógicamente* posible (ni tampoco de hecho), si bien hoy es la condición empírica indispensable en la gestión económica de los bienes *materiales* de producción.

2. La falta de madurez para el consumo puede también consistir en la lejanía espacial de los bienes consumibles respecto al lugar de su consumo. Por eso, el *transporte* de bienes (que debe ser distinguido, naturalmente, del *comercio* de bienes, el cual supone transferencias en los poderes de disposición) puede ser considerado como una parte de la "producción".

3. Para quien carece de poderes de disposición propios le es indiferente en principio la naturaleza de las causas que *típicamente* le impiden detentar violentamente poderes de disposición ajenos: el orden jurídico, la convención, la costumbre inveterada o su propia conciencia moral.

4. La competencia por el aprovisionamiento puede tener lugar bajo las más diversas condiciones. Especialmente, por ejemplo, en el aprovisionamiento por ocupación: caza, pesca, beneficio de bosques y prados, roturaciones. Puede darse también, y cabalmente, dentro de un grupo cerrado hacia fuera. El orden que a ella se refiere dentro de ese grupo implica, pues, siempre: racionamiento del aprovisionamiento, por lo regular en relación con la apropiación de las probabilidades de aprovisionamiento, garantizadas de esa suerte a un número limitado de individuos o (la mayor parte de las veces) de asociaciones domésticas. Todas las cooperativas de pescadores y de la Marca *(Markgenossenchaften)* y la regulación de los derechos de leñas, pastos y roturación, la *Stuhlung* de las comunidades alpinas, de pastos, etc., tienen este carácter. Todas las formas de "propiedad" hereditaria sobre el suelo se han desarrollado a través de ese procedimiento.

5. El cambio puede extenderse a todo lo que estando de alguna manera en el poder de disposición de otro puede ser "transferido", y siempre que alguien esté dispuesto a la retribución correspondiente. No sólo "bienes" y "servicios", sino probabilidades económicas de toda especie, una "clientela" por ejemplo, sin nada que la garantice, pero puesta a nuestra disposición por la pura fuerza de la costumbre o la situación de intereses. Y naturalmente todas las probabilidades garantizadas de algún modo por un orden determinado. Por tanto, objetos de cambio no son tan sólo las utilidades actuales. Para nuestros fines podemos considerar como cambio, en su amplio sentido, *toda* oferta, basada en un pacto formal y libre, de utilidades de cualquier clase, actuales, continuas, presentes, futuras, contra determinadas contraprestaciones, cualquiera también que sea la especie de éstas. Así, por ejemplo, el hecho de entregar o poner a disposición, mediante una retribución, utilidades de bienes o dinero contra la devolución futura de bienes semejantes, así como la obtención de una facultad o concesión; o la entrega

del uso o disfrute de un objeto en "alquiler" o "arriendo"; o la prestación de servicios de cualquier clase contra un salario o sueldo. El que hoy día, sociológicamente considerado, este último proceso signifique para los trabajadores en el sentido del § 15 la entrada en una asociación de dominación *(Herrschaftsverband)*, queda por el momento tan fuera de nuestra atención como la distinción entre "préstamo" y "compra", etcétera.

6. El cambio puede estar determinado en sus condiciones de un modo tradicional y en relación con esto de un modo convencional; pero también puede estar determinado de un modo racional. Actos de cambio convencionales eran los cambios de regalos entre amigos, héroes, caciques y príncipes (*cf.* el cambio de armas entre Diómedes y Glaucón), aunque por lo demás no era extraño que estuvieran fuertemente racionalizados en su orientación y control, como puede verse en las cartas de Tell-el-Amarna.[16] El cambio racional sólo es posible, bien cuando *ambas* partes esperan beneficiarse, bien cuando una de ellas se encuentra en una situación imperiosa que proviene de su propia necesidad o de la acción de un poder económico. El cambio puede estar al servicio de un abastecimiento natural o de un fin lucrativo; o sea, puede estar orientado por la procuración de un determinado bien a una o ambas de las partes, o por las probabilidades de ganancia en el mercado (véase § 11). En el primer caso está determinado por sus condiciones de un modo marcadamente individual y, en *este* sentido, irracional: los excedentes de una economía consuntiva se estiman según la utilidad marginal *individual* de la economía en cuestión y, eventualmente, su cambio es módico, pero en determinadas circunstancias apetencias casuales del momento determinan que la utilidad marginal de los bienes deseados sea muy elevada. Los límites de cambio determinados por las utilidades marginales son de esta suerte en extremo variables. Una relación de cambio racional sólo se desarrolla atenida a los procesos del mercado (concepto: § 8) y en su forma más elevada si se trata de bienes utilizados o cambiados con fines lucrativos (concepto: § 11).

7. Las interferencias de una asociación reguladora a que alude *a)* no son las únicas *posibles* de que son capaces tales asociaciones, pero son las que aquí interesan por ser aquellas que más inmediatamente provienen de una cobertura de *necesidades* que se encuentra amenazada. Sobre las regulaciones de venta, luego.

§ 5. Una asociación económicamente orientada puede ser, según su relación con la economía:

- *a)* Asociación con gestión económica accidental —cuando la actividad extraeconómica de la asociación, en cuanto primaria y orientada en su propio orden, incluye alguna gestión económica.
- *b)* Asociación económica —cuando la actividad, regulada por su propio orden, representa una economía autocéfala de determinada especie.
- *c)* Asociación reguladora —cuando y en la medida en que las economías autocéfalas de los miembros de la asociación están orientadas de modo *material* y heterónomo por las ordenaciones de ésta.
- *d)* Asociación ordenadora —cuando sus ordenaciones sólo regulan de un modo *formal* las economías autocéfalas y autónomas de los miembros de la asociación, garantizándoles de esa suerte las probabilidades adquiridas.

Las regulaciones *materiales* de la economía encuentran de hecho sus límites allí donde la continuación de una determinada conducta económica es todavía

compatible con los intereses vitales de las economías reguladas.

1. Son asociaciones con gestión económica accidental el "Estado" (no el socialista y comunista) y todas las demás asociaciones (iglesias, uniones, etc.) con hacienda propia; pero también, por ejemplo, las comunidades educativas, las corporaciones no primordialmente económicas, etcétera.

2. Asociaciones económicas, en el sentido de esta terminología, no sólo son naturalmente las designadas así por lo común, como las compañías mercantiles, uniones de consumidores, cárteles, sindicatos, *artelas*, sino las "explotaciones" económicas en general que suponen la actividad de muchas personas, desde la comunidad de taller de dos artesanos hasta una posible asociación comunista mundial.

3. Asociaciones reguladoras son, por ejemplo, comunidades de la Marca *(Markgenossenschaften)*, gremios, guildas, sindicatos, asociaciones patronales, cárteles y todas las asociaciones que de un modo material regulan el contenido y la orientación de una gestión económica: o sea, con una determinada "política económica": las aldeas y ciudades medievales lo mismo que los estados contemporáneos con una política semejante.

4. Una asociación ordenadora pura es, por ejemplo, el Estado de derecho, que deja plenamente autónoma en su contenido material la gestión económica de las "haciendas" y "explotaciones" individuales y sólo regula, formalmente, en el sentido de un "arbitraje", el cumplimiento de las obligaciones libremente pactadas.

5. La existencia de asociaciones reguladoras y ordenadoras presupone fundamentalmente la autonomía (en diferentes grados) de los sujetos económicos. O sea: presupone, fundamentalmente, en los sujetos económicos la libertad de disposición, aunque esté limitada en mayor o menor grado (por las ordenaciones por que se orienta la acción). Y por tanto: la apropiación por ellos (relativa al menos) de las probabilidades económicas y la disposición de las mismas con autonomía plena. El tipo más puro de la asociación ordenadora se da, por tanto, cuando toda la conducta *humana* procede en su contenido de modo autónomo y sólo se orienta por las determinaciones formales de la ordenación y cuando todos los soportes materiales de las utilidades se encuentran plenamente *apropiados*, de tal suerte que puede disponerse libremente de ellos, especialmente por medio del cambio; a este tipo responde el orden de la propiedad típicamente moderno. Cualquiera otra forma de limitación de la apropiación y la autonomía implica una regulación económica, porque vincula la acción humana a su orientación.

6. La oposición entre asociaciones reguladoras y puramente ordenadoras es fluida. Pues, naturalmente, la ordenación formal de la conducta puede (y debe) en determinadas circunstancias influir profundamente de un modo material. Numerosas disposiciones legales modernas presentadas como puras normas ordenadoras están dispuestas en su estructura de modo que ejerzan un influjo material (sobre esto, en la sociología del derecho). Además, sólo en teoría cabe limitarse rigurosamente a disposiciones ordenadoras *puras*. Numerosos preceptos jurídicos obligatorios —y como tales, nunca

pueden dejarse incumplidos— contienen, dentro de límites variables, importantes limitaciones materiales para la gestión económica *material*. Precisamente preceptos jurídicos que suponen una "autorización" (por ejemplo, en el derecho de las compañías mercantiles) contienen en ciertas circunstancias limitaciones muy sensibles de la autonomía económica.

7. La *limitación* que en sus efectos tienen las regulaciones materiales de la economía puede manifestarse: *a)* en el cese de determinadas direcciones de la economía (cultivo del suelo sólo para cubrir las propias necesidades, como resultado de precios fijos); o *b)* en incumplimiento de hecho (comercio clandestino).

§ 6. Llámase *medio de cambio* a un objeto material de cambio, en la medida en que su aceptación esté orientada de modo típico *primariamente* por la expectativa del aceptante, consistente en la probabilidad duradera —es decir, para el futuro contemplado— de poderlo dar en cambio por otros bienes, en una proporción que corresponda a sus intereses, ya sea contra toda clase de bienes (medio de cambio general), ya contra bienes determinados (medio de cambio específico). La probabilidad de su aceptación contra otros bienes (específicamente determinables) en una proporción calculable se llama, en su relación con estos bienes, validez material del medio de cambio; su empleo en sí se denomina validez *formal*.

Se llama *medio de pago* a un objeto típico en la medida en que la validez de su entrega como cumplimiento de determinadas obligaciones, pactadas o impuestas, está *garantizada* jurídica o convencionalmente (validez *formal* del medio de pago, que *puede* significar al mismo tiempo validez *formal* como medio de cambio).

Los medios de cambio o de pago se denominan *cartales*[17] cuando se trata de instrumentos que en virtud de la *forma* que se les da poseen una determinada validez formal —convencional, jurídica, pactada o impuesta— dentro de cierto dominio personal o regional, y que además se pueden dividir en *trozos;* es decir, que llevan un determinado valor nominal o un múltiplo o fracción del mismo, de tal suerte que con ellos es posible un *cálculo* puramente mecánico.

Debe denominarse *dinero*[18] a un medio de pago cartal, que es medio de cambio.

Asociación monetaria, o de medios de cambio o pago, se llama a una asociación, en relación con el dinero o a los medios de cambio o pago, en la medida en que éstos están impuestos convencional o jurídicamente (de modo formal) y operan con alguna eficacia en el ámbito de sus ordenaciones: dinero interno, medios de pago o cambio internos. Los medios de cambio empleados con personas fuera de esa asociación deben llamarse medios de cambio exteriores.

Deben llamarse medios de cambio o pago *naturales* a los que no son cartales. Hay que distinguir entre ellos:

a) técnicamente:

1. según el bien natural que los representa (especialmente: joyas, vestidos, objetos de uso y

utensilios), o

2. ponderalmente: según se emplee o no el peso.

b) económicamente: según sea su empleo:

1. primariamente para fines de cambio o para fines estamentales (prestigio de la posesión), o
2. primariamente como medios de cambio o de pago internos o para el exterior.

Cuando se les considera como signos[19] llámanse medios de cambio y de pago o dinero en la medida en que no gocen primariamente de un valor propio fuera de su aplicación como medios de pago (por regla general no gozan en efecto de ese valor).

Por su materia, en cambio, se llaman así cuando su valor *material* en cuanto tal está o *puede* estar influido por la estimación de su utilización como bienes de uso.

El dinero es, o

a) monetario: monedas, o

b) notal: títulos.

El *dinero notal* suele adaptarse por completo en su forma a las divisiones de un dinero monetario, o estar referido a él históricamente por lo que se refiere a su valor nominal.

El *dinero monetario* se llama:

1. "*libre*" o "*dinero de tráfico*" cuando por iniciativa de cualquier interesado en posesión de la materia monetaria, la institución encargada de acuñarlo da a esa materia la forma cartal de "moneda" en la cantidad que se le pida; o sea, cuando esa acuñación está materialmente orientada por las necesidades de pago de los interesados en el cambio;
2. "*bloqueado*" o "*dinero administrativo*" cuando la transformación en forma cartal depende de la disposición, libremente formal, de la dirección administrativa de una asociación, orientada en las necesidades de (instrumentos de) pago de la misma;
3. "*regulado*", cuando siendo "administrativo", sin embargo, la forma y cantidad de su emisión está regulada por normas de vigencia efectiva.

Medios de circulación se llama a los títulos que operan como dinero notal cuando su aceptación como dinero "provisional" se orienta por la probabilidad de que su eventual conversión en monedas o medios cambiarios de metal de carácter "ponderal" está asegurada para todas las relaciones normales. Llamándose "certificados" cuando esta seguridad o garantía está determinada por regulaciones que fijan su cobertura *plena* en metal o monedas.

Se denominan *escalas* de los medios de cambio o pago las tarifas que dentro de una asociación, por convención o por ley, fijan el valor recíproco de los medios de pago o cambio naturales.

Llámase *dinero corriente (Kurantgeld)* las especies de dinero que de acuerdo con las ordenaciones de una asociación monetaria poseen validez ilimitada en

especie y cantidad como medios de pago; *material del dinero (Geldmaterial)* se llama a la materia con que se fabrica; *metal monetario (Währungsmetall)*, lo mismo respecto del dinero de tráfico; *tarifación del dinero* a la valoración que en la división en piezas y en su denominación se da a las distintas especies de dinero —de material diferente— natural o administrativo; *relación valutaria (Währungsrelation)* a lo mismo referido a las distintas especies de dinero de tráfico de material diferente.

Se denominan *medios de pago intervalutarios* a los medios de pago que sirven para la compensación de los saldos de pago entre distintas asociaciones monetarias, o sea cuando no se ha dilatado el pago con la fijación de plazos.

En toda nueva ordenación *monetaria* por parte de una asociación subyace ineludiblemente este hecho: que se aplican determinados instrumentos de pago al cumplimiento de obligaciones. Esa ordenación se contenta con su legalización como medios de pago o —en caso de otorgarse nuevos medios de pago— por la conversión en las nuevas de determinadas unidades, naturales, ponderales o cartales, de los medios antes empleados. (Principio de la llamada "definición histórica" del dinero como *medio de pago*, respecto de la cual queda aquí sin decidir hasta qué punto la tasa de cambio del dinero como *medio* de cambio repercute sobre los bienes.)

Me interesa subrayar con alguna energía que aquí no se ha pretendido construir una "teoría del dinero", sino sólo fijar algunas expresiones dentro de la terminología más sencilla posible, de las que luego se hará un uso repetido. Ulteriormente lo que interesa ante todo son determinadas consecuencias sociológicas completamente elementales del empleo del dinero. (Para mí la "teoría del dinero" más aceptable en conjunto es la de Von Mises.[20] La *Staatliche Theorie*, de G. F. Knapp[21] —la obra más considerable de la disciplina— resuelve su tarea formal en forma luminosa. En cambio, para los problemas materiales del dinero es incompleta. Véase luego. Por ahora se ha prescindido *aquí* de su casuística, que merece reconocimiento y que es terminológicamente valiosa.)

1. Medios de cambio y medios de pago coinciden históricamente con frecuencia, pero no siempre. En particular, en las fases primitivas. Por ejemplo, los medios de pago para dotes, tributos, obsequios forzosos, multas, composiciones *(Wergelder)*,[22] etc., están a menudo perfectamente determinados convencional o jurídicamente, pero sin tener en cuenta los medios de cambio en circulación efectiva. La afirmación de Von Mises *(Theorie des Geldes und der Umlaufsmittel*, Múnich, 1912)[23] de que al Estado sólo interesan los medios de pago en cuanto medios de cambio, únicamente tiene validez para la hacienda de las asociaciones *con economía monetaria*. En cambio, no rige en los casos en donde la posesión de determinados medios de pago fue sobre todo característica estamental (véase para esto: H. Schurtz, *Grundriss einer Entstehungsgeschichte des Geldes*, 1918).[24] Con el comienzo de la legislación del Estado sobre el dinero el medio de pago llega a ser el concepto jurídico y el medio de cambio el concepto económico.

2. Los límites entre una "mercadería" comprada tan *sólo* porque se tienen en cuenta sus probabilidades futuras de venta y un "medio de cambio" son aparentemente fluidos. Pero de hecho suelen monopolizar

algunos objetos en tal forma exclusiva la función de medios de cambio —y ya en las situaciones más primitivas— que su posición como tales es inequívoca (una operación sobre "futuros de trigo" está determinada según su sentido por el deseo de encontrar un *comprador definitivo;* por tanto, no es ni un medio de "pago", ni de "cambio", ni "dinero" plenamente).

3. La especie de los medios de cambio, siempre que no exista dinero cartal, está determinada en su aparición por la costumbre, por la situación de intereses y por convenciones de toda especie, por las que se orientan los pactos de los contrayentes de una relación de cambio. Tales fundamentos, no considerados aquí en sus detalles, gracias a los cuales los medios de cambio alcanzaron primariamente esa su cualidad, fueron muy distintos y eso en relación con la especie de cambio de que se tratara. No todo medio de cambio era necesariamente universal (ni siquiera dentro del círculo de personas que lo empleaba como tal), es decir, utilizable en toda clase de cambios (por ejemplo, el dinero de conchas no era medio de cambio específico para mujeres y ganado mayor).

4. Asimismo, "medios de pago" *no* habituales como "medios de cambio" han jugado un papel considerable en la evolución del dinero hacia su extraordinaria posición. El "hecho" de que existieran obligaciones (G. F. Knapp)[25] —obligaciones tributarias, obligaciones de dote y esponsalicias (precio de la novia), obligaciones convencionales de presentes a los reyes y, al contrario, de los reyes a sus iguales, obligaciones de composición *(Wergeldschulden)*— y que éstas a menudo (no siempre) tuvieran que cumplirse en especies típicas de bienes (convencional o legalmente) dio a estas especies de bienes (con frecuencia: artefactos especificados por su forma) una posición singular.

5. "Dinero" (en el sentido de esta terminología) pudieron ser las "piezas" de un quinto de *shekel* con el sello de la casa (comercial), que se encuentran en los documentos babilónicos. Supuesto, naturalmente, que fueran medios de cambio. Por el contrario, las barras empleadas "por su peso" y sin fragmentar no deben considerarse como dinero sino como medios de cambio y pago ponderales, no obstante la importancia que el hecho de la *susceptibilidad de peso* ha tenido en el desarrollo del "cálculo monetario". Los elementos de transición (aceptación de moneda únicamente según su peso, etc.) son, naturalmente, numerosos.

6. "Cartal" es un término introducido por Knapp en su *Staatliche Theorie des Geldes.*[26] Según él deben incluirse aquí todas las especies de dinero, dividido en piezas y acuñado, lo mismo metálico que no metálico, que hayan sido provistas de validez por el orden jurídico o por pacto. No se nos alcanza el porqué sólo la proclamación *estatal* deba bastar para la admisión de este concepto, y no también la convención o la obligación pactada. Tampoco puede ser decisivo, naturalmente, la fabricación en *regie* propia o bajo el control del poder político —que faltó repetidamente en China y en la Edad Media sólo existió de un modo relativo— siempre que existan *normas* para su forma definitiva (lo mismo cree Knapp). La validez como medio de pago y la utilización *formal* como medio de cambio en el comercio, *dentro* del ámbito de dominación de la asociación política, pueden ser impuestas por el orden jurídico (véase luego).[27]

7. Los medios de cambio y de pago naturales son primariamente en parte lo uno y en parte lo otro y también en parte más utilizables en el cambio y pago internos o más utilizados en los externos. La casuística no nos incumbe aquí. Lo mismo *por ahora* con la cuestión de la validez *material* del dinero.

8. Tampoco pertenece a este lugar una teoría *material* del dinero en relación con los precios (en la medida en que, *en general*, pueda ser materia de la *sociología* económica). Aquí nos bastará la constatación del hecho del empleo del dinero (en sus formas más importantes), pues sólo nos interesan las *consecuencias* sociológicas más generales de este hecho, en sí de carácter formal considerado económicamente. Ante todo debe quedar en firme que el "dinero" no es ni puede ser nunca un *signo* inofensivo, una *simple* unidad nominal de cálculo, siempre que sea precisamente eso: *dinero*. Su valor (en forma muy compleja) es siempre un valor de escasez (o de abundancia, en caso de "inflación"), como demuestra precisamente la actualidad e incluso todo el pasado.

Una emisión socialista de "vales" con validez para determinados bienes sobre la base de una medida de "trabajo" (reconocido como "útil") podría ser objeto de atesoramiento o de cambio, mas seguiría, sin embargo, las reglas (eventualmente, indirectas) del cambio *natural*.[28]

9. Las relaciones entre la utilización monetaria y no monetaria de un *material* técnicamente susceptible de ser dinero pueden perseguirse con perfecta precisión en la historia monetaria de China y en sus repercusiones profundas sobre la economía, y esto porque en el hecho del empleo del cobre con grandes costos de fabricación de la moneda y un beneficio en extremo fluctuante del *material monetario*, se ofrecían allí las condiciones necesarias con singular claridad.

§ 7. Las consecuencias fundamentales del uso *típico* del dinero son:

1. El llamado "cambio indirecto" como medio de provisión de las necesidades de los consumidores. Es decir, la posibilidad de una *separación, a)* espacial, *b)* temporal, c) personal, *d)* cuantitativa (muy esencial también) entre los bienes ofrecidos y deseados en el cambio. En consecuencia, la ampliación extraordinaria de las posibilidades de cambio existentes en un momento dado y en relación con esto.
2. La estimación en dinero de las prestaciones *aplazadas;* especialmente de las contraprestaciones en el cambio (deudas).
3. La llamada "consignación de valor", es decir, el atesoramiento de dinero en especie o de créditos en dinero realizables en todo momento, como medio de asegurar poderes futuros de disposición sobre *probabilidades* de cambio.
4. La transformación progresiva de las probabilidades económicas en poder disponer de cantidades de *dinero*.
5. La individualización cualitativa y con ello, indirectamente, la ampliación de la cobertura de las necesidades por parte de aquellos que disponen de dinero o de créditos en dinero o de probabilidades de adquisición de dinero; y que de esta manera pueden ofrecer dinero por *cualquier* clase de bienes y servicios.
6. La orientación, hoy típica, de la provisión de utilidades por la utilidad marginal de aquellas cantidades de *dinero* respecto de las cuales el director de una economía cree poder disponer probablemente dentro de un futuro previsible. Y con ello:
7. La orientación del lucro hacia todas aquellas probabilidades, ofrecidas con carácter múltiple —de tiempo, de lugar, personales y materiales— por la citada posibilidad de cambio (núm. 1). Todo esto sobre la base del factor más importante, es decir:

8. La posibilidad de *estimar* en dinero todos los bienes y servicios que pueden entrar en el cambio: *cálculo en dinero*. En su aspecto *material* el cálculo en dinero significa ante todo: que los bienes no se estiman en su significado de utilidades respecto al tiempo, el lugar o a las personas, sino que en la forma de su empleo (lo mismo si se trata de bienes de consumo que de medios de producción) entran en consideración todas las probabilidades futuras de utilización y estimación —en ciertas circunstancias, para los fines de numerosos terceros indeterminados— en la medida en que se expresan como una probabilidad de cambio en dinero *accesible* para el titular del poder de disposición. La forma en que esto ocurre en el caso del cálculo típico en dinero se refleja en la *situación del mercado*.

Lo que antecede nos da sólo los elementos más sencillos y conocidos de toda consideración sobre el "dinero" y no necesita, por tanto, ningún comentario especial. La sociología del mercado aún no será continuada en este momento. (Véase sobre los conceptos formales, §§ 8, 10.)

En su sentido más general debe llamarse "crédito" a todo cambio de poderes de disposición sobre bienes materiales, actualmente poseídos, por la promesa de una transferencia futura del poder de disposición sobre aquéllos, cualquiera que sea su clase. La concesión de crédito se orienta, ante todo, por la probabilidad de que se realice de hecho esa transferencia futura. Crédito, en este sentido, significa primariamente el cambio de un poder de disposición de una economía, sobre bienes o dinero, inexistente en la actualidad pero del que se espera habrá un excedente en el futuro, contra el poder de disposición de otro, existente en ese momento pero no utilizado por él. Racionalmente ambas economías se prometen probabilidades más favorables (cualquiera que sea su clase) de las que en la actualidad se ofrecen sin que medie ese cambio.

1. Las probabilidades tomadas en consideración no necesitan ser, en modo alguno, de naturaleza económica. El crédito puede darse y aceptarse para toda clase de fines (caritativos, guerreros).

2. El crédito puede darse y aceptarse en dinero y en especie; y en ambos casos contra la promesa de prestaciones "en natura" o de prestaciones en dinero. La forma monetaria significa, sin embargo, la concesión y la aceptación del crédito con arreglo al *cálculo* en dinero y con todas sus consecuencias (de las que hablaremos en seguida).

3. Por lo demás, esta definición corresponde a la habitual. Es cosa evidente por sí que el crédito es posible entre asociaciones de toda especie —especialmente, asociaciones socialistas o comunistas— (y que es imprescindible en la coexistencia de varias de estas asociaciones sin autarquía económica). Ciertamente, en el caso de una ausencia completa del uso del dinero[29] constituye un problema la base racional de cálculo. Pues el simple hecho (indiscutible) de la posibilidad de un "tráfico de compensación" nada indicaría a los partícipes sobre la racionalidad de las condiciones aceptadas, sobre todo para el crédito a largo plazo. Se encontrarían quizás en la situación que tenían en la Antigüedad las economías domésticas *(oikos)* que cambiaban los excedentes contra artículos que necesitaban (véase luego). Con la diferencia, empero, de que en la actualidad se encontrarían en juego enormes intereses de

masas —especialmente aquéllos *a largo plazo*— cabalmente cuando para estas masas débilmente abastecidas la utilidad marginal de la satisfacción *actual* es sumamente elevada. Por consiguiente: probabilidad de transacciones *desfavorables* en los bienes necesitados con mayor *apremio*.

4. El crédito puede ser aceptado con el fin de satisfacer necesidades de abastecimiento insuficientemente cubiertas (crédito de consumo). En el caso económico racional sólo se aceptará contra la cesión de ventajas. Sin embargo, no es esto (en el crédito de consumo primitivo, especialmente en el caso de créditos en situaciones de penuria) lo originario, sino la apelación a deberes de fraternidad (sobre esto: en las consideraciones sobre las comunidades de vecindad, *infra*, pp. 489-516).

5. El fundamento más general del crédito *retribuido*, sea en especie o en dinero, consiste naturalmente en que para el *otorgante*, las más de las veces como consecuencia de una *gestión* mejor (un concepto *relativo*, lo cual ha de tenerse en cuenta), la utilidad marginal de sus expectativas futuras es más alta que la del que *recibe* el crédito.

§ 8. Debe llamarse *situación de mercado*[30] de un objeto de cambio a la totalidad de las probabilidades de cambio del mismo contra dinero que puedan ser *conocidas* por los partícipes para su orientación en la lucha de precios y de competencia.

Mercabilidad es la medida de la frecuencia con que un objeto acostumbra a ser un objeto de cambio en el mercado.

Libertad de mercado es el grado de autonomía de los partícipes particulares en la lucha de precios y de competencia.

Regulación de mercado es, por el contrario, la situación en que está *materialmente* limitada por una ordenación efectiva la mercabilidad de posibles objetos de cambio o la libertad de mercado para posibles contratantes. Las regulaciones del mercado pueden estar condicionadas:

1. de modo tradicional: cuando por hábito se admiten ciertas limitaciones en el cambio o en las condiciones que lo determinan.
2. de modo convencional: por desaprobación social de la mercabilidad de determinadas utilidades o de la lucha de precios y de competencia para determinados objetos o para determinados círculos de personas.
3. de modo jurídico: por limitación legal efectiva del cambio o de la libertad de la lucha de precios y de competencia, en general o para determinado círculo de personas o para determinados objetos de cambio; esto, en el sentido de influir sobre la situación de mercado de objetos de cambio (regulaciones de precios) o en el sentido de la limitación de la posesión, adquisición o cambio de poderes de disposición sobre bienes a determinados círculos de personas (monopolio legalmente garantizado o limitaciones legales de la libertad de gestión económica).
4. de modo voluntario: por situación de intereses, o sea regulación material del mercado subsistiendo la libertad formal. Tiene la tendencia a surgir cuando determinados intereses, por virtud de su probabilidad de hecho, total o aproximadamente exclusiva, de adquirir o poseer poderes de disposición sobre determinadas utilidades (situación de monopolio), están en posición

de influir respecto a otros la situación de mercado por la eliminación efectiva de la libertad del mismo. Especialmente y para tal fin, pueden crear *convenios reguladores del mercado* (monopolios voluntarios y cárteles de precios) entre sí o (y eventualmente: al mismo tiempo) con la otra parte habitual en el cambio.

1. De situación de mercado sólo puede hablarse de modo conveniente (no de modo necesario) en el caso del cambio en dinero, porque sólo entonces es posible una *expresión* homogénea en cifras. Las "probabilidades de trueque" *naturales* se expresan mejor con este término. En el caso de existir el cambio típico en dinero, las distintas especies de objetos de cambio tuvieron y tienen *mercabilidad* — cosa que no vamos a tratar ahora con detalle— en grados sumamente distintos y variables. En el grado más elevado los objetos de producción o consumo en masa que pueden ser designados en general según clases; en grado mínimo los objetos únicos de un deseo ocasional; los medios de abastecimiento con periodos de consumo y uso repetidos y a largo plazo, y los medios de producción con periodos a largo plazo de empleo y rendimiento (sobre todo, fundos utilizables en economía forestal o de cultivo) en grado mucho menor que los bienes de consumo cotidiano en situación de ser disfrutados o los bienes de producción que sirven a un consumo rápido, o que son susceptibles de empleo por una sola vez o que dan un rendimiento inmediato.

2. El sentido económico racional de las *regulaciones de mercado* ha aumentado constantemente con el incremento de la libertad formal de mercado y con la universalidad de la mercabilidad. Las regulaciones de mercado *primarias* estuvieron determinadas en parte de un modo tradicional y mágico, en parte por influencias del clan, estamentales, militares o político-sociales y en parte, por último, por las necesidades de los soberanos de la asociación. En todo caso, empero, dominadas por intereses que no estaban orientados por la tendencia hacia el máximo en las probabilidades de lucro o de abastecimiento de bienes, puramente racionales y de acuerdo con el *mercado*, de los interesados en el mismo, y a veces en colisión con éstos. O *1*. excluían determinados objetos en forma duradera de la mercabilidad como en las restricciones mágicas, de clan o estamentales (por ejemplo: por motivos mágicos: tabú; por motivos de clan: bienes hereditarios; por motivos estamentales: el feudo) o temporalmente, como en las regulaciones políticas de carestía (por ejemplo: para los cereales). O ligaban su venta a determinadas opciones o derechos de precedencia (de parientes, miembros del estamento, de la guilda o gremio, conciudadanos) o a precios máximos (por ejemplo: regulaciones de precios en tiempo de guerra) o a precios mínimos (por ejemplo: honorarios estamentales de magos, abogados, médicos). O *2*. excluían a determinadas categorías de personas (nobleza, campesinos y artesanos en ciertas circunstancias) de la participación en el mercado, en general o en relación con determinados objetos. O *3*. limitaban por regulaciones de consumo (ordenaciones estamentales de consumo, racionamientos por motivos de economía de guerra o de carestía) la libertad de mercado de los consumidores. O *4*. limitaban la libertad de mercado de los concurrentes a él por motivos estamentales (por ejemplo: en las profesiones liberales) o de política de consumo o de política lucrativa o de política social ("política alimentaria de los gremios"). O *5*. reservaban para el poder político (monopolios de la corona) o para sus concesionarios (típico en el monopolio precapitalista) el aprovechamiento de determinadas probabilidades económicas. De estas categorías de las regulaciones de mercado, la *quinta* es la más racional, siendo la menos racional la primera; o dicho de otra forma, la última es la que más fomenta la orientación de la gestión económica de las capas interesadas en compras y ventas de bienes en el

mercado por la situación del mismo, y las otras impiden esa orientación en forma creciente a medida que remontamos la serie. Frente a estas regulaciones de mercado estaban *interesados en la libertad de mercado* todos aquellos partícipes en el cambio que tenían un interés en que fuese lo más amplia posible la mercabilidad de los bienes, bien fueran interesados en la venta o en el consumo. Las regulaciones de mercado *voluntarias* aparecieron primero y continuaron luego acentuadamente por parte de los interesados en la ganancia. En servicio de sus intereses monopólicos pudieron regular tanto *1*. las probabilidades de venta y compra (típico: el monopolio mercantil, universalmente extendido), como *2*. las probabilidades de transporte (monopolio de ferrocarriles y de líneas de navegación), como *3*. la fabricación de bienes (monopolio de producción), como *4*. la concesión de créditos y financiamientos (monopolio bancario). Los dos últimos significan las más de las veces una regulación de la economía por parte de una asociación, y —en contraposición con las primeras regulaciones de mercado de carácter irracional— una regulación orientada por la situación de mercado según un plan. Las regulaciones de mercado voluntarias provinieron por lo regular, como es natural, de aquellos interesados cuyo prominente poder adquisitivo real sobre los medios de producción les permitía una explotación monopólica de la libertad formal de mercado. En cambio, las asociaciones voluntarias de los consumidores (uniones de consumidores, cooperativas de compra) provinieron por lo regular de los interesados económicamente más débiles y pudieron conseguir ciertos ahorros en el costo para los partícipes, pero, en cambio, sólo consiguieron una regulación efectiva del mercado en casos aislados y localmente limitados.

§ 9. Llamamos *racionalidad formal* de una gestión económica al grado de *cálculo* que le es técnicamente posible y que aplica realmente. Al contrario, llamamos *racionalidad material* al grado en que el abastecimiento de bienes dentro de un *grupo* de hombres (cualesquiera que sean sus límites) tenga lugar por medio de una acción social de carácter económico orientada por determinados *postulados de valor (cualquiera que sea su clase)*, de suerte que aquella acción fue contemplada, lo será o puede serlo, desde la perspectiva de tales postulados de valor.[31] Éstos son en extremo diversos.

1. La terminología propuesta (por lo demás, sólo una fórmula más precisa de lo que constantemente aparece como problema en las consideraciones sobre "socialización" *["Sozialisierung"]* y sobre el cálculo "natural" y "monetario") únicamente pretende servir al propósito de que se emplee la palabra "racional" en este círculo de problemas con la menor confusión posible.

2. Debe llamarse "racional" en su *forma* a una gestión económica en la medida en que la "procuración", esencial en toda economía racional, pueda expresarse y se exprese en reflexiones sujetas a número y "cálculo" (por lo pronto con completa independencia de cuál sea la forma técnica de este cálculo, es decir, lo mismo si se realiza con estimaciones en dinero o en especie). Este concepto es, pues (si bien, como se mostrará luego, sólo de modo relativo), *inequívoco* en el sentido de que la forma en dinero representa el máximo de esta calculabilidad *formal* (claro que también esto, *¡ceteris paribus!*).

3. Por el contrario, el concepto de racionalidad *material* es completamente equívoco. Significa sólo este conjunto de cosas: 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 cualquiera otra clase y que de esa suerte se midan 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. Los puntos de vista valorativos, en este sentido racionales, son en principio ilimitados; y entre ellos, los comunistas y socialistas, en modo alguno congruentes entre sí y siempre éticos e igualitarios en algún grado, son sólo, evidentemente, *un* grupo entre los muchos posibles (articulación estamental, fines políticos, especialmente de guerra, y cualesquiera otros puntos de vista imaginables son en este sentido igualmente "materiales"). Debe tenerse en cuenta que es posible, *independiente* de esta crítica material de los *resultados* económicos y frente a ella, una crítica ética, ascética y estética de la *conciencia* económica *[Wirtschaftsgesinnung]*, así como de los *medios* económicos. Para todas ellas la función "puramente formal" del cálculo en dinero *puede* aparecer como subalterna o incluso como enemiga de sus postulados (todavía haciendo caso omiso de los modos de cálculo específicamente modernos). No es posible una decisión, en este lugar, sino sólo la fijación y delimitación de lo que debe llamarse "formal". También "*material*" es, en nuestro caso, un concepto "*formal*", es decir, un concepto *genérico* abstracto.

§ 10. Considerado desde un punto de vista puramente técnico, el *dinero* es el medio de cálculo económico "más perfecto", es decir, el medio formal más racional de orientación de la acción económica.

El *cálculo* en dinero —no el *uso* efectivo mismo— es por eso el medio específico de la economía de producción *[Beschaffungswirtschaft]* racional con arreglo a fines. El cálculo en dinero significa *fundamentalmente*, en el caso racional pleno:

1. la estimación según la *situación del mercado* (actual o esperada) de todas las utilidades y medios de producción real o posiblemente disponibles o que pueden ser obtenidos de poderes de disposición ajenos, o que están perdidos o dañados, los cuales se consideran necesarios para un fin de producción, así como, en general, la evaluación de toda probabilidad económica de importancia.
2. la averiguación contable *a)* de las probabilidades de toda acción económica propuesta y *b)* el cálculo *a posteriori* del costo de toda acción económica ya realizada, en la forma de un cálculo en dinero de los "costos" y "rendimientos" comparados de las diversas posibilidades, y examen comparado de los estimados "rendimientos netos" de los diversos modos posibles de actuación, sobre la base de estos cálculos.
3. la comparación periódica del conjunto disponible de bienes y probabilidades de una economía en relación con los que disponía ésta al comienzo del periodo y en ambos casos estimados en dinero.
4. la estimación previa y confirmación posterior de aquellas entradas y salidas consistentes o calculables en dinero, respecto de las cuales tiene la probabilidad una economía —conservando la suma evaluada en dinero del conjunto de sus medios disponibles (núm. 3)— de poder disponer para su empleo durante un periodo.
5. la orientación por estos datos (núms. 1-4) de la satisfacción de sus necesidades, aplicando, para el logro de las utilidades deseadas, el dinero disponible en un periodo de cálculo (a tenor del núm. 4) según el principio de la utilidad marginal.

El empleo y obtención (sea por producción o por cambio) continuados de bienes con el fin *1.* del abastecimiento propio o *2.* para conseguir otros bienes igualmente para su utilización, se llama *hacienda [Haushalt]*[32] Su fundamento, para un individuo o grupo con gestión económica, radica, en el caso racional, en el plan de gestión de la hacienda que expresa de qué forma las necesidades previstas de un periodo de gestión de la hacienda (necesidades de utilidades o de medios de producción a emplear) pueden ser cubiertas con los ingresos esperados.

Renta de una hacienda se llama al importe de los bienes, evaluado en dinero, que según cálculos hechos siguiendo el principio del núm. 4, estuvieron a su disposición según estimación racional en un periodo ya pasado, o que tiene la probabilidad de poder contar con ellos según estimación racional para el periodo en curso o para uno futuro.

La estimada suma total, dentro del poder de disposición de una hacienda, de los bienes empleados por ella —normalmente— para su utilización inmediata constante o para conseguir ingresos (evaluados según las probabilidades del mercado, núm. 3) se llama: su *patrimonio*.

El supuesto del cálculo de la *gestión de una hacienda puramente* en dinero está: en que la renta y el patrimonio consisten en dinero o en bienes transformables (en principio) en todo momento en dinero por medio del cambio, o sea, consisten en bienes de una mercabilidad muy elevada.

El *cálculo natural* de que luego se hablará se emplea también en la hacienda y (en el caso racional) en el plan de gestión de la misma. Pero en ese caso carece de un "patrimonio homogéneo" en el sentido de una estimación en dinero, no menos que de una "renta" homogénea (es decir, estimada en dinero). Cuenta con la "posesión" de determinados bienes y (en caso de una limitación a la adquisición pacífica) con "ingresos" concretos derivados del empleo en forma natural de bienes y mano de obra a su disposición, que administra según estimación del óptimo de la satisfacción posible de necesidades como medios para ésta (satisfacción). Cuando se trata de *necesidades fijas*, la forma de ese empleo es un puro problema técnico relativamente sencillo, siempre que la situación del abastecimiento no requiera la determinación exactamente calculada del óptimo de la utilidad de aplicación de los medios para cubrir esas necesidades por la comparación de modos posibles de empleo muy heterogéneos. En otros casos surgen ya exigencias en la hacienda individual más sencilla sin cambio, cuya solución (formalmente exacta) con arreglo a *cálculo* tiene estrechas limitaciones, y la cual suele realizarse de hecho en parte de un modo tradicional, en parte por medio de estimaciones muy toscas, que son suficientes por completo en caso de necesidades y condiciones de producción relativamente típicas y fácilmente abarcables. Si la propiedad está formada de bienes heterogéneos (como tiene que ser en caso de una economía *sin* cambio), sólo es

posible una *comparación* exactamente formal de lo poseído al comienzo y al fin de un periodo administrativo, lo mismo que una comparación de las probabilidades de ingresos dentro de clases de bienes cualitativamente *iguales*. Entonces es lo típico la agregación en un *conjunto* natural *de toda la propiedad* y la fijación de asignaciones de consumo *en especie*, de las que pueda disponerse de un modo previsiblemente duradero sin disminución de ese conjunto de propiedad. Toda variación en el estado de la provisión (por ejemplo: por pérdida de cosechas) o de las necesidades, determina nuevas disposiciones, ya que desplaza las utilidades marginales. Bajo condiciones sencillas y abarcables ocurre el ajuste fácilmente. De otra forma es *técnicamente* más difícil que cuando se emplea el cálculo en dinero, en cuyo caso todo desplazamiento en las probabilidades del precio (en principio) sólo influye sobre las necesidades marginales en la escala de urgencia que han de ser satisfechas con las últimas unidades de los ingresos en dinero.

En el cálculo natural plenamente *racional* (o sea no vinculado por la tradición) el cálculo de la utilidad marginal tropieza con una gran complicación, mientras que si se dispone de patrimonio e ingresos en dinero se realiza de un modo relativamente sencillo, gracias a la escala de urgencia de las necesidades. En tanto que allí el problema del "margen" aparece sólo como más *trabajo* o como satisfacción o sacrificio, respectivamente, de una *necesidad* en beneficio de otra (u otras) (pues *en eso* se expresan últimamente los "costos" en la *administración económica* puramente monetaria), el cálculo natural se encuentra obligado a considerar al lado de la escala de urgencia de las necesidades, lo siguiente: *1*. la aplicabilidad múltiple de los medios de producción incluyendo la masa existente hasta entonces de trabajo total, o sea una *relación* distinta (y variable) según la aplicabilidad entre la satisfacción de las necesidades y los *costes; 2*. cantidad y naturaleza del nuevo trabajo a que el director de la gestión *[Haushalter]* se vería obligado con el fin de conseguir nuevos ingresos; *3*. modos en que puede llevarse a cabo la inversión de cosas materiales en caso de que entren en consideración *diferentes* producciones de bienes. Es una de las tareas más importantes de la teoría económica analizar la *forma* racional posible de esas consideraciones; y de la historia económica el perseguir en el transcurso de las épocas históricas en qué forma han procedido *de hecho* las haciendas de gestión natural. En esencia puede decirse: *1*. que de hecho (en general) el grado de racionalidad formal *no* alcanzó nunca el nivel de "facto" posible (y tanto menos el teóricamente postulable), sino que más bien los cálculos naturales en la gestión de hacienda se vieron siempre forzados en su gran mayoría a vincularse a la tradición; y también que *2*. las grandes economías dominicales, precisamente *porque* no tuvo lugar la elevación y refinamiento de las necesidades cotidianas, fueron siempre propicias a una utilización extraordinaria *[ausseralltäglich]* (ante todo: artística) de sus excedentes. (Fundamento de la cultura artística, vinculada a un estilo, de la era de la economía natural.)

1. Al "patrimonio", naturalmente, no pertenecen los bienes materiales tan sólo. Sino *todas* las probabilidades sobre las que existe un poder de disposición relativamente seguro, bien sea por costumbre, situación de intereses, convención, derecho o por cualquiera otra causa. (También la "clientela" o parroquia de una explotación lucrativa —lo mismo si se trata de un médico, un abogado o un comerciante al por menor— entra en el "patrimonio" de su dueño, siempre que por cualquier motivo sea *estable;* en caso de apropiación jurídica puede ser "propiedad" según la definición del cap. I, § 10.)

2. El *cálculo en dinero* sin uso efectivo del mismo o limitado a los excedentes de las cantidades de bienes cambiados por ambas partes que no pudieron compensarse en especie, se encuentra en forma típica en los documentos egipcios y babilonios; el cálculo en dinero como medida de una *prestación* natural, se encuentra, por ejemplo, tanto en el Código de Hammurabi[33] como en la autorización típica al deudor en el derecho romano vulgar[34] y en el bajomedieval de pagar el importe de la estimación en dinero: *in quo potuerit*.[35] (La conversión sólo puede realizarse en este caso sobre la base de los precios interiores tradicionales o estatuidos.)

3. Por lo demás, esta exposición sólo contiene cosas harto conocidas en interés de una fijación inequívoca del concepto de "hacienda" racional frente al concepto contrapuesto de que luego se hablará de la economía lucrativa racional. Su propósito es la fijación expresa de que *ambas* son posibles en forma racional; pero esto no quiere decir que la "cobertura de necesidades", en el caso de la racionalidad, sea más "primitiva" que el "lucro"; tampoco es el "patrimonio" necesariamente una categoría más primitiva que el "capital", ni lo es la "renta" más que el "beneficio". Desde el punto de vista histórico y de la forma predominante en el pasado de considerar las cosas económicas, es evidente la precedencia de la "hacienda".

4. Es indiferente quién sea el soporte *[Träger]* de la "hacienda". Un "plan presupuestario" estatal y el "presupuesto" de un trabajador caen ambos bajo la misma categoría.

5. Gestión de hacienda y gestión lucrativa[36] no son alternativas exclusivas. Por ejemplo, la actividad de una "cooperativa de consumo" está *al servicio* (normalmente) de la gestión de tipo consuntivo y, sin embargo, no *es* una *hacienda* sino que por la *forma* de su conducta es una explotación lucrativa sin *finalidad* material de lucro. Las gestiones consuntiva y lucrativa pueden estar de tal modo compenetradas en la acción de un particular (y esto es el caso típico en el pasado) que sólo el acto final (venta aquí, consumo allí) puede decidir el sentido de los anteriores (en los pequeños campesinos es especialmente típico). El cambio exigido por la gestión consuntiva (cambio para conseguir objetos de consumo, cambio de excedentes) es un ingrediente de la hacienda. Una hacienda (de un príncipe, de un señor territorial) puede incluir explotaciones lucrativas en el sentido del § siguiente, y ha ocurrido en forma típica en épocas anteriores: industrias enteras han surgido de semejantes "explotaciones accesorias", heterocéfalas y heterónomas, para la utilización de los productos forestales y agrarios de grandes terratenientes, monasterios y príncipes. Toda suerte de "explotaciones" forman ahora parte de haciendas, particularmente municipales y estatales. En caso de cálculo racional sólo se consideran "rentas" a los "beneficios netos" de esos establecimientos de que pueda disponer la hacienda. Al contrario, las explotaciones lucrativas pueden tener adheridas —por ejemplo, para la alimentación de sus esclavos y asalariados— "haciendas" parciales y heterónomas ("instituciones de beneficencia", viviendas, cocinas). "Beneficios netos" (núm. 2) son los sobrantes en *dinero* deducidos los costos en

dinero.

6. Respecto a la significación del cálculo natural para la evolución *[Entwicklung]* general de la cultura, sólo pudieron darse aquí las primeras indicaciones.

§ 11. *Adquisición* (acción lucrativa) debe llamarse una acción orientada por las probabilidades de ganancia (por una sola vez o regularmente repetida, continuada) de nuevos poderes de disposición sobre bienes; *actividad adquisitiva*, la actividad *co*-orientada por las probabilidades de ganancia; *adquisición económica*, una orientada por probabilidades pacíficas; *adquisición según mercado*, la orientada por la situación de mercado; *medios adquisitivos*, aquellos bienes y probabilidades utilizadas en la adquisición económica; *cambio lucrativo*, un cambio orientado por la situación de mercado con fines lucrativos y en contraposición al cambio orientado por la cobertura de necesidades *(cambio de gestión de hacienda); crédito adquisitivo o lucrativo* el otorgado y aceptado para el logro de poderes de disposición sobre medios adquisitivos.

A la adquisición racional económica pertenece una forma particular del cálculo en dinero, el *cálculo de capital*.[37] El *cálculo de capital* es la estimación y control de las probabilidades y resultados lucrativos por comparación del importe en dinero, por un lado, del conjunto de los bienes adquisitivos (en especie o dinero) existentes al principio con los existentes, por otro lado, en su término (los mismos todavía y otros de nueva obtención); o en caso de una explotación continuada: al principio y final de un periodo de cálculo; o sea, mediante un *balance* inicial y otro final. Llámase *capital* al importe total en dinero, fijado con objeto de establecer el balance en el cálculo de capital, de los medios adquisitivos disponibles para los fines de la empresa; llamando *beneficio* o *pérdida*, respectivamente, al aumento o disminución del importe total en dinero descubierto en el balance final en relación con el balance inicial; *riesgo de capital* es la estimada probabilidad de una pérdida con arreglo a balance; *empresa* económica se llama a una actividad *[Handeln]* autónoma orientada por el cálculo de capital. Esta orientación tiene lugar por medio del *cálculo*: cálculo previo de los riesgos y ganancias que pueden esperarse de una determinada medida y cálculo *a posteriori* para controlar las ganancias o pérdidas afectivas. *Rentabilidad* significa (en el caso racional): *1*. la ganancia estimada en el cálculo previo y, en cuanto posible, pretendida por el empresario con sus medidas; *2*. la ganancia realmente realizada según el cálculo *a posteriori* y que se encuentra a disposición de la *hacienda* del empresario (o de los empresarios) sin daño de las probabilidades de rentabilidad futuras; la cual se expresa por lo común en un coeficiente (hoy: porcentaje) del capital inicial según balance.

Las empresas atenidas al cálculo de capital pueden estar orientadas por las probabilidades *lucrativas según el mercado* o por la explotación de otras probabilidades lucrativas —por ejemplo: condicionadas por relaciones de poder (arriendo de tributos, compra de oficios)—.

Todas las medidas singulares de las empresas racionales han de orientarse en el cálculo de los resultados estimados como rentables. El cálculo de capital

supone, en la *adquisición* o *lucro* realizados *en el mercado: 1*. que existan para los bienes que la explotación lucrativa produce probabilidades de venta suficientemente amplias y seguras, estimables según cálculo; o sea (normalmente), que posean mercabilidad; *2*. que, asimismo, los medios adquisitivos —medios de producción materiales y mano de obra— pueden obtenerse en el mercado con suficiente seguridad y con "costos" calculables, y finalmente *3*. que también las condiciones técnicas y jurídicas de las medidas que deben tomarse, desde las relativas a los medios de producción hasta las referentes a la venta de los productos (transporte, almacenaje, etc.), suponen costos calculables en principio (en dinero).

La extraordinaria significación de la *calculabilidad* óptima como fundamento del cálculo óptimo de capital nos aparecerá continuamente de nuevo en las disquisiciones sobre las condiciones sociológicas de la economía.[38] Estamos lejos de pensar que aquí únicamente entran en consideración "momentos" económicos, pues veremos que obstrucciones externas *e* internas de diversa naturaleza son responsables de la circunstancia de que el cálculo de capital, como una forma fundamental del cálculo económico,[39] sólo apareciera en Occidente.

El cálculo de capital y el cálculo de empresario en la economía de mercado, en contraposición con el cálculo de la gestión consuntiva, no conocen orientación alguna en la "utilidad marginal" sino en la *rentabilidad*, cuyas probabilidades están condicionadas, a su vez, en última instancia, por las relaciones reales de los ingresos, y a través de éstas por las constelaciones de utilidad marginal de los ingresos en *dinero* de que pueden disponer los *últimos* consumidores de los bienes aptos ya para el consumo (por su "capacidad adquisitiva" de las mercaderías de que se trate, como se acostumbra a decir). Pero, técnicamente, cálculo de explotación lucrativa y cálculo de gestión de hacienda son tan fundamentalmente distintos como cobertura de necesidades y lucro, a los que respectivamente sirven. Para la teoría económica es el *consumidor* marginal el que gobierna la dirección de la producción. De hecho, respecto a la situación de poder, es esto exacto para los tiempos actuales sólo con condiciones, puesto que el "empresario" "despierta" y "dirige" ampliamente las necesidades del consumidor —cuando éste *puede* comprar—.

Todo cálculo racional en dinero y, especialmente, en consecuencia, todo cálculo de *capital*, se orienta cuando la *adquisición* se verifica *a través del mercado* o en él, por el regateo (lucha de precios y de competencia) y el compromiso de intereses. Esto aparece en el cálculo de rentabilidad de un modo particularmente plástico en la forma de teneduría de libros (hasta ahora) técnicamente más desarrollada (la llamada contabilidad "por partida doble"), en la que por medio de un determinado sistema de cuentas se pone como base la ficción de procesos de cambio entre las distintas secciones de una explotación o entre partidas separadas; y esta ficción es lo que permite técnicamente en su forma más perfecta el control de la rentabilidad de cada una de las medidas que

puedan tomarse. El cálculo de capital en su estructura *formalmente* más perfecta supone, por eso, la *lucha de unos hombres contra otros*. Y ciertamente bajo otra condición previa muy particular. En *ninguna* economía, la "sensación de necesidad" subjetivamente existente puede igualar a la necesidad efectiva, o sea, la que ha de tenerse en cuenta para su satisfacción con la producción de bienes. Pues el que aquel deseo subjetivo pueda ser satisfecho depende, por una parte, de la escala de urgencia y, por otra, de los bienes disponibles según estimación para la cobertura (existentes o, por regla general, en ese instante obtenibles). La satisfacción de *esta* necesidad falla cuando las utilidades necesarias, luego de haberse satisfecho las necesidades más apremiantes, no existen o no pueden ser obtenidas en modo alguno o sólo con tal sacrificio de mano de obra o bienes que habrían de perjudicarse necesidades futuras, que ya en su estimación actual se consideran como más urgentes. Así en toda economía de consumo, incluso una comunista.

En una economía con cálculo de capital, *es decir*, con apropiación por las economías singulares de los medios de producción, *o dicho de otra forma*, con "propiedad" (véase cap. I, § 10), el que la rentabilidad dependa de los *precios* que los "consumidores" quieren y pueden pagar (según la utilidad marginal del dinero en proporción de sus ingresos) significa esto: que sólo puede producirse en forma rentable para aquellos consumidores que (a tenor de aquel principio) pueden disponer de los ingresos *correspondientes*. Y la satisfacción de las necesidades falla no sólo cuando se anteponen necesidades *(propias)* más urgentes, sino cuando se interpone una capacidad adquisitiva *(ajena)* más fuerte (respecto a necesidades de *toda* clase). El supuesto de la lucha de los hombres unos con otros como condición de la existencia de un cálculo racional en dinero, presupone además el influjo decisivo que tienen sobre el resultado, por una parte, las posibilidades de sobrepujar que poseen los consumidores más ricos en ingresos, y por otra, las posibilidades de rebajarlo que poseen los productores más favorablemente equipados para la provisión de bienes, en particular los equipados con poderes de disposición sobre dinero o con medios de producción importantes. Especialmente presupone *precios efectivos* —no precios convencionales, fingidos por cualquier motivo puramente técnico— y también *dinero efectivo* en circulación, en cuanto medio de cambio solicitado (no simples signos para arreglos técnicos de facturación entre las explotaciones).[40] La orientación por las probabilidades de precios y por la rentabilidad supone también: *1*. que las diferencias entre los partícipes en el cambio por razón del dinero o de los bienes específicamente admisibles en el mercado que poseen, sean decisivas para la dirección que tome la producción de bienes, siempre que ésta tenga finalidad lucrativa, ya que sólo será y puede ser satisfecha la demanda con mayor "capacidad adquisitiva". Condiciona asimismo: *2*. el hecho de que el problema de cuáles habrán de ser las *necesidades* cubiertas con la producción dependa por completo de la rentabilidad del proceso productivo, la cual por su

parte es una categoría *formalmente* racional, que por eso mismo se comporta con indiferencia ante postulados *materiales, a menos* que éstos no aparezcan en el mercado en la forma de una *capacidad adquisitiva suficiente*.

Bienes de capital (en contraposición a los objetos de uso o a las partes de un patrimonio) son todos aquellos bienes de los que puede disponerse siempre que esta disposición esté orientada por el cálculo de capital. Se llaman *intereses de capital* —en contraposición a los intereses de préstamo de todas las suertes posibles—: *1*. a las probabilidades de rentabilidad mínima imputable normalmente, en un cálculo de rentabilidad, a los medios adquisitivos materiales; *2*. al interés al cual las explotaciones *lucrativas* se *procuran* dinero o bienes de capital. La exposición sólo contiene cosas comúnmente sabidas en forma quizá más específica. Para la esencia técnica del cálculo de capital compárense las exposiciones habituales, en parte excelentes, de la teoría de la contabilidad (Leitner,[41] Schär,[42] etcétera).

1. El concepto de capital se concibe aquí en un riguroso sentido "contable" y de economía privada, como tenía que hacerse desde el punto de vista de la conveniencia. Con el uso corriente del lenguaje choca esta terminología mucho menos que con el lenguaje por desgracia reiteradamente usado como científico y que por cierto está muy lejos de ser homogéneo. Para comprobar la aplicabilidad de esta terminología de economía privada, ahora utilizada cada vez más por la ciencia, basta con plantear estos sencillos problemas: ¿Qué significa: *1*. que una compañía anónima posea un "capital inicial" de un millón, *2*. que se "reduzca" este capital, *3*. que las leyes sobre los capitales de fundación tengan preceptos que determinan lo que se puede "aportar" a ese capital y el cómo de la aportación? Significa: respecto al núm. *1*. que en la distribución de beneficios se proceda de tal modo que sólo se asiente como ganancia el importe total del "activo" (estimado en dinero y con arreglo a inventario) en lo que exceda del millón que es el importe del "pasivo", y que sólo ese "beneficio" puede ser *repartido* entre los partícipes para su empleo discrecional (en el caso de una empresa individual: que este excedente puede ser *consumido* en la hacienda personal); respecto al núm. *2*. que en caso de pérdidas considerables no debe aguardarse a que por ganancias y ahorros, a lo largo quizá de mucho tiempo, se alcance de nuevo la suma total de un millón, sino que con una suma menor pueda repartirse algún "beneficio"; *para ello* debe ser "rebajado" el capital y éste es el fin de la operación; *3*. la finalidad de los preceptos sobre la manera como debe ser "cubierto" el capital inicial mediante aportación y cuándo y cómo puede ser "reducido" o "aumentado", es dar a los acreedores y accionistas la garantía de que el reparto del beneficio tiene lugar "correctamente" según las reglas del cálculo racional de las explotaciones: de modo *a)* que la rentabilidad persista, y *b)* no se disminuya la garantía real de los acreedores. Los preceptos sobre "aportaciones" al capital son por completo preceptos sobre "imputación" de objetos al "capital". *4*. ¿Qué es lo que significa decir que "el capital se dirige a otras inversiones" (por falta de rentabilidad)? O bien se alude aquí al "patrimonio", pues "invertir" es una categoría de la administración del patrimonio y no de la explotación lucrativa; o (raramente) quiere decir: que *bienes* de capital en parte quedan desposeídos de esta cualidad, por venta como chatarra o baratijas de sus existencias, y en parte la adquieren de nuevo ulteriormente. *5*. ¿Qué es lo que significa la frase "poder del capital"? Que los poseedores del poder de disposición sobre medios lucrativos y probabilidades económicas —que pueden ser empleados como *bienes* de capital en una explotación lucrativa—, en

virtud de este poder de disposición y en virtud de la orientación de la gestión económica por los principios del cálculo lucrativo capitalista, logran una específica situación de poder frente a otros.

Ya en los primeros actos lucrativos racionales aparece el capital (no con este nombre) como importe del *cálculo* en dinero: así en la *commenda*.[43] Bienes de distinta naturaleza se entregaban a un comerciante para su venta en un mercado extranjero y —eventualmente— compra de otros para el mercado propio, repartiéndose las ganancias y las pérdidas, en una determinada proporción, entre los que suministraban el capital y el comerciante viajero. Y para que esto pudiera realizarse tenían que estimarlo en dinero: por tanto, establecer un *balance* inicial y otro final; el "capital" de la *commenda* (o *societas maris*) estaba representado por el importe de esta estimación, *tan sólo* utilizable para fines de cálculo entre los partícipes y no para otra cosa.

¿Qué significa hablar de "mercado de capitales"? Que hay bienes —especialmente dinero— que son solicitados con el fin de ser utilizados como *bienes* de capital y que hay explotaciones lucrativas (especialmente: "bancos" de determinada clase) que obtienen un beneficio de procurar, como actividad propia, estos bienes (especialmente dinero) para aquel fin. En el llamado "capital de préstamo" —entrega de dinero contra devolución del mismo importe, con o sin "intereses"— *nosotros* sólo hablaremos de "capital" cuando el préstamo constituye el objeto de una actividad lucrativa; en otro caso se dirá "préstamo en dinero". En el uso corriente del lenguaje se acostumbra hablar de "capital" siempre que se pagan "intereses", porque éstos suelen calcularse como una cuota del importe total; por consecuencia, únicamente por esta función de *cálculo* se llama al importe en dinero del préstamo o del depósito un "capital". No parece dudoso el punto de partida de este empleo del término (*capitale* = importe total del préstamo; supuestamente, aunque no sea demostrable, entre los partícipes de los préstamos de ganado). Con todo, esto carece de importancia. Ya los comienzos históricos muestran la entrega de bienes naturales estimados según su importe *calculado* en dinero, sobre el que se calculaba el interés, de modo que aquí están uno al lado de otro "bienes de capital" y "*cálculo* de capital" en la forma típica que desde entonces se ofrece. En el caso de un préstamo sencillo, que forma parte de una administración de *patrimonio, no* se hablará por parte del prestatario de un "capital de préstamo" cuando sirve fines de *gestión de hacienda*. Y, naturalmente, menos cuando se trate del prestamista.

El concepto de "empresa" corresponde al corriente, sólo que se subraya expresamente la orientación por el cálculo de capital, las más de las veces supuesto como evidente, para indicar con ello que no todo intento de lucro como tal debe ser llamado empresa, sino sólo en cuanto se orienta por el cálculo de capital (lo mismo sea grande o de capital "diminuto"). Es, por el contrario, indiferente si ese cálculo de capital se realiza de hecho de un modo *racional*, llevándose a cabo el cálculo según principios racionales. Asimismo, sólo puede hablarse de "beneficios" y "pérdidas" en las empresas con cálculo de capital.

Naturalmente, también la ganancia sin capital (del escritor, abogado, funcionario, profesor, técnico, empleado, trabajador) es para nosotros "lucro", pero no se la debe llamar "beneficio" (tampoco el lenguaje vulgar la llama así). "Rentabilidad" es un concepto aplicable a *todo* acto lucrativo que *pueda ser calculado* de un modo independiente con los medios de la técnica de la contabilidad comercial (empleo de un determinado trabajador o de una determinada máquina, determinación de las pausas en el trabajo, etcétera).

Para la determinación del concepto "interés del capital" no puede partirse convenientemente de los intereses pactados en caso de préstamo. Cuando alguien ayuda a un campesino con simientes de cereales, conviniendo en que cuando se haga la devolución se añada un suplemento, o cuando lo mismo ocurre con el dinero que una hacienda necesita y otra puede dar, no debe llamarse "capitalista" a este proceso. Se conviene el suplemento (los "intereses") —en caso de acción racional— porque el *prestatario* espera que las probabilidades de su abastecimiento *superarán* al suplemento convenido en el préstamo, percibiendo que las probabilidades de su situación son así menores que las que serían de prever en el caso de una renuncia al préstamo, y porque el *prestamista* conoce esa situación y la utiliza en la medida en que las utilidades marginales de la disposición actual sobre los bienes prestados serán *superadas* por las utilidades marginales calculadas para el momento de la devolución del suplemento convenido. Se trata aquí aún de categorías de la gestión de hacienda y de la administración de patrimonio, pero no de categorías del cálculo de capital. También, quien en caso de necesidad recibe un préstamo de un "judío usurero" *[Geldjude]* para fines de consumo propio, no "paga" en el sentido de esta terminología "interés de capital" alguno y tampoco lo recibe el prestamista, sino que se trata de una retribución del préstamo. El prestamista que lo hace como explotación calcula el "interés" de su capital *de negocio* (en una economía racional) y su gestión económica es con "pérdida" cuando en el momento de recuperar las cantidades prestadas no se ha alcanzado ese grado de rentabilidad. *Este* interés es para nosotros "interés del capital" y aquel otro simplemente "interés". Interés de capital en el sentido de esta terminología es, pues, siempre interés *del* capital y no interés *para* el capital y va unido siempre a estimaciones en dinero y, por tanto, al hecho sociológico de la propiedad "privada", o sea de la *apropiación de los poderes de disposición sobre los medios de producción*, sujetos al mercado u otros, sin la cual un cálculo de "capital" y, *por tanto*, un *cálculo* de "intereses" no podrían pensarse. En la explotación lucrativa racional aquel interés, imputado, por ejemplo, a una partida que aparece como "capital", es el mínimo de rentabilidad, por cuya obtención o no se *aprecia* la idoneidad de la forma de empleo de los *bienes* de capital de que se trate ("idoneidad", naturalmente, desde el punto de vista lucrativo, o sea de la rentabilidad). El tipo de este mínimo de rentabilidad se gobierna, como es conocido, sólo con una relativa aproximación, por las probabilidades de interés para el crédito en el

"mercado de capital" existentes en ese momento; aunque, naturalmente, su existencia sea el aliciente o motivo de estas normas de cálculo, en igual forma a como, para la manera de llevar la contabilidad, lo es la existencia del cambio en el mercado. La explicación de aquel fenómeno fundamental de la economía capitalista: el que continuamente *se pague* una retribución —*por parte de* los empresarios— por los "*capitales* de préstamo", sólo puede resolverse mediante la contestación a la pregunta de por qué el término medio de los empresarios constantemente espera obtener rentabilidad no obstante el pago de esa retribución; o dicho en otra forma, cuáles son las condiciones generales que por término medio permiten considerar como racional la entrega de 100 unidades presentes contra 100 + x unidades futuras. La teoría económica responderá en este caso con la relación de utilidad marginal de los bienes futuros respecto de los presentes. Bien. Pero al sociólogo le interesaría entonces saber en qué *acciones* de los hombres se expresa esa supuesta relación de tal modo que las consecuencias de esta estimación diferencial, en la forma de un "interés", puedan constituirse en la base de sus operaciones. Pues determinar entonces cuándo y dónde se da el caso, sería poco menos que evidente por sí mismo. De hecho ocurre, como es sabido, en las economías *lucrativas*. Pero en esto es decisivo primariamente la *situación de poder* económico de los empresarios, por un lado, y de las haciendas por otro, tanto de los consumidores de los bienes ofrecidos como de los que ofrecen ciertos medios de producción (trabajo ante todo). Sólo entonces se fundarán empresas y se explotarán *permanentemente* (en forma capitalista) cuando *se espere* el mínimo del "interés de capital". La *teoría* económica —que puede aparecer en extremo diversa— diría entonces: que sólo aquella utilización de la situación de poder —una consecuencia de la propiedad privada de los medios de producción y de los productos— hace posible para *esta* categoría de sujetos económicos una economía, por así decir, "susceptible de arrojar intereses".

2. Administración de patrimonio y explotación lucrativa pueden aparecer externamente como idénticas. La primera sólo se distingue de hecho de la segunda por el *sentido* último de la gestión económica: aumento y conservación de la rentabilidad o de la posición de poder en el mercado por un lado; conservación y aumento del patrimonio y de la renta por el otro. En la realidad no siempre puede afirmarse cuál es el sentido dominante a tenor de la anterior distinción. Donde el patrimonio del director de una explotación coincide por completo con los poderes de disposición sobre los medios de producción, y la renta coincide con el beneficio, ambos parecen marchar mano a mano. Y asimismo: relaciones personales de toda clase pueden ser motivo de que se tomen determinadas decisiones por parte del gerente de una explotación, sin duda irracionales desde el punto de vista de la racionalidad *de la explotación*. Pero, sobre todo, lo frecuente es que no coincidan patrimonio y disposición del negocio. A menudo, además, deudas personales excesivas del propietario, necesidad personal en ese momento de ingresos más elevados, divisiones de herencia, etc., suelen ejercer un influjo en extremo irracional en la conducción de la explotación; tanto que pueden incluso llevar a la adopción de determinadas medidas que tengan por fin la completa eliminación de ese influjo (empresas familiares en forma de

compañías por acciones). Esta tendencia a la separación entre hacienda y explotación no es casual. Proviene, cabalmente, de que el *patrimonio* y su destino, desde el punto de vista de la *explotación*, y las momentáneas necesidades de ingresos del propietario, desde, el punto de vista de la rentabilidad, son *irracionales*. Y así como el cálculo de rentabilidad de una explotación nada dice por sí sobre las probabilidades de provisión de los hombres interesados en cuanto obreros o consumidores, tampoco los intereses de patrimonio y de ingresos de los individuos o asociaciones con un poder de disposición sobre la explotación suelen coincidir necesariamente en la *persistencia* del óptimo de rentabilidad y de la situación de poder en el mercado. (Tampoco, naturalmente —o más bien *precisamente* por eso—, cuando la explotación lucrativa está en manos de una "cooperativa de producción".) Los intereses *objetivos* de la conducción racional y moderna de una explotación no son en modo alguno idénticos —y a menudo son opuestos— con los intereses *personales* del poseedor o de los poseedores de los poderes de disposición; *esto* significa la separación en principio de "hacienda" y "explotación", aun allí donde son idénticas consideradas desde la perspectiva del poseedor de los poderes de disposición y de los objetos de que se dispone.

La separación entre "hacienda" y "explotación" debería, por fines de conveniencia, mantenerse y desarrollarse con todo rigor aun en la terminología. Una compra de "valores" por parte de un rentista, con el fin de disfrutar su rendimiento en dinero, no es "capital" sino inversión de *patrimonio*. Un préstamo en dinero por parte de una persona privada con el fin de adquirir el derecho a los intereses es completamente distinto, desde el punto de vista del prestamista, del préstamo hecho por un banco a idéntico beneficiario; y desde el punto de vista del prestatario son completamente diferentes el préstamo a un consumidor y el préstamo a un empresario (para fines lucrativos). En el primer caso hay *inversión* de capital por parte del banco; en el segundo, *recepción* de capital por parte del empresario. La inversión de capital del otorgante en el primer caso puede tener para el perceptor el carácter de un préstamo de consumo (para su hacienda); y la aceptación de capital del perceptor en el segundo caso puede tener para el otorgante el carácter de una simple "inversión de patrimonio". La fijación de la distinción entre "patrimonio" y "capital" y entre "hacienda" y "explotación" no carece de importancia, puesto que sin ella, en particular, no podría comprenderse la evolución de la Antigüedad y los límites del capitalismo entonces vigente. (En este punto son todavía importantes los conocidos estudios de Rodbertus[44] —a pesar de sus errores e insuficiencias— y equiparables a las disquisiciones en este respecto de K. Bücher.[45])

3. No todas las explotaciones lucrativas con cálculo de capital estuvieron o están *respecto al mercado* en una relación "doble", en *el* sentido de que *tanto* se procuran en el mercado los medios de producción *como* que ofrecen en él los productos (o servicios finales). Arriendos de tributos y financiamientos de toda clase se llevan a cabo con cálculo de capital, sin que ocurra lo último. Las consecuencias, en extremo importantes, serán estudiadas más tarde. Esto es, pues: lucro con arreglo a cálculo de capital, pero *no* con arreglo a mercado.

4. Se ha distinguido aquí por razones de conveniencia entre *actividad* lucrativa y *explotación* lucrativa.

Realiza una *actividad lucrativa* todo aquel que actúa *con el fin* de adquirir bienes (dinero o bienes naturales) no poseídos todavía por él. Por tanto, el funcionario y el obrero no menos que el empresario. En cambio llamamos *explotación* lucrativa de mercado a una clase de esa actividad, a la orientada de un modo continuado por las probabilidades del *mercado*, en la medida en que empleando *bienes* como medios lucrativos, obtener dinero *a)* por la producción y venta de *bienes* solicitados, o *b)* mediante oferta de *servicios* y esto, sea por cambio libre o por utilización de probabilidades apropiadas, como en los casos indicados en el número anterior. En el sentido de esta terminología, *no* representa "actividad lucrativa" de ninguna clase el titular de rentas, cualquiera que sea la racionalidad con que "administre" su propiedad.

5. Aunque *teóricamente* sea evidente por sí que la dirección en la rentabilidad de las explotaciones lucrativas dedicadas a la producción está determinada por la constelación de las utilidades marginales de los ingresos de los *consumidores* últimos, no debe ignorarse, sin embargo, el hecho sociológico de que la "cobertura de necesidades capitalista", *a)* "despierta" nuevas necesidades y arrincona otras, y *b)* que influye en gran medida por sus reclamos agresivos en la determinación de las necesidades de los consumidores, tanto por lo que respecta a su *naturaleza* como por lo que se refiere a su *magnitud*. Esto forma parte cabalmente de sus rasgos esenciales. Cierto que en este caso no se trata de necesidades en los primeros grados de la escala de urgencia. Con todo, el tipo de alimentación y vivienda en la economía capitalista está determinado también en gran medida por la oferta.

§ 12. El *cálculo natural* puede presentarse en las más distintas combinaciones. Se habla de *economía* monetaria en el sentido de una economía con uso típico del dinero y, por consiguiente, orientada por las situaciones de mercado estimadas en dinero; se habla de *economía* natural en el sentido de una economía que no emplee el dinero; pudiéndose, según eso, distinguir las economías históricamente dadas por el grado de su esencia natural o monetaria.

La *economía* natural no es, sin embargo, una cosa perfectamente limitada, sino que puede tener muy distinta estructura. Puede significar,

a) una economía absolutamente *sin cambio*, o
b) una economía con *cambio* natural, sin uso del dinero como medio de cambio.

En el primer caso *a)* puede ser tanto

α) una economía singular, de gestión económica *1.* plenamente comunista o *2.* cooperativa (con cálculo de participaciones) y, en ambos casos, sin autonomía o autocefalia alguna para sus miembros: *economía doméstica cerrada;* como
β) una combinación de economías singulares, por lo demás autónomas y autocéfalas, todas gravadas con prestaciones naturales respecto de una economía central (existente para satisfacer necesidades señoriales o cooperativas): *economía de prestaciones naturales* ("oikos", asociación política rigurosamente litúrgica).

En ambos casos, dándose pureza en el tipo (o en la medida en que éste es suficiente) sólo se hace uso del *cálculo* natural. En el segundo caso *b)* puede ser

α) economía natural con *cambio* natural puro, sin uso del dinero y sin cálculo en dinero (economía natural pura), o

β) economía natural con *cálculo* (ocasional o típico) en dinero (típica en el antiguo Oriente, pero también muy extendida por otras partes).

Para los problemas del *cálculo* natural sólo ofrece interés el caso *a, a* en sus dos formas, o una forma tal del caso *a*, β en la cual se llevaran a cabo las liturgias en unidades de *explotación* racionales, como sería inevitable, en caso de una "socialización plena", de conservarse la técnica moderna.

Todo cálculo natural está orientado según su esencia más íntima en el consumo: cobertura de necesidades. Es evidente que algo semejante a la "ganancia" es posible sobre base natural. O bien *a)* en caso de economía *sin cambio*, porque se emplean los medios de producción naturales y el trabajo disponible en producir o procurar bienes con arreglo a plan sobre la base de un cálculo mediante el cual se compare el estado de cobertura de necesidades que así se persigue con el que se tendría con otra clase cualquiera de utilización, encontrándose aquél más favorable desde el punto de vista de la administración de la hacienda; o ya *b)* en caso de una economía de *cambio* natural, porque se persiga plenamente, mediante un cambio natural riguroso (eventualmente: en actos repetidos), un abastecimiento de bienes que, comparado con el existente sin las anteriores medidas, se estime como más abundante. Sólo en caso de diferencias en bienes cualitativamente *semejantes* cabe, sin embargo, una comparación sujeta a *cifras, unívoca* y realizada sin una estimación completamente subjetiva. Naturalmente, es posible sumar asignaciones típicas de consumo, como esas en que se basaban los órdenes prebendarios y estipendiarios naturales, especialmente en Oriente (fueron incluso objetos de tráfico, como son nuestros valores públicos). En caso de bienes típicamente muy semejantes (cereales del valle del Nilo) era, naturalmente, su almacenamiento con comercio de giro[46] cosa técnicamente tan factible como lo es la emisión de billetes por los bancos con cobertura de plata en barras. Asimismo (y esto es más importante) puede averiguarse con arreglo a cifras el resultado *técnico* de un determinado proceso productivo, comparándolo así con procesos técnicos de otra clase, y esto: o bien, en caso de productos finales semejantes, según la naturaleza y cantidad de los bienes de producción exigidos; o bien, en caso de medios de producción semejantes, según los distintos productos finales obtenidos con diferentes procedimientos. Aunque sea frecuente, sin embargo, no siempre es posible aquí una comparación en cifras respecto a ciertos problemas parciales importantes. Lo problemático del "cálculo" simple comienza, empero, tan pronto como entran en consideración distintas clases de medios de producción o aplicabilidad múltiple, o productos finales cualitativamente distintos.

Toda explotación capitalista realiza ciertamente en el cálculo de un modo continuo operaciones de cálculo natural: dado un telar de una determinada

construcción, con hilo y urdimbre de una determinada calidad, averiguar, conocidos el rendimiento de las máquinas, el grado de humedad de la atmósfera y el consumo de carbón, de lubrificante y de material de desbaste, el número de tramas por hora y obrero —y eso respecto a *cada* obrero— y según ello la cantidad de unidades del producto que le corresponden en una unidad de tiempo. Semejante cosa es determinable sin cálculo en dinero en las industrias con productos accesorios y de desecho *típicos* y así se determina en realidad. Igualmente puede fijarse y se fija, en ciertas circunstancias, por un cálculo natural la necesidad normal anual de la explotación en materia prima, medida a tenor de su capacidad técnica de elaboración, el periodo de amortización de edificios y máquinas, y el menoscabo típico por deterioro, merma y pérdida material. Mas la comparación de procesos productivos de distinta naturaleza y con medios de producción de distintas *clases* y múltiple aplicabilidad es cosa que resuelve para sus fines el cálculo de rentabilidad de la explotación sirviéndose de los costos en dinero, mientras que para el cálculo natural se ofrecen aquí difíciles problemas que no pueden resolverse de un modo "objetivo". Es cierto que —aparentemente sin necesidad— el cálculo de hecho en el cálculo de capital de una explotación moderna toma ya la forma del cálculo en dinero antes de estas dificultades. Y en parte, por lo menos, no es esto casual. Sino porque —por ejemplo: con los "abonos en cuenta"— es aquélla la forma de cuidar las condiciones futuras de la producción de la explotación, que une a la libertad de movimiento más pronta al ajuste (que en todo caso de acopio de existencias o de cualesquiera otras medidas de procuración puramente naturales, *sin* este medio de control, sería irracional y estaría fuertemente impedida) la máxima seguridad. Es difícil imaginar qué forma habrían de tener en el cálculo natural los "fondos de reserva" que no estuvieran *especificados*. Además, dentro de una empresa se presenta el problema: de si algunas de sus partes, y cuáles en su caso, consideradas desde el punto de vista puramente técnico-natural, trabajan de un modo irracional (= no rentable) y por qué; es decir, qué partes del gasto natural (en cálculo de capital: "costos") pudieran ser *ahorradas* o, sobre todo, empleadas de otra manera más racional; lo cual es relativamente sencillo y seguro con el cálculo en *dinero a posteriori* de la relación contable de "utilidades" y "costos" —para lo que entra también como índice el cargo en la cuenta de los *intereses* del capital—, pero en cambio sumamente difícil de averiguar en el cálculo natural cualquiera que sea su tipo y sólo posible en formas y casos muy toscos. (No se trata aquí de límites casuales que pudieran resolverse por un "perfeccionamiento" de los métodos de cálculo, sino de límites fundamentales de todo intento de cálculo natural realmente *exacto*. Con todo, empero, podría ser esto discutido, si bien no con argumentos sacados del sistema Taylor y con la posibilidad de alcanzar "progresos", sin necesidad de *empleo* del dinero, por medio de un cálculo cualquiera de premios o puntos. Pues el problema estaría cabalmente en cómo *descubrir* en qué *lugar* de una explotación habría

eventualmente que aplicar esos medios, por existir precisamente en este sitio irracionalidades que eliminar —en cuya averiguación exacta, a su vez, tropieza el cálculo natural con dificultades que no surgen en un *cálculo a posteriori* por medio del dinero.) El cálculo natural como fundamento de una calculabilidad de las explotaciones (que en ese caso habría que considerar como explotaciones heterocéfalas y heterónomas de una dirección planificada de la producción de bienes) encuentra sus límites de racionalidad en el *problema de la imputación*, el cual no aparece ante ella en la forma sencilla del cálculo *a posteriori* de los libros de contabilidad, sino en aquella forma extraordinariamente más discutible que posee en la teoría de la "utilidad marginal". El cálculo natural para los fines de una gestión económica permanente y racional de los medios de producción tendría que encontrar "índices de valor" para cada uno de los distintos objetos, los cuales tendrían que asumir la función de los "precios de balance" en la contabilidad moderna. De no hacerse así, ¿cómo podrían desarrollarse y *controlarse* los medios de producción de una manera diversa, por una parte, para cada explotación (según su localización) y, por otra parte, de manera unitaria desde el punto de vista de la "utilidad social", es decir, de la *demanda de consumo* (actual y *futura*)?

No se arregla nada con la creencia de que, una vez se enfrente uno de un modo decidido con el problema de la economía sin dinero, "ya se encontrará" o se inventará el sistema de cálculo apropiado: el problema es fundamental de toda "socialización plena", y no puede hablarse, en todo caso, de una "economía planificada" *racional* en tanto que no sea conocido en *este* punto decisivo un medio para la fijación racional de un "plan".

Las dificultades del cálculo natural aumentan todavía cuando hay que averiguar si una explotación dada, con una dirección concreta en su producción, tiene en *el* lugar que ocupa su *localización* racional o si —desde el punto de vista de la cobertura de necesidades de un determinado grupo humano— la tendría más bien en otro de los lugares posibles; o el problema de cómo una asociación económica con economía natural, desde el punto de vista de la mayor racionalidad en el empleo de la mano de obra y de las materias primas a su disposición, podría procurarse más adecuadamente determinados productos, bien fabricándolos ella misma o por "cambio en compensación" con otras asociaciones. Ciertamente, los fundamentos que determinan la localización de las industrias son puramente naturales y sus principios más sencillos pueden formularse también con datos naturales (*cf.* Alfred Weber, *G.d.S.*, VI).[47] Pero la fijación *concreta* de si dadas las circunstancias de situación de una determinada industria, *sería* más racional una determinada dirección productiva que otra —haciendo caso omiso de la vinculación geográfica absoluta, existente en un monopolio de los yacimientos de materias primas—, no es posible con arreglo al cálculo natural sino en la forma de estimaciones muy toscas; mientras que, por el contrario, con arreglo al cálculo en dinero, y no obstante incógnitas

con que siempre hay que contar, es siempre, en principio, un problema de cálculo susceptible de solución. La comparación, diversa de la anterior, de la *importancia*, es decir, el anhelo *[Begehrtheit]*, de las distintas *clases* de bienes específicamente diferentes que, según las circunstancias dadas, es igualmente posible obtener por cambio o por fabricación, es un problema que, en última instancia, penetra con todas sus consecuencias en los cálculos de toda explotación, y que se determina de un modo decisivo, dentro de relaciones de cambio monetario, por la rentabilidad, que condiciona así la dirección de la producción de bienes en las explotaciones lucrativas, pero que en caso de cálculo natural sólo puede resolverse, *en principio*, con ayuda o bien de la tradición o de un poder dictatorial que regule el consumo de un modo preciso (lo mismo si es estamentalmente diversificado o igualitario) *y* para ello encuentre la necesaria obediencia. Pero aun entonces quedaría el hecho de que el cálculo natural *no* podría resolver el problema de la *imputación* del rendimiento total de una explotación a sus "factores" y disposiciones particulares, en la misma forma que esto lo realiza hoy el cálculo de rentabilidad en dinero; y que por eso cabalmente el actual abastecimiento de *masas* por medio de *explotaciones* produciendo en masa opone la más fuerte resistencia a aquella forma de cálculo.

1. Los problemas del cálculo natural han sido tratados con singular penetración por el doctor O. Neurath[48] en sus numerosos escritos con ocasión de las tendencias "socializadoras" de estos últimos tiempos. Para una "socialización *plena" [Vollsozialisierung]*, es decir, para la que cuenta con la desaparición de los *precios* efectivos, este problema es fundamental. (La imposibilidad de su solución *racional* sólo indicaría —lo que conviene decir de un modo explícito— esto: todo aquello, aun desde el punto de vista puramente económico, con que tendría que "apechar" una socialización semejante, pero en nada "refutaría" la "justificación" de ese esfuerzo, en cuanto que éste *no* se apoya en postulados técnicos sino, como en todo socialismo de *convicciones [Gesinungs-Sozialismus]*,[49] en postulados éticos y de otra clase, igualmente absolutos; cosa que ninguna ciencia puede emprender. Considerado desde un punto de vista técnico podría traerse a colación la *posibilidad* de que en un territorio en que una cierta cantidad de población *sólo* pueda ser mantenida sobre la base de un *cálculo* exacto, los límites de una socialización plena, en su forma y extensión, estarían dados por la conservación de los *precios* efectivos. Sin embargo, esto no nos incumbe aquí. Sólo debemos hacer observar que de residir en alguna parte la separación conceptual entre "socialismo" y "reforma social" es precisamente *aquí* donde se encuentra.)

2. Es, desde luego, perfectamente cierto que el "*simple*" cálculo de dinero, sea de una sola explotación, sea de muchas o bien de todas, y que, incluso, la estadística más amplia del movimiento de bienes, etc., en *dinero, no* dicen nada, sin embargo, sobre la naturaleza del abastecimiento de un determinado grupo de hombres de lo que últimamente necesitan: bienes naturales; y todavía más, que las evaluaciones en *dinero* del "patrimonio nacional" sólo puedan tomarse en serio en la medida en que sirven intereses fiscales (y, por tanto, sólo fijan el patrimonio *imponible*). Lo mismo puede decirse, también desde el punto de vista del abastecimiento natural en bienes, de las estadísticas en dinero de los ingresos, aunque no en igual medida cuando son conocidos estadísticamente los *precios* en dinero de los bienes. Sólo que

también entonces falta toda posibilidad de un control desde el punto de vista de una racionalidad *material*. Es exacto asimismo (acertadamente expuesto por Sismondi[50] y W. Sombart[51] con el ejemplo de la "campagna" romana) que una *rentabilidad* satisfactoria (como se daba en la agricultura, en extremo extensiva, de la "campagna" romana y ciertamente para *todos* sus partícipes) en muchos casos nada tiene de común, desde el punto de vista de la utilización óptima de determinados bienes productivos para la *necesidad* en bienes de un grupo de hombres dado, con una estructuración satisfactoria de la economía; la forma de la *apropiación* (especialmente la apropiación del suelo —y en este sentido hay que dar la razón a F. Oppenheimer—[52] aunque no sólo ésta) crea oportunidades de rentas y ganancias de múltiples clases, que *pueden* obstruir de un modo permanente el desarrollo hacia la aplicación técnicamente óptima de los medios de producción. (Cierto que esto está *muy* lejos de ser, precisamente, una peculiaridad de la economía capitalista: en especial las limitaciones a la producción, de que tanto se habla, en interés de la rentabilidad dominan, cabalmente de modo absoluto, la constitución económica de la Edad Media, y algo semejante puede estar fraguándose actualmente con la posición de poder de la clase trabajadora. Y es indiscutible que esta situación de hecho se encuentra también en las formas intermedias.) Las estadísticas de los movimientos monetarios, o en la forma de estimaciones en dinero, no han impedido, sin embargo, el desarrollo de una estadística natural, como se podría creer según algunas exposiciones, y cualesquiera que sean las críticas que se pudieran hacer, desde determinados postulados ideales, de su estado y servicios. Nueve décimos o más de nuestras estadísticas *no* son estadísticas monetarias, sino *naturales*. En conjunto todo el esfuerzo de una generación *no* ha consistido en otra cosa que en una crítica de los resultados que para la provisión *natural* de bienes ha tenido una orientación de la economía por la idea exclusiva de rentabilidad (pues en esto reside en fin de cuentas todo el esfuerzo de los llamados "socialistas de cátedra"[53] y ello de modo consciente), aunque es verdad que, dadas las condiciones ofrecidas por una economía de masas, sólo creyó posible y usó como medida para enjuiciar una reforma de tipo *político*-social —es decir, una reforma, en contraposición a la economía de cálculo natural, orientada por la conservación de los *precios* efectivos— y no una socialización plena. La consideración de este punto de vista como "insuficiente" es cosa, desde luego, que no se puede impedir; sólo que en sí no era absurdo. Es cierto que no se ha concedido mucha atención al problema de la *economía* natural y especialmente al de la posible racionalización del *cálculo* natural, y que en todo caso esa atención ha sido histórica y no actual. La guerra —como también toda otra guerra en el pasado— ha presentado ese problema con vigoroso impulso en la forma de los problemas de la economía de guerra y de posguerra. (Y, sin duda alguna, el mérito del doctor O. Neurath radica en su tratamiento, singularmente penetrante y *anticipado*, de estos problemas, si bien es discutible tanto en los principios como en sus detalles. El que "la ciencia" no haya tomado posición frente a sus fórmulas no es cosa extraña, puesto que *hasta ahora* sólo ofrecen prognosis en extremo estimulantes, y más que nada enunciativas, frente a las cuales es difícil adoptar una "posición crítica". El problema comienza donde acaban sus consideraciones *públicas* hasta ahora.)[54]

3. Los rendimientos y métodos de la economía de guerra sólo pueden aplicarse con grandes precauciones a la crítica de la racionalidad *material* de una constitución económica. La economía de guerra está orientada hacia *un* fin (en principio) unívoco y se encuentra en situación de utilizar la plenitud del poder en una forma que a la economía de paz sólo le es posible en caso de una "esclavitud" de los "súbditos" por parte del Estado. Es, además, según su esencia más íntima, una "economía de

bancarrota": la finalidad dominante permite que desaparezca todo miramiento o consideración respecto a la futura economía de paz. Sólo se calcula en ella con precisión en el aspecto *técnico*, pero en cambio económicamente sólo de un modo tosco respecto a los materiales no amenazados de agotamiento total y no digamos en relación con la mano de obra. Los cálculos tienen por eso predominante (no: exclusivamente) carácter técnico; y en la medida que tienen carácter económico, es decir, que toman en cuenta la concurrencia de los *fines* —no sólo de los medios para determinado fin— se satisfacen siempre (desde el punto de vista de todo cálculo exacto en dinero) con consideraciones bastante primitivas; y los cálculos según el principio de la utilidad marginal son cálculos que pertenecen al tipo de la "gestión de hacienda", y en modo alguno tienen el sentido de garantizar una racionalidad *duradera* de la distribución elegida tanto del trabajo como de los medios de producción. Es, por tanto, dudoso —por instructivas que sean cabalmente para el conocimiento de las "posibilidades" económicas las economías de guerra y de posguerra— que puedan derivarse conclusiones para la economía permanente de los tiempos de paz de las formas de cálculo natural apropiadas a la economía de guerra.

Hay que reconocer de muy buen grado: *1*. que también el cálculo en dinero se ve obligado a aceptar supuestos arbitrarios en el caso de aquellos medios de producción que no tienen precios de mercado (lo que particularmente ocurre en la contabilidad de la economía agrícola); *2*. que algo análogo ocurre, aunque en menor medida, en la *distribución* de los "costos generales" en el cálculo, particularmente, de explotaciones con actividades múltiples; *3*. que toda "cartelización", aun la más racional, es decir, orientada a las probabilidades de mercado, aminora en seguida el estímulo de un cálculo exacto, incluso del cálculo de capital, porque sólo se calcula con precisión, allí donde hay una *exigencia* para ello. Empero, dentro del cálculo natural la situación del núm. 1 sería universal; por lo que respecta al núm. 2 se haría imposible *todo cálculo* exacto de los "costos generales", que de todos modos realiza el cálculo de capital; y por lo que se refiere al núm. 3 se eliminaría *todo* estímulo en favor del cálculo exacto y sería sustituido por medios de efectos dudosos artificiosamente construidos. La idea de una transformación del numeroso cuadro de los "empleados comerciales" ocupados con el cálculo, en el personal de una "estadística" universal de la cual se esperase la "sustitución" del cálculo capitalista por un cálculo natural, desconoce no sólo los impulsos fundamentalmente distintos, sino las funciones completamente diferentes de la "estadística" y del "cálculo". Se distinguen entre sí como el burócrata y el organizador.

4. Tanto el cálculo natural como el cálculo en dinero son técnicas *racionales*. En modo alguno abrazan la totalidad de las gestiones económicas. Antes bien, junto a ellas está también la acción económica, orientada económicamente de hecho pero *ajena* al cálculo. Y esta su orientación puede ser de carácter tradicional o de carácter afectivo. En su forma primitiva todo afanarse de los hombres por su alimentación es muy semejante a lo que en los animales tiene lugar bajo el imperio de los instintos. Asimismo, la acción económica conscientemente orientada por la devoción religiosa, la emoción guerrera, los impulsos de piedad u otros afectos semejantes se encuentra escasamente desarrollada en su grado de calculabilidad. "Entre hermanos" (de clan, de gremio, de creencia) no se regatea; en los

círculos familiares, de camaradas y juveniles no se calcula o se hace en forma muy elástica, y en caso de necesidad se "raciona": un precedente bien modesto de la calculabilidad. Respecto de la penetración de la calculabilidad en el comunismo familiar originario, véase luego cap. V.[55] Soporte del cálculo fue siempre el dinero y esto explica que el cálculo natural haya permanecido técnicamente todavía menos desarrollado de lo que le obliga su propia naturaleza (en esto hay que dar la razón a O. Neurath).

Durante la impresión de este libro se publicaba (en el *Archiv f. Sozialwiss*, 47) un trabajo de L. von Misses ocupándose de estos problemas.[56]

§ 13. La "racionalidad" *formal* del cálculo en dinero está unida a condiciones *materiales* muy específicas, que interesan aquí sociológicamente, sobre todo:

1. *La lucha* de mercado de economías autónomas (relativamente al menos). Los precios en dinero son producto de lucha y compromiso; por tanto, resultados de constelaciones de poder. El "dinero" no es un inofensivo "talón en representación de utilidades indeterminadas", que pudiera transformarse discrecionalmente sin acarrear con ello una eliminación fundamental del carácter que en el precio imprime la lucha de los hombres entre sí, sino, primordialmente: medio de lucha y precio de lucha, y medio de cálculo tan sólo en la forma de una expresión cuantitativa de la estimación de las probabilidades en la *lucha* de intereses.
2. El cálculo en dinero alcanza el punto máximo de racionalidad como medio de orientación, de carácter calculable, en la gestión económica, en la *forma* del cálculo de capital; y, entonces, sobre el supuesto *material* de la libertad de mercado más amplia posible, en el sentido de la inexistencia de monopolios, tanto legalmente impuestos y económicamente irracionales como voluntariamente creados y económicamente racionales (o sea, orientados por las probabilidades del mercado). La concurrencia por la venta de los productos, unida a esta situación, da lugar a una multitud de gastos, especialmente en la organización de las ventas y el reclamo (en su amplio sentido), que decaerían sin aquella concurrencia (o sea, en una economía planificada *o* de monopolio racional completo). El cálculo riguroso de capital está, además, vinculado socialmente a la "disciplina de explotación" *y* a la apropiación de los medios de producción materiales, o sea a la existencia de una *relación de dominación*.
3. No es el "deseo" en sí, sino el deseo *con mayor poder adquisitivo* de utilidades el que regula *materialmente*, por medio del cálculo de capital, la producción lucrativa de bienes. Es, pues, decisivo en la dirección de la producción la constelación de las utilidades marginales de la última capa de ingresos con deseo y capacidad de adquirir una determinada utilidad, que según la distribución de la propiedad exista en ese momento. En conexión con la absoluta indiferencia —en caso de libertad completa de mercado— de la racionalidad, formalmente más perfecta, del cálculo de capital frente a toda suerte de postulados *materiales*, fundamentan estas circunstancias, subyacentes en la esencia del cálculo en dinero, los *límites* teóricos de su racionalidad. Ésta es, cabalmente, de carácter puramente *formal*. La racionalidad formal y la material[57] (cualquiera que sea la escala de valores que la oriente) discrepan *en principio* en toda circunstancia, aunque sean numerosos los casos empíricos particulares en que coinciden (incluso en todos, a tenor de una posibilidad teórica, la cual se construye, sin duda, sobre supuestos totalmente irreales). Pues la racionalidad formal del cálculo en dinero *no dice* en sí nada sobre la naturaleza de la distribución de los bienes naturales. Ésta requiere siempre una consideración particular. Desde el

punto de vista, como criterio racional, de la producción de un determinado *mínimo* de abastecimiento material para un *número* máximo de hombres, la experiencia de los *últimos* decenios muestra la coincidencia de la racionalidad formal y la material, por razón del tipo de los impulsos que ponen en movimiento la única clase de acción social económica que es adecuada al cálculo en dinero. Y para toda circunstancia vale lo siguiente: que sólo en conexión con la forma de distribución de los *ingresos* puede decirnos algo la racionalidad formal sobre el modo del abastecimiento material.[58]

§ 14. Llamamos cobertura de necesidades en economía de cambio *(Verkehrswirtschaft)* a toda aquella que basándose puramente en la *situación de intereses*, se orienta por las probabilidades de cambio y sólo a través de éste se socializa *[vergesellschaftet]*. Cobertura de necesidades con arreglo a una "*economía planificada*" es toda aquella que, dentro de una *asociación*, se orienta sistemáticamente hacia ordenaciones materiales *legalmente estatuidas*, sea por pacto o por imposición.

La primera supone, normalmente, y en el caso racional, el cálculo en dinero y, de existir el cálculo de capital, la *separación* económica *entre hacienda y explotación*. La segunda está referida (en diverso sentido y medida según sea su extensión) al cálculo natural como último fundamento de la orientación material de la economía, pero, *formalmente* y para los sujetos de la gestión económica, aparece vinculada a las ordenaciones de una administración que son para ella ineludibles. En la economía de cambio se orienta autónomamente la acción de las economías particulares autocéfalas: en la administración de hacienda por las utilidades marginales del dinero poseído y de los ingresos en dinero esperados; en la gestión lucrativa ocasional por las probabilidades del mercado, y en las *explotaciones* lucrativas por el cálculo de capital. En la economía planificada y *en la medida* en que se lleva a cabo, se orienta toda acción económica, de modo rigurosamente *hacendario* y heterónomo, por las ordenaciones prohibitivas y ordenadoras, teniendo en cuenta la perspectiva de los castigos y recompensas estatuidos. En la medida en que dentro de la economía planificada se ofrezcan probabilidades de ingresos particulares independientes, como medio de despertar el propio interés, la especie y *dirección*, por lo menos, de la acción así recompensada sigue estando regulada en forma heterónoma y material. Cierto que en la economía de cambio *puede* ocurrir lo mismo en amplia medida, pero siempre de manera formalmente voluntaria. Es decir, allí donde la diferenciación en el patrimonio, en particular en la propiedad de los bienes de capital, obligue a los no poseedores a obedecer determinadas *prescripciones* para poder percibir la retribución de las utilidades por ellos ofrecidas. Sean éstas las prescripciones del propietario de una hacienda o bien las prescripciones, orientadas por el cálculo de capital, de los dueños de los bienes de capital (o de las personas de su confianza que ellos designen para su aprovechamiento). En la economía capitalista éste es el destino de todos los obreros.

En las condiciones de la economía de cambio es normalmente estímulo decisivo de toda competencia: *1.* para los que carecen de propiedad: *a)* la presión

del riesgo de carecer de toda provisión tanto para sí como para aquellas personas "dependientes" (niños, mujer y, eventualmente, padres) el cuidado de las cuales es típico que tome el individuo sobre sí; *b)* —en grado diverso— la actitud interna frente al trabajo económico lucrativo como forma de vida; *2.* para los de hecho privilegiados con la propiedad o la educación (condicionada por la propiedad): *a)* las probabilidades de ingresos lucrativos socialmente preferidos; *b)* la ambición; *c)* la valoración del trabajo como profesión (vocación)[59] (profesionales técnicos, artísticos, espirituales), y *3.* para los partícipes en las probabilidades de la empresa lucrativa: *a)* el riesgo del capital propio y las probabilidades de ganancia propias, junto con *b)* la actitud "vocacional" en la actividad lucrativa racional como *α)* "desempeño" airoso de la propia tarea, *β)* como forma de mando autónomo sobre los hombres dependientes de sus propias órdenes, o *γ)* sobre oportunidades de aprovisionamiento importantes culturalmente o de primera necesidad para una pluralidad indeterminada: en una palabra, como forma de *poder*. En el caso de realización radical de una economía planificada orientada por la cobertura de las necesidades, de los motivos anteriormente indicados tiene que debilitarse por lo menos como *estímulo* eficaz para trabajo el constituido por el riesgo de carecer de elementos de subsistencia, ya que, en caso de racionalidad material en el abastecimiento, los *partícipes* en esa economía no pueden ser abandonados a las consecuencias de una aminoración eventual de los rendimientos de los trabajadores. En igual caso se tiene, además, que dar de lado, si no por completo, al menos muy ampliamente, a la autonomía de gerencia de las explotaciones productoras; y desconoce en absoluto o le reconoce sólo un campo de acción muy limitado, tanto al riesgo de capital y su afrontamiento mediante una gerencia formalmente *autónoma* como a la disposición autónoma, sea sobre hombres, sea sobre oportunidades de abastecimiento en cosas vitalmente importantes. De quererse conseguir en la cobertura planificada *rendimientos* iguales a los obtenidos en la economía lucrativa mediante la orientación de la producción hacia los bienes demandados mediante poder adquisitivo, sólo puede disponerse, al lado de (eventuales) probabilidades de ganancias particulares independientes, de lo que son, esencialmente, estímulos o alicientes de carácter "altruista" (en su amplio sentido). En caso de llevarse a cabo de un modo radical tiene, además, que resignarse a la disminución de la racionalidad formal *con arreglo a cálculo*, producida inevitablemente (en este caso) por la eliminación del cálculo en dinero y del cálculo de capital. Las racionalidades material y formal (en el sentido de un *cálculo* exacto) se separan cabalmente entre sí en forma tan amplia como inevitable. Esta irracionalidad fundamental e insoluble de la economía es la fuente de toda "problemática social" y especialmente de todo socialismo.

Para los §§ 13 y 14:

1. Estas consideraciones sólo ofrecen, notoriamente, cosas por lo general sabidas, si bien con mayor agudeza (véanse los párrafos finales del § 14). La economía de cambio representa la clase más importante de todas las acciones sociales, típicas y universales, orientadas por la "situación de intereses". La manera como conduce a la cobertura de las necesidades es objeto de las disquisiciones de la teoría económica, la cual se da aquí, en principio, por conocida. El empleo de la expresión "economía planificada" no significa adhesión alguna a los conocidos proyectos de un ministro de economía;[60] sin embargo, la hemos elegido porque no siendo filológicamente disparatada, ha tomado carta de naturaleza desde que se hizo ese uso oficial (en vez de la expresión empleada por O. Neurath, tampoco inadecuada, de "economía administrativa").[61]

2. No toda economía de una asociación ni toda economía regulada por las disposiciones de una asociación que se orienten por probabilidades *lucrativas* (gremio, cártel, trust), caen bajo el concepto de economía planificada en el sentido aquí expuesto, sino solamente una economía asociativa *[Verbandswirtschaft]* orientada por la *cobertura de necesidades*. Una economía orientada por las probabilidades lucrativas, aunque esté rigurosamente regulada o dirigida por el cuadro administrativo de una asociación, presupone *siempre* "precios" efectivos, cualquiera que sea la manera en que formalmente aparezcan (en el caso límite del pancartelismo: por compromisos intercartelarios, tarifas de salarios de las "comunidades obreras", etc.), y por tanto, cálculo de capital y orientación por el mismo. "Socialización plena" *[Vollsozialisierung]*, en el sentido de economía planificada, puramente de gestión administrativa, y "socialización parcial" (de ramas de producción) conservando el cálculo de capital se encuentran, no obstante todas las formas mixtas, en dos *direcciones* fundamentalmente distintas a pesar de la identidad del fin. Todo racionamiento de consumo y, en general, toda medida que tienda a influir la *distribución* natural de los bienes, constituyen el primer grado de una economía planificada. La dirección, sujeta a plan, de la *producción* de bienes, bien se emprenda a través de cárteles, voluntarios o impuestos, o por organismos estatales, se dirige primordialmente a la organización racional del empleo de los medios de producción y de la mano de obra y cabalmente por eso no puede prescindir —*todavía*, por lo menos (según su propio sentido)— del *precio*. No es por eso mera casualidad la coincidencia del socialismo "de racionamiento" con el socialismo "de consejos de fábrica" *("Betriebsrats" sozialismus)*, el cual (contra la voluntad de sus jefes imbuídos de un socialismo racional) está ligado a los intereses de *apropiación* de los *trabajadores*.

3. No corresponde a este lugar tratar con detalle de la formación de las asociaciones económicas del tipo de los cárteles, gremios y guildas, o sea de la regulación o utilización monopolista de las *probabilidades lucrativas*, ya sea impuesta o de carácter voluntario (regularmente lo primero, aun allí donde formalmente aparece lo segundo). Véase (para generalidades) cap. I, § 10 y, además, la discusión sobre la apropiación de las probabilidades económicas (en este Capítulo, §§ 19 y SS). Desde la *Misère de la Philosophie* de Marx[62] no ha sido borrada todavía, dentro de las formas del socialismo, la oposición entre la evolucionista, orientada por el problema de la producción, llamada marxista generalmente, y la hoy de nuevo conocida como "comunista", o sea la que partiendo del problema de la distribución pretende una economía planificada racional; la oposición en el seno del socialismo ruso, en las apasionadas luchas entre Plejánov y Lenin,[63] estaba determinada, en fin de cuentas, por lo mismo; y la desunión actual del socialismo está determinada, en primer lugar, por las luchas por las posiciones de jefatura (y sus prebendas), pero también, y en su trasfondo, por la problemática indicada, la cual

merced a la economía de guerra recibió una inclinación especifica, por un lado, en favor de la idea de la economía planificada y, por otro, en favor del desarrollo de los intereses de apropiación. El problema de si se *debe* crear una "economía planificada" (cualquiera que sea su sentido y extensión) no es, naturalmente, en esta forma, un problema científico. Científicamente sólo cabe preguntar: ¿qué consecuencias, dada una forma determinada, tendrá de un modo *previsible?*, o dicho en otra forma: ¿qué es lo que tendrá que aceptarse inevitablemente en caso de tal intento?

En esto es una exigencia de probidad la confesión por *todos* los interesados de que se calcula con *unos cuantos* factores conocidos, pero, asimismo, con otros tantos parcialmente desconocidos. Las particularidades de este problema no pueden ser decididas de un modo material en esta exposición, y sólo pueden rozarse de modo fragmentario en los puntos pertinentes y en conexión con las formas de las asociaciones (del Estado en particular). En este lugar sólo podía caber la (inevitablemente) breve discusión de la problemática técnica más elemental. El fenómeno de la economía de cambio *regulada* no ha sido tratado aquí por las razones expuestas al comenzar este número.

4. La relación asociativa —en el sentido nuestro— de la economía de cambio presupone, por una parte, la *apropiación* de los soportes materiales de las utilidades y, por otra, la *libertad* de mercado. La libertad de mercado crece en importancia *1.* a medida que es más completa la apropiación de los soportes materiales de las utilidades, especialmente de los medios de obtención (producción y transporte). Pues el máximo en su mercabilidad significa el máximo en la orientabilidad de la gestión económica por las situaciones de mercado. Pero, además, aquella importancia crece *2.* cuanto mayor sea la limitación de la apropiación a soportes *materiales* de la utilidad. Toda apropiación de hombres (esclavitud, servidumbre) o de probabilidades económicas (monopolio de clientela) significa una limitación impuesta a la acción humana orientada por la situación de mercado. Con perfecta razón ha señalado Fichte *(El Estado comercial cerrado)*[64] como característica del ordenamiento moderno de la propiedad en una economía de cambio esta limitación del concepto de "propiedad" a los bienes materiales (con ampliación al mismo tiempo del ámbito de la autonomía del poder de disposición contenido en la propiedad). En esta organización de la propiedad estaban interesados todos los *partícipes en el mercado*, adversos siempre a todo lo que fueran restricciones a su orientación por las probabilidades de ganancias, ofrecidas por la situación de mercado; y el desarrollo de esta característica del orden de la propiedad fue, por tanto, particularmente, obra de su influjo.

5. El término a veces usado de "economía común" *(Gemeinwirtschaft)* ha sido evitado por razones de conveniencia, porque hace suponer como normal un "interés común" o un "sentimiento de comunidad" que no son lógicamente necesarios: la economía de un barón feudal o de un monarca absoluto (del tipo de los Faraones del "nuevo imperio") se incluye, en contraposición a la economía de cambio, en la misma categoría que la economía consuntiva de una familia.

6. El concepto de "economía de cambio" es indiferente, por el contrario, a si está integrada o no por economías "capitalistas" —o sea, orientadas por el cálculo de capital—, y en qué extensión. Especialmente el tipo normal de la economía de cambio es éste: la cobertura de necesidades en economía monetaria. Sería falso suponer que la existencia de las economías capitalistas crece

proporcionalmente con el desarrollo de la economía monetaria; y mucho más que se desarrolla en la dirección que ha tomado en Occidente. Lo contrario es lo correcto. La extensión creciente de la economía monetaria *1*. pudo marchar paralela con la monopolización progresiva por parte del *oikos* de un príncipe de las probabilidades utilizables con grandes beneficios; así en el Egipto de los Ptolomeos con una economía monetaria muy desarrollada —según se comprueba en las cuentas conservadas—, ésta permaneció en absoluto con carácter *consuntivo* y no conoció el cálculo de capital; *2*. pudo suceder que en una economía monetaria creciente se dieran las probabilidades fiscales como prebendas, con la consecuencia de una estabilización tradicionalista de la economía (así en China, de lo que se hablará en el lugar correspondiente); *3*. la utilización capitalista de las inversiones de patrimonio en dinero pudo buscar ocasiones de ganancia *para nada* orientadas *ni* por las probabilidades de cambio de un mercado *ni* por la *producción de bienes* (así, casi exclusivamente, en todas las zonas económicas fuera del moderno Occidente, y esto por las causas de que luego hablaremos).

§ 15. Toda forma típica de acción social económicamente orientada y de relación asociativa económica que tenga lugar dentro de un determinado grupo, significa en alguna extensión una manera particular de distribuir y coordinar los servicios humanos para el fin de la producción de bienes. La realidad de la acción económica nos muestra siempre una distribución entre hombres diversos de los servicios más distintos y una coordinación de éstos en tareas comunes, en combinación, en extremo diversa, con los medios materiales de producción. Con todo, en la infinita multiplicidad de estos fenómenos se pueden distinguir algunos *tipos*.

Los servicios humanos de naturaleza económica pueden ser distinguidos como:

- ***a)*** de disposición, o
- ***b)*** orientados por disposiciones: *trabajo* (con semejante sentido preciso es como emplearemos en lo sucesivo esta palabra).

El servicio de disposición es *también*, evidentemente, trabajo en la medida más intensa que quepa pensar, cuando "trabajo" equivale a absorción de tiempo y esfuerzo. Empero, el uso del término que hemos elegido *en oposición* a servicio de disposición está justificado por motivos sociales y en lo sucesivo se le empleará en *este* particular sentido. En general se hablará, sin embargo, de "servicios".

Dentro de un grupo de hombres las distintas maneras en que pueden realizarse servicios y trabajos se distinguen típicamente del siguiente modo:

1. *técnicamente*, según la manera en que, para el desarrollo técnico del proceso productivo, se distribuyan los servicios de varios cooperadores *[Mitwirkende]* y se coordinen entre sí y con los medios materiales de producción.
2. *socialmente*, y en esto:
   - ***A)*** según que los servicios individuales sean o no objeto de *gestiones económicas* autocéfalas y autónomas, y según el carácter económico de estas economías;

b) según el modo y medida en que estén o no *apropiados: α)* los servicios individuales; *β)* los medios materiales de producción; *γ)* las probabilidades económicas lucrativas (como fuente o medio de lucro); y según la manera, condicionada por esta apropiación, de *α)* la articulación *profesional* (social) y de *β)* la formación (económica) del *mercado;*

finalmente:

3. desde el *punto de vista económico* puede siempre preguntarse, tanto en relación con todo tipo de coordinación de servicios, entre sí o con los medios materiales de producción, como asimismo respecto a sus modos de apropiación y distribución entre las unidades económicas, cuál es la forma de utilización que impera, si la consuntiva o si la lucrativa.

Para éste y los siguientes §§ debe consultarse ante todo la exposición, permanentemente ejemplar, de Karl Bücher contenida en el artículo "Gewerbe", del *H.* W. *B. d. Staatswissenschaften*, y en su libro *Die Entstehung des Volkswirtschaft* (El origen de la economía nacional);[65] trabajos fundamentales, de cuya terminología y esquema nos hemos desviado en alguna ocasión por razones de conveniencia. Otras citas carecían de finalidad, ya que en lo anteriormente expuesto no se ofrecen *nuevos* resultados, sino sólo un esquema conveniente para nuestros propósitos.

1. Debemos subrayar de modo expreso que aquí —tal como está exigido por el contexto en que aparece— sólo se trata de una recapitulación la más breve posible del aspecto *sociológico* de los fenómenos y que únicamente se trata del económico en la medida en que encuentra su expresión en categorías sociológicas formales. La exposición tendría carácter económico en su sentido *material* tan pronto como insertáramos las condiciones de mercado y precio rozadas hasta aquí únicamente en su aspecto teórico. Empero, en estas observaciones preliminares generales no podrían elaborarse estos aspectos materiales de la problemática en forma de tesis sin caer en el peligro de *muy* graves unilateralidades. Y los métodos interpretativos *puramente* económicos son tan seductores como impugnables. Ejemplos: para la aparición en la Edad Media del trabajo regulado por una asociación, pero con carácter de "libre", el momento decisivo es el que transcurre en la "oscura" época de los siglos X al XII y tiene importancia en especial la situación del trabajo calificado (campesino, minero, industrial) orientado por las probabilidades de *renta* de los señores territoriales, corporales *[Leibherr]* y jurisdiccionales —puros poderes *particulares* en *concurrencia* por estas probabilidades—. La época decisiva para el desarrollo del capitalismo es la que demarca en el siglo XVI la gran revolución crónica en los precios. Significa ésta un *alza de precios* absoluta y relativa para (casi) todos los productos (occidentales) de la *tierra* y con ello —según conocidas leyes de la economía agraria— tanto estímulo como probabilidad de la *empresa* dirigida a la venta de sus productos y, por tanto, de la gran *explotación* en parte capitalista (Inglaterra), en parte *señorial* (en los territorios situados entre el Elba y Rusia). Por otro lado, respecto a los productos *industriales* significó (las más de las veces) un alza de precios absoluta, pero en cambio no sólo (por lo general) *no* hubo una alza *relativa*, sino al contrario una *baja relativa* en muchos de esos precios, ofreciéndose por tanto un estímulo a la creación de explotaciones capaces de concurrir en el mercado *en la medida en que* se dieron las condiciones previas requeridas para la vida de esas empresas, tanto internas como externas, lo que *no* tuvo lugar en Alemania y fue el comienzo de su "decadencia" económica. Después de esto y como su secuela vinieron las empresas capitalistas

industriales. Condición previa para ello es la aparición de los mercados *en masa*. Y como síntomas de que esta aparición estaba en marcha tenemos, ante todo, determinadas transformaciones de la política comercial inglesa (prescindiendo de otros fenómenos). Estas y otras afirmaciones semejantes podrían hacerse valer como comprobación de consideraciones *teóricas* sobre las condiciones económicas *materiales* del desarrollo de la estructura económica. Sin embargo, esto no nos corresponde. Tales tesis, así como numerosas otras semejantes, discutibles todas ellas, no pueden ser insertadas en estos *conceptos* deliberadamente sólo sociológicos, aun en el caso de que no fueran falsas del todo. Con la renuncia a un ensayo en *esa* forma, desisten también, de modo deliberado, las siguientes consideraciones de este Capítulo (exactamente lo mismo que ocurrió en el anterior con la renuncia a desarrollar una teoría del precio y del dinero) de toda "explicación" real y se limitan (por el momento) a una *tipificación* sociológica.[66] Conviene que quede esto subrayado con energía. Pues únicamente los datos *económicos* reales pueden ofrecernos la materia viva para una explicación auténtica del desarrollo económico, aunque sólo sea en lo sociológicamente importante. Se trata aquí únicamente de ofrecer, por lo pronto, un armazón que nos baste para poder operar con determinados conceptos pasaderamente inequívocos.

Es claro que en este punto, o sea tratándose de una sistemática en esquema, está fuera de lugar no sólo la secuencia histórico-empírica de las formas particulares posibles, sino asimismo la *típico-genético*.

2. Frecuentemente se ha protestado con razón contra el hecho de que a menudo no se distingan en la terminología económica "explotación" *(Betrieb)* y "empresa" *(Unternehmung)*. "Explotación", en el terreno de la acción económicamente orientada, es en sí una categoría *técnica*, que designa la manera de estar coordinadas permanentemente determinadas prestaciones de trabajo, tanto entre sí como con los medios materiales de producción.[67] Su opuesto es: o la acción *a)* no duradera o *b)* la técnicamente discontinua, tal como aparece siempre en toda administración de hacienda puramente empírica. Lo opuesto a "empresa" —un tipo de *orientación* económica (por la ganancia)— es por el contrario "hacienda" (orientación por la cobertura de necesidades). Pero la oposición entre "empresa" y "hacienda" no es exhaustiva. Pues se dan actividades *lucrativas* que no caen bajo la categoría de "empresa": toda simple ganancia *por el trabajo* —del escritor, del artista, del funcionario— no es ni una cosa ni otra. Mientras que la percepción y consumo de *rentas* es notoriamente "hacienda".

En las páginas que anteceden se ha venido hablando de "explotación *lucrativa*", no obstante el contraste citado, allí donde se encontraba la *acción* de un empresario, duradera y coherente en su continuidad; la cual no puede pensarse de hecho *sin* la constitución de una "explotación" (eventualmente: explotación individual, sin cuadro alguno de ayudantes o asistentes). Lo que nos importa aquí es acentuar la separación de hacienda y explotación. Puede admitirse —por ser, como ahora se establecerá, inequívoco— el empleo del término "explotación lucrativa" en lugar de la expresión empresa lucrativa duradera sólo en el caso más simple de coincidencia de la unidad *técnica* de explotación con la unidad de empresa. Sin embargo, en la economía de cambio varias "explotaciones" técnicamente separadas pueden ligarse en una "unidad de empresa". Ésta *no* se realiza naturalmente sólo por unión personal en el empresario, sino que se constituye por la *unidad* en la ejecución de un plan de

explotación que con fines lucrativos se formula homogéneamente de alguna manera. (Las transiciones son, por eso, posibles.) Cuando *sólo* se hable de "explotación", debe entenderse que nos referimos con ese término a aquella unidad técnicamente distinta —en sus instalaciones, medios de trabajo, mano de obra y dirección *técnica* (eventualmente: heterocéfala y autónoma)— que incluso se nos ofrece en la economía comunista (en la significación que es ya usual). La expresión "explotación lucrativa" sólo se empleará en lo sucesivo allí donde sean idénticas la unidad técnica y la unidad económica (de empresa).

La relación entre "explotación" y "empresa" se muestra terminológicamente con especial agudeza en el caso de categorías tales como "fábrica" e "industria a domicilio". La última es con toda claridad una categoría de la *empresa*. Desde el punto de vista de lo que es una "explotación" aparecen meramente yuxtapuestas una explotación comercial y las explotaciones que, siendo *elemento* integrante de la *hacienda* de un trabajador (sin lugar común de trabajo y fuera del caso de una organización con maestros intermedios), realizan *prestaciones* especificadas a la explotación comercial y a la inversa; el proceso no puede ser comprendido puramente con la categoría de explotación y se requieren estas otras: mercado, empresa, hacienda (del trabajador), utilización lucrativa de los servicios retribuidos. Tal como se ha propuesto algunas veces *podría* definirse a la "fábrica" independientemente de la economía en el sentido de que se *puede* hacer caso omiso de la naturaleza del trabajador (libre o servil), de la naturaleza de la especialización del trabajo (con especialización técnica interna o sin ella) y de los medios de trabajo empleados (si se trata o no de máquinas). En una palabra, como *taller*. De todos modos, debe comprenderse *además* en la definición la naturaleza de la *apropiación* de los talleres y de los medios de trabajo (por *un* propietario), si no se quiere que el concepto se difumine como el de "*ergasterion*".[68] Aceptado esto, parece *entonces* conveniente en principio emplear los términos "fábrica" e "industria a domicilio" como dos rigurosas categorías *económicas* de la empresa *con cálculo de capital*. En un orden rigurosamente socialista, la "fábrica" sería tan inexistente como la "industria a domicilio", y sólo podría hablarse de naturales *talleres, instalaciones, máquinas, herramientas* y prestaciones de trabajo de toda suerte, lo mismo doméstico que de taller.

3. Sobre el problema de las "fases del desarrollo"[69] económico apenas se dirá en lo que sigue sino lo estrictamente imprescindible y aun esto en forma incidental. Por ahora nos basta con que adelantemos lo siguiente.

Con toda razón se distingue hoy día con más exactitud entre formas de la *economía* y formas de la *política económica*. Las fases de Schmoller,[70] anticipadas por Schönberg[71] y desde entonces más o menos transformadas: economía doméstica, economía de aldea —y como "fases" más avanzadas: economía señorial y patrimonial (de un príncipe)—, economía urbana, economía

territorial y economía nacional,[72] estuvieron determinadas en cuanto a *sus* términos por la naturaleza de la *asociación* reguladora de la economía. Pero en modo alguno dicen que el tipo de esta *regulación* fuera distinto en el caso de asociaciones de diferente extensión. Así, la "política económica territorial" alemana fue, en una extensión algo mayor, una simple prolongación de las regulaciones de las ciudades y sus *nuevas* disposiciones no eran específicamente distintas de la política "mercantilista" de las asociaciones *estatales* específicamente patrimoniales pero ya relativamente racionales (y en ese sentido "política económica nacional" en la terminología usual, poco feliz por cierto). Y menos afirman: que la estructura interna de la economía —la forma como los servicios se especifican, especializan y coordinan; la manera de su distribución entre las distintas unidades económicas independientes, y el tipo de apropiación de las utilidades del trabajo, de los medios de producción y de las probabilidades lucrativas— haya de marchar paralela con la referida extensión de la asociación, soporte (posible) de una *política* económica. Y aún menos pueden afirmar que su cambio es siempre conexo por su *sentido* con las variaciones de aquella extensión. La comparación del Occidente con Asia y del Occidente antiguo y moderno mostraría lo equivocado de tal supuesto. Con todo, en la consideración *económica* no puede nunca olvidarse el hecho de que existan o no asociaciones *materialmente* reguladoras de la economía —asociaciones que no sólo son *políticas*— y el *sentido* fundamental de su regulación. Pues el *tipo de lucro* está influido muy poderosamente por lo anterior.

4. El *fin* de estas consideraciones es también aquí, sobre todo, la fijación de las condiciones previas óptimas de la racionalidad *formal* de la economía[73] y de sus relaciones con las "exigencias" *materiales*, cualquiera que sea su clase.

§ 16. Técnicamente se distinguen las formas de articulación de servicios:

A. A tenor de la división y coordinación de los *servicios*. Y eso,

1. según la clase de servicios emprendidos *por una y la misma* persona. Esto es,

a) en la misma mano pueden estar

α) al mismo tiempo, servicios de dirección y de ejecución, o

β) sólo de una u otra clase.

En cuanto a *a* la oposición es, desde luego, relativa; pues es frecuente la "cooperación" en trabajos de ejecución por parte de personas que normalmente sólo realizan servicios de dirección (por ejemplo: campesinos acomodados). Por lo demás, todo pequeño labrador, artesano o pequeño navegante constituye el tipo a.

b) Una y la misma persona puede ejecutar:

α) servicios técnicamente *heterogéneos* y servicios con distinto resultado final (combinación de servicios); y esto

αα) bien por falta de especialización del servicio en sus partes técnicas,

ββ) ya por causa del cambio de las estaciones, o

γγ) bien en mérito de una utilización de capacidades no requeridas por el servicio principal (servicios accesorios).

O una y la misma persona ejecuta:

β) únicamente servicios *particularizados*, y esto:

αα) según el resultado final: de modo que la misma persona ejecuta todos los servicios exigidos por este resultado final, simultáneos y sucesivos y entre sí técnicamente *heterogéneos* (en este sentido tenemos una *combinación* de servicios). Se trata aquí de: *especificación de servicios;* o

ββ) según la naturaleza del *servicio*, en forma técnicamente especializada; de modo que el producto final sólo puede ser conseguido mediante (según el caso) servicios simultáneos o sucesivos de varias personas. Se trata aquí de: *especialización de servicios*.

La oposición es muchas veces relativa, pero existente en principio e históricamente importante.

En cuanto a b, *α*: el caso αα existe típicamente en las economías domésticas primitivas, en las cuales —manteniéndose la división típica del trabajo por sexos (*infra*, pp. 496-498)— cada uno puede cumplir, cuando lo requieran las necesidades, todas las funciones;

para el caso ββ fue típica la alternancia determinada por el cambio de estaciones entre el trabajo agrícola y el trabajo industrial invernal;

en cuanto a γγ, el caso de trabajos agrícolas *accesorios* de los obreros urbanos y los numerosos "trabajos accesorios" que se aceptan —lo cual llega hasta las oficinas modernas— por la sencilla razón de disponer de un tiempo sobrante.

En relación con b, *β*:, para el caso αα es típica la articulación profesional de la Edad Media: una gran cantidad de industrias, con actividad especificada en *un* solo producto final, pero sin tener en cuenta que éste exigía a menudo procesos de trabajo técnicamente heterogéneos; existía, por tanto, *combinación* de servicios;

el caso ββ abarca toda la evolución del trabajo específicamente moderna. Empero, aun en ésta, desde el punto de vista psicológico riguroso, apenas existe un trabajo por "especializado" que sea que haya sido *aislado* en su medida extrema; siempre penetra un momento de la *especificación* de servicios, aunque no orientada en el producto final como en la Edad Media.

La manera de dividir y coordinar los servicios (véase A) es además distinta:

2. según la manera como se *coordinan* para la realización de *un* propósito los servicios de varias personas. Es posible:

α) *acumulación* de servicios: combinación técnica, para la obtención de un resultado, de servicios *homogéneos* de varias personas

α) por ordenación de servicios técnicamente independientes entre sí pero que transcurren de un modo paralelo;

β) por englobamiento técnico en un trabajo total de servicios (homogéneos).

Para el caso *a* son ejemplos: sastres o empedradores, que trabajan de un modo paralelo; para el caso β: en el antiguo Egipto los servicios de transporte a gran escala (de miles de trabajadores esclavos) de los colosos mediante la combinación rítmica de numerosos esfuerzos homogéneos (tracción por arrastre).

b) coordinación de servicios: combinación técnica, para la obtención de un resultado, de servicios cualitativamente *distintos;* o sea, especializados (A, 1, b, β, ββ),

a) de servicios técnicamente independientes entre sí:

αα) simultáneos, o sea paralelos,

ββ) sucesivos;

β) de servicios técnicos *socializados [vergesellschaftete]* especializados (técnicamente complementarios) coordinados en actos simultáneos.

1. Para el caso α, αα es un ejemplo sencillo el hilar trama y urdimbre, y otros muchos semejantes, *todos* tendientes a un producto final total, mediante procesos de trabajo conexos, que transcurren técnicamente de modo independiente.

2. Para el caso α, ββ es ejemplo característico, repetido en todas las industrias, la relación entre hilar, tejer, batanear, colorear, y aderezar.

3. Para el caso β los ejemplos son numerosos, desde la combinación del sujetar el trozo de hierro con el golpe de martillo en la herrería (que se repite en toda fundición moderna), hasta todo trabajo "mano a mano", en las fábricas modernas. Lo que si no es la característica específica, sí es una de sus más importantes. Fuera del terreno industrial son ejemplos típicos el conjunto de una orquesta o el de una representación teatral.

§ 17. (Todavía: I, *cf.* § 16.)

Las formas de articulación de servicios se distinguen además teóricamente:

B. en cuanto al modo y medida de su combinación con los medios de producción materiales complementarios. En primer lugar

1. según:

a) ofrezcan puros servicios.

Ejemplos: lavanderas, barberos, representaciones de artistas, etcétera.

b) produzcan o transformen —es decir, elaboren— "materias primas", o las transporten:

α) trabajos de aplicación,

β) servicios de producción de bienes,

γ) servicios de transporte de bienes. La oposición es completamente fluida.

Ejemplos de los primeros: enjabelgadores, decoradores, estucadores, etcétera.

Además:

2. según el estadio de madurez para el consumo de los bienes ofrecidos.

Desde la materia prima agrícola o minera hasta los bienes para el consumo *y* llevados al *lugar* del mismo.

3. por último: según utilicen
a) "*Instalaciones*":
αα) Instalaciones de energía, es decir, medios para la obtención de energía aplicable:
1. naturales (agua, viento, fuego),
2. mecánicas (ante todo: de vapor, eléctricas, magnéticas), o
ββ) Talleres separados.
b) Instrumentos de trabajo:
αα) herramientas,
ββ) aparatos,
γγ) máquinas.

Eventualmente: sólo una u otra de estas categorías de medios de producción o ninguna de ellas. Deben llamarse simples "herramientas" aquellos medios de trabajo la creación de los cuales se orienta por las condiciones psicofísicas del trabajo manual humano. "Aparatos" aquellos otros en cuya marcha se orienta el trabajo humano en el concepto de estar a su servicio. "Máquinas" son los aparatos mecanizados. La oposición, completamente fluida, tiene, empero, cierto valor para la caracterización de determinadas épocas de la técnica industrial.

El empleo de instalaciones de energía y maquinaria, característico de la gran industria moderna, está condicionado *técnicamente* por *a)* la capacidad específica de rendimiento y de ahorro de energía humana, y *b)* por la homogeneidad y calculabilidad específicas del rendimiento según género y medida. Sólo es, por eso, racional en el caso de una demanda suficientemente amplia de productos de la clase de que se trate. Por tanto, en las condiciones de la economía de cambio: en caso de una capacidad de compra suficientemente amplia de los bienes de la clase de que se trate; o sea, en caso de que exista la adecuada estructura de los ingresos en dinero.

Una teoría del desarrollo de la técnica y economía de las herramientas y máquinas no puede ser emprendida naturalmente aquí ni en su más modesta iniciación. Deben entenderse como "aparatos" instrumentos de trabajo tales como el telar de pedal y numerosos otros semejantes, los cuales ponían ya en sí

de relieve la legalidad peculiar y *propia* de la técnica mecánica frente a la del organismo humano (o animal en otros casos), y sin cuya existencia (particularmente hay que incluir entre ellos las distintas "instalaciones extractivas" empleadas en la minería) no hubieran surgido las máquinas en su función actual. (Los "inventos" de Leonardo eran "aparatos".)

§ 18. II. Las formas de la distribución de servicios se distinguen desde el punto de vista *social*

A. según la manera como queden repartidos entre unidades *económicas* autocéfalas y (más o menos) autónomas servicios cualitativamente diversos o, en particular, complementarios; y desde el punto de vista *económico*, y sobre la base de esa distribución, según sean aquellas unidades económicas, bien *a)* haciendas, ya *b)* explotaciones lucrativas.

Tenemos así:

1. economía unitaria con especialización de servicios (o especificación) y coordinación de los mismos (distribución de servicios en una unidad económica) puramente *interna*, o sea plenamente técnica, heterocéfala y heterónoma. La unidad económica puede ser, económicamente,
a) una hacienda,
b) una empresa lucrativa.

Una unidad *hacendaria* sería en la mayor extensión posible una economía nacional comunista, como fue, en su forma más reducida posible, la economía doméstica primitiva, la cual abarcaba todas o la mayor parte de cada una de las tareas productoras (economía doméstica cerrada). El tipo de la empresa lucrativa con especialización y coordinación internas de servicios estaría representado, naturalmente, por la empresa combinada gigante,[74] apareciendo frente a terceros como una unidad comercial. Estos dos extremos abren y cierran (por ahora) el desarrollo de las "unidades económicas" autónomas.

2. O existe división de servicios *entre* unidades económicas autocéfalas. Ésta puede ser:
a) Especialización o especificación de servicios entre unidades económicas singulares heterónomas pero autocéfalas, las cuales se orientan por un determinado orden pactado o impuesto. Este orden, a su vez, puede estar materialmente orientado
1. por las necesidades de una economía dominante; y en este caso:
α) de la *hacienda* de un señor (división de servicios del *oikos*), o
β) de una economía lucrativa señorial;
2. por las necesidades de los miembros de una asociación cooperativa (división de servicios de una asociación económica), y esto desde el punto de vista económico,
α) bien como gestión consuntiva, o
β) bien como gestión lucrativa.

La asociación, por su parte, puede ser en estos casos:

I. sólo asociación reguladora (materialmente) o

II. asociación económica al mismo tiempo. Al lado de todo esto existe

b) Especialización de servicios con arreglo a la economía de cambio entre economías autocéfalas y *autónomas*, las cuales sólo se orientan de modo material por la situación de intereses y de modo formal por el orden de una asociación ordenadora (cap. I, § 5, d).

1. Tipo del caso I: asociación exclusivamente reguladora, de carácter 2 (compañonazgo) y *a* (haciendas): la aldea artesanal de la India *("establishment");* del caso II: asociación económica, de carácter *1* (hacienda señorial), lo constituye el reparto de las necesidades de haciendas señoriales —señores territoriales o corporales— o principescas (en este caso, puede tratarse también de necesidades políticas), entre las economías individuales de los súbditos, vasallos, siervos, esclavos y artesanos de aldea demiúrgicos, un reparto que se encuentra en abundancia por todo el mundo. Con frecuencia tuvieron carácter meramente regulador (I) las prestaciones industriales exigidas en el caso 1 por el derecho de coto *(Bannrecht)* del señor territorial; y en el caso *2* por el derecho de coto de las ciudades (en la medida en que, como ocurrió con frecuencia, sólo persiguieron fines fiscales y no *materiales).* En economía lucrativa (caso a, 1, β): reparto de servicios industriales a domicilio entre las haciendas individuales.

Constituyen el tipo para a, 2, β en el caso II todos los ejemplos, en algunas pequeñas industrias muy antiguas, de especializaciones de servicios con carácter impuesto. En la industria metalúrgica de Solingen existió originariamente una especialización cooperativa de servicios con carácter de pacto, que luego tomó el aspecto de industria a domicilio, pero con carácter señorial.

Para el caso a, 2, β, I (asociación reguladora únicamente) son tipos todas las ordenaciones del comercio en la aldea o en la ciudad, en la medida en que afectasen *materialmente* el tipo *[die Art]* de la producción de bienes.

El caso 2 constituye el tipo de la moderna economía de cambio.

Respecto a particularidades de lo anterior sólo diremos lo siguiente.

2. Las ordenaciones en el caso a, 2, a, I están orientadas consuntivamente de modo muy peculiar: por el hecho de orientarse por la necesidad prevista de los *cooperativistas* individuales y no por los fines consuntivos de la asociación (de aldea). Esas obligaciones de servicio, especificadas de tal suerte, se llaman *liturgias naturales demiúrgicas.*[75] Y esa forma de cubrir las necesidades: *cobertura demiúrgica de las necesidades.* Se trata siempre de regulaciones asociacionales de la división del trabajo y —eventualmente— de la coordinación del trabajo.

Esa designación no debe, empero, emplearse cuando (caso 2, a, II) la *asociación* (sea de dominación o cooperativa) tiene su propia economía y en su beneficio tiene lugar una distribución de servicios especializados. En este caso los tipos los ofrecen las explotaciones hacendarias, los señoríos territoriales u otras grandes haciendas con ordenaciones de prestaciones naturales especializadas o especificadas. Y también los servicios impuestos en beneficio de la hacienda del príncipe o de asociaciones políticas y municipales u otras, no

orientadas primordialmente de un modo económico. Estas obligaciones de suministro y ejecución de trabajo, cualitativamente especificadas en su ordenación, por parte de labradores, artesanos y comerciantes, se llaman obligaciones de *oikos* cuando su perceptor es una gran hacienda personal, y *liturgias naturales* cuando su perceptor es la hacienda de una asociación; llamándose *cobertura litúrgica de necesidades* al principio que regula esta forma de abastecer la hacienda de una asociación económica. Este tipo de cobertura de necesidades ha jugado un extraordinario e importante papel histórico, del que hablaremos todavía en muchas ocasiones. En las asociaciones políticas ocupó el lugar de las modernas "contribuciones fiscales" y en las asociaciones económicas significó una "descentralización" de las grandes haciendas por virtud de un reparto de las tareas necesarias para cubrir sus necesidades totales entre campesinos, siervos u obligados al pago de intereses naturales, artesanos vinculados a la villa y toda otra suerte de obligados a ciertas prestaciones; los cuales no eran utilizados y mantenidos en la hacienda común, sino que cada uno de ellos tenía su propia hacienda, si bien con obligaciones para la hacienda de la asociación y dependientes por tanto de ella. Rodbertus[76] fue el primero que acuñó el término *oikos* para la gran hacienda de la Antigüedad, cuya característica era la autarquía —en principio— en la cobertura de las necesidades por obra de dependientes de la casa o de mano de obra perteneciente a la casa, a la disposición de los cuales se ponían, sin cambio alguno, los medios materiales de producción. De hecho las haciendas de la Antigüedad, señoriales y más aún las principescas (ante todo en el "nuevo imperio" egipcio), representan aproximadamente en grados diversos de *acercamiento* al tipo (raramente al puro) de las grandes haciendas en las cuales la provisión de sus necesidades se distribuye entre las de los dependientes obligados al pago de diversas prestaciones personales y en especie. Lo mismo se encuentra de cuando en cuando en China y la India y en medida menor en nuestra Edad Media, empezando por el *Capitulare de villis*;[77] el cambio con el exterior no faltaba, las más de las veces, en la gran hacienda, pero tenía el carácter de cambio consuntivo. Tampoco faltaban las contribuciones en dinero; empero, tenían en la hacienda un papel secundario, y estaban vinculadas a la tradición. El cambio con el exterior no faltó tampoco en las economías *litúrgicamente* gravadas. Pero lo decisivo era esto: que a tenor de sus tendencias esenciales la cobertura de necesidades tenía lugar mediante remuneraciones en especie y prebendas —otorgamiento de bienes naturales— como retribución de los servicios repartidos. Naturalmente, las transiciones son fluidas. Siempre se trata, sin embargo, de una regulación, por una asociación económica, de la orientación de los servicios en relación con la manera existente de dividir y coordinar el trabajo.

3. En el caso a, 2, I (asociación *reguladora* de la economía) son un tipo bastante puro del caso β aquellas regulaciones económicas existentes en los municipios medievales de Occidente, así como en las guildas y castas de China y la India, que ordenaban el número y naturaleza de los puestos de maestro

y la técnica del trabajo: o sea, la manera como los artesanos debían orientar su trabajo en el taller, y esto *en la medida* en que su *sentido* no radicaba en la satisfacción de la demanda a través de los servicios de los artesanos, *sino* —lo que, si no fue siempre el caso, era frecuente— en el aseguramiento de las probabilidades de ganancia de los artesanos; especialmente el mantenimiento de una determinada calidad en la obra y el reparto de la clientela. Como toda regulación económica, ésta significó también, evidentemente, una limitación de la libertad de mercado; se orientaba por la conservación del "sustento" *[Nahrung]*[78] dentro de las explotaciones artesanales y estaba, por tanto, íntimamente emparentada, en su aspecto material, con el tipo de orientación consuntiva no obstante su forma lucrativa.

4. Para el a, 2, II en el caso β además de los tipos puros ya referidos de la industria a domicilio, pueden citarse ante todo las grandes economías hacendarias *[Gutswirtschaft]*, de nuestro oriente[79] con las economías de los *Instmänner* orientadas por sus ordenaciones y asimismo las del noroeste con las economías de los llamados *Heuerlings*. La gran economía hacendaria así como la industria a domicilio, son explotaciones lucrativas del señor y del comerciante empresario *(Verleger)*, respectivamente; las explotaciones lucrativas de los *Instleute* y de los trabajadores de la industria a domicilio se orientan lo mismo en lo que se refiere a las formas de división y coordinación del trabajo que les han sido impuestas, como en lo que se refiere a su economía lucrativa primordialmente por las obligaciones de servicio que la ordenanza de trabajo de la gran explotación agrícola o la dependencia de la industria a domicilio les impone. En todo lo demás son haciendas. Su trabajo lucrativo no es autónomo, sino heterónomo en beneficio de la explotación lucrativa del señor o del empresario a domicilio. A tenor del grado de uniformización material existente en esta orientación, puede aproximarse la situación de hecho a la división de trabajo puramente técnica *dentro* de una y la misma explotación, como ocurre en la "fábrica".

§ 19. (Todavía II, *cf.* § 18.) *Socialmente* se distinguen, además, las formas de la división de los servicios:

B. según la forma en que son *apropiadas* las probabilidades que puedan existir en calidad de retribución por determinados servicios. Objeto de la apropiación pueden ser:

1. probabilidades de utilización de servicios,

2. medios materiales de producción,[80]

3. probabilidades de ganancia merced a servicios de disposición.[81]

Sobre el concepto sociológico de "apropiación", véase cap. I, § 10.

1. Respecto a apropiación de las oportunidades de trabajo; en este caso es posible:

I. que el trabajo se preste a un solo destinatario individual (señor) o a una asociación;

II. que el trabajo se ofrezca en el mercado.

En *ambos* casos caben estas cuatro posibilidades radicalmente opuestas entre sí:

Primera posibilidad.

a) apropiación monopolista por los trabajadores mismos de las oportunidades de trabajo *("trabajo gremial libre")*. Pudiendo ser ésta:

α) hereditaria y enajenable, o

β) personal e inalienable, o

γ) hereditaria, pero inalienable —en todos estos casos, bien de manera incondicionada, ya vinculada a determinados supuestos materiales.

Ejemplos: 1, a, α, caso I: artesanos de la India adscritos a una aldea, del caso II: en la Edad Media derechos artesanales de origen "real"; 1, a, β, en el caso I: todos los "derechos a un cargo"; 1, a, α, I y II: en la Edad Media y sobre todo en la India ciertos derechos artesanales y además "cargos" medievales de las clases más diversas.

Segunda posibilidad.

b) Apropiación de las oportunidades de trabajo por el *propietario* de los trabajadores ("trabajo *servil")*. Pudiendo ser:

α) libre, es decir, hereditaria y enajenable (esclavitud absoluta), o

β) hereditaria pero no *libremente* enajenable, sino conjuntamente, por ejemplo, con los medios materiales de producción, especialmente el suelo (adscripción a la gleba, servidumbre hereditaria).

La apropiación de la utilización del trabajo por un señor puede estar materialmente limitada (b, β, servidumbre). El trabajador no puede abandonar su puesto por decisión unilateral, pero tampoco puede ser desposeído de él unilateralmente.

Esta apropiación de la oportunidad del trabajo puede ser aprovechada por el propietario:

α) en gestión consuntiva; y esto

α) como fuente de rentas naturales o en dinero, o

β) como fuerza de trabajo en la economía doméstica (esclavos domésticos y siervos de la casa);

b) en gestión lucrativa

α) como *αα)* suministradores de mercaderías, o como *ββ)* elaboradores para su venta de la materia prima proporcionada *("industria a domicilio servil")*, o

β) como mano de obra en una explotación (esclavos y siervos de una explotación).

Como "propietario" se designa siempre a alguien que *en cuanto tal* no es necesario sea partícipe en el proceso del trabajo, bien como director, ya como un obrero entre los demás. *Puede* ser, como propietario, "director"; empero esto no es necesario, y ocurre así con frecuencia.

La utilización "consuntiva" de esclavos y siervos (dependientes de toda clase) *no* como trabajadores en una explotación lucrativa, sino como fuente de renta,

fue típica en la Antigüedad y en los comienzos de la Edad Media. Documentos cuneiformes nos hablan de esclavos entregados como aprendices a un príncipe para ser utilizados *quizá* como mano de obra en la hacienda, pero, también *quizá*, para poder trabajar libres *materialmente* para una clientela, mediante el pago de un censo al señor (en griego, ἀποφορά en ruso, *obrok;* en alemán, *Halszins* o *Leibzins)*. Esto era precisamente la regla tratándose de los esclavos griegos (no sin excepciones, desde luego); y en Roma la economía independiente con *peculium* o *merx peculiaris*[82] (y, naturalmente, pago de un tributo) cristalizó en una institución jurídica. En la Edad Media la propiedad de siervos *(Leibherrschaft)* —en el occidente y sur de Alemania de modo muy regular— degeneró en una simple fuente de renta que gravaba a determinados hombres que eran, por lo demás, casi independientes; en Rusia fue muy frecuente que el señor se limitara de hecho a percibir el obrok[83] por parte de siervos que, aunque su situación jurídica era muy precaria, disfrutaban de hecho de libertad de domicilio.

La utilización "lucrativa" del trabajo servil, especialmente en las industrias domésticas de los señores territoriales (y también en muchos dominios de príncipes: así entre los faraones con toda probabilidad), tomó una de estas formas:

a) industria servil de *suministros*: entrega de bienes en especie cuya materia prima (por ejemplo: lino) obtenía y elaboraba el propio trabajador (siervos de la gleba);

b) industria servil de *producción*: mediante la elaboración del material proporcionado por el señor. El producto, posiblemente, era convertido en dinero —por lo menos en parte— por el señor. En muchos casos (así, en la Antigüedad) esta utilización del mercado se mantuvo en los límites de un lucro ocasional —lo que no fue ya el caso en los comienzos de la Edad Moderna, particularmente en el territorio fronterizo eslavo-germánico: fue aquí especialmente (aunque no sea el único sitio) donde surgieron industrias de tipo doméstico mantenidas por los señores territoriales y corporales—. La gestión lucrativa del señor corporal como *explotación* duradera se realizaba en una de estas formas:

a) trabajo servil en su propio domicilio,

b) trabajo servil en taller.

Ambas se encuentran en la Antigüedad —la última como *una* de las distintas formas del *ergasterion*—;[84] en los talleres de los faraones y de los templos y también (según muestran los frescos de algunas tumbas) en los pertenecientes a particulares, señores corporales; en Oriente; en la Hélade (Atenas: Demóstenes); [85] en las explotaciones accesorias de los grandes fundos romanos (*cf*. la narración de Gummerus);[86] en Bizancio; en el "genitium" (= *ginaikeion*) carolingio,[87] y ya en los tiempos modernos en la fábrica servil rusa, por ejemplo (*cf*. el libro de Tugan-Baranowsky[88] sobre la fábrica rusa).

Tercera posibilidad.

c) Ausencia de *toda* apropiación (trabajo "*formalmente libre*"). Trabajo en méritos de un contrato libre por ambas partes. El contrato, sin embargo, puede estar regulado *materialmente* de manera diversa por ordenanzas, convencionales o legales, sobre las condiciones de trabajo.

El contrato de trabajo puede ser utilizado, y se utiliza típicamente:

a) en gestión consuntiva:
  a) como trabajo de ocasión (llamado por Bücher[89] *Lohnwerk*):
    αα) en la propia casa de quien lo paga *(Stör)*,
    ββ) en el domicilio del trabajador (Bücher:[90] *Heimwerk*);
  β) como trabajo permanente:
    αα) en la propia casa de quien lo paga (criados),
    ββ) en el domicilio del trabajador (típicos: colonos);
b) en gestión lucrativa:
  α) como trabajo de ocasión o
  β) como trabajo permanente; y en ambos casos:
    1. en el domicilio del trabajador (trabajo a domicilio),
    2. en la explotación cerrada del propietario (obreros de la gran explotación hacendaria o de taller; y particularmente obreros de fábrica). En el caso *a* en virtud del contrato de trabajo el trabajador está al servicio de un *consumidor*, que "dirige" el trabajo; en el otro caso se encuentra al servicio de un empresario *adquisitivo;* lo cual significa una distinción económica fundamental aun en el caso frecuente de que las formas jurídicas sean las mismas. Los colonos *pueden* ser ambas cosas; sin embargo, *típicamente* son *trabajadores de oikos*.

Cuarta posibilidad.

d) Por último, la apropiación de las oportunidades de trabajo puede corresponder a una *asociación* de trabajadores *sin* que exista apropiación, plena o libre, por parte de los trabajadores individuales. Pudiendo esto ocurrir
  α) por clausura absoluta o relativa hacia afuera,
  β) por eliminación o limitación de toda posibilidad de que el director pueda privar al obrero sin el concurso de éste de sus probabilidades de ganancia.

Se incluyen aquí todas las apropiaciones realizadas por una *casta* de trabajadores o por una "comunidad minera" *(Berggemeinde)* (como en la Edad Media) o por una asociación cortesana de "ministeriales" o por los labriegos de una asociación hacendaria. En infinitas gradaciones atraviesa esta forma de apropiación la historia social de todos los países. La segunda (β) forma, igualmente extendida, ha tomado caracteres modernos en los *closed shops* de los sindicatos, y ante todo, por obra de los "consejos de fábrica" *(Betriebsräte)*.

Toda apropiación *por* los trabajadores de los puestos de trabajo de las explotaciones lucrativas, *así como*, al contrario, toda apropiación de la utilización

de trabajadores ("serviles") por el propietario, significa una limitación del reclutamiento libre de la mano de obra; o sea, de la *selección* según el óptimo técnico de rendimiento del trabajador y, por tanto, una limitación de la racionalización *formal* de la economía. Fomenta materialmente la limitación de la racionalidad técnica:

I. caso de estar apropiada por un *propietario* la *utilización* lucrativa de los productos del trabajo
- *a)* por la tendencia a marcar contingentes en las prestaciones de trabajo (tradicional, convencional o contractualmente),
- *b)* por la disminución o —en caso de libre apropiación de los trabajadores por el propietario (esclavitud plena)— desaparición completa del interés propio del trabajador en el rendimiento óptimo;

II. caso de que la apropiación sea por parte de los trabajadores: por conflictos entre el interés propio de los trabajadores en mantener la situación vital tradicional y el deseo de quien los retribuye
- *a)* de forzarlos en su trabajo a un rendimiento técnico óptimo, o
- *b)* de aplicar medios mecánicos en sustitución de su trabajo.

Para los señores está siempre a mano la transformación de la utilización en una simple fuente de *renta*. Por eso una apropiación por los *trabajadores* de la utilización lucrativa de los productos del trabajo favorece siempre, cuando las demás circunstancias son propicias, la expropiación, más o menos completa, de la *dirección* al *propietario*, pero además, regularmente, la aparición de dependencias materiales de los trabajadores frente a socios de intercambio aventajados (empresario a domicilio) como directores.

1. Las dos formas de apropiación formalmente opuestas: de los puestos de trabajo por los trabajadores y de los trabajadores por un propietario, tienen en la práctica consecuencias muy parecidas. Ello no debería sorprender. Por lo pronto, las dos se encuentran con frecuencia *formalmente* unidas entre sí. Ocurre esto cuando la apropiación de los trabajadores por un señor coincide con la apropiación de las probabilidades lucrativas por una *asociación* cerrada, por ejemplo, en las asociaciones de derecha cortesanas *(Hofrechtliche)*. Es perfectamente natural que en este caso ocurra lo siguiente: la utilización del trabajador se hace cada vez más estereotipada, sus prestaciones quedan encerradas en un sistema de contingentes, disminuye el interés propio del trabajador en las mismas y surge, por tanto, la oposición eficaz de los trabajadores a toda "novedad". Pero aun donde no se da este caso, la apropiación de los trabajadores por un propietario significa *de hecho* que éste queda entregado forzosamente a la utilización de mano de obra que no ha obtenido por *selección* libre —como ocurre en la fábrica moderna—, sino que ha de aceptar sin posibilidad alguna de elección. Esto vale especialmente para la esclavitud. Todo intento de utilizar a los trabajadores apropiados por procedimientos distintos de los tradicionales, tropezaba con la obstrucción tradicionalista, que únicamente podía ser vencida mediante el empleo, sin miramiento alguno, de ciertos medios no exentos de riesgo para el propio señor al poner en peligro los fundamentos *tradicionales* de su autoridad. Por consiguiente, casi por todas partes los rendimientos de los trabajadores apropiados han mostrado la tendencia a la contingenciación y donde

ésta fue quebrantada por el poder de los príncipes (como ocurrió en la Europa oriental en los comienzos de la Edad Moderna), el desarrollo hacia el óptimo técnico quedó obstruido por la falta de selección y por la ausencia por parte de los trabajadores de interés y riesgo propios. En el caso de apropiación por los *trabajadores* de los puestos de trabajo tuvo lugar el mismo resultado, pero aún más rápidamente.

2. El caso indicado en el segundo párrafo es típico en el desarrollo de la Edad Media temprana (siglos X-XIII). Los "Beunden"[91] de la época carolingia y otros precedentes de la "gran explotación" agrícola se reducen y desaparecen. Las rentas del propietario del suelo y del señor corporal cristalizaron rígidamente y a un nivel muy bajo, yendo a parar casi por completo a manos de los trabajadores los rendimientos en dinero (artesanos) y en una proporción creciente los productos naturales (agricultura y minería). Las "circunstancias favorecedoras" de este desarrollo, que sólo se dio *así* en Occidente, fueron diversas. Por una parte, la imposibilidad de utilizar a los trabajadores en otra suerte que como fuente de renta, producida aquélla por *1*. la absorción de la capa de propietarios por las funciones político-militares, y *2*. por la imposibilidad, resultante de la ausencia de un cuadro administrativo adecuado, de usar a los trabajadores de otra manera que no fuera como fuente de renta; a lo que se une por otra parte *3*. la libertad de domicilio que de hecho gozaban los trabajadores, los cuales eran objeto de concurrencia por parte de los distintos propietarios, *4*. las probabilidades extraordinarias que existen para nuevas roturaciones y apertura de minas y mercados locales, en conexión con *5*. la persistencia de la antigua tradición técnica. La diferenciación de las probabilidades lucrativas en el *mercado* para los trabajadores dentro de su propio círculo (y fuera de él para los comerciantes) comenzó tan pronto como se hizo sentir el progreso de la apropiación de las probabilidades lucrativas *por* los trabajadores a costa de la apropiación *de los* trabajadores por el señor (tipos clásicos: la minería y los gremios ingleses) y el avance de la expropiación de los propietarios, que quedaron al principio como puros perceptores de rentas (hasta llegar finalmente a la disolución completa, entonces también muy frecuente, de todas las obligaciones de renta: *Stadtluft macht freie* —el aire de la ciudad hace a los hombres libres).[92]

§ 20. (Todavía II B, *cf*. §§ 18, 19.) Respecto a 2. *Apropiación de los medios materiales de producción complementarios del trabajo*. Puede ser: apropiación

- ***a)*** por el trabajador, individualmente o por una asociación de los mismos,
- ***b)*** por el propietario,
- ***c)*** por una asociación de terceros de carácter regulador;

en relación con la

- ***a)*** apropiación por el trabajador. Puede ser:
  - ***α)*** por los trabajadores individuales, en cuyo caso son entonces "poseedores" de los medios materiales de producción,
  - ***β)*** por una asociación de trabajadores (cooperativistas) total o relativamente cerrada, de suerte que no es el trabajador individual sino una asociación de los mismos quien tiene la propiedad de los medios materiales de producción.

  La asociación puede realizar su gestión económica

αα) como economía unitaria (comunista),
ββ) con apropiación de partes (en cooperativa).

La apropiación en todos estos casos puede ser utilizada
1. en gestión consuntiva,
2. en gestión lucrativa.

El caso a puede significar bien la libertad de comercio sin restricciones para los pequeños campesinos, artesanos (obreros por precio —"*Preiswerker*"—, en la terminología de Bücher),[93] marinos y transportistas, cuyos medios de producción son de su propiedad; o que existen entre ellos asociaciones reguladoras. El caso β abarca fenómenos muy heterogéneos según que la gestión económica sea consuntiva o lucrativa. La *economía doméstica* —comunista en principio, aunque "originariamente" ni de hecho sea esto necesario (véase *infra*, pp. 489-516)— puede orientarse puramente por su propio consumo. O —en forma ocasional en los comienzos— puede desprenderse, por un cambio orientado por el *consumo*, de los excedentes producidos en ella monopólicamente por razón de un privilegio de situación (materias primas de una clase específica) o de un arte profesional específico. Ulteriormente puede derivar hacia un *cambio lucrativo* regular. En ese caso es usual el desarrollo de "industrias de tribu" con especialización y cambio *inter*tribal —ya que las probabilidades de venta descansan en el monopolio y, las más de las veces, en un secreto hereditario— las cuales dan lugar a industrias itinerantes y de parias[94] o (cuando se confunde con una asociación de carácter político) de *castas*, como ocurre en la India (sobre la base de la separación ritual intertribal). El caso ββ es el de las "cooperativas de producción". Las economías domésticas pueden acercársele por la introducción del cálculo en dinero. Fuera de esto, como asociación de trabajadores, sólo se le encuentra como un fenómeno ocasional. En forma típica, un caso ciertamente importante fue el de las *minas* de la Edad Media temprana.

b) La apropiación por parte de los *propietarios* o una asociación de los mismos sólo puede significar aquí —pues se ha hablado ya de la apropiación por una *asociación* de trabajadores— la expropiación de los trabajadores de los medios de trabajo y no sólo como individuos sino como totalidad. Pueden ser apropiadas
1. por los propietarios, todas, algunas o una de las siguientes cosas:
α) la tierra (incluyendo las aguas),
β) los yacimientos mineros,
γ) las fuentes de energía,
δ) los lugares de trabajo,
ε) los medios de trabajo (herramientas, aparatos, máquinas),
ζ) las materias primas.

En el caso concreto la apropiación puede ser de una sola persona o de un conjunto de ellas, es decir, encontrarse en varias manos.
Los propietarios pueden utilizar los medios de producción apropiados:

a) en forma consuntiva

αα) como medios de consumo,
ββ) como fuentes de renta, mediante préstamo; y esto:
I. para utilización consuntiva,
II. para utilización como medio lucrativo; y en este caso
ααα) en una explotación lucrativa sin cálculo de capital,
βββ) como bienes de capital (en una empresa ajena);
β) como bienes de capital propios (en una empresa propia). Es posible además:

2. apropiación por una *asociación* económica, en cuya conducta caben las mismas alternativas que en el caso 1.

Es posible por fin:

3. apropiación por una asociación *reguladora* de la actividad económica, que no emplea los medios de producción ni como bienes de capital ni como fuente de renta, sino que los ofrece a los miembros.

1. La apropiación de la tierra por las economías *particulares* tiene lugar *primordialmente*
a) por la duración del *cultivo* actual hasta la cosecha,
b) por todo el tiempo que pueda durar un cultivo, cuando ha habido necesidad de hacer en ella determinadas mejoras; o sea en caso de
α) roturaciones,
β) irrigaciones.

Más tarde, cuando se hace sensible la escasez de tierras, nos encontramos el
c) cierre de la admisión al cultivo del suelo o al aprovechamiento de pastos y montes y limitación de la medida en que pueden realizar su disfrute los miembros de la comunidad de asentamiento.

Sujeto de la *apropiación* puede ser:

1. Una asociación —de tamaño diferente según la naturaleza del aprovechamiento (huertas, prados, tierras de labor, pastos, bosques); tamaño creciente de la asociación que va desde la familia singular hasta la "tribu"; son típicos en ella
a) un clan (o a su lado),
b) una asociación vecinal (normalmente: aldeana) para las tierras de labor, prados y pastos.
c) una asociación más amplia, la asociación de la Marca *(Markverband)*, de carácter y extensión variables, para el aprovechamiento de la leña,
d) las economías familiares para el huerto y la granja, con participación en las tierras de labor y en los pastos. Esta participación puede manifestarse:
α) en la equiparación realizada en forma empírica en cada nuevo comienzo de cultivo en la agricultura trashumante *(Feldgraswirschaft)*,
β) en la redistribución racional, sistemática, en la agricultura sedentaria, consecuencia regularmente

αα) de exigencias *fiscales* con garantía solidaria de los vecinos,

ββ) de pretensiones *políticas* igualitarias de los vecinos.

Soporte de la *explotación* son normalmente las comunidades familiares (sobre su evolución véase *infra*, pp. 489-496).

2. Un *señor territorial*, cualquiera que sea la fuente de esa posición señorial (de lo que se tratará más tarde): lo mismo cuando deriva de la investidura de jefe de clan, que de la dignidad de caudillo con derecho a prestaciones de trabajo personal (*infra*, pp. 502-506), que cuando se origina por imposiciones militares o fiscales, o por nuevas roturaciones e irrigaciones sistemáticas.

La propiedad señorial puede ser utilizada:

a) con trabajo servil (esclavos y siervos)

1. en gestión consuntiva

α) por medio de prestaciones en especie,

β) por medio de servicios personales;

2. en gestión lucrativa como plantación;

b) con trabajo libre

I. en forma consuntiva, como señorío de renta,

αα) por medio de rentas naturales (participación en especie o prestación en especie) de los arrendatarios,

ββ) por medio de rentas en dinero de los arrendatarios.

En ambos casos:

ααα) con inventario propio (arrendatarios con gestión lucrativa),

βββ) con inventario señorial (colonos);

II. en forma lucrativa: como gran explotación racional.

En el caso a, 1 suele estar vinculado el señor de modo tradicional, tanto respecto al trabajador (o sea sin elección) como en relación con sus servicios. El caso a, 2 sólo se da en las plantaciones cartaginesas y romanas, en las coloniales y en las norteamericanas. El caso b, II sólo aparece en el Occidente moderno. La manera como tuvo lugar el desarrollo de la propiedad señorial (y sobre todo, su descomposición) fue decisiva para la forma de las *modernas* relaciones de apropiación. Éstas, en su tipo *puro, sólo* conocen estas figuras: *a)* el propietario del suelo; *b)* el arrendatario capitalista; *c)* el campesino sin propiedad. Sólo que este tipo puro es la excepción (existente en Inglaterra).

2. Los yacimientos *mineros* pueden ser apropiados

a) por el propietario del suelo (en la Antigüedad, las más de las veces: señor *territorial)*,

b) por un señor político (señores de regalías),

c) por el "descubridor" de los yacimientos explotables (libertad de minería),

d) por una asociación de trabajadores,

e) por una empresa lucrativa.

Los señores territoriales y los señores titulares de regalías podían disfrutar los yacimientos apropiados mediante explotación en propia cuenta (ocasionalmente

de esta forma en la Edad Media temprana) o como fuente de renta, o sea por concesión a

α) una asociación de trabajadores (comunidad minera = *Berggemeinde*) —caso d— o a

β) todo descubridor (o todo descubridor perteneciente a un círculo determinado de personas). (Así en los "*gefreite Bergen*", minas libres, en la Edad Media, en donde tuvo su origen la libertad de minería.)[95]

Las asociaciones de trabajadores tomaron en la Edad Media la forma típica de compañonazgos de participación, con *obligación* de extracción (frente a los señores interesados en la renta o a los compañeros solidariamente responsables) y derecho a la participación en los beneficios; y ulteriormente, la forma de "cooperativas" de propietarios, con participación en los beneficios y pérdidas. Los señores de las minas fueron progresivamente expropiados en favor de los trabajadores, y éstos, a su vez, por los sindicatos en posesión de bienes de capital, a medida que la necesidad de inversiones aumentaba, de suerte que como forma final de apropiación se dio la del "sindicato" capitalista (o sociedad por acciones).

3. Los medios de producción con carácter de "instalaciones" (instalaciones de energía, especialmente las movidas por el agua, "molinos" con toda clase de usos finales y talleres, eventualmente con aparatos permanentes) fueron apropiados con bastante regularidad en la Antigüedad y particularmente en la Edad Media, por

a) príncipes y señores territoriales (caso 1);

b) por ciudades (caso 1 o 2);

c) por asociaciones de trabajadores (gremios, sindicatos, caso 2), *sin* que se estableciera una *explotación* homogénea.

Mas en los casos a y b tiene lugar su explotación como fuente de renta, en la forma de un permiso por el uso a cambio de una retribución y, muy frecuentemente, con monopolio impuesto *[Monopolbann]* y uso obligatorio. La utilización del establecimiento tenía lugar por turno o según necesidad, y en determinadas circunstancias era, a su vez, monopolio de una asociación reguladora, cerrada. Hornos de pan, molinos (de cereales y aceite), batanes, talleres de afilar, mataderos, tintorerías, lavanderías (por ejemplo, de los monasterios), herrerías (éstas, regularmente, para arrendar a *explotaciones*), cervecerías, destilerías, particularmente también atarazanas (pertenecientes en la Hansa a las ciudades) y puestos de venta de toda clase, se explotaban en forma precapitalista, por su utilización por los trabajadores mediante retribución, o sea como *patrimonio* del propietario (individuo o asociación, en especial una ciudad) y no como bienes de capital. Esta forma de aprovechamiento *consuntivo* como fuente de renta del particular o de la asociación, y la forma de producción cooperativa, preceden a su transformación en explotación con "capital fijo". Por su parte, los *usuarios* de las instalaciones pueden utilizarlas, sea en gestión consuntiva (hornos de pan, cervecerías y destilerías), sea en gestión lucrativa.

4. Por lo que respecta a la navegación marítima del pasado, era la apropiación del barco por varios propietarios, separados de un modo creciente de los trabajadores náuticos. El que el viaje marítimo diera lugar a una sociedad de *riesgos* con los fletadores, y que en concepto de tales participaran también propietarios, pilotos y tripulación, no originó relaciones de *apropiación* fundamentalmente diferentes, sino sólo particularidades en la liquidación y también en las probabilidades de ganancia.

5. En la Antigüedad era la excepción lo que hoy es constitutivo para la fábrica moderna, o sea el que *todos* los medios de producción —instalaciones (de toda clase) y herramientas— estuvieran apropiados en *una* mano. Particularmente, el *ergasterion* greco-bizantino (en Roma: *ergastulum*) era muy ambiguo en su significación *económica*, cosa insistentemente ignorada por los historiadores. Era un "taller", que *1.* podía ser elemento de una *hacienda* en donde *a)* esclavos realizaran determinados trabajos para el *propio* consumo del señor (por ejemplo, en la gran economía hacendaria), o *b*) el lugar de una "explotación accesoria" llevada a cabo con esclavos; o *2.* el taller, en cuanto fuente de *renta*, podía ser parte de la propiedad de una persona privada o ciudad (así, los *ergasterios* en el Pireo), que lo arrendaba mediante retribución a personas individuales o a una cooperativa de trabajadores. Cuando se trata, pues, de trabajo en *ergasterios*[96] (particularmente urbanos) hay que preguntarse siempre: ¿a quién pertenece?, ¿a quién pertenecen los medios de producción empleados en él?, ¿trabajaban en ellos obreros libres?, ¿por su propia cuenta?, ¿o eran esclavos los trabajadores?, en ese *caso* ¿a quién pertenecían?, ¿trabajaban por su cuenta? (contra *apophora*),[97] ¿por cuenta del señor? Cada una de las respuestas posibles nos da una entidad económica de cualidades radicalmente distintas. En la

mayoría de los casos los *ergasterios* —como muestran todavía las instituciones bizantinas e islámicas— parecen haber sido fuente de *renta;* por tanto, algo *fundamentalmente* distinto de la "fábrica" o, en todo caso, su precedente; y comparables sólo en multiplicidad de sentidos económicos a las diversas clases de "molinos" de la Edad Media.

6. Pero aun allí donde el taller y los medios de la explotación están apropiados por *un* propietario que alquila, además, obreros, no puede decirse que se haya ya alcanzado económicamente el fenómeno *hoy* llamado "fábrica"[98] en la medida en que falten: *1.* las fuentes mecánicas de energía, *2.* las máquinas y *3.* la especialización y coordinación internas del trabajo. La "fábrica" es hoy una categoría de la economía capitalista. Únicamente puede emplearse el término de fábrica en el sentido de una explotación que *pueda* ser objeto de una empresa con capital fijo, que posea la *forma* de una explotación con taller con división interna del trabajo, apropiación de *todos* los medios materiales de producción y en donde el trabajo esté mecánicamente orientado, es decir, por máquinas y motores. El gran taller de "Jack of Newbury",[99] cantado por los poetas de su tiempo, en donde según se pretende cientos de telares a mano eran de su propiedad y el trabajo podía realizarse en ellos, unos al lado de otros, con tanta independencia como en la propia casa y en donde la materia prima se entregaba por el empresario a los trabajadores, quienes disfrutaban, además, de toda suerte de "organizaciones benéficas", no poseía en realidad ninguna de las características que antes señalamos como propias de la fábrica. El *ergasterion* egipcio, griego, bizantino o islámico con trabajadores serviles y propiedad de un señor *podía* —y los casos se encuentran, sin duda alguna— operar con especialización y coordinación internas del trabajo. Pero la sola circunstancia de que *también* en este caso el señor (como demuestran las fuentes griegas) se contentara ocasionalmente con *apophora* (de cada uno de los trabajadores y de los capataces con *apophora* más elevada), debe prevenirnos de cometer equiparaciones económicas con la "fábrica" moderna o aun con una explotación con taller como el de *Jack of Newbury*. Mucho más próximas a la "fábrica" en el sentido corriente de la palabra están las manufacturas reales, por ejemplo, las manufacturas de porcelana de la casa imperial china y las que, imitándolas, existieron en Europa para los artículos de lujo, de uso en las cortes, y, *sobre todo*, las creadas para fines *militares*. A nadie se le impide que las *llame* "fábricas". Mucho más próximos externamente a la fábrica están los talleres rusos con trabajo servil. A la apropiación de los medios de producción se añadía la apropiación de los trabajadores. Por las razones dadas, sólo se aplica *aquí* el concepto de "fábrica" a las explotaciones de taller *1.* con apropiación plena por el *propietario* de los medios materiales de producción, *sin apropiación* de los trabajadores; *2.* con especialización interna de servicios; *3.* con empleo de fuentes mecánicas de energía y de máquinas que exigen ser manejadas. Toda otra clase de "explotaciones de taller" se indicará con *este* término y los correspondientes complementos.

§ 21. (Todavía: II B, §§ 18, 19.) Respecto a *3. Apropiación de los servicios de disposición.* Es típica:

1. En todos los casos de dirección *tradicional* de la hacienda

a) en favor del director (jefe de la familia o del clan),

b) en favor de un determinado cuadro administrativo nombrado para la dirección de la hacienda (servicio de carácter feudal de los funcionarios de la casa —*Dienstlehen der Hausbeamtem).*

2. En las explotaciones *lucrativas*

a) en caso de coincidencia absoluta (o aproximadamente absoluta) de dirección y trabajo. Es, en este caso, típicamente idéntica con la apropiación por los trabajadores de los medios materiales

de producción (B, 2, a, § 20). En este caso puede ser

α) apropiación ilimitada; apropiación por los individuos, garantizada como hereditaria y enajenable

αα) con, o

ββ) sin clientela garantizada, o

β) apropiación por una *asociación*, con apropiación por los individuos regulada material o personalmente, o sea sólo con condiciones o unida a determinados supuestos. Con iguales alternativas que la anterior,

b) en caso de separación entre dirección y trabajo aparece como apropiación monopolista de las probabilidades de empresa, en sus diferentes formas, o sea monopolios

α) cooperativos o de guilda, o

β) concedidos por el poder político.

3. En caso de ausencia de toda apropiación formal de la dirección, la apropiación de los medios de producción —o de los medios de crédito necesarios para procurarse bienes de capital— es prácticamente idéntica, en las explotaciones con cálculo de capital, con la apropiación por los propietarios de la disposición sobre los puestos directores. Estos propietarios pueden ejercer esa disposición

a) al ponerse al frente de su propia explotación,

b) por elección del director de la explotación (eventualmente, en caso de varios propietarios, por acuerdo sobre esa elección).

Un comentario está por demás tratándose de estas cosas evidentes por sí mismas.

Toda apropiación de los medios materiales de producción complementarios significa, desde luego, en la práctica y normalmente por lo menos, un derecho de *co*determinación decisivo en la selección de la dirección y en la expropiación (relativa al menos) de los trabajadores de su participación en ella. Pero no toda expropiación de los trabajadores *individuales* significa una expropiación de los trabajadores *en general*, siempre que una asociación de trabajadores, a pesar de la expropiación formal, esté en situación de imponer la codeterminación o coselección de la dirección.

§ 22. La expropiación de los trabajadores *individuales* de la propiedad de los medios materiales de producción está condicionada de modo puramente *técnico*:

a) en el caso en que los *instrumentos* de trabajo reclamen una utilización simultánea y sucesiva por numerosos trabajadores;

b) en el caso de instalaciones de *energía* que únicamente puedan ser utilizadas de un modo racional por su empleo simultáneo en numerosos procesos análogos de trabajo, uniformemente organizados;

c) cuando la orientación técnico-racional de los procesos de trabajo sólo pueda tener lugar en conexión con procesos de trabajo complementarios bajo un *control* común y continuado;

d) cuando exista la necesidad de una *formación* especializada para la dirección de procesos de trabajo conexos que por su parte sólo por su empleo en masa puedan ser aprovechados de un modo racional;

e) cuando por el hecho de existir una disposición unitaria sobre los medios de trabajo y las materias primas se dé la posibilidad de una *disciplina* más rigurosa de trabajo y, en consecuencia, un *control* mayor de los servicios y una mayor homogeneidad en los *productos*.

Estos factores, sin embargo, dejan abierta la posibilidad de una apropiación por una *asociación* de trabajadores (cooperativa de producción); es decir, sólo implican la separación de los trabajadores *individuales* de los medios de producción.

La expropiación de la *totalidad* de los trabajadores (incluyendo el personal con formación mercantil y técnica) de la propiedad de los medios de producción, está sobre todo *económicamente* condicionada:

a) En general y *permaneciendo idénticas las demás circunstancias*, por virtud de la mayor racionalidad en la explotación en caso de que la gerencia disponga libremente respecto de la selección y modo de empleo de los trabajadores, frente a los impedimentos técnicamente irracionales y a las irracionalidades económicas que surgen cuando hay apropiación de los puestos de trabajo o derechos de codirección; especialmente, por la intromisión de puntos de vista alimenticios y domésticos extraños a la explotación.

b) Dentro de la economía de cambio, por la superioridad crediticia de quien no se encuentra limitado por virtud de derechos propios de los trabajadores; es decir, de la dirección de la empresa que ejerce sin limitación alguna sus poderes de disposición respecto de las bases materiales de su crédito y que en cuanto a su formación comercial y conocida gracias a su continuidad en la dirección del negocio aparece como más "segura".

c) Esa expropiación, históricamente, surge dentro de una economía que desde el siglo XVI venía desarrollándose merced a una *ampliación* extensiva e intensiva *del mercado*, de un lado por la superioridad absoluta y la necesidad imprescindible de la *dirección* individual dispositiva orientada por el mercado y, de otro, por virtud de puras constelaciones de *poder*.

Trascendiendo estas circunstancias, la empresa, orientada por las probabilidades de mercado, obra, asimismo, en sentido favorable a esta expropiación:

a) por premiar el *cálculo de capital*, posible únicamente de un modo técnico-racional en caso de apropiación plena por los propietarios, sobre toda otra conducta económica llevada a cabo con un cálculo menos racional;

b) por premiar las cualidades puramente comerciales de la gerencia sobre las técnicas, y el mantenimiento de los secretos comerciales y técnicos;

c) por premiar la gerencia especuladora, que aquella expropiación supone. Últimamente ésta fue facilitada sin que se tuviera en cuenta para nada el *grado* de su racionalidad técnica;

d) por la superioridad poseída

α) en el mercado de trabajo, por todo aquel con propiedades frente a la otra parte contratante (obreros),

β) en el mercado de bienes, por la economía lucrativa operando con cálculo de capital, bienes de capital y crédito lucrativo, frente a todo otro concurrente que opera con un cálculo menos racional, o peor equipado en bienes de capital o con menos crédito. El que sólo sea posible el máximo de racionalidad formal en el cálculo de capital[100] por el sometimiento de los obreros a la dominación del empresario es otra irracionalidad material específica del orden económico.

Finalmente:

e) la *disciplina* es óptima en el caso de trabajo libre y apropiación plena de los medios de producción.

§ 23. La expropiación de *todos* los trabajadores de los medios de producción *puede* significar prácticamente:

1. Dirección por el cuadro administrativo de una asociación; también (y precisamente por eso) toda economía unitaria y socialista *racional* mantendría la expropiación de todos los trabajadores y solamente la llevaría a cabo con más plenitud por el hecho mismo de la expropiación de los propietarios privados.
2. Dirección por los propietarios *o* sus designatarios en méritos de la apropiación de los medios de producción llevada a cabo por los primeros.

La apropiación por los propietarios del poder de disposición respecto a la persona del gerente puede significar:

a) Dirección por uno o varios empresarios que, *al mismo tiempo*, son los propietarios: apropiación inmediata de la posición de empresario. No excluye, sin embargo, que la disposición de hecho sobre la dirección —en virtud del *poder de crédito* o *financiamiento* (véase luego)— esté en gran medida en manos de interesados lucrativos ajenos a la explotación (por ejemplo, bancos de crédito o financieros);

b) separación de la dirección de la empresa y la propiedad, particularmente por limitación de los interesados propietarios a la designación del empresario y a una apropiación, libre (enajenable) y en participación, de la propiedad en forma de porciones del capital calculable (acciones, cuota de una mina o *Kuxe*). Esta situación (unida por transiciones de toda suerte a la apropiación puramente personal) es *formalmente* racional en el sentido de permitir la *selección* —desde el punto de vista de la rentabilidad— del director calificado (en contraste con la apropiación permanente y hereditaria de la gerencia por virtud de la propiedad heredada). Pero prácticamente puede esto significar varias cosas:

α) la facultad de nombrar el gerente puede encontrarse, en virtud de apropiación de la propiedad, en las manos de interesados *patrimoniales* extraños a la explotación: partícipes en la propiedad que ante todo buscan esto: *rentas elevadas;*

β) la facultad de nombrar el gerente puede encontrarse, en virtud de adquisiciones temporales en el mercado, en manos de interesados *especuladores*, extraños a la explotación (poseedores de acciones que únicamente persiguen el beneficio obtenido por su *enajenación*);

γ) la facultad de nombrar el gerente puede encontrarse, en virtud de poder crediticio o de mercado, en manos de interesados *lucrativos* extraños a la explotación (de bancos o de intereses particulares —de un hombre de finanzas, por ejemplo— que persiguen sus propios fines adquisitivos, opuestos a menudo a los de la explotación de que se trate).

Son para nosotros "extraños a la explotación" todos aquellos interesados que no están orientados primordialmente por la *rentabilidad* continuada de la empresa. Esto puede darse en toda clase de interesados patrimoniales. Pero en mucha mayor medida en los interesados que utilizan su poder de disposición respecto de inversiones y bienes de capital, o una parte de ellos (acciones), no como una inversión permanente de patrimonio sino como medio de obtener en un momento un beneficio de tipo especulativo. Los intereses *rentísticos* puros (α) son los que se ajustan con mayor facilidad con los intereses objetivos de la explotación (lo que significa *aquí*, una rentabilidad tanto actual como duradera).

La intromisión de aquellos intereses "extraños a la explotación" en el nombramiento de los puestos directivos, lo que ocurre cabalmente en el caso supremo de racionalidad *formal* en su selección, es otra irracionalidad *material* específica del moderno orden económico (pues pueden entonces decidir respecto de la persona del director y, sobre todo, respecto de la forma en que se le ordena ejercer la dirección, tanto intereses patrimoniales puramente individuales como intereses lucrativos orientados por fines completamente distintos y sin conexión alguna con los de la explotación, como, finalmente, puros intereses especulativos adueñados de las participaciones de propiedad). La influencia de las probabilidades de mercado, sobre todo de los bienes de capital, y con ello la orientación de la producción lucrativa por intereses puramente *especulativos*, extraños a la explotación, es *una* de las fuentes de esos fenómenos de la moderna economía de cambio que se conocen con el término de "crisis" (sobre esto no podemos extendernos ahora con mayores detalles).

§ 24. Por *profesión*[101] se entiende la peculiar especificación, especialización y combinación que muestran los servicios prestados por una persona, fundamento para la misma de una probabilidad duradera de subsistencia o de ganancias. La división de profesiones:

1. puede tener lugar, bien por virtud de una atribución heterónoma de servicios con asignación de los medios de subsistencia correspondientes dentro de una asociación reguladora de la economía (división servil de las profesiones), o bien, en méritos de una orientación autónoma, por la situación de mercado de los servicios profesionales (división libre de las profesiones);
2. puede descansar en especificación o en especialización de servicios;
3. puede significar por parte de sus soportes utilización económica de los servicios profesionales, ora autocéfala, bien heterocéfala.

Las profesiones típicas y las clases típicas de oportunidades lucrativas de ingresos, están conectadas entre sí, tal como se mostrará en la discusión de las

"situaciones de clase" y "estamentales".

Sobre "estamentos profesionales" y clases en general, véase el cap. IV.[102]

1. División de profesiones de carácter servil: litúrgica o de *oikos*, por virtud de reclutamiento coactivo dentro de una asociación principesca, estatal, señorial o vecinal de los asignados a una determinada profesión. División de profesiones de carácter libre: la que tiene lugar por virtud de los resultados de una oferta triunfadora en el mercado de trabajo o del éxito en la competencia por los "puestos libres".

2. Especificación de servicios, como ya se indica en el § 16: la división profesional de las industrias en la Edad Media; especialización de servicios; la división profesional en las modernas explotaciones racionales. Considerada desde el punto de vista del método, la división profesional en la *economía de cambio* es muchas veces técnicamente especificación irracional de servicios más bien que especialización racional, pues se orienta por las probabilidades de venta y, por tanto, por los intereses de los compradores o consumidores, los que determinan el conjunto de los servicios ofrecidos por una y la misma explotación con desvío de su especialización, obligando a combinaciones de los mismos de carácter irracional desde el punto de vista del método.

3. Especialización profesional autocéfala: una explotación individual (de un artesano, médico, abogado, artista). Especialización profesional heterocéfala: obrero de fábrica, funcionario.

La articulación profesional en grupos humanos dados es distinta:

- *a)* según el grado alcanzado en el desarrollo de profesiones típicas y estables en general. Es decisivo en esto:
  - *α)* el desarrollo de las necesidades,
  - *β)* el desarrollo (ante todo) de la técnica industrial,
  - *γ)* el desarrollo
    - *αα)* de grandes haciendas —para la división profesional servil,
    - *ββ)* de las probabilidades de mercado —para la división profesional libre.
- *b)* según la naturaleza y grado de la especificación profesional o de la especialización de las *economías*. Es decisivo en esto:
  - *α)* la situación de mercado —condicionada por la capacidad adquisitiva— respecto a los servicios de las economías especializadas,
  - *β)* la manera como tenga lugar la distribución de la disposición referente a los bienes de capital.
- *c)* según sea la naturaleza y grado de la continuidad y el cambio profesionales. En esta circunstancia es decisivo:
  - *α)* el grado de formación, que supone los servicios especializados,
  - *β)* el grado de estabilidad o cambio de las probabilidades de ganancia, dependiente, por una parte, de la estabilidad y la clase de la distribución de ingresos existentes, por la otra, de la técnica.

Es, por último, importante para *todas* las estructuras profesionales: la articulación *estamental*, con las oportunidades *estamentales* y formas de

educación que crea para determinadas clases de oficios.

Sólo llegan a ser objeto de profesiones independientes y estables aquellos servicios que suponen un mínimo de formación y para los que existen probabilidades de ganancia continuadas. Puede entrarse en las profesiones en forma tradicional (hereditariamente) o por una elección directa por consideraciones racionales de acuerdo a fines (lucrativos, especialmente), o bien aceptarse su ejercicio por señalamiento carismático o por motivos "afectivos", particularmente por interés estamental (en el "prestigio"). Las profesiones *individuales* fueron originariamente de carácter carismático (mágico), determinándose luego el resto de la articulación profesional por obra de la tradición[103] —en la medida en que existieran, en general, comienzos de tal articulación—. Las cualidades que no tenían un carácter específicamente personal y carismático se convirtieron en objeto de enseñanza tradicional en asociaciones cerradas, o de la tradición hereditaria. Las profesiones individuales de carácter rigurosamente carismático se crearon primero —liturgias— por las grandes haciendas de los príncipes y de los señores territoriales, y después —en economía de cambio— por las ciudades. Al lado de éstas se dieron siempre las formas educativas *literarias* estamentales, que se tenían por distinguidas y que nacieron en conexión con la formación profesional mágica, ritual o sacerdotal.

La especialización profesional *no* significa necesariamente, según lo antes dicho: servicios *continuados* o *1.* de carácter litúrgico para una asociación (por ejemplo, una hacienda principesca o una fábrica), o *2.* para un "mercado" completamente libre. Más bien, por el contrario, es posible y *frecuente*:

1. El empleo, sin ser propiedad de *trabajadores* profesionalmente especializados como mano de obra *ocasional* y según lo requiere el momento, por parte de un círculo relativamente constante
a) de clientes hacendarios (consumidores),
b) por *clientes* que son a su vez patrones (economías lucrativas).

Respecto de a, cuando se trata de *haciendas*, se incluyen en este caso:

a) dándose la expropiación, por lo menos, de la aportación de la *materia prima;* por consiguiente: la expropiación de la disposición sobre lo producido,
I. "el trabajo en casa de quien lo paga" *("die Stör")*
αα) como explotación ambulante pura,
ββ) como trabajo sedentario, aunque ambulante dentro de un círculo local de *haciendas*:
II. "el trabajo artesanal por salario" *(das "Lohnwerk");* trabajo sedentario, en el propio taller (u hogar) por encargo de una *hacienda*.[104]

En todos estos casos la *hacienda* proporciona la materia prima; por el contrario, los instrumentos de trabajo suelen ser propiedad del trabajador (la guadaña del segador, el equipo de la costurera y toda suerte de instrumentos de

los artesanos).

La situación implicada en el caso I significa el ingreso temporal en la hacienda de un *consumidor*.

Frente a esto K. Bücher[105] designó el caso de apropiación plena de todos los medios de producción por el trabajador como "*trabajo por precio" (Preiswerk)*.

En relación con b, trabajo ocasional en servicio de *economías lucrativas* de trabajadores especializados en un oficio,

α) con expropiación, por lo menos, de la aportación de la materia prima y, por tanto, de la disposición sobre el producto:
I. trabajo ambulante entre las diversas explotaciones de los patronos;
II. trabajo ocasional o estacional para un patrono en el hogar propio del obrero.

Ejemplo de I: *Sachsengänger* (campesinos ambulantes del Este alemán); de II: todo trabajo doméstico ocasional que completa al trabajo en el taller.

2. Lo mismo en el caso de economías con apropiación de los medios de producción:

α) con cálculo de capital y apropiación *parcial* —limitada, en particular, a las instalaciones— por el propietario de los medios de producción: talleres con obreros asalariados *(Lohnwerkstattbetriebe-Lohnfabriken)* y sobre todo: fábricas *en el sistema de industria a domicilio (verlegte Fabriken)* —las primeras existentes desde hace mucho tiempo, las últimas frecuentes últimamente—;
β) con apropiación plena de los medios de producción por el trabajador
α) en pequeñas explotaciones sin cálculo de capital
αα) en gestión consuntiva: el artesano que por *precio* trabaja para una parroquia,
ββ) en gestión lucrativa: industria doméstica *sin* expropiación de los medios productivos; por tanto, formalmente sin trabas, pero significando de hecho una explotación lucrativa que produce para un *círculo* monopolista de compradores;
b) gran explotación con cálculo de capital:[106] producción para un círculo permanente de compradores. Consecuencia (por lo regular, pero no únicamente) de regulaciones de venta de tipo cártel.

Hay por último que tener en cuenta que *ni*
a) todo acto lucrativo es elemento de un lucro con carácter *profesional, ni*
b) todos los actos lucrativos por frecuentes que sean pertenecen por necesidad lógica a una *especialización* continuada de sentido *homogéneo*.

Respecto de a: Existe lucro *ocasional*:

α) en la economía doméstica que cambia los excedentes de los productos obtenidos. Se dan de igual manera numerosos cambios lucrativos con carácter ocasional por parte de las grandes haciendas, especialmente de las señoriales. Desde esto, mediante una serie *continuada* de "posibles actos

lucrativos de carácter ocasional", se llega a

β) la *especulación* ocasional de un rentista, la *publicación* ocasional de un artículo o poesía, etc., por quien no hace de ello su profesión y a otros casos semejantes corrientes en la actualidad. Desde aquí se llega, de nuevo, a la "profesión accesoria".

Respecto de b: Debe recordarse, además, que existen formas diversas de ganarse la vida de naturaleza del todo intermitente y de mudable contenido, la situación de las cuales varía entre *toda* clase de actos lucrativos de carácter ocasional, eventualmente incluso entre actos que son perfectamente normales hasta los de mendicidad, hurto y robo.

Una situación *singular* ocupan:

a) la adquisición puramente caritativa,
b) el mantenimiento por un establecimiento *sin* carácter caritativo (por vía penal especialmente),
c) la ganancia regular por medio de *actos de violencia*,
d) el lucro obtenido por la violencia o la astucia con transgresión del orden penal.

El papel desempeñado por los casos b y d ofrece poco interés. En cambio fue extraordinaria la importancia de los casos a y c, el primero para las asociaciones hierocráticas (órdenes mendicantes) y el segundo para las asociaciones políticas (botín de guerra) y en ambos casos para sus economías respectivas. Lo específico en estos dos casos es que su carácter es "*ajeno* a lo económico" *(Wirtschaftsfremdheit)*. Por eso *éste* no es el lugar para una clasificación más detallada. Las formas que toman se expondrán en otro lugar.

Con el fin de determinar su posición dentro de la "ordenación sistemática" y por razones semejantes a las anteriores (aunque sólo en parte) trataremos luego (§ 38) de la ganancia del *funcionario* (incluyendo la del oficial del ejército) *considerándola* como una subclase del trabajo lucrativo, sin que por ahora podamos entrar con más detalles en su casuística, pues a ésta corresponde la consideración de la naturaleza de las relaciones de *dominación* en que aquellas categorías están incluidas.

§ 24 a. La casuística de las relaciones de apropiación y de mercado —técnicas y de explotación— es, a tenor de los esquemas teóricos que se vienen desarrollando desde el § 15, enormemente variada.

Sólo algunas de las numerosas posibilidades juegan de hecho un papel dominante.

1. En el dominio de las tierras de cultivo:

a) agricultura trashumante, es decir, que después del aprovechamiento del suelo cambia su localización: economía doméstica en la cual el suelo está apropiado por el clan y su aprovechamiento —en forma temporal o duradera— por la comunidad de vecinos y sólo de cuando en cuando por las haciendas individuales.

El tamaño de estas asociaciones consuntivas abarca por lo regular o

α) la gran comunidad doméstica *(Hauskommunion)*, o
β) la economía de clan organizada, o
γ) la hacienda de la familia extensa, o
δ) la hacienda de la familia nuclear.

La agricultura "trashumante" sólo se da por lo regular respecto a las tierras roturadas y mucho más raramente y por periodos mayores en los cortijos *(Hofstätten)*.

b) Agricultura sedentaria: regulación de los derechos de aprovechamiento de las tierras de labor, prados, pastos, leñas y aguas por las cooperativas de aldea y de la Marca *(Mark)*, para (por lo regular) las haciendas de familias nucleares. La apropiación tiene lugar de esta forma: los huertos y granjas por las familias nucleares; las tierras de labor, los pastos (las más de las veces) y los prados por la asociación de aldea; los montes y los bosques por la comunidad más extensa de la Marca. Las redistribuciones del suelo son originariamente posibles según el derecho, pero no están sistemáticamente organizadas y se encuentran, por tanto, obsoletas la mayor parte de las veces. La economía está *regulada* las más de las veces por ordenanzas de la aldea *(economía primaria de aldea)*.

La comunidad del clan como comunidad económica existe excepcionalmente (China), y en este caso en forma de asociación racionalizada *(relación asociativa de clan)*.

c) *Señoríos territoriales* y corporales con tierras solariegas *(Grundherrschaft und Leibherrschaft mit grundherrlichem Fronhof)* y prestaciones vinculadas personales y en especie por parte de las explotaciones agrícolas dependientes. Apropiación vinculada, por parte del señor, del suelo y de los trabajadores; y apropiación vinculada, por parte de los campesinos, del aprovechamiento del suelo y de los derechos a los puestos de trabajo (asociación *señorial* simple de *prestaciones en especie)*.

d) Monopolio del suelo *α)* señorial o *β)* fiscal con garantía solidaria de las asociaciones comunales de campesinos respecto a las cargas fiscales. Por tanto: comunidad agraria y redistribución sistematizada y regular de la tierra: apropiación obligatoria permanente de la tierra por la asociación comunal de campesinos como correlato de las cargas, pero no por parte de las haciendas familiares; éstas podían utilizarla temporalmente y siempre con la reserva de su nueva redistribución. Regulación de la economía por ordenanzas del señor territorial o del señor político *(comunidad agraria señorial o fiscal)*.

e) *Propiedad señorial libre* con utilización consuntiva de los campesinos dependientes como fuente de renta. Por tanto: apropiación del suelo por el señor, pero existencia de

α) colonos[107] o
β) aparceros o
γ) campesinos obligados a pagar en dinero el precio del arriendo *[Geldzinsbauern]*,[108] como soportes de la explotación económica.

f) *Economía de plantación*: libre apropiación por el señor del suelo y de los trabajadores (esclavos

comprados), en calidad de medios lucrativos, dentro de una explotación capitalista con trabajo servil.

g) *Gran economía hacendaria*: apropiación del suelo

α) por los beneficiarios de las rentas de la tierra, con entrega de la tierra para su cultivo a grandes arrendatarios, o

β) por los propios cultivadores en calidad de medio de lucro; en ambos casos con trabajadores libres

aa) con hacienda propia o

bb) facilitada y proporcionada por el señor. También en ambos casos

α) con producción agrícola o —caso límite—

β) sin ninguna producción de bienes propia.

h) Ausencia de propiedad señorial: economía campesina con apropiación del suelo por quienes lo trabajan (labradores). La apropiación puede significar en la práctica:

α) que de hecho sólo existe predominantemente la propiedad del suelo por adquisición hereditaria o, al contrario, que existe la

β) venta de parcelas.

Lo primero típico en caso de asentamientos aislados de granja *(Einzelhofsiedlung)* y grandes labradores, y lo segundo en caso de asentamientos aldeanos *(Dorfsiedlung)* y pequeños labradores.

La condición normal para el caso e, γ, así como para el h, β, es la existencia de probabilidades suficientes de mercado *local* para los productos agrícolas.

2. En los dominios de la industria y del transporte (incluyendo la minería y comercio):

a) *Industria doméstica*, primariamente como medio de cambio ocasional, secundariamente como medio lucrativo con:

α) especialización de servicios *interétnica (industria tribal)*. De ella deriva la

β) *industria por castas*.

En ambos casos primariamente: apropiación de las fuentes de materia prima y también de la producción de materia prima; sólo después, secundariamente: compra de materia prima o salario industrial. En el primer caso, frecuentemente: ausencia de apropiación *formal*. Junto a esto y en el caso segundo, siempre: apropiación hereditaria por el clan o asociación doméstica de las probabilidades lucrativas de los servicios *especificados*.

b) *Industria vinculada a una clientela: especificación* de servicios para una asociación de *consumidores*:

α) señorial (*oikos*, solariega),

β) cooperativa (demiúrgica).

Ninguna adquisición de mercado. En el caso α coordinación consuntiva de servicios, a veces trabajo de taller en el *ergasterion* del señor. En el caso β

apropiación hereditaria (ocasionalmente: enajenable) de los puestos de trabajo; servicios para una clientela (de consumidores) apropiada —escaso desarrollo ulterior.

I. Primer caso especial: apropiación (de carácter *servil* en su *forma)* del sujeto de la industria, con especificación de servicios

α) como fuente de renta del señor; pero en este caso, no obstante su falta de libertad formal (en la mayor parte de los casos), se trata de personas *materialmente libres* que producen para una clientela (esclavos renteros);

β) como personas de condición servil que ejercen una industria doméstica con fines lucrativos;

γ) como obreros de taller en un *ergasterion* del señor dedicado a fines lucrativos (industria doméstica servil).

II. Segundo caso especial: especificación *litúrgica* de servicios para fines fiscales: tipo semejante a la industria por castas (a, β).

En el dominio de la minería se da en forma análoga: la explotación por parte de los señores o de los príncipes, utilizando trabajo servil: esclavos y siervos.

En el dominio del transporte interior se dan también las formas correspondientes:

a) apropiación señorial de los medios de transporte como fuentes de *renta*: asignación de prestaciones demiúrgicas al pequeño campesino. Regulación mancomunada de las caravanas de pequeños comerciantes. La mercadería era de su propiedad.

b) Caravanas de pequeños comerciantes reguladas como cooperativas que se apropiaban de los bienes.

En el dominio del transporte marítimo:

a) propiedad de los barcos, ya sea del *oikos*, bien señorial o patricia, con comercio propio de los señores;

b) construcción y propiedad mancomunada de los barcos; participación como comerciantes de pilotos y tripulación; encontrándose al lado de éstos pequeños comerciantes en viaje *interlocal* como fletadores; socialización de riesgos entre todos los interesados; convoyes marítimos rigurosamente regulados. “Comercio” y comercio *interlocal*, es decir, *transporte*, eran todavía en ambos casos cosas idénticas.

c) Industria libre: libre producción para clientes:

a) Stör (en la casa de quien paga el trabajo);

b) trabajo por salario *(Lohnwerk)*, con apropiación de la matera prima por los clientes (consumidores), de las herramientas por el trabajador y de las eventuales instalaciones por el señor (como fuente de renta) o por asociaciones (con utilización por turno);

c) “trabajo por precio” *(Preiswerk)*, con apropiación por el trabajador de la materia prima y de las herramientas y, por consiguiente, de la dirección; y apropiación de las eventuales instalaciones (las más de las veces) por una comunidad de trabajadores (gremio).

En todos estos casos es típica la *regulación* lucrativa por el *gremio*.

En la minería: apropiación de los yacimientos por los señores políticos o territoriales como fuente de renta; apropiación de una concesión minera por una asociación de trabajadores; regulación gremial del trabajo minero, considerado como una obligación frente a los señores en cuanto interesados en las rentas y frente a la comunidad minera *(Berggemeinde)*, responsable solidariamente ante los primeros y en cuanto interesada en el rendimiento.

En el dominio del transporte interior: gremios de marineros y fletadores, con viajes por turno fijos y regulación de las oportunidades de lucro.

En el dominio del transporte marítimo: propiedad en participación de los buques; convoyes de barcos; comerciantes en viaje con contrato de *commenda*.

Desarrollo *[Entwicklung]* hacia el capitalismo:

α) Monopolio de hecho por empresarios de los recursos *monetarios* de la explotación como medio de concesión de anticipos a los trabajadores. En consecuencia, dirección de la producción de bienes en virtud del *crédito industrial*, y asimismo disposición respecto del producto a pesar de la apropiación formal subsistente de los medios de lucro por parte de los trabajadores (lo mismo en la industria que en la minería).

β) Apropiación del *derecho* de venta de los productos consecuencia de un monopolio de hecho, previamente adquirido, del conocimiento de las condiciones del mercado y con ello de sus probabilidades y de los medios dinerarios de explotación, en virtud de ordenanzas monopolistas impuestas por las asociaciones (gremiales) o bien de privilegios otorgados por el poder político (como fuente de renta o retribución de empréstitos).

γ) Imposición de una disciplina interna a los trabajadores de la industria doméstica dependientes del empresario; suministro por el empresario de la materia prima y los aparatos.

Caso especial: el de la organización racional monopolista de las industrias a domicilio sobre la base de privilegios con fines fiscales y poblacionales (subsistencia mediante el trabajo). Regulación impuesta de las condiciones de trabajo juntamente con concesiones lucrativas.

δ) Creación de talleres *sin* especialización racional del trabajo, dentro de explotaciones en donde el empresario se ha apropiado todos los medios materiales de producción. En la minería: apropiación por el propietario de los yacimientos, galerías y aparatos. En el transporte: explotaciones navieras por parte de un gran propietario. Consecuencia por doquier: expropiación de los trabajadores de los medios de producción.

ε) Como último paso hacia la transformación capitalista de las empresas de *producción*: mecanización de la producción y del transporte. Cálculo de capital. Todos los medios *materiales* de producción se convierten en *capital* ("fijo" o de *explotación)*. Todas las fuerzas de trabajo: "manos". Por la transformación de las empresas en relaciones asociativas de poseedores de valores queda también expropiado el *director* y transformado formalmente en "funcionario"; el propietario se convierte materialmente en el fideicomisario de quien otorga el crédito *(bancos)*.

De estos diversos *tipos*:

1. Es universal en el dominio de la economía agraria el tipo 1 a [p. 274], pero en la forma α β (gran comunidad doméstica y economía de clan) es raro en Europa y típico, por el contrario, del lejano Oriente (China); el tipo b (comunidad de aldea y de la Marca) ha sido usual en Europa y la India; el tipo c (propiedad señorial vinculada) es universal y subsiste en parte en Oriente; el tipo d en las formas α y β *(propiedad* señorial y dominación fiscal con redistribución sistemática de la tierra entre los campesinos) existió, predominando el aspecto *señorial*, en Rusia (en un sentido ya modificado: de un reparto de las obligaciones de *renta*) y la India, y con predominio de la forma fiscal[109] en el lejano y próximo Oriente y en Egipto; el tipo *e* (propiedad señorial libre con pequeños arrendatarios obligados al pago de rentas libremente pactadas) es típico en Irlanda y aparece en Italia, en el sur de Francia, así como en China y en el Oriente helenístico antiguo; el tipo f (plantación con trabajo servil) se dio en la antigüedad romana y cartaginesa, en los territorios coloniales y en los estados norteamericanos del Sur; el tipo g (gran economía hacendaria) en la forma a (separación de propiedad y cultivo), en Inglaterra; en la forma β (cultivo por el propietario), en la Alemania oriental, partes de Austria,[110] Polonia y Rusia occidental; el tipo h (economía del campesino propietario), en Francia, sur y oeste de Alemania, partes de Italia, países escandinavos (con limitaciones), además de Rusia sudoccidental y especialmente en la China y la India modernas (con modificaciones).

Las grandes diferencias en la constitución agraria *(definitiva)* hay que imputarlas, en parte, a causas económicas (contraste de los cultivos de roturación y de irrigación) y, en parte, a destinos históricos, especialmente a la forma de las cargas públicas y de la constitución militar.

2. En el campo de la industria —ya que no conocemos suficientemente con igual universalidad lo que se refiere a los transportes y la minería— tenemos:

a) el tipo 2, a, α (industria de clan) estuvo extendido por todas partes;

b) el tipo a, β (industria de casta) *sólo* en la India alcanzó extensión general; en otras partes únicamente respecto a industrias desclasadas ("impuras");

c) el tipo b, α (industria de *oikos*) ha dominado en el pasado en todas las haciendas de los príncipes, particularmente en Egipto, junto a las casas señoriales *(Grundherrschaften)* de todo el mundo; de forma aislada la forma b, β (industria demiúrgica) ha estado extendida por todas partes (incluso en Occidente), pero como tipo sólo en la India.

El caso especial I (señorío corporal como fuente de renta) dominó en la Antigüedad; el caso especial II (especificación litúrgica de servicios) imperó en Egipto en la época helenística, en la Roma postrera y, temporalmente, en China y la India.

d) El tipo c [industria libre, véase p. 278] alcanza en la Edad Media occidental, y *sólo* allí, un su clásico lugar como tipo dominante; y aunque aparece por doquier y el *gremio*, especialmente, estaba extendido por todo el mundo (particularmente: en China y Asia Menor), *faltó* empero por completo en la economía "clásica" de la Antigüedad. En la India existió la casta en lugar del

gremio.

e) Fuera de Occidente los estadios en el desarrollo del capitalismo en el dominio de la industria *sólo* llegan con extensión universal hasta el tipo β. Esta diferencia *no* puede ser *explicada* por causas puramente económicas.

§ 25. I. Fuera del dominio de las tres asociaciones comunistas típicas (véase § 26), en las cuales juegan también motivos extraeconómicos, cuando se trata de conseguir los mayores rendimientos posibles y *calculables* (óptimos) en el trabajo a *ejecutar* (en su sentido más general) hay que tener en cuenta estos tres elementos:

1. el óptimo en el ajuste al servicio,
2. el óptimo en el *ejercicio* del trabajo,
3. el óptimo en la *inclinación* al trabajo.

Respecto del núm. 1: La adaptación o ajuste (lo mismo si está condicionado por herencia, educación o influjos ambientales) sólo puede determinarse mediante *prueba*. En la economía de cambio, tratándose de explotaciones lucrativas, toma usualmente la forma de una prueba de "aprendizaje". El sistema Taylor pretende llevarla a cabo en su forma racional.

Respecto del núm. 2: El óptimo en el ejercicio del trabajo sólo se alcanza mediante especialización racional y continuada. Hoy es esencialmente una especialización empírica de servicios desde el punto de vista del ahorro en los costos (en interés de la rentabilidad y limitado por ésta). La especialización racional (fisiológica) está en los comienzos (sistema Taylor).

Respecto del núm. 3: La disposición al trabajo puede orientarse de igual modo que cualquiera otra clase de acción (véase cap. I, § 2). La voluntad de trabajar (en el sentido específico de *ejecutar* las propias disposiciones o de las de otra persona dirigente) siempre ha estado condicionada, sin embargo, o por un fuerte interés *propio* en el éxito o por la *coacción* mediata o inmediata; de un modo muy particular, en el trabajo como ejecución de disposiciones *ajenas*. La coacción puede consistir:

1. bien en la amenaza inmediata de violencia física u otros perjuicios, o
2. en la probabilidad de perder el trabajo en caso de rendimiento insuficiente.

Y puesto que la segunda forma, esencial en la economía de cambio, se dirige, comparativamente, con mayor intensidad al propio interés y obliga a la libertad de selección según el rendimiento en calidad y cantidad (naturalmente, desde el punto de vista de la rentabilidad), opera con mayor racionalidad formal (en el sentido del óptimo técnico) que toda coacción inmediata al trabajo. Condición previa es que los trabajadores se encuentren expropiados de los medios de producción y sean relegados a solicitar probabilidades de ganancia por salario; por consiguiente, supone la protección coercitiva de la apropiación de los medios

de producción llevada a cabo por los propietarios. Aquí se da, en oposición al caso de la compulsión inmediata al trabajo, el hecho de que se descarga en los que pretenden trabajar una parte del cuidado por la selección (según la aptitud), aparte del cuidado de la reproducción (familia). Además, por oposición a lo que ocurre en el empleo del trabajo servil, se limitan tanto la necesidad como el riesgo de capital, haciéndolo calculable; y finalmente, en virtud del empleo extendido del salario en dinero se amplía el mercado de los bienes consumidos por la masa. No se obstruye, por tanto, la inclinación *positiva* al trabajo, como ocurre —permaneciendo idénticas las demás circunstancias— en caso de trabajo servil; aunque limitándola, ciertamente, cuando se trata de especialización técnica intensiva en tareas sencillas (taylorizadas) y monótonas, a las probabilidades puramente materiales del salario. En éstas, el *único* aliciente para acrecentar el trabajo es el salario según el rendimiento (salario a destajo o por piezas). En el orden lucrativo del capitalismo, la inclinación al trabajo está condicionada *fundamentalmente* por las probabilidades de salario a destajo y por el peligro de despido.

Bajo condiciones de trabajo libre, separado de los medios de producción, vale, por lo demás, lo siguiente.

1. Las probabilidades de que exista una inclinación al trabajo de carácter *afectivo* —permaneciendo idénticas las demás circunstancias— son mayores en el caso de *especificación* de funciones que en el de especialización, porque el *éxito* en el trabajo individual es mucho más notorio ante el propio trabajador. Tanto más, naturalmente, en todos los *trabajos* de calidad.
2. La voluntad de trabajar de carácter *tradicional*, tal como se da típicamente en la agricultura y en la industria a domicilio (bajo condiciones de vida de carácter tradicional en *general)*, tiene la particularidad de que los trabajadores orientan su trabajo o hacia rendimientos estereotipados en calidad y cantidad o hacia un *salario* tradicional (o en ambas cosas); es en consecuencia difícilmente utilizable en forma racional y sus rendimientos no son susceptibles de elevación por el sistema del salario a destajo. Por el contrario, nos muestra la experiencia que determinadas relaciones entre el trabajador y el señor (propietario) de carácter *patriarcal* tradicional pueden mantener muy elevada la voluntad afectiva de trabajar.
3. La voluntad de trabajar de carácter *racional con arreglo a valores* se encuentra condicionada en forma típica o por motivos religiosos o por la existencia de una valoración social específica muy elevada del trabajo de que se trate. Según la experiencia acumulada todos los demás motivos representan fenómenos transitorios.

Por lo demás, es evidente que la preocupación "altruista" por la familia propia constituye un componente de obligación típico de la voluntad de trabajar.

II. La *apropiación* de los medios de producción y de la facultad de disposición *propia* sobre el proceso del trabajo (aunque sea meramente formal) significa una de las fuentes más importantes de una inclinación al mismo de carácter ilimitado. Constituye esto el fundamento último de la extraordinaria

significación mantenida por la pequeña explotación, particularmente de la conocida en agricultura con el nombre de parcelaria, lo mismo si se trata de pequeños propietarios que de pequeños arrendatarios (con esperanzas éstos de un futuro ascenso a propietarios del suelo). En este respecto, China es el país clásico; la India lo es sobre todo en el terreno de los oficios calificados con *especificación* de tareas, siguiéndole inmediatamente todos los demás países asiáticos; pero también la Edad Media de Occidente, cuyas pugnas esenciales se emprendieron en torno a la disposición propia (formal). El fuerte impulso a un máximo de trabajo dominante en el pequeño campesino, sujeto siempre, incluso como hortelano, a especificación pero no a especialización de tareas y las restricciones en su manutención, voluntariamente impuestas con tal de poder afirmar su independencia formal, unido además a la utilización consuntiva de subproductos y desperdicios —realizable en la agricultura, pero no en la gran empresa lucrativa— hacen posible su existencia, cabalmente por la ausencia de todo cálculo de capital y la conservación de la unidad de hacienda y explotación. En la agricultura la explotación con cálculo de capital es —en caso de explotación por el *propietario*—, como muestran todas las investigaciones (véanse mis cálculos en *Verh. des Deuts. Juristentags*, XXIV),[111] mucho más sensible a las coyunturas que la pequeña explotación.

El fenómeno correspondiente vino dándose en el dominio de la industria *hasta* la época en que aparecen las explotaciones mecanizadas, con rigurosa especialización y coordinación del trabajo. Todavía en el siglo XVI pudieron *prohibirse* explotaciones como la de "Jack of Newbury",[112] sin que por ello (como ocurrió en Inglaterra) se produjera catástrofe alguna para las probabilidades de ganancia de los trabajadores. El hecho de que pudiera reunir en un taller telares de su propiedad y un grupo de obreros, pero *sin* intensificación esencial de la especialización y coordinación del trabajo, no suponía para el propietario, dadas las circunstancias del mercado, un acrecentamiento de sus probabilidades, de suerte que se asegurara contra el mayor riesgo corrido y los mayores costos del taller y, sobre todo, porque en la industria una empresa con un *capital en instalaciones* (capital fijo) elevado, no sólo es también más sensible a la coyuntura (como sucede en la agricultura), sino asimismo sensible en grado extremo a toda clase de irracionalidad *(incalculabilidad)* de la administración y de la justicia, como existía en todas partes *fuera* del Occidente moderno. La industria doméstica descentralizada pudo mantenerse en pie —como se muestra no sólo en su concurrencia con las "fábricas" rusas sino, en general, por todas partes— *hasta que*, aun *antes* de la introducción de las fuentes mecánicas de energía y de maquinaria, la necesidad de proceder con cálculos más exactos y de estandarizar los productos a fin de aprovechar las ampliadas oportunidades de *mercado*, en unión con el empleo de *aparatos* técnicamente racionales, condujo a la creación de explotaciones con especialización interna (malacates de agua o de tracción animal) en las cuales se

introdujeron después motores y maquinaria mecánicos. Mas, antes de que esto ocurriera, pudo darse en todo el mundo la desaparición de grandes explotaciones de taller, ocasionalmente surgidas, sin que se produjera una perturbación apreciable de las probabilidades lucrativas de *todos* los que en ellas participaban y sin que por eso fuera seriamente dañada la cobertura de las necesidades. Otra cosa muy distinta se da con la aparición de la "fábrica". La voluntad de trabajar del obrero de "fábrica" estuvo condicionada originariamente, sin embargo, por una combinación del hecho de descargar en él el riesgo asociado a sus necesidades *(Versorgunsrisiko)* con una *coacción* muy fuerte de carácter indirecto (régimen inglés de las casas de trabajo); y ha continuado permanentemente orientada por la garantía coactiva implícita en el orden de la propiedad, como ha mostrado el deterioro contemporáneo de aquella voluntad de trabajar como consecuencia de la quiebra del poder coactivo operada durante la revolución.

§ 26. Las comunidades y sociedades comunistas, o sea, con servicios *ajenos* al cálculo, no están fundadas en el logro del óptimo de provisión, sino en una solidaridad inmediatamente *sentida*. Históricamente —hasta la actualidad— han aparecido sobre la base de actitudes de trabajo *extra*económicamente orientadas, particularmente:

1. como comunismo doméstico de la *familia* —sobre base tradicional y afectiva—;
2. como comunismo de camaradas —del *ejército—;*
3. como comunismo de amor de la *comunidad* (religiosa) —en estos dos casos (2 y 3), sobre bases originariamente de carácter afectivo (carismático)—. Empero, siempre:
   - *a)* en *contraste* con el mundo circundante, entregado a una economía tradicional o racional con arreglo a fines, y por consiguiente con división del trabajo y cálculo —y en este caso, bien trabajando para sí, ya siendo sostenidos mecenísticamente (o ambas cosas a la vez)—, o
   - *b)* como asociación consuntiva de *privilegiados*, con dominio sobre las demás haciendas y mantenidas por ellos de un modo mecenístico o litúrgico, o
   - *c)* como hacienda de consumidores, separada de la explotación lucrativa y recibiendo de ella sus ingresos, o sea asociada con ella.

El caso *a* es típico de las economías comunistas religiosas o ideológicas (comunidades religiosas, bien laboriosas o retiradas del mundo; comunidades de secta; socialismo icárico).

El caso b es típico de las comunidades total o parcialmente militares (casas de varones, *syssitias* espartanas,[113] comunidades de bandidos ligurios, organización del califa Omar, comunismo de consumo y en parte de requisición de los ejércitos en campaña, tal como se han dado en todo tiempo) y, además, de las comunidades religiosas autoritarias (el Estado jesuita del Paraguay,[114] las comunidades monacales de la India y de otras partes con prebendas de mendicidad).

El caso c es típico de todas las economías familiares en la economía de cambio.

Dentro de estas comunidades tanto la disposición al trabajo como el consumo ajeno al cálculo son *consecuencia* de una actitud de conciencia extraeconómicamente orientada; y en los casos 2 y 3 se funda en parte considerable en el *pathos* del contraste y *lucha* contra los órdenes del "mundo". Todos los intentos comunistas modernos, en la medida en que se esfuerzan por una organización comunista de *masas*, no pueden menos de emplear argumentaciones, frente a sus partidarios juveniles, que son de carácter *racional con arreglo a valores*, y asimismo de hacer uso en su propaganda de argumentos de carácter *racional con arreglo a fines;* o sea, en ambos casos, consideraciones específicamente *racionales* y —en contraste con las comunidades religiosas y militares orientadas en lo excepcional y extraordinario— brotadas de la vida *cotidiana*. En circunstancias de normalidad cotidiana sus probabilidades son también esencialmente distintas de las que poseen aquellas otras comunidades con una orientación extracotidiana u originariamente extraeconómica.

§ 27. Es típico de los *bienes de capital* que en su germen se nos ofrezcan primeramente como *mercaderías* objeto de cambio interlocal o intertribal, siempre que se dé el supuesto (véase § 29) de que estén entre sí *separados* el "comercio" y la producción consuntiva de bienes. Pues el comercio propio de las economías domésticas cerradas (venta de excedentes) no puede hacer uso de un cálculo de capital separado. Los productos de las industrias familiares, del clan o de la tribu, objeto de relaciones de cambio de carácter interétnico, son *mercaderías;* y los medios de producción, en la medida en que continúan siendo productos propios, aparecen como instrumentos y materias primas, pero no, en cambio, como bienes de capital. Lo mismo vale respecto de los productos para la venta y medios de producción de los campesinos y señores territoriales, siempre que su gestión económica no esté basada (aunque sea en forma muy sencilla) en el cálculo de capital (del que ya en Catón, por ejemplo, encontramos precedentes). Es cosa evidente por sí que todos los movimientos de bienes dentro del círculo de la gran propiedad señorial o del *oikos*, y también el cambio de productos ocasional o de carácter puramente interno, representan lo contrario de una economía con cálculo de capital. Igualmente el comercio del *oikos* (por ejemplo, del faraón), incluso cuando es sólo para cubrir sus propias necesidades, es decir, cambio meramente en servicio del Estado, sino que en parte sirve fines lucrativos, no es capitalista en el sentido de esta terminología, en tanto que no se orienta por el *cálculo* de capital, particularmente por la estimación previa de las probabilidades de ganancia en dinero. Éste fue el caso de los *comerciantes* profesionales viajantes, lo mismo cuando las mercancías eran de su propiedad, que recibidas en *commenda* o aportadas por una sociedad. Aquí, en la forma de la empresa ocasional, está el origen del cálculo de capital y de la calidad de bienes de capital. Los hombres (esclavos y siervos) utilizados como fuente de *renta* por señores territoriales y corporales, y las instalaciones de toda clase empleadas en ese caso son, evidentemente, objetos patrimoniales soporte de rentas, pero no bienes de capital; con calidad exactamente igual, pues, a la que hoy poseen los valores productores de rentas o dividendos (para el *particular* orientado por la probabilidad de renta —y en todo caso por una especulación ocasional— en contraste con la inversión temporal que puede hacerse en ellos de *capital lucrativo).* Las mercaderías que los señores territoriales y corporales recibían de sus vasallos en virtud de su poder señorial como prestaciones obligatorias, y que llevaban al mercado, son para nuestra terminología mercaderías, pero no bienes de capital, ya que faltaba *por principio* (no sólo

de hecho) el cálculo racional de capital (¡costos!). Por el contrario, en el caso de una explotación que utiliza esclavos como medios lucrativos (con mercado de esclavos y trata de esclavos típica), éstos sí son bienes de capital. En el caso de explotaciones señoriales con siervos (hereditarios) que no pueden ser comprados y vendidos libremente, no puede hablarse de explotaciones capitalistas, sino de explotaciones lucrativas con trabajo vinculado (lo decisivo es la vinculación, también, del señor al trabajador), lo mismo si se trata de explotaciones agrícolas que de industrias a domicilio con trabajo servil.

Dentro del dominio de la industria, el artesano que trabaja por *precio* representa la explotación "capitalista pequeña", la industria doméstica la explotación capitalista descentralizada y toda explotación de taller, siempre que sea capitalista, representa la explotación centralizada. En cambio, son simples formas de trabajo todas las especies de *Stor*,[*] de artesanos que trabajan por salario y de industrias a domicilio; las dos primeras en interés de la hacienda del patrono, la última en interés de los fines lucrativos del patrono.

Lo decisivo no es el *hecho* real, sino la *posibilidad* teórica del cálculo material de capital.[115]

§ 28. En toda economía de cambio (también, normalmente, en caso de estar materialmente regulada), existe, *junto* a las especies antes discutidas de especialización y especificación de servicios, la representada por la *mediación* en el cambio entre poderes de disposición propios y ajenos.

Puede llevarse a cabo:

1. Por miembros del cuadro administrativo de las asociaciones económicas, mediante un retribución, ya fija, ya graduada a tenor del servicio prestado, en especie o en dinero.
2. Por una asociación de carácter cooperativo constituida propiamente para satisfacer las necesidades de cambio de sus miembros.
3. Como profesión lucrativa por remuneración, sin poderes de disposición propios (agentes); tipo que se nos ofrece en innumerables formas jurídicas.
4. Como profesión lucrativa capitalista *(comercio por cuenta propia)*: por compra actual en espera de una venta futura con ganancia; o como venta a término en espera de una ganancia obtenida merced a una compra previamente realizada, y esto como profesión
   a) libre en el mercado, o
   b) materialmente regulada.
5. Por expropiación indemnizada y regulada en forma duradera tanto de determinados bienes como de las posibilidades de su cambio mediante el pago correspondiente —libre o impuesto— por parte de una asociación política *(comercio obligatorio)*.
6. Por oferta profesional de dinero o procuración de crédito para pagos con fines de lucro o adquisición de medios de producción por medio de concesiones de *crédito;* a
   a) economías lucrativas,
   b) asociaciones (particularmente: políticas): negocio de crédito.
   Su sentido económico puede ser
   α) crédito para pagos, o
   β) crédito para la obtención de bienes de capital.

Los casos 4 y 5, y sólo ellos, deben llamarse "*comercio";* el caso 4 comercio "libre", el caso 5 comercio de "monopolio obligatorio".

Caso *1: a)* "negotiatores" y "actores" de haciendas de príncipes, señores y monasterios, *b)* en economías lucrativas: "representantes".

Caso *2*: cooperativas de compra y venta (incluyendo "cooperativas de consumo").

Caso *3*: corredores, comisionistas, agentes de transporte, "agentes" de seguros y otros.

Caso *4: a)* comercio moderno, *b)* asignación heterónomamente impuesta o autónomamente pactada de las compras o ventas de o a determinados clientes, o compra o venta de mercaderías de determinada especie, o regulación material de las condiciones de cambio por las ordenaciones de una asociación política o cooperativa.

Caso *5*: ejemplo: monopolio estatal del comercio de granos.

§ 29. El comercio *libre* y por cuenta propia (caso 4) —y por ahora sólo de él habremos de ocuparnos— es siempre "explotación lucrativa", nunca "hacienda", y dentro de circunstancias normales (aunque no inevitablemente): ganancia por medio del cambio en *dinero* en la forma de contratos de compra y venta. Sin embargo, *puede* ser:

a) "explotación accesoria" de una hacienda:

Ejemplo: cambio de excedentes de una hacienda efectuado por miembros de ella *designados* para esa misión y *obrando por su propia cuenta*. El cambio ocasional realizado por unas u otras de esas personas no puede considerarse, por el contrario, ni siquiera como una "explotación accesoria". Cuando las personas de que se trata se dedican *sólo* al comercio por su propia cuenta tenemos el caso 4 (modificado) y cuando lo hacen por cuenta de la hacienda en su *conjunto* tenemos el caso 1.

b) elemento inseparable de una actividad de carácter total, en la cual por medio del propio trabajo se proporcionan *bienes aptos ya* (localmente) *para el consumo*.

Ejemplo: buhoneros y *pequeños* comerciantes que viajan *con* las mercancías y procuran *fundamentalmente* el traslado *local* de las mercancías al lugar del mercado, por lo que fueron tratados antes al hablar del "transporte". Los "comerciantes con pacto de *commenda*" constituyen a veces la transición del caso 3. Cuándo el servicio de transporte es lo "primario" y cuándo la "ganancia" comercial lo secundario, y viceversa, es cosa enteramente fluida. En todo caso son "comerciantes" todas estas categorías.

El comercio por cuenta propia (caso 4) se ejerce *siempre* sobre la base de la

apropiación de los medios de producción, y aunque el poder de disposición se haya obtenido mediante crédito. Siempre corresponde al comerciante el riesgo de capital como riesgo propio, y siempre la ganancia queda apropiada por él en virtud de la apropiación de los medios de producción.

La especialización y especificación dentro del comercio libre por cuenta propia es posible desde muy distintos puntos de vista. Económicamente interesan de momento las siguientes clases:

a) según la naturaleza de las economías con las que el comerciante trata:
1. Comercio entre *haciendas* con excedentes y *haciendas* consumidoras.
2. Comercio entre economías lucrativas ("productores" o "comerciantes") y *haciendas;* "consumidores" con inclusión, naturalmente, de toda clase de asociaciones, particularmente las políticas.
3. Comercio entre diversas economías lucrativas.

Los casos 1 y 2 corresponden al concepto del "comercio al por menor" (detallistas), que significa: venta a los consumidores (siendo *indiferente* la procedencia de la compra); el caso 3 corresponde al concepto del "comercio al por mayor" o "entre comerciantes".

El comercio puede realizarse:

a) dentro del mercado:
α) en un mercado para los consumidores, normalmente en presencia de las mercancías *(comercio al por menor de mercado);*
β) en un mercado para economías lucrativas:
αα) en presencia de las mercaderías *(ferias);*
La mayor parte de las veces, aunque no necesariamente, estacional.
ββ) en ausencia de las mercaderías *(bolsas);*
Permanente la mayor parte de las veces, aunque no necesariamente.
b) dentro de un círculo de clientes; para el abastecimiento de una clientela fija; que pueden ser:
α) casas particulares *(comercio al por menor para clientes);*
β) empresas y, en este caso:
αα) productores *(mayoristas)*;
ββ) detallistas *(mayoristas proveedores);*
γγ) otros mayoristas: de primera, segunda u otra mano dentro del gran comercio *(comercio entre mayoristas).*

Teniendo en cuenta la localización de los bienes vendidos, el comercio puede ser:

a) comercio interlocal;
b) comercio de plaza.

El comercio puede imponer *materialmente*,

a) su compra a las economías habitualmente proveedoras (industria a domicilio o *Verlagshandel*), o
b) su venta a las economías habitualmente compradoras (monopolio comercial de venta: *Absatzmonopolhandel*).

El caso *a* está próximo a la forma de la industria a domicilio y son idénticos las más de las veces.

El caso b es el del comercio materialmente "*regulado*" (núm. 4, b).

La *venta de los bienes propios* es evidentemente elemento de *toda* explotación lucrativa sujeta al mercado, incluso de las que son primordialmente "productoras". *Esta* venta no es empero "mediación" en el sentido de la definición, en tanto que no existan miembros de la administración *expresamente* especializados en esa tarea (por ejemplo, agentes de venta); es decir, en tanto que no exista un servicio profesional *propio* de carácter "comercial".

El cálculo del comercio debe llamarse "especulativo" en la medida en que se oriente por probabilidades, la realización de las cuales se *aprecia* como "casual" y en este sentido "incalculable", significando, por tanto, su explotación un "riesgo de azar". El tránsito del cálculo racional al especulativo (en este sentido) es enteramente fluido, pues *ningún* cálculo sobre el futuro puede estar objetivamente asegurado de "azares" inesperados. La distinción sólo significa *grados* distintos *de racionalidad.*

La especificación y especialización de servicios en el comercio tanto técnica como económicamente no ofrece ningún fenómeno especial. A la "fábrica" corresponde —por la utilización más abundante de la especialización *interna* de servicios— el "gran almacén".

§ 29 a. Se llaman *bancos* a aquellas clases de explotaciones comerciales lucrativas que de modo profesional:

a) administran o
b) proporcionan *dinero*.

Respecto de a, *administran* dinero en servicio de:
α) haciendas privadas (depósitos consuntivos o de patrimonio);
β) asociaciones políticas (operaciones de caja similares a las bancarias para los estados);
γ) economías lucrativas (depósitos de empresas —cuentas corrientes de los mismos—).

Respecto de b, *proporcionan* dinero:
α) para necesidades consuntivas
αα) de personas privadas (crédito de consumo),
ββ) de asociaciones políticas (crédito político);
β) para economías lucrativas
αα) con fines de pago a tercero
ααα) *cambio* de dinero,
βββ) giro o transferencia bancaria,

ββ) como anticipo a clientes de pagos futuros; caso principal: el descuento bancario;
γγ) para fines de crédito de *capital*.

Es formalmente indiferente

1. que este dinero que se adelanta, presta o se pone a la disposición de una persona a la vista ("cuenta corriente") sea propio, así como el que se dé con prenda u otras garantías por parte de los que necesitan el dinero, o que
2. por aval o de cualquier otro modo se dé ocasión a otros para *concederlo en crédito*.

De hecho las economías lucrativas de los bancos se dirigen a obtener ganancia mediante la concesión de créditos con medios que les han sido otorgados a ellos en la misma forma.

El dinero dado en crédito puede procurárselo el banco: o

1. del metal ponderal o de la provisión de monedas adquiridas a crédito de los centros de emisión existentes, o bien
2. por propia *creación* de
   α) certificados (dinero bancario),
   β) medios de circulación (billetes), o bien
3. de los depósitos de otros medios monetarios acreditados a su favor por personas privadas.

En cualquier caso en que el banco

a) recurra él mismo a créditos, o
b) cree medios de circulación

está obligado, en cuanto explotación racional, a la "cobertura", es decir, a tener dispuesta una cantidad suficientemente grande de dinero para sus obligaciones de pago o a la exacta medición correspondiente de los plazos de "liquidez" de sus *propias* concesiones de créditos; o sea, a cuidar de su capacidad de poder hacer frente a las exigencias *normales* de pago.

Por regla general (no siempre) las regulaciones impuestas por asociaciones (guildas mercantiles o asociaciones políticas) cuidan de la observancia de las normas de liquidez cuando se trata de aquellos bancos que *emiten* dinero (billetes). Estas regulaciones suelen estar orientadas *al mismo tiempo* por este fin: proteger en lo posible al sistema monetario elegido para un determinado territorio frente a variaciones en el valor *material* del dinero, asegurando de esta suerte los cálculos económicos (formalmente) racionales de las haciendas —y de la asociación política en primer lugar— y de las economías lucrativas contra "perturbaciones" derivadas de irracionalidades (materiales); en particular suelen cuidar, en lo hacedero, de que el dinero del país conserve un precio estable en relación con el dinero de *otros* países con los que existen o se desea que existan

relaciones comerciales y de crédito *("curso estable", "paridad voluntaria")*. La política dirigida contra las irracionalidades del sistema monetario se llama (siguiendo a G. F. Knapp): "*política lítrica*".[116] En el caso del "Estado de derecho" *puro* (Estado de *laissez faire*) es ésta *en absoluto* la más importante medida de política económica aceptada por él de modo típico. En forma *racional* es enteramente peculiar del Estado *moderno*.

Las medidas de la política china referentes a las monedas de cobre y al papel moneda, así como la política monetaria de los antiguos romanos, serán consideradas en el lugar adecuado. *No* constituyen una política *lítrica*[117] en el sentido *moderno*. Sólo la política de dinero bancario de las guildas chinas (modelo de la política hamburguesa del marco bancario)[118] fueron racionales en nuestro sentido.

Se llaman *negocios financieros* a todos aquellos —los realicen "bancos" u otras personas (en forma de lucro ocasional, como profesión privada accesoria, o como elemento de la política de especulación de un "hombre de finanzas")— orientados por la disposición respecto de probabilidades lucrativas de empresa, realizada en forma tal que pueda obtenerse un beneficio:

a) por la transformación en *valores* de los derechos a las probabilidades lucrativas apropiadas *("comercialización")* y por la adquisición de los mismos, directamente o a través de las empresas "financiadas" de que se trata en *c;*

b) por la oferta sistemática (y eventualmente: denegación) de *crédito lucrativo;*

c) forzando (sea en caso de necesidad o a voluntad) a la unión de empresas hasta entonces competidoras

  α) en el sentido de una *regulación* monopolista de empresas de igual rango *(cartelización)*, o

  β) en el sentido de una unión monopolista de empresas hasta entonces competidoras bajo *una* dirección, con el fin de eliminar las menos rentables *(fusión)*, o

  γ) en el sentido de una *unión* (no *necesariamente* monopolista) de empresas especializadas *sucesivas* —o sea, en gradación— en una "*combinación vertical*", o

  δ) en el sentido de pretender dominar desde una posición *(trusts)*, por medio de operaciones de valores, empresas gigantescas y —de quererlo— de crear con arreglo a plan otras nuevas, con fines de ganancia o exclusivamente de poder *(financiación* en el sentido anterior).

Los "negocios financieros" [en sentido estricto] se hacen *a menudo* por los bancos y por lo regular, frecuentemente de modo inevitable, con su cooperación. Pero la dirección recae a menudo en *bolsistas* (Harriman) o en grandes empresarios industriales (Carnegie); en los *cárteles* recae también frecuentemente en grandes empresarios (Kirdorf, etc.) y en los "trusts" en financieros (Gould, Rockefeller, Stinnes, Rathenau). Más detalles, luego.

§ 30. El grado máximo de *racionalidad formal* del cálculo de capital en las empresas de *producción* se

alcanza cuando se dan estos supuestos:[119]

1. Apropiación completa por los propietarios de todos los medios materiales de producción y ausencia completa de apropiación formal de las probabilidades lucrativas en el mercado (libertad en el mercado de bienes).
2. Autonomía plena en la selección por los propietarios de la dirección, o sea ausencia completa de apropiación formal de la dirección (libertad de empresa).
3. Ausencia completa de apropiación por los trabajadores tanto de los puestos de trabajo como de las probabilidades lucrativas y, al contrario, ausencia de apropiación de los trabajadores por el propietario (trabajo libre, libertad en el mercado de trabajo y libertad en la *selección* de los trabajadores).
4. Ausencia completa de regulaciones de consumo, producción o precio o de otras ordenaciones que limiten el pacto libre de las condiciones de cambio (libertad contractual económica en sentido material).
5. Calculabilidad plena de las condiciones técnicas de producción (técnica mecánica racional).
6. Calculabilidad plena en el funcionamiento del orden jurídico y administrativo y garantía *puramente formal*, merecedora de confianza, de todos los pactos por el poder político (administración racional formal y derecho racional formal).
7. Separación lo más completa posible entre la explotación y su destino, por una parte, y la hacienda y el destino del patrimonio, por otra; y particularmente entre el capital de la empresa y su conservación y el patrimonio del propietario y sus peripecias a través de la herencia. Éste sería, en general, el caso *formalmente* óptimo para las grandes empresas: *1*. reelaboradoras de materias primas, de transporte y de minería, en la forma de sociedades por acciones libremente enajenables y garantía de capital sin responsabilidad personal, *2*. en la agricultura, en la forma del arriendo a plazo (relativamente) largo.
8. Ordenación del *sistema monetario* en la forma más *formalmente* racional posible.

Sólo necesitan aclaración unos pocos puntos (por lo demás, ya antes tratados).

1. Respecto del núm. 3. El trabajo servil (especialmente la esclavitud plena) otorgaba una disposición sobre el trabajador formalmente más ilimitada que su alquiler por un salario. Sólo que *a)* la *necesidad* de capital exigida en inversiones en propiedad humana para la compra y alimentación de los esclavos es mucho mayor que en caso de trabajo por alquiler; *b)* el *riesgo* del capital invertido en hombres era específicamente irracional (condicionado más frecuentemente que en el caso de trabajo por salario por circunstancias extraeconómicas de toda especie, pero especialmente y en grado sumo por factores políticos); *c)* el balance del capital en esclavos era irracional por consecuencia del carácter inestable del mercado de esclavos y de las fluctuaciones en el precio que eran su resultado; *d)* por iguales causas era irracional ante todo: su complemento y reclutamiento (políticamente condicionado); *e)* en caso de tolerar la existencia de familias de esclavos la utilización de los mismos se gravaba con los costos de alojamiento, y

especialmente con los costos de alimentación de mujeres y crianza de niños, para los cuales no existía en sí una utilización racional como mano de obra; *f)* la utilización *plena* de los servicios de los esclavos sólo era posible en caso de ausencia de familia y de disciplina sin miramientos, que todavía intensificaba en su irracionalidad el alcance del factor considerado en la letra *d; g)* no era posible la utilización del trabajo servil en caso de herramientas y aparatos que exigieran responsabilidad e interés propios, como toda la experiencia conocida nos demuestra; *h)* faltaba sobre todo la posibilidad de selección: aceptación en virtud de prueba con las máquinas, y despido en caso de fluctuaciones de la coyuntura o de desgaste.

Sólo en caso de *a)* posibilidad de una alimentación muy *barata* de los esclavos; *b)* abastecimiento regular del *mercado* de esclavos; *c)* cultivos de plantación o manipulaciones industriales muy sencillas, han sido rentables las *explotaciones* con esclavos. Los ejemplos más importantes de esta utilización han sido las plantaciones cartaginesas, romanas, algunas coloniales, las norteamericanas y las "fábricas" rusas. El agotamiento del mercado de esclavos (por la pacificación del Imperio) produjo la contracción de las plantaciones del mundo antiguo;[120] una circunstancia análoga condujo en Norteamérica a la busca permanente de nuevas tierras más baratas, puesto que no era posible junto a la de los esclavos una renta de la tierra; en Rusia las "fábricas" con esclavos difícilmente podían sostener la competencia del *Kustar* (industria doméstica) y en modo alguno la de las fábricas con trabajo libre, así es que antes de la emancipación pedían ya continuamente el permiso de liberación de los trabajadores, desapareciendo con la introducción del trabajo de taller libre.

En caso de alquiler de *trabajadores asalariados: a)* el riesgo del capital y la inversión del capital son menores; *b)* recae sobre el obrero el gasto de la reproducción y la crianza de los hijos, y su mujer e hijos tienen que "buscar" trabajo por su parte; *c)* por consiguiente, el temor al despido hace posible la obtención del óptimo en el trabajo; *d)* existe selección a tenor de la disposición y capacidad para el trabajo.

2. Respecto del punto núm. 7. La separación en Inglaterra de las *explotaciones* de arriendo con cálculo de capital de la *propiedad* territorial vinculada fideicomisariamente no es algo casual, sino expresión del desarrollo que venía allí produciéndose desde hace siglos (por ausencia de protección al campesino, consecuencia de la situación insular). Toda unión de la *propiedad* del suelo con su *cultivo* transforma al suelo en un bien de capital, aumenta por eso la necesidad y el riesgo de capital, impide la separación entre hacienda y explotación (las indemnizaciones hereditarias gravan a la *explotación* en forma de deudas), impide la libertad de movimiento del capital de los cultivadores, y grava por último el cálculo de capital con partidas irracionales. *Formalmente* corresponde, pues, la separación de la propiedad de la tierra y la explotación agraria a la racionalidad de las explotaciones con cálculo de capital (la valoración *material* del fenómeno es cosa aparte y puede ser muy diferente según los puntos de vista que se adopten).

§ 31. Dentro de la orientación "capitalista" por el lucro (que en el caso racional implica la utilización del *cálculo* de capital) se dan *diversas* direcciones típicas muy diferentes entre sí:

1. *a)* Orientación por las probabilidades de rentabilidad ofrecidas por la dedicación continuada a la compra y venta *mercantil* ("comercio") en un intercambio libre, es decir, formalmente no se encuentra impuesto y materialmente es por lo menos relativamente voluntario. *b)* Orientación por las probabilidades de rentabilidad ofrecidas por las explotaciones que de un modo continuo y con cálculo de capital se dedican a la *producción* de bienes.
2. Orientación por las probabilidades lucrativas ofrecidas *a)* por el comercio y especulación con el dinero, por la aceptación de prestaciones de pago de toda especie y la creación de instrumentos de pago; *b)* por la dedicación profesional a la concesión de créditos, *α)* bien para fines de consumo, *β)* ya para fines lucrativos.
3. Orientación por las probabilidades lucrativas ofrecidas con carácter de *botín* a través de determinadas asociaciones o personas políticas o políticamente orientadas: financiamiento de guerras o revoluciones y financiamientos hechos a los jefes de partido por medio de préstamos y suministros.
4. Orientación por las probabilidades lucrativas duraderas ofrecidas por una dominación garantizada por el poder político: *a)* de tipo colonial (beneficios realizados en plantaciones con suministros o trabajos coactivos; beneficios realizados por medio de un comercio monopolista y obligatorio); *b)* de tipo fiscal (beneficios realizados por medio de alquiler de tributos y de cargos lo mismo en la metrópoli que en las colonias).
5. Orientación por las probabilidades lucrativas ofrecidas por la prestación de suministros extraordinarios a determinadas asociaciones políticas.
6. Orientación por las probabilidades lucrativas ofrecidas en una u otra de estas situaciones: *a)* transacciones *puramente* especulativas en mercaderías tipificadas o valores que representan participaciones en empresas; *b)* gestión permanente de las obligaciones de pago de las asociaciones públicas; *c) creación* de empresas en la forma de venta de valores a los inversionistas; *d)* financiación especulativa de empresas capitalistas y de asociaciones económicas de toda especie con fines de *poder* o de regulación de su rentabilidad.

Los casos comprendidos en los números *1* y 6 son en su mayor parte *peculiares* del Occidente. Los demás casos (2-5) se han ofrecido por todo el mundo desde hace miles de años, allí donde hubo posibilidades de economía monetaria y de tráfico (caso 2) o posibilidades de financiamientos en *dinero* (casos 3-5). La importancia que estos casos tuvieron en la Antigüedad como medios de lucro, se alcanzó en Occidente sólo en forma local y *temporal* (en tiempos de guerra especialmente). Las formas lucrativas que representan se contrajeron por doquier cuando tuvo lugar la pacificación de grandes áreas geográficas (imperios unitarios: China y la Roma postrera), pues en tales circunstancias *sólo* quedaban como posibilidades el comercio y el negocio de dinero (caso 2). Cosa perfectamente comprensible, ya que el financiamiento capitalista de la política fue por todas partes producto:

a) de la competencia de los estados entre sí por el poder y, condicionado por esto

b) de la competencia por el capital que se desplazaba libremente entre ellos, lo cual sólo termina con la formación de los imperios unitarios.

Hasta donde a mí se me alcanza, el análisis más claro desde este punto de vista ha sido realizado por J. Plenge (Von *der Diskontpolitik zur Herrschaft über den Geldmarkt*, Berlín, 1913).[121] Anteriormente sólo se encuentra en mi artículo "Agrargeschichte, Altertum",[122] publicado en el *HW. d. StW.*, 3ª ed., vol. I [1909].

Únicamente Occidente conoce las explotaciones racionales capitalistas con *capital fijo*, trabajo libre y una especialización y coordinación racional de ese trabajo, así como una distribución de los servicios puramente económica sobre la base de economías lucrativas capitalistas. Es aquí únicamente donde se ha dado, como forma típica y dominante de la cobertura de las necesidades de amplias masas, *la organización del trabajo* de carácter formalmente voluntario, con obreros expropiados de los medios de producción y con apropiación de las empresas por parte de los poseedores de los valores industriales. Únicamente Occidente conoce el crédito público en la forma de emisión de valores rentables, la comercialización de efectos y valores y los negocios de emisión y financiamiento como objeto de explotaciones racionales, el comercio en bolsa de mercaderías y valores, los mercados de "dinero" y de "capitales", y las asociaciones monopolistas como forma de organización racional y lucrativa de empresas de *producción* (no tan sólo de empresas comerciales).[123]

Esta distinción histórica exige una *explicación*, la cual no puede ser ofrecida si nos apoyamos *meramente* en causas económicas. Los casos 3-5 serán agrupados aquí como capitalismo de orientación *política*.

Todo lo que después se expondrá vale ante todo para esta cuestión. Mas ahora sólo cabe decir, en términos generales, lo que sigue:

1. Una cosa está clara desde el principio. Es ésta: que desde el punto de vista económico o de la orientación por las probabilidades de *mercado* (es decir, desde la perspectiva de la satisfacción de necesidades de las economías de consumo) aquellos procesos de orientación *política* que ofrecen tales posibilidades lucrativas son *irracionales*.
2. No menos notorio es que las probabilidades *meramente* especulativas (2, a y 6, a) y el crédito puramente de consumo (2, b, α) son irracionales para la cobertura de necesidades y la producción de bienes porque están condicionados por constelaciones fortuitas de propiedad o de mercado; y también el que asimismo puedan ser irracionales, aunque no *tengan* que serlo necesariamente, las probabilidades ofrecidas por financiamientos y creación financiera de empresas (6, b, c y d).

   Junto a la empresa capitalista racional, son características propias de la economía moderna: *1*. el modo de ordenación del sistema monetario, y *2*. la manera de la comercialización de participaciones de empresas en diferentes formas de valores.[124] Ambas cosas van a ser

examinadas aquí en su peculiaridad. Empecemos por lo pronto con el sistema monetario.

§ 32. 1. El Estado moderno ha hecho suyo

a) sin excepción: el monopolio de la *ordenación* del dinero mediante estatutos.

b) por regla general: el monopolio de la *creación* del dinero (emisión del dinero), al menos por lo que hace al dinero metálico.

1. En este proceso de monopolización fueron decisivas al principio causas *puramente* fiscales (braceaje, y otros resultados de la acuñación). De esto proviene ante todo —aspecto de que no vamos a tratar ahora— la *prohibición* del dinero extranjero.

2. El monopolio de la *creación* del dinero no ha sido general sino hasta los tiempos modernos. (En Bremen circulaban monedas extranjeras como dinero corriente hasta la reforma monetaria.)

Además,

c) este Estado, por causa de la significación creciente de sus tributos y de sus explotaciones económicas propias, ha sido

α) el mayor perceptor de pagos y

β) el mayor pagador,

ya a través de sus propias cajas o bien mediante las establecidas para llevar su contabilidad (ambas conjuntamente llámanse: "cajas regiminales").

Incluso haciendo caso omiso de los puntos a y b, y según lo dicho en el punto c, es de una significación decisiva para el sistema monetario el comportamiento de las *cajas* de Estado en relación con el dinero y sobre todo la cuestión de cuál era la clase de dinero de que *efectivamente* y de hecho ("regiminal")

1. *podían* disponer, es decir, entregar, o

2. *imponer* forzosamente al público, como dinero *legal;* y por otra parte, cuál era la clase de dinero que *de hecho* (regiminal) podían

1. aceptar, o

2. repudiar, en todo o en parte.

Por ejemplo: se repudia en parte el papel moneda cuando se exige el pago de las aduanas en oro; totalmente fueron repudiados los asignados de la Revolución francesa, el dinero de los estados secesionistas y las emisiones del gobierno chino durante la rebelión de Taiping.[125]

Sólo puede *definirse* al dinero como *legal* cuando se trata de un "medio de pago establecido por la ley" que todo el mundo —y sobre todo las cajas del Estado — está "obligado" a aceptar y dar, sea ilimitadamente o en una cierta cantidad. Llámase *regiminal* a aquel dinero que las cajas del gobierno aceptan e imponen; dinero legal obligatorio o irrecusable es especialmente el dinero que las citadas cajas imponen.

El hecho de "imponer" un dinero como forzoso

a) puede ocurrir en méritos de una autorización o atribución *legal* dada de antemano para los fines de la política monetaria (los táleros y las piezas de cinco francos después de introducirse la acuñación de la plata; si bien, como es sabido, esto *no* tuvo éxito);

b) o bien puede tener lugar por causa de incapacidad de pago en otros medios; situación que conduce

α) a que sea ahora cuando tenga que hacerse uso regiminal de la citada autorización legal, o

β) a que tenga que otorgarse *ad hoc* una autorización formal (legal) para la imposición de un nuevo medio de pago con carácter forzoso (lo que sucede casi siempre en el tránsito al papel moneda).

En este último caso (b, β) el proceso es, por lo regular, el siguiente: que un medio de circulación hasta ese momento (legalmente o de hecho) convertible y aunque hubiera podido tener antes el carácter de forzoso se transforma ahora en efectivamente forzoso y queda como inconvertible de un modo efectivo.

Un Estado puede legalmente declarar "medio legal de pago" a una especie cualquiera de objetos, y asimismo declarar "dinero", en el sentido de "medio de pago", a cualquier objeto cartal. Pudiendo incluirlo, cuando se trata de dinero de tráfico *(Verkehrsgeld)*, dentro de las tarifas de valor que crea oportuno: las llamadas tablas de equivalencia *(Währungsrelationen)*.

Hay perturbaciones *formales* del sistema monetario legal en que el Estado muy difícilmente o en modo alguno puede hacer algo; así:

a) tratándose de dinero administrativo: la supresión de la falsificación, que es entonces sobremanera rentable;

b) tratándose de dinero metálico de todas clases,

α) la utilización extramonetaria del metal como materia prima en caso de que los productos alcancen un precio muy elevado; y esto muy en particular cuando el metal de que se trate está en una relación desfavorable dentro del sistema (véase γ);

β) la exportación a otros territorios con una relación de valor *más favorable* (en caso de dinero de tráfico);

γ) la oferta para su acuñación del metal patrón legal, caso de haber *sido* tarifado demasiado por lo bajo, respecto del precio del mercado, el dinero metálico en su relación con el dinero corriente (metálico o papel moneda). Tratándose de papel moneda, una tarifa que declare a un nominal metálico como de igual valor que el nominal papel del mismo nombre será siempre demasiado desfavorable para el dinero metálico cuando se suspenda la convertibilidad del medio de pago; ya que esto último tiene lugar en caso de incapacidad de pago en dinero metálico.

Las relaciones de valor entre distintas especies de dinero metálico de *tráfico* pueden determinarse:

1. por fijación de las cajas en el caso concreto (sistema paralelo libre),

2. por tarifa periódica (sistema paralelo periódicamente tarifado),

3. por tarifa legal permanente (plurimetalismo: por ejemplo, bimetalismo).

En las situaciones de los números *1* y *2* lo regular es que tan sólo *un* metal sea el regiminal y patrón efectivo (en la Edad Media: la plata) y que el otro sea una moneda comercial con curso de caja (ducados, Friedrich d'or).[126] Una distinción absoluta en la utilización específica del dinero de *tráfico* es cosa rara en los sistemas monetarios modernos, pero fue frecuente en tiempos anteriores (China, Edad Media).

2. La definición del dinero como medio de pago legal y la creación de la administración *lítrica* (de medios de pago) no puede considerarse agotadora desde el punto de vista sociológico. Parte del "hecho de la existencia de deudas" (G. F. Knapp),[127] particularmente deudas tributarias debidas al Estado y deudas de intereses debidas por el Estado. Para su liquidación *legal* rige un nominal fijo (aunque entretanto haya variado la *materia* del dinero) o, en caso de variación de ese *nominal*, la llamada "definición histórica". Pero además de esto el *particular* aprecia hoy la unidad nominal del dinero como una parte alícuota de su *ingreso* nominal de dinero y no como pieza cartal,[128] sea metálica o notal.

El Estado, por medio de su legislación y de sus funcionarios, puede igualmente dominar de hecho *formalmente* la moneda vigente en su territorio merced a su comportamiento (regiminal) de hecho.

Esto último cuando el Estado opera con medios administrativos modernos. *China*, por ejemplo, no lo pudo hacer. Ni en otros tiempos ni tampoco modernamente. Antes, porque los pagos tanto "apocéntricos" como "epicéntricos" (pagos "de" las cajas del Estado y pagos "a" las mismas), eran demasiado insignificantes en relación con el tráfico total. Y tampoco recientemente, puesto que al parecer no consiguió hacer de la plata un dinero interior con reserva oro, ya que sus medios de poder eran insuficientes para impedir la falsificación casi segura en tales circunstancias.

Ahora bien, el hecho es que no *sólo* existen deudas (anteriormente contraídas) sino asimismo cambio efectivo y contracción de nuevas deudas para el futuro. De esto deriva la orientación primaria por la posición del dinero como *medio de cambio* —lo cual significa lo siguiente: orientación por la probabilidad de que en lo futuro podrán tomarse en cambio especies indeterminadas de bienes por otras especies, ya determinadas o pensadas como indeterminadas, en una *relación* de precio (relación evaluada de un modo aproximado).

1. Es cierto que en determinadas circunstancias esa orientación puede dirigirse *también* primariamente por la probabilidad de que deudas apremiantes, tanto del Estado como de los particulares, puedan ser cubiertas con ingresos. Empero, este caso no nos debe ocupar aquí, puesto que supone un "estado de necesidad".

2. Es en *este* punto donde *comienza* el aspecto incompleto o insatisfactorio de la "teoría estatal del dinero" de Knapp,[129] en todo lo demás tan "certera" como brillante y definitivamente fundamental.

Es verdad que el Estado, por su parte, necesita, además, del dinero —dinero que adquiere mediante exacciones y otras medidas— no *sólo* como medio de cambio sino también muy frecuentemente para pago de intereses debidos. Empero, sus *acreedores* pretenden aun en ese caso utilizarlo como medio de cambio y lo desean en esa cualidad. Y casi siempre el mismo Estado también lo desea como medio de cambio —con frecuencia, *sólo* como tal— para cubrir en el mercado (en economía de cambio) sus exigencias o necesidades. Por consiguiente, por muy destacable que sea en la construcción del concepto la cualidad de medio de pago, esto no es lo definitivo. La *probabilidad* de cambio de un dinero con respecto de otros bienes determinados, que descansa en su valor en relación con los bienes del mercado, debe denominarse validez *material* (frente: *1*. a la validez legal *formal* como medio de pago y frente: *2*. a la coacción legal frecuentemente existente que obliga a la utilización *formal* de un dinero como medio de cambio). La *estimación* "material" del dinero sólo se da como hecho concreto determinable: *1*. en relación con determinadas *clases* de bienes, y *2*. para cualquier *particular* como estimación suya a base de la utilidad marginal que para *él* tiene el dinero (a tenor de sus ingresos). Ésta se desplaza naturalmente —para el particular— con cada incremento de la masa de dinero a su disposición. En primer lugar, para el centro de emisión mengua o disminuye la utilidad marginal del dinero, en el caso, sobre todo, aunque éste no sea único, en que crea *dinero administrativo*, utilizándolo como medio de cambio "apocéntrico" o imponiéndolo como medio de pago. En segundo lugar, disminuye, asimismo, para aquellos contratantes con el Estado en cuyas manos se pone un incremento de la cantidad de dinero como consecuencia del alza de precio que en esta situación se les concede (con arreglo a la rebajada estimación de la utilidad marginal por la administración del Estado). La "capacidad de compra" así adquirida por ellos —es decir, la baja en la utilidad marginal del dinero ahora existente para estos poseedores— puede tener de nuevo como consecuencia que acepten precios más altos en *sus* compras, etc. Por el contrario, en caso de que el Estado "retenga" en parte el dinero notal afluyente a sus cajas —es decir, que no lo emplee de nuevo (y lo destruya)—, tendrá que limitar sus gastos de acuerdo con el aumento de la utilidad marginal de sus disminuidas provisiones de dinero, y rebajar de igual modo sus ofertas de precios. En este caso las consecuencias serían las inversas. Desde el punto de vista de la economía de cambio y dentro de un dominio monetario *singular*, el *dinero administrativo* puede operar como un factor en la formación de los precios, aunque no de una manera exclusiva.

Respecto de qué bienes y en qué lapso es cosa que no corresponde dilucidar ahora.

3. Desde una perspectiva universal, un abaratamiento o incremento en la producción del *metal patrón*

o a la inversa su encarecimiento o reducción pudieran tener consecuencias semejantes para *todos* aquellos países que lo utilizaran como dinero de tráfico. La utilización monetaria y extramonetaria del metal se dan conjuntamente. Pero sólo en el caso del cobre (China) fue por algún tiempo decisiva la utilización extramonetaria para la determinación de su valor. Tratándose del oro, la valoración equivalente con la unidad monetaria oro nominal, deducidos los gastos de acuñación, se tiene como algo evidente por sí mismo en la medida en que el dinero es medio de pago *inter*valutario *y*, al mismo tiempo, como ocurre hoy, es dinero de tráfico en los ámbitos monetarios de los estados a la cabeza del comercio. Tratándose de la plata, y en igual caso, sucedió y sucede lo mismo. Un metal que no sea medio de pago *inter*valutario pero que tenga el carácter de dinero de tráfico entre algunos países, será valorado naturalmente como nominalmente igual a la unidad nominal del dinero allí existente —pero éste, por su parte, posee una relación intervalutaria variable según cantidad, costes de aleación y a tenor de la llamada "balanza de pagos" ("pantopólico")—.[130] Finalmente, aquel metal noble que se utilice ciertamente como universal para la acuñación regulada (es decir, limitada) de dinero administrativo, pero que no sea dinero de tráfico (sino interior; véase el siguiente párrafo), se valora por completo en primer lugar por su valor extramonetario. El problema es siempre éste: saber si el metal de que se trata puede ser producido en forma rentable y en qué cantidades. En caso de desmonetización plena la solución se orienta únicamente por la relación de los costos del dinero, valorados en el medio de pago intervalutario, respecto de la utilización extramonetaria. En caso de utilización como dinero de cambio universal y medio de pago intervalutario, la orientación se encuentra en las relaciones, como es natural, entre los costos y la utilización monetaria en primer lugar. Finalmente, en caso de utilización como dinero de tráfico particular o como dinero administrativo, la solución se guía a la larga por aquella "demanda" que, expresada en el medio de pago intervalutario, supere con exceso a los costos. Esto hará difícil a la larga la utilización monetaria tratándose de dinero de tráfico particular, ya que la relación intervalutaria del territorio en que sólo impere el dinero de tráfico particular mostrará a la larga para éste una tendencia a la baja, que sólo en caso de un aislamiento *completo dejará* de repercutir en los precios interiores (China y Japón en otros tiempos; hoy todos los territorios cerrados entre sí por causa de guerra).[131] También en el caso de simple utilización como dinero administrativo regulado, esta forma de utilización monetaria *(Verwertunsgelegenheit)* fijamente delimitada sólo sería codeterminante de modo decisivo de darse tasas de acuñación sobremanera elevadas, pero para terminar luego —por causas iguales a las del caso de acuñación libre particular— en forma semejante.

El caso límite teórico de monopolización de toda la producción del metal y de su elaboración —monetaria y no monetaria— (como ocurrió durante algún tiempo en China), en caso de *competencia* entre varios ámbitos monetarios *y* empleo de *asalariados*, no abre tantas perspectivas nuevas como quizá se creyó. Pues cuando para todos los pagos "apocéntricos" se empleara el dinero metálico en cuestión, en todo intento de limitar la monetización *(Ausmünzung)* o de valorizarla muy *alta* para fines fiscales (ya que pudiera ser buscada en este caso una ganancia apreciable) tendría lugar lo sucedido con las elevadas tasas de acuñación chinas. El dinero sería muy "caro", en relación con el metal en primer lugar, y, por consiguiente, la producción minera (con obreros *asalariados*)

sobremanera no rentable. Con limitación creciente se produciría por el contrario el efecto de una "contra-inflación" ("contracción") y este proceso continuaría (como en China, en donde llevó temporalmente a la plena acuñación libre) hasta pasar a la existencia de sustitutos del dinero y a la economía natural (como fue en China la consecuencia). Continuando la economía de *tráfico*, la administración *lítrica*[132] no podría proceder en forma distinta a la larga a como lo haría caso de existir "acuñación libre" —sólo que dejaría de dominar la actividad de los "interesados", sobre cuya significación se hablará luego—. En caso de socialización plena se terminaría con el problema del "dinero" y difícilmente serían objeto de producción los metales nobles.

4. La posición de los metales nobles en su calidad normal de patrón de un sistema y como materiales del dinero, se deriva, desde el punto de vista histórico, de su función de adorno y de su carácter de ser un bien típico para fines de regalo; pero aparte de su cualidad puramente técnica, aquella posición está, asimismo, condicionada por la propiedad de estos metales de poder ser cambiados atendiendo a su peso. Su *permanencia* en esta función no es cosa evidente por sí, ya que tratándose del tráfico actual lo normal en pagos que exceden la cantidad de 100 marcos (del valor de antes de la guerra) es que se pague y se desee el pago en instrumentos *notales* (billetes de banco especialmente); en todo caso, sin embargo, aquella posición se debe a poderosos motivos.

5. También la emisión del dinero *notal* en todos los estados modernos no sólo está ordenada legalmente sino *monopolizada* por el Estado, bien por cuenta propia o mediante una o varias autoridades de emisión *(bancos emisores)* privilegiados, reglamentados estatalmente mediante normas impuestas y controles.

6. Debe llamarse tan sólo dinero corriente *regiminal* a aquel al que las citadas cajas imponen *de facto* carácter forzoso; en cambio, debe denominarse dinero *accesorio* a aquel cuyo carácter forzoso en el tráfico entre particulares no deriva de la conducta de hecho de las mencionadas cajas sino de la declaración del derecho formal. Debe llamarse *dinero divisionario* al dinero que sólo tiene carácter forzoso en el tráfico entre particulares hasta un cierto monto determinado por disposición legal.

Esta terminología se apoya en los conceptos de Knapp y todavía más en lo que sigue.

Debe llamarse dinero corriente "*definitivo*" al dinero corriente regiminal; y "*provisional*" al dinero que en todo tiempo pueda hacerse *efectivo* de hecho (cualesquiera que sean las cajas) mediante su cobro o cambio en dinero convertible.

7. El dinero corriente regiminal tiene que equipararse naturalmente a la larga al *efectivo;* no así el dinero corriente "oficial", sólo válido por disposición legal y que difiere del anterior. Como antes se dijo (cap. II, § 6) el dinero corriente "efectivo" es, o *1*. dinero de tráfico libre, o *2*. dinero administrativo regulado, o *3*. dinero administrativo no regulado. Las cajas del Estado no pagan según decisión libérrima, orientadas por el sistema monetario que les parezca idealmente mejor, sino de acuerdo con el

que les impongan *1*. sus propios intereses financieros, o *2*. los intereses de clases lucrativas poderosas.

El dinero efectivo propio del sistema puede ser, a tenor de su forma cartal:

A. *Dinero metálico*. *Sólo* el dinero metálico *puede* ser dinero de tráfico libre. Pero el dinero en metálico de ninguna manera *tiene* que ser de tráfico libre.

Éste es:

I. *Dinero de tráfico libre* cuando la administración *lítrica* acuña toda cantidad del metal patrón que se le presente o la cambia por piezas cartales (monedas); esto se denomina: *hilodromía*.[133] Según sea la especie de metal fino, el sistema del dinero de tráfico libre será uno de patrón oro, plata o cobre. El hecho de que la administración *lítrica* logre mantener la *hilodromía* de un modo *efectivo* no depende de su decisión libérrima sino de que existan gentes *interesadas* en la acuñación.

a) La *hilodromía* puede, pues, existir "oficialmente" sin ser "efectiva". A tenor de lo dicho, no es efectiva a pesar de su existencia oficial:

aa) Cuando de existir *hilodromías* legales para *varios* metales, uno (o algunos) de éstos está tarifado demasiado por lo *bajo* en relación con el precio que el metal bruto tenga en ese momento en el mercado. Pues entonces los particulares sólo ofrecerán para su acuñación el metal tarifado demasiado por lo alto, y éste será el que los deudores empleen en sus pagos. Cuando las cajas públicas lo recogen o retiran se "estanca" en ellas ese dinero, pero sólo por el tiempo en que puedan disponer de otros medios de pago. En caso de una intervención de precios suficiente *(Preissperrung)* pueden entonces fundirse las monedas del metal tarifado demasiado por lo bajo o venderse al peso como mercaderías contra las monedas del metal tarifado demasiado alto.

bb) Cuando los pagadores, pero más especialmente las cajas del Estado (véase aa) en situación de necesidad, hacen uso continuado y en masa del derecho que les fuera formalmente otorgado o de un derecho usurpado de imponer otro medio de pago, metálico o notal, que no sólo es dinero provisional sino que es *1*. accesorio o *2*. era provisional, pero que aparece como inconvertible por consecuencia de incapacidad de pago del instituto de conversión.

La primitiva *hilodromía* deja de existir en el caso aa siempre, y en los bb núm. 1 y especialmente en el núm. 2 cuando ocurra una imposición de curso forzoso, duradera y vigorosa, de las especies de dinero accesorias o en su caso de las que *dejaron* de ser provisionales de modo efectivo.

En el caso aa aparece exclusivamente una *hilodromía* del metal supertarifado, el cual es ahora el único dinero de tráfico libre; por consiguiente, se trata de un nuevo sistema metálico (de dinero metálico); en los casos bb el metal "accesorio" —o respectivamente el dinero notal que ha dejado de ser provisional de modo efectivo— se convierte en dinero propio del sistema *(Währungsgeld)* (en el caso del núm. 1: dinero interior; en el caso del núm. 2: sistema de papel moneda, *Papiergeldwährung)*.

b) La *hilodromía*, por otra parte, puede ser "efectiva" *sin* tener una validez "oficial" en virtud de disposición legal.

Ejemplo: La concurrencia, condicionada por motivos fiscales (intereses de braceaje), existente entre los señores medievales por acuñar en lo posible el metal monetario únicamente, aunque no existía todavía una *hilodromía formal*. Esto no obstante, los efectos eran muy semejantes.

A tenor de lo dicho califícase de sistema *legal* monetario *(Währungsrecht)* monometalista a aquella situación en que únicamente un metal (oro, plata o cobre según el caso) es *legalmente hilodrómico;* se denomina sistema *legal* monetario plurimetalista (bi o trimetalismo) a la situación en que varios metales son legalmente *hilodrómicos*, dentro de una determinada *relación* fija; llámase sistema legal paralelo a la situación en que varios metales son legalmente *hilodrómicos sin* una *relación* monetaria fija. Sólo puede hablarse de "metal del sistema" y de "sistema metal" (oro, plata, cobre o paralelo) respecto, en cada caso, de aquel metal que sea *hilodrómico* de un modo *efectivo;* por consiguiente, que sea "dinero de tráfico" efectivo (moneda de dinero de tráfico).

El bimetalismo existió "legalmente" en todos los estados de la unión monetaria latina hasta la limitación de la acuñación libre de la plata después de la reforma monetaria en Alemania.[134] *Por regla general* —pues la estabilización de la relación tuvo efectos tan fuertes que con frecuencia no se advirtió la variación, dominando así un "bimetalismo" *efectivo*— el metal patrón *efectivo* fue en cada caso únicamente de metal tarifado demasiado por lo alto a tenor de las relaciones de mercado existentes y que era, por tanto, el único *hilodrómico*. El dinero fabricado con el otro metal se transformó en "dinero accesorio". (En el fondo coincidimos en esto completamente con Knapp.) El "bimetalismo", por tanto —al menos en caso de *concurrencia* de varias soberanías monetarias autocéfalas y autónomas—, es siempre una situación transitoria y regularmente, por lo demás, una situación "legal" pero no efectiva.

El hecho de que el metal valorado demasiado por lo bajo no sea llevado a los centros de acuñación no implica, naturalmente, una situación "regiminal" (determinada por virtud de medidas administrativas), sino una consecuencia de la situación del mercado (supongamos: alterada) y de la subsistencia de las fijadas relaciones monetarias. Es cierto que la administración monetaria podría con pérdida *acuñar* el dinero como "administrativo", pero no lo podrá *mantener* en el tráfico ya que la utilización extramonetaria del metal es más remuneradora.

§ *33. II.* Debe llamarse *interior* a todo dinero metálico no hilodrómico cuando es dinero *corriente*.

El dinero interior circula, bien

α) como dinero "accesorio", es decir, tarifado en otro dinero corriente del mismo ámbito monetario; o sea

αα) en otro dinero interior

ββ) en un papel moneda

γγ) en un dinero de tráfico;

β) ya como dinero interior "orientado en forma intervalutaria". Ocurre esto cuando circula en efecto como el *único* dinero corriente en su territorio, pero se han tomado al mismo tiempo las disposiciones necesarias a fin de disponer de medios de pago intervalutarios (en forma de lingotes o monedas) para pagos en otros territorios *(fondo de reserva intervalutario).* Lo cual se denomina *sistema de dinero interior intervalutario (intervalutarische Sperrgeldwährung).*

a) Debe llamarse dinero interior particular a aquel que siendo en efecto el único corriente, *no* está, sin embargo, orientado en forma intervalutaria.

El dinero interior puede estar tarifado bien *ad hoc* para el caso particular en el momento de la compra de los medios de pago intervalutarios o "divisas", bien, en los casos admisibles, de un modo general y regiminal en relación con el medio de pago intervalutario.

(Respecto de a y b.) Los táleros y las monedas de plata de cinco francos fueron dinero interior valutario, ambos en calidad de dinero "accesorio". Las guldas holandesas de plata están "orientadas (en oro) en forma intervalutaria" (esto, luego de que por breve tiempo tuvieron la consideración de dinero "particular" por consecuencia de haberse prohibido la acuñación); también poseen hoy igual carácter las rupias. Los "yuan" (dólares) chinos a tenor de la ordenanza de 24 de mayo de 1910 habrían de tener el carácter de dinero "particular" en tanto que *no* exista realmente la *hilodromía* prevista en el estatuto (se rechazó una orientación intervalutaria tal como proponía la comisión norteamericana). (Por algún tiempo tuvieron ese carácter las guldas holandesas, véase antes.)

Desde el punto de vista de las economías privadas de los poseedores del metal fino, la *hilodromía* en el caso del dinero interior sería muy remuneradora. A pesar de eso (o mejor, por eso precisamente) se hace uso del cierre *(Sperrung)* con el fin de evitar que al introducirse la *hilodromía* del dinero que hasta ese momento había tenido carácter interior cese como no rentable la *hilodromía* del otro metal tarifado en una relación demasiado baja respecto del primero y no se apliquen a fines más rentables, fines extramonetarios, las existencias monetarias fabricadas con este metal, existencias de un dinero que en lo sucesivo aparece como dinero interior *obstruido* (véase en seguida). Dentro de una administración *lítrica* racional, la razón de que trate de evitar lo que acaba de indicarse es la siguiente: el que este otro metal es un medio de pago intervalutario.

b) Debe denominarse dinero de tráfico obstruido *(obstruiertes Verkehrsgeld)* a aquel que siendo dinero interior (corriente, por tanto) se encuentra en una situación que es cabalmente la contraria a la señalada en el caso de la letra *a*, o sea que existiendo acuñación libre, ésta, sin embargo, es irrentable desde el punto de vista económico privado y, en consecuencia, deja de llevarse a cabo de hecho. La irrentabilidad depende entonces

α) bien de la existencia de una relación monetaria del metal respecto del dinero de tráfico que es demasiado desfavorable teniendo en cuenta el precio en el mercado,

β) bien de una situación idéntica pero respecto al papel moneda.

El dinero en cuestión fue alguna vez dinero de tráfico, pero luego diversas circunstancias hicieron irrealizable, desde un punto de vista económico privado, la posibilidad de una *hilodromía* efectiva.

Tratándose del caso α: existiendo plurimetalismo, por causa de alteraciones de la relación de precios en el mercado.

Tratándose del caso β: existiendo monometalismo o plurimetalismo, por causa de catástrofes financieras, que haciendo imposible para las cajas del Estado el pago en dinero metálico, las obligaron a imponer con curso forzoso dinero notal y a suspender su convertibilidad. El dinero de que se trata deja de emplearse en el tráfico (racionalmente al menos).

c) Además del dinero *corriente interior* (llamado aquí "dinero interior" simplemente) puede existir un dinero *divisionario*, metálico e interior; es decir, un dinero que como medio de pago posee una aceptabilidad limitada a un monto determinado *("kritischen" Betrag)*. Por lo regular, aunque no necesariamente, con menos metal del que corresponde a su valor, es decir, "desvalorado" en relación con las monedas del sistema (esto para evitar el peligro de que sea fundido) y la mayor parte de las veces (no siempre) tiene carácter de dinero provisional, es decir, sólo convertible o reembolsable en determinadas cajas.

El caso pertenece a la experiencia cotidiana y no ofrece interés particular alguno.

Dentro del sistema monetario todo dinero divisionario y muchas especies de moneda metálica se encuentran muy próximas al dinero puramente *notal* (hoy, dinero papel), distinguiéndose de él solamente por la diferente posibilidad de utilizar su materia, cosa que no deja de tener, de todos modos, alguna importancia. Muy próximo a los instrumentos de circulación se encuentra el dinero metálico interior cuando tiene el carácter de "dinero provisional", es decir, cuando han sido tomadas disposiciones duraderas para su convertibilidad en dinero de tráfico.

§ 34. B. El dinero notal, naturalmente, es *siempre* dinero administrativo *(Verwaltungsgeld)*. Para la teoría sociológica éste es siempre el *título (Urkunde)* en que se contienen determinadas formas cartales (incluyendo lo que es la impresión de un determinado *sentido* formal); pero no lo es nunca la "pretensión" eventual —en modo alguno necesaria— que ese título representa (la cual falta por completo en el caso del papel moneda inconvertible puramente tal).

Desde el punto de vista jurídico formal puede ser un título de deuda al portador *(Inhaberschuldurkunde)*,

a) de un banco privado (por ejemplo, de un aurífice en la Inglaterra del siglo XVII);

b) de un banco *privilegiado* (billetes de banco);
c) de una asociación política (billetes del Estado, *Staatsnoten*).

Caso de ser convertible de un modo "efectivo" y ser, por tanto, instrumento de circulación únicamente y "dinero provisional", semejante dinero puede encontrarse

1. plenamente cubierto: certificado, o
2. sólo cubierto a tenor de necesidades de caja: medio de circulación.

La cobertura puede estar regulada

α) por medio de existencias de metal ponderal *(Bankowährung);*
β) por medio de dinero metálico.

El dinero notal se *emitió* por lo regular originariamente como dinero *provisional* (convertible), y eso en los tiempos modernos en calidad, típicamente, de *instrumento de circulación*, casi siempre como *billete de banco* y, por consiguiente, indicando una cantidad en el nominal previamente existente de los sistemas metálicos.

1. La primera parte del último párrafo no tiene validez, naturalmente, en aquellos casos en que una especie de dinero notal es sustituida por otra nueva: billetes del Estado por billetes de banco y viceversa. Pues entonces no se da en realidad una emisión *originaria*.

2. Respecto de la frase inicial del párrafo B: Es notoriamente cierto que pueden existir medios de cambio y pago que *no* son cartales, por consiguiente, que no son monedas ni documentos ni otros objetos materiales. Pero a éstos no les llamaremos "dinero" sino "unidad de cálculo", o como su característica lo sugiera. Pues es siempre una característica del "dinero" la de estar vinculado a *cantidades* de *artefactos* cartales: una propiedad que en modo alguno es "accesoria" ni solamente "externa".

En el caso de una *suspensión* de hecho de la convertibilidad del dinero hasta entonces provisional, hay que distinguir si aquélla "vale" para los interesados

a) como una medida transitoria, o
b) como definitiva para un cierto tiempo.

En el primer caso *suele* tener lugar un *disagio* de los medios de pago notales respecto de los metálicos de igual nominal, ya que para todos los pagos intervalutarios se busca el dinero metálico o las barras de metal; sin embargo, esto no es absolutamente necesario y el *disagio* suele ser moderado (empero, esto último no de un modo necesario, ya que aquella demanda puede ser muy aguda).

En el segundo caso se desarrolla, después de algún tiempo, una moneda

definitiva ("autógena") *de dinero papel* [*definitive* ("autogenische") *Papiergeldwährung*]. No puede hablarse entonces de "*disagio*", sino (¡históricamente!) de "devaluación".

Pues hasta es posible entonces que el metal patrón del que fuera dinero de tráfico, ahora con carácter de dinero obstruido, y al que se referían los billetes originariamente, baje en el mercado fuertemente de precio, por causas que pueden ser diversas, en relación con los instrumentos de pago intervalutarios, mientras que, por el contrario, la baja sufrida por el papel moneda sea muy reducida. Lo cual acarrea necesariamente esta consecuencia (como ocurrió en Rusia y en el Imperio austriaco): que al final pueda ser adquirida con los billetes transformados entre tanto en "autógenos" la unidad de *peso* nominal anterior (plata) por un monto nominal mucho más "reducido". Cosa perfectamente comprensible. Pues aunque el estadio originario del papel moneda puro significaba, casi sin excepción, desde el punto de vista intervalutario, una valoración *más baja* del nominal papel frente al nominal plata de igual nombre —porque tal papel es siempre la consecuencia de una incapacidad de pago real—, el desarrollo posterior, por ejemplo, en Austria y Rusia, dependió, sin embargo, del siguiente conjunto de factores: *1*. de la "balanza de pagos", formada en las relaciones intervalutarias que regulan la demanda desde el extranjero de los medios de pago interiores; *2*. del *volumen* de las emisiones de papel moneda, y *3*. del éxito de los institutos de emisión en procurarse medios de pago intervalutarios (la llamada "política de divisas"). Estos tres factores *pudieron* y pueden conformarse de tal suerte —y de hecho se conformaron así en los casos citados— que la cotización del papel moneda de que se trata en el "mercado mundial" —es decir, su valor respecto del medio de pago intervalutario (hoy: *oro*) — hubo de desarrollarse en el sentido de una estabilidad creciente y de un valor creciente a veces; mientras que, por el contrario, el metal patrón anterior se cotizaba cada vez más bajo frente al oro, por causa *a)* del aumento en cantidad y de la baratura de la producción de la plata, y *b)* de la desmonetización creciente de esa plata. Un sistema papel *auténtico* ("autógeno") es aquel en que deje de contarse en absoluto con una "*restitución*" en metal al tipo de reembolso *anterior*.

§ 35. Que el orden jurídico y la administración del Estado puedan conseguir en el ámbito de su poder la validez *formal* legal y también la formal regiminal de una especie de dinero en cuanto "patrón" monetario, es cosa completamente cierta siempre que tal Estado conserve su *capacidad de pago* en esa especie de dinero. Pero semejante capacidad *deja de poseerla* en cuanto permita se transforme en dinero de tráfico libre (cuando se trate de dinero metálico) o en dinero de papel autógeno (cuando se trate de dinero notal) el dinero que hasta entonces era "accesorio" o "provisional"; pues en tal caso *esas* especies de dinero sólo se estancarán en sus cajas por el tiempo en que pueda disponer de ellas, imponiéndolas, por consiguiente, en los pagos con carácter *forzoso*.

Esto ha sido expuesto justamente por Knapp como el esquema normal de la

variación "obstruccional" de un sistema.

Con esto no se dice nada, naturalmente, respecto de la validez *material* de ese dinero, es decir, sobre la *relación* de cambio en que es aceptado respecto de otros bienes *naturales;* ni tampoco se indica cosa alguna sobre si la administración *lítrica* puede ganar, ni en qué forma, algún influjo a este respecto. El que el poder político por medio de racionamientos del consumo, control de la producción, ordenación de precios máximos (y, naturalmente, también mínimos) pueda influir en este punto extensamente —*siempre que se trate de bienes ya existentes en su propio dominio o producidos en él y lo mismo respecto de servicios*— es cosa demostrada por la experiencia, la cual nos enseña también que ese influjo encuentra aquí sus límites más sensibles (sobre esto trataremos más adelante). En todo caso, tales medidas son notoriamente distintas de las de la administración del *dinero*.

De acuerdo con los hechos puede decirse que las modernas administraciones del dinero de carácter racional tienen ante sí esta otra finalidad completamente distinta: la de influir en la valoración material de la moneda interior respecto de la moneda *exterior*, es decir, influir en el llamado "tipo de cambio de divisas" o la cotización del precio en bolsa de las monedas extranjeras, procurando, por regla general, su "fortalecimiento", o sea conservar a aquella divisa lo más firme que sea posible (y en ciertas circunstancias, lo más *alta* posible). Al lado de intereses de prestigio y de poder existen en este caso intereses financieros (ante una perspectiva de *futuros* empréstitos extranjeros), pero, además, otros intereses lucrativos muy poderosos, como son los de los importadores, los de los productores que elaboran materias primas extranjeras y finalmente también los intereses de consumo de ciertas capas afanosas de productos extranjeros. Hoy día la "política *lítrica*"[135] es *fundamentalmente*, a tenor de los hechos, política de cotización *(intervalutarische Kurspolitik)*.

También esto y lo que sigue *por completo* de acuerdo con Knapp. Su libro, tanto formalmente como por su contenido, es una de las grandes obras maestras de la escritura en alemán y de agudeza científica. La mayor parte de los críticos expertos fijaron, sin embargo, su atención en los problemas que *dejó* de tocar (relativamente pocos, aunque ciertamente no sin importancia).

Mientras que Inglaterra retornó, quizá todavía a regañadientes, al patrón oro, porque la plata requerida como metal del sistema estaba tarifada muy por lo bajo en la tabla de equivalencia, *todos* los demás estados organizados y *regulados* en forma moderna pasaron al patrón oro puro o a un patrón oro con moneda de plata interior y accesoria, o regularon el sistema notal (en ambos casos) por medio de una política *lítrica* dirigida a procurarse *oro* para pagos internacionales y de esa suerte mantener la relación intervalutaria lo más firme posible en relación con la moneda oro inglesa. Los casos de un tránsito a un sistema de

papel puro aparecieron *solamente* como consecuencia de catástrofes políticas y como un recurso frente a su propia incapacidad de pago en el dinero hasta entonces vigente —lo que ahora ocurre en masa.[136]

Parece, pues, cierto que para alcanzar aquel fin intervalutario (una cotización firme, hoy en día respecto del oro) el único medio posible no es tan sólo la propia *hilodromía* oro (crisodromía) efectiva. La paridad monetaria de especies de moneda *crisodrómicas* y cartales también *puede* ser conmovida realmente en forma muy intensa, si bien la probabilidad de conseguir instrumentos de pago para obligaciones del tráfico internacional por medio de envíos y acuñaciones de oro está facilitada sobremanera por la existencia de una *crisodromía* propia; y siempre que ésta subsista sólo puede ser perturbada con intensidad, pero *temporalmente*, mediante obstrucciones naturales del tráfico o por consecuencia de prohibiciones de exportar el oro. Por otra parte, la experiencia demuestra que dentro de condiciones *normales* de paz un territorio con un sistema papel puede conseguir una "cotización de divisas" pasaderamente estable mediante condiciones de producción favorables y con la ayuda de una política *lítrica* dirigida en forma planeada a la obtención de oro para pagos en el exterior, si bien, *caeteris paribus*, con sacrificios notoriamente superiores para las finanzas o para las necesidades de oro. (Lo mismo ocurriría naturalmente cuando la plata fuese el medio de pago intervalutario, es decir, cuando lo dominante en los principales estados comerciales fuera la "*argirodromía*".)[137]

§ 36. Los medios típicos más elementales de la política *lítrica* intervalutaria (cuyas medidas particulares no vamos a tratar aquí) son:

I. En los territorios con *hilodromía* de oro:

1. Cobertura de los medios de circulación no cubiertos con barras, por medio, principalmente, de *efectos comerciales*, es decir, con derechos sobre mercaderías vendidas de quienes responden personas "seguras" (empresarios seguros) y limitando además en lo posible los negocios a *propio* riesgo de los bancos de emisión a negocios de esta naturaleza, a negocios de prenda sobre mercaderías, aceptación de depósitos y, unidos a los anteriores, negocios de giro; finalmente, operaciones de caja por cuenta del Estado.

2. "Política de descuento" de los bancos de emisión, es decir, elevación de la tasa de interés en el caso de existir la probabilidad de que los pagos al exterior produzcan una demanda de oro que amenace con la exportación a la provisión existente de ese metal, muy en particular la del propio banco de emisión —de esta suerte se persigue estimular al poseedor de dinero extranjero a que haga uso de las probabilidades de interés ofrecidas, al mismo tiempo que se dificultan las demandas de crédito del interior.

II. En los territorios que no poseen un sistema de dinero oro interior *(goldene Sperrgeldwährung)* o un sistema papel:

1. Política de descuento como en los núms. 1, 2, con el fin de dificultar lo más fuertemente posible las demandas de crédito.

2. Política de *primas* al oro *(Goldprämienpolitik)* —medio frecuente en los territorios de patrón oro con moneda de plata interior y accesoria *(akzessorisches Silbersperrgeld)*—.
3. Política de *compra* planeada de oro y de influjo dirigido de las cotizaciones de divisas por medio de compras y ventas de cambio extranjero.

Esta política orientada en principio de un modo puramente "*lítrico*" puede transformarse en una *regulación* material de la economía.

Los bancos de emisión, dada su posición de poder respecto a los bancos de *crédito*, que en muchos casos dependen por su parte del crédito del banco emisor, *pueden* contribuir a que estos bancos lleguen a la regulación homogénea del "mercado del dinero", es decir, a la regulación de las condiciones de los créditos a corto plazo (para pagos y explotaciones) y de aquí a una regulación planeada del crédito lucrativo, acabando así por influir en la dirección de la producción de bienes; hasta aquí constituye este caso una fase de la ordenación *material* de la economía dentro del territorio de la asociación política en cuestión, que, con carácter capitalista y formal valutario, es lo que más se aproxima a una "economía planificada".

Estas medidas típicas de preguerra (1914) se movían todas sobre el suelo de una política monetaria orientada *originalmente* a la consecución de un curso intervalutario firme, o sea orientada por la idea de "*estabilización";* pues en el caso de que se pretendiera una variación de ese curso (en los países con sistema papel o de dinero interior) sólo se quería una elevación del mismo efectuada muy lentamente; en una palabra, se trataba de una política orientada por el dinero *hilodrómico* de los grandes países comerciales. Empero, surgieron también en los centros de emisión poderosos intereses, los cuales persiguieron propósitos enteramente opuestos. Deseaban una política *lítrica* que

1. *bajara* la cotización del propio dinero, con el fin de crear probabilidades de exportación a los empresarios, y que
2. por medio de un *aumento* de las emisiones de dinero —por tanto: *argirodromía* junto a *crisodromía* (o aquélla *en vez de* ésta, como en realidad significaría) y eventualmente emisiones con arreglo a plan de papel moneda— bajara la relación de cambio del dinero respecto de los bienes interiores; o lo que es lo mismo, que *elevara* el precio en dinero (nominal) de los bienes interiores. El fin era: la obtención de probabilidades de ganancia para la producción lucrativa de aquellos bienes, la elevación de precios de los cuales, calculada en el nominal interior, era de preverse como probable consecuencia *inmediata* del incremento en la cantidad del dinero y de su baja consiguiente en la relación intervalutaria. El proceso propuesto se califica de "*inflación*".

Ahora bien, por una parte,

1. no es cosa enteramente indiscutible, pero sí muy verosímil (a tenor de sus consecuencias), el que en los países con sistema monetario de metal y cualquiera que fuese la especie de *hilodromía*

existente, se manifestara una sensible *tendencia* a la elevación de los precios de los bienes interiores —quizá para todos ellos, si bien en grado muy diverso— cuando se dio el caso de un abaratamiento o incremento *considerable* en la producción del metal fino (o en el caso de que esa adquisición barata fuera una consecuencia del botín). Por otra parte, es un *hecho* indiscutible,

2. que en los países con papel moneda (autógena) las administraciones *lítricas* en tiempos de situaciones financieras graves (en momentos de guerra especialmente) orientaron por lo general sus emisiones atendiendo únicamente a sus necesidades bélicas. No es menos cierto que en tiempos semejantes los países con *hilodromía* o con dinero metálico interior no sólo suspendieron la convertibilidad de sus instrumentos de circulación —lo cual no conduce necesariamente a una variación duradera del sistema monetario—, sino que pasaron también, a través de emisiones de papel orientadas por puros motivos hacendísticos (finanzas de guerra), a un sistema papel puramente tal y definitivo; con lo que el dinero metálico transformado entonces en accesorio, consecuencia de ignorarse su agio en la tarifación relativa al nominal papel, únicamente pudo ser utilizado en forma extramonetaria, desapareciendo así como moneda.

Por último, indiscutible es asimismo que en los casos en que tuvo lugar un cambio semejante hacia un sistema *puro* de papel y de emisión sin trabas de papel moneda se manifestó de hecho el estado de inflación con todas sus consecuencias y en colosales proporciones.

Comparando todos estos procesos (1 y 2) se nos muestra lo siguiente:

A. En la medida en que subsista el dinero de tráfico metálico libre, la posibilidad de la "inflación" está en extremo limitada:

1. En forma "mecánica": por el hecho de que la cantidad del metal fino en cuestión disponible en ese momento para fines monetarios, aunque elástica, está en fin de cuentas fijamente *limitada*.
2. Económicamente (en el caso normal): por el hecho de que la fabricación de dinero depende únicamente de la iniciativa de los *interesados* privados, y por consiguiente el afán de acuñar está orientado por las necesidades de pago manifestadas en una economía gobernada por el *mercado*.
3. La inflación *sólo* es entonces posible por la transformación del *dinero metálico interior* hasta entonces vigente (hoy, por ejemplo: la plata en los países con sistemas oro) en dinero de tráfico libre; si bien en esta forma puede ser ciertamente sobremanera intensa en caso de abaratarse e incrementarse muy fuertemente la producción del metal fino interior.
4. Una inflación producida con *instrumentos de circulación* sólo puede pensarse como un incremento muy a largo plazo y lento de la circulación, originada por la concesión de moratorias para el pago de créditos; y en este sentido aparece como elástica y limitada, en fin de cuentas, fijamente por la consideración guardada a la solvencia del banco de emisión. *Únicamente* existe probabilidad de inflación aguda cuando exista el peligro de insolvencia del banco; normalmente, por tanto, en caso de un sistema papel determinado por necesidades de guerra.

Casos particulares, como la "inflación" con *oro* ocurrida en Suecia por consecuencia de exportaciones de guerra, son tan singulares que serán dejadas

de lado.

B. No puede sostenerse que allí donde exista un *sistema papel* autógeno se dé siempre por sí la probabilidad de la inflación —pues durante la guerra casi todos los países desembocan en un sistema papel— pero sí puede decirse que de todos modos el *desarrollo de las consecuencias* de la inflación es mucho más notorio. La presión de las dificultades financieras y la elevación de salarios, sueldos y otros costos *por consecuencia* de los precios inflacionarios favorece sensiblemente la tendencia de la administración financiera a continuar la inflación incluso cuando *no* existe el imperio de la necesidad y se dé la posibilidad de escapar de ella mediante grandes sacrificios. La diferencia —como muestra, primero, la situación de la Entente, segundo la de Alemania y tercero las de Austria y Rusia— es ciertamente sólo cuantitativa, pero con todo perceptible.

La política *lítrica puede* ser también, pues, *política inflacionista* (sea plurimetalística o de papel), especialmente en caso de dinero metálico de carácter accesorio o en caso de sistema papel. Tal ha ocurrido en épocas *normales* durante algún tiempo en un país como los Estados Unidos, tan relativamente poco interesado en el curso intervalutario y sin que se diera ningún motivo financiero y, después de la guerra, bajo la presión de la necesidad, ha sido *habitual* en no pocos países, obligados a soportar la inflación de los medios de pago de la guerra. En este momento no pretendemos desarrollar la *teoría* de la inflación. Ésta significa siempre en primer lugar una forma especial de creación de la capacidad adquisitiva para determinados interesados. Debemos, sin embargo, afirmar lo siguiente: que la dirección de una política *lítrica* racional desde el punto de vista de una economía planificada, que al parecer sería mucho más *fácil* de llevar a cabo existiendo un dinero administrativo y en particular tratándose de papel moneda, cabalmente por eso se pone con toda facilidad al servicio de lo que, desde la perspectiva de la estabilidad de la cotización, son intereses irracionales.

A tenor del sentido de lo que en forma consecuente hemos expuesto hasta aquí, la racionalidad *formal* de la política *lítrica*, y por ende la del sistema monetario, significaría esto tan sólo: la eliminación de aquellos intereses *1.* que o bien no están orientados por el *mercado* —como los intereses hacendísticos— o *2.* que no sólo no están interesados en el mantenimiento de relaciones valutarias estables, consideradas como el fundamento óptimo del *cálculo* racional, sino que, al contrario, y *sin* existir para ello motivos de imperiosa necesidad financiera, les interesa la mencionada creación de "capacidad adquisitiva" en beneficio de algunos por medio de la inflación y su mantenimiento. La cuestión relativa a si este último procedimiento merece encomio o vituperio no puede ser resuelta en forma empírica. Lo que puede

decirse es que así sucede empíricamente. Pero algo más puede decirse y es esto: que una concepción orientada por ideales sociales *materiales* puede tomar como punto de partida de su crítica el hecho de que la creación de dinero y de medios de circulación en la economía de cambio sea sólo asunto de los *intereses* únicamente preocupados por la "rentabilidad" y que en cambio no se oriente por el problema de la cantidad "justa" de dinero y de la especie de dinero "adecuada". Y asimismo podrían argumentar con justeza que la administración sólo puede "dominar" el *dinero administrativo*, pero *no* el dinero de tráfico. Por tanto, es el primero —sobre todo el dinero papel que puede crearse con baratura en todas las cantidades y formas deseables— el medio específico para la creación de dinero, teniendo en cuenta puntos de vista racionales de contenido *material*. El argumento —cuyo valor tiene sus limitaciones frente al hecho de que los "intereses" de los individuos y no las "ideas"[138] de la "administración económica" son o serán los dominantes en el mundo tanto hoy como mañana— es empero concluyente desde el punto de vista lógico-formal. Con ello la posible pugna entre la racionalidad *formal* (en el sentido aquí fijado) y la racionalidad *material* (susceptible de construcción teórica respecto a una administración *lítrica* plenamente desligada de toda consideración *hilodrómica* del metal) se da en este punto de nuevo; y esto era en realidad lo que nos importaba.

Todas las consideraciones anteriores representan deliberadamente un enfrentamiento crítico con el precioso libro de Knapp, *La teoría estatal del dinero;* si bien dentro del marco delimitado por él y dejando de lado en su forma sumaria todo detalle. A la obra de Knapp, sin intención por su parte, pero no por eso quizá sin su culpa, *en seguida* le han sacado provecho para *valoraciones* y ha sido saludada particularmente con entusiasmo por la administración *lítrica* austriaca *(papieroplatische)*. Los acontecimientos no han "desmentido" en ningún punto la obra de Knapp, empero han mostrado lo que, de todos modos, era indiscutible: que es una obra incompleta por el lado de la validez *material* del dinero. Y éste es el punto que va a ser fundamentado en lo que sigue.

DIGRESIÓN SOBRE "LA TEORÍA ESTATAL DEL DINERO"[139]

La obra de Knapp demuestra con éxito el hecho de que en estos últimos tiempos toda política "*lítrica*" (de medios de pago) regulada por el Estado, ya directa o indirectamente, estuvo determinada por el esfuerzo en pasar a un sistema oro o a un sistema lo más cercano posible a este último; tratándose en este caso de un sistema indirectamente crisodrómico de orientación "exodrómica", o sea de un sistema que toma en consideración el valor de la moneda propia en la cotización de un sistema extranjero, en particular el sistema *inglés*. Fue el deseo de lograr la "paridad monetaria" con la Inglaterra del sistema oro, el país comercial de mayor

importancia y el intermediario de pagos más universal en el tráfico del mundo, lo que llevó a Alemania a desmonetizar la primera a la plata y lo que condujo después a transformar en dinero interior la moneda de plata, tenida hasta entonces como dinero de tráfico libre, tanto a Francia, Suiza y otros países de la unión monetaria latina, como asimismo a Holanda y finalmente a la India, adoptándose para lo sucesivo me didas *crisodrómicas* indirectas para los pagos al exterior; lo mismo hicieron Rusia y el Imperio austriaco, en donde las administraciones "*lítricas*" de estos países con papel moneda "autógeno" (o sea, no convertible y actuando por consiguiente como el sistema monetario mismo) adoptaron igualmente las medidas necesarias para, al menos, poder pagar en oro al extranjero en todo tiempo. De hecho toda su preocupación era, por consiguiente, alcanzar un *curso* del cambio *lo más firme posible.* Por ello es por lo que cree Knapp que ésta es la *única* significación del problema de la materia monetaria y de la hilodromía en general. Para esta finalidad "exodrómica" bastaron, sin embargo, concluye Knapp, aquellas otras medidas *crisodrómicas* indirectas (de las administraciones con sistema papel), *en igual medida* que las medidas *crisodrómicas* directas (véase lo ocurrido con el Imperio austriaco y Rusia). Lo cual en verdad —*ceteris paribus*— no es *en absoluto* literalmente cierto para las hilodromías. Pues en la medida en que no se den prohibiciones recíprocas de exportación de moneda entre dos países con sistemas *hilodrómicos* semejantes (o los dos crisodrómicos o ambos argirodrómicos) esta situación de hecho constituida por las hilodromías semejantes *facilita* extraordinariamente la estabilidad del curso exterior del cambio. Sin embargo, aunque esto sea cierto —y lo es en gran parte en circunstancias normales— no demuestra empero que *sólo pueda* tomarse en consideración aquel punto de vista en la elección de la "*hyle*" (materia) del dinero; una elección que hoy se presenta sobre todo entre el dinero metálico por una parte (hoy: dinero de oro o de plata) y el dinero notal por otra (podemos prescindir justamente por ahora de las especialidades del bimetalismo y del dinero interior, de que antes se habló). La anterior afirmación significaría que el sistema papel funciona por lo demás de modo *semejante* al sistema metálico. Ahora bien, ya desde el punto de vista formal la distinción es importante. El dinero papel es *siempre* lo que el dinero metálico quizá *pudiera* ser, pero que no es *necesariamente*: "dinero administrativo"; el dinero papel nunca (¡sensatamente!) *puede* ser hilodrómico. Y no puede considerarse como nula o igual a cero la diferencia existente entre los asignados "desvalorizados" y lo que algún día pudiera ser una plata "desvalorizada" por causa de una desmonetización universal y reducida a ser materia prima para usos industriales (cosa que por lo demás admite ocasionalmente el propio Knapp). El papel ha sido y es hoy un bien cuya provisión no está más en nuestro "arbitrio", en cualquier instante, de lo que pudiera estarlo la provisión de metal fino. Sin embargo, como la diferencia *1.* en la posibilidad objetiva de la producción y *2.* en los *costos* de la misma en su relación con la *demanda* es tan colosal y como, por otra parte, los

metales se encuentran, aunque sea relativamente, *tan* estrechamente vinculados a los yacimientos mineros, nos está permitido afirmar lo siguiente: que la administración "lítrica" (¡antes de la guerra!), siendo normales las circunstancias, *podía* emitir en realidad en *todo tiempo*, y siempre que así lo decidiera, grandes cantidades de dinero-papel administrativo, determinadas ("relativamente") a su arbitrio y con "costos" (relativamente) insignificantes. (Facilidad notoria incluso en relación con la moneda de cobre —China— y con mayor razón respecto de las de oro y plata.) Y *sobre todo*, en esa creación de dinero el *nominal* de cada pieza *(nominale Stückelung)* se determinaba puramente según propia apreciación, es decir, era un *nominal* sin relación ninguna con la cantidad de papel. Ahora bien, esto último, tratándose de dinero *metálico*, sólo *acontecía* con la moneda divisionaria; caso *no muy alejado* del anterior en cuanto hace a su sentido y magnitud. Pero tal cosa no ocurría tratándose del metal patrón; para éste la cantidad del metal era una magnitud elástica, pero "infinitamente" más *fija*, en definitiva, que la representada por la posibilidad de emisión de papel moneda. Esa magnitud, por consiguiente, imponía ciertos límites. Es cierto que *cuando* la administración lítrica se orientaba exclusivamente en forma "exodrómica", por el propósito de lograr una *cotización* lo más fija posible, *en tal caso* la creación de dinero notal tenía, ya que no límites de carácter "técnico", sí límites muy fijos de naturaleza *normativa*. Y esto es lo que seguramente replicaría Knapp. En lo cual tendría razón en el aspecto formal, pero nada más que en este aspecto. Pero ¿cuál sería la situación tratándose de dinero papel "autógeno"? Aun en este caso, diría Knapp, la situación sería la misma (véase el ejemplo de Rusia y del Imperio austriaco), "sólo" que faltarían los límites técnicos, "*mecánicos*", ofrecidos por la escasez del metal. Ahora bien, ¿carece esto de toda importancia? Knapp ignora semejante cuestión. Diría seguramente que "contra la muerte" (de una moneda) "no se han encontrado hierbas medicinales". Ahora bien (y hacemos caso omiso en este momento de la posibilidad de una obstrucción absoluta e instantánea de la producción del papel), está fuera de duda que existieron y *existen* intereses *tanto 1.* de la propia gerencia de la administración "lítrica" como *2.* de carácter *privado*, que en modo alguno les importa *primariamente* el mantenimiento de una "cotización firme" sino con frecuencia —*pro tempore* al menos— todo lo *contrario*. Semejantes intereses pueden actuar de tal modo —en el propio seno de la administración política-lítrica o mediante una fuerte presión sobre la misma — que se originen o produzcan "inflaciones" —lo cual significaría según Knapp (que evitaba rigurosamente aquel término) que semejantes administraciones se orientaban en forma *distinta* a la "exodrómica" y que conforme a eso se realizaban las emisiones notales consideradas como "admisibles"—.

Tenemos en primer lugar tentaciones de tipo financiero: una "devaluación" media del marco gracias a la inflación en un 1/20 en relación con los bienes naturales más importantes de las fortunas *interiores* y *siempre que* se obtuviera el "ajuste" de los beneficios y salarios a estas condiciones del precio —por

consiguiente, que fuera 20 veces superior el valor del trabajo y de los bienes de consumo *(supongámoslo así)*— constituiría para todos los que se encontrasen en esta feliz circunstancia una *desgravación* en un 19/20[140] de las *deudas de guerra* y el Estado que aumentara sus *impuestos* (nominales) en proporción a esa *elevación* de los ingresos (nominales), por lo menos percibiría así una fuerte repercusión de estas circunstancias. ¿No sería esto realmente seductor? Que "alguien" habría de pagar los "costos" es cosa clara. Pero no serían ni el Estado ni aquellas dos categorías de ciudadanos. ¡Qué seductor sería en efecto poder pagar a los extranjeros una vieja deuda *exterior* con instrumentos fabricados *a voluntad* y en extremo baratos por añadidura! Pero pronto surgen los escrúpulos y las dudas cuando se piensa —dejando aparte la cuestión de las posibles intervenciones políticas— que tratándose de un puro empréstito exterior podrían dañarse los créditos *futuros;* sin embargo, un Estado sintiendo más cerca de la piel la camisa que la levita, puede preferir a veces lo próximo a lo lejano. Y no dejan de existir interesados de entre los empresarios a quienes les vendría muy bien una elevación inflacionaria en 20 veces de los precios de sus productos, siempre que —y esto es muy posible— los obreros, por impotencia, incapacidad de captar la situación o por la causa que sea, sólo percibieran un aumento (nominal) de los salarios de cinco a 10 veces. Tales "inflaciones" agudas, condicionadas puramente por intereses *hacendísticos*, suelen ser repudiadas con gran fuerza por todos los políticos de la economía. En realidad no pueden conciliarse con una política "exodrómica" del tipo de la propugnada por Knapp. En cambio, suele contemplarse con favor un incremento *planeado* y lento de los instrumentos de circulación, semejante al que se emprende en ciertas circunstancias por los bancos de crédito, y producido con el fin de lograr una mayor "excitación" del espíritu especulativo (en interés, como debe decirse en realidad, de un incremento de las expectativas de beneficio); produciendo, en consecuencia de aquella mayor "excitación", un aumento del espíritu de empresa y de la producción de bienes, merced al estímulo ofrecido al dinero libre para su colocación en "inversiones productoras de dividendos" en lugar de "inversiones puramente rentísticas" o de cupón. Empero, ¿en qué relación se encuentra esto con la orientabilidad exodrómica? En la relación producida por sus efectos; es decir, aquel "estímulo al espíritu de empresa", unido a sus consecuencias, se muestra capaz de influir en la llamada "balanza de pagos" (pantopólicamente) en el sentido de un *alza* o de un obstáculo a la baja del curso de la moneda propia. ¿Con qué frecuencia? ¿Con qué intensidad? Esto es ya otra cuestión. Una cuestión de la que no vamos a tratar aquí es la de si un incremento *no* agudo, *hacendísticamente* condicionado, del dinero del sistema puede obrar en forma semejante. Las "cargas" de este aumento *exodrómico* y no perjudicial en la provisión de dinero se pagan en tiempo lento por la misma capa social que, en caso de inflación financiera aguda, se encuentra materialmente "confiscada": por la capa constituida por todos aquellos perceptores de ingresos en un nominal que

permanece *idéntico* o que son poseedores de un patrimonio constituido por determinados *valores* "nominales". (Éstos son, ante todo, los rentistas; luego, los funcionarios con sueldo "fijo", o sea un sueldo que sólo después de largas lamentaciones suele llegar a un aumento; y asimismo los obreros con salarios fijos, movilizables únicamente luego de duras luchas.) En todo caso, no debe interpretarse lo dicho por Knapp como si para la política del papel moneda únicamente pudiera ser lo decisivo el punto de vista exodrómico, la política del "curso fijo" (no afirma tal cosa); y no debe tenerse por verosímil —como él piensa — que exista una gran probabilidad de que ello sólo *pueda* ser así. Lo que no puede negarse es que tal cosa *ocurriría* en caso de una política lítrica plenamente racional en el sentido en que *él* la imaginaba; es decir, en el caso (sin que esto lo declare expresamente) de una política orientada por la mayor eliminación posible de toda "perturbación" en la relación de precios que tenga su origen en la reacción del *dinero*. Sin embargo, en modo alguno habría que conceder —Knapp tampoco lo dice— que el "alcance" práctico de las formas de la política monetaria se limita al problema del "curso fijo". Hemos hablado aquí de la "inflación" como una fuente de las revoluciones en los precios o de las revoluciones de precios, y también de que ella está determinada por ciertos *esfuerzos* en pro de esos fenómenos. Las inflaciones (notales) con efectos *revolucionarios* en los precios suelen conmover también, naturalmente, el curso fijo (no necesariamente, como vimos, los incrementos monetarios con efectos evolutivos en los precios). Knapp estaría de acuerdo con esto. Supone notoriamente y con razón que en su teoría no hay lugar alguno para una *política relativa a los precios* de las mercaderías *valutariamente* determinada (sea revolucionaria, evolucionista o conservadora). ¿Por qué? Según lo que sospechamos, por el siguiente fundamento formal: la relación de precios valutarios entre dos o más países se traduce diariamente en un número muy pequeño de *precios de bolsa* (formalmente) inequívocos y homogéneos en los cuales una determinada "política lítrica" *puede* encontrar una orientación racional. Semejante relación permite también a una administración "lítrica", cuando lo es especialmente de instrumentos de circulación, *obtener una estimación* —y, bien entendido, sólo una estimación lograda mediante la utilización de determinados datos periódicamente solicitados— de las fluctuaciones en la provisión de medios de *pago* (para puros fines de pago) que serán "necesarias", en un tiempo no lejano y siempre que las circunstancias permanezcan sensiblemente iguales, dentro de un determinado círculo de hombres trabados por relaciones económicas. Por el contrario, lo que no es en modo alguno calculable de igual forma es en *qué medida*, dentro de un determinado futuro, los efectos de una inflación en los precios serán revolucionarios, evolutivos o conservadores, ni tampoco, al contrario, cuáles serán esos efectos cuando se trate de una contracción del dinero. Para obtener ese cálculo en caso de una inflación tendrán que tomarse en cuenta los siguientes elementos: *1*. la situación actual de la distribución de los ingresos. En

conexión con lo anterior, *2*. los cálculos actuales de los particulares construidos sobre la base de esa situación, *3*. los "caminos" recorridos por la inflación, es decir, el *paradero* tanto primordial como ulterior de las nuevas emisiones; lo cual significaría, de nuevo, averiguar el *orden sucesivo* y la magnitud del incremento habido en los ingresos nominales por causa de la inflación. *4*. El tipo de utilización (consumo, inversión de patrimonio, inversión de capital) de la demanda de bienes nuevamente originada de esta manera, según su cantidad y, sobre todo, su *clase* (bienes de consumo y medios de producción de todas clases). Finalmente, *5*. la dirección en que avanza el desplazamiento en los precios por causa de este desplazamiento en los ingresos, e igualmente los numerosos fenómenos conexos del desplazamiento en la "capacidad adquisitiva", así como la *magnitud* de los (posibles) "estímulos" a la producción de bienes naturales. Todo esto serían cosas que estarían determinadas por completo por los *cálculos* futuros de los *gestores económicos particulares* frente a la nueva situación creada, los cuales por su parte repercutirían en los *cálculos de precios* de otros particulares; y sólo éstos habrían de ser los que en la lucha de intereses nos dieran los "precios" futuros. En realidad no puede hablarse aquí de "cálculo" alguno (un cálculo que fuera del tipo del siguiente: una emisión de mil millones más equivale probablemente al precio de tanto de acero + *x* y al precio de tanto de cereales + *x*). Y tanto menos cabe ese cálculo cuanto que son posibles, ciertamente, regulaciones eficaces de precios con carácter *temporal* respecto de productos puramente *interiores*, pero únicamente como precios máximos —no como precios mínimos— y con efectos precisamente limitados. Además, con el cálculo (empíricamente imposible) de los "precios" no se habría ganado nada. Pues en todo caso, determinaría la cantidad de dinero exigida en calidad de puro instrumento de *pago;* pero junto a esa cantidad y excediéndola *en mucho* se renovaría ulteriormente la necesidad, en forma *crediticia*, de nuevas cantidades de dinero, como medio para la obtención de *bienes de capital*. Se trataría aquí de posibles consecuencias de la inflación proyectada que escapan en absoluto a todo "cálculo" aproximado. En suma, todo lo dicho permite comprender que Knapp no tomara en consideración, dentro de las *modernas* economías de *cambio*, una "política de precios" *racional* y *planeada* sirviéndose de la inflación, que pudiera descansar en una base semejante de calculabilidad a aquella en que se apoya una "política de divisas" (hacer esto patente es lo único que se proponían mis consideraciones anteriores por demás burdas). Sin embargo, no puede negarse que esa política ha sido una realidad. Inflación y deflación —en forma ciertamente tosca— han sido procedimientos ensayados repetidamente —y bajo condiciones de economía monetaria esencialmente más primitivas, como con el cobre en la *China*— si bien con fracasos considerables. Y también la citada política fue *recomendada* en Norteamérica. Knapp, limitado patentemente en su libro a operar sobre supuestos según él "demostrables", se contentó con el siguiente consejo: el Estado debe ser "precavido" en la emisión

de dinero papel autógeno. Y puesto que aquél se orienta por completo en el "curso estable", también *parece razonablemente* claro lo que sigue: que la desvalorización del dinero como consecuencia de la inflación y la desvalorización del curso del cambio son fenómenos *las más de las veces* estrechamente interdependientes. Sólo que no son idénticos y no toda desvalorización inflacionista *se encuentra* originariamente *condicionada* en forma intervalutaria. El hecho de que a veces se haya reclamado una administración lítrica inflacionista orientada en una *política de precios* y esto no *sólo* por los propietarios de minas de plata en sus campañas en pro de ese metal, sino por los movimientos de opinión de los granjeros en favor de los *greenbacks*, es cosa que Knapp no reconoce *expresamente* pero que tampoco niega. Semejante política —y esto le tranquilizaba— no ha tenido en todo caso un éxito *duradero*. Empero, quizá las cosas *no* son tan sencillas. Se hayan *intentado* o no con intenciones reguladoras de los precios, el hecho es que en todo caso las inflaciones (en el sentido antes expuesto) *se han dado con frecuencia*, y no han sido desconocidas las catástrofes de asignados tanto en el Asia oriental como en Europa. Pues bien, de todo esto precisamente es de lo que debe ocuparse la teoría *material* del dinero. Que no exista diferencia alguna entre la "devaluación" de la plata y la "devaluación" de los asignados es cosa que Knapp no habrá de sostener. Por lo pronto, por meras razones formales: lo devaluado en este caso es la plata aportada en forma *no* monetaria, la plata ofrecida para fines industriales, la plata bruta; es decir, lo que queda devaluado no son necesariamente las *piezas* cartales *(interiores)* de plata (¡a menudo ocurre lo contrario!). Por el contrario, en el caso del papel lo devaluado *no* es el "papel" bruto ofrecido para fines industriales, sino que lo son cabalmente, como es natural, los *asignados* cartales. Mismos que llegarán a tener un valor igual a cero o a convertirse en curiosidades de "museo" o de "coleccionista" —como diría Knapp con razón— en cuanto sean "repudiados" por las cajas del Estado; con lo que se quiere decir que este fenómeno está determinado "estatalmente", por una disposición regiminal. Lo cual es absolutamente correcto. Pero también es cierto que semejante devaluación, en porcentajes insignificantes de su anterior valor *material* (en su relación de precio con otros bienes *cualesquiera)*, existió ya mucho antes a pesar de una vigencia nominal de los pagos "epicéntricos".

Empero, haciendo caso omiso de tales catástrofes, hay que reconocer que en la historia se han dado suficientemente tanto inflaciones como "restricciones monetarias" (China), que han sido producidas por una utilización extramonetaria del metal patrón. Mas en este caso no sólo debemos darnos por enterados de que en ciertas circunstancias (no *siempre)* se convierten en "accesorias" ciertas especies monetarias que anteriormente no lo eran, produciendo "estancamientos" en las cajas del Estado y variaciones "obstruccionistas" monetarias, sino que consideramos misión de la teoría *material* del dinero la de investigar por lo menos cómo son influidos los precios y

los ingresos en tales casos y a través de ellos la economía en su conjunto; y quizá también, aunque parece dudoso por las razones antes apuntadas, debería *plantearse* el problema de encontrar a esas cuestiones una solución *teórica*. Por todo lo cual cuando, como en el caso de Francia, formalmente bimetalista, nos encontramos que, por consecuencias en la baja del precio de la plata o el oro (expresada en el otro metal), tan pronto el oro como la plata se convertían en la única moneda valutaria efectiva, mientras que el otro metal pasaba a la situación de "accesorio", no podemos *contentarnos* con hacer una referencia al hecho de que aquellos desplazamientos en el precio se encontraban "pantopólicamente" determinados. Pudiéndose decir lo mismo de los demás casos de variación de la materia monetaria. En tales circunstancias, pues, no podemos quedar satisfechos en la forma dicha, sino que debemos preguntamos: ¿se da también ese fenómeno en casos de incremento de un metal fino producido por acumulación de botín (Cortés, Pizarro), enriquecimiento comercial (China en los comienzos de nuestra era y a partir del siglo XVI) o por aumento de su producción? En este último caso ¿se ha aumentado únicamente la producción o ha existido también un abaratamiento? Y ¿por qué? ¿Qué desplazamientos ha contribuido a producir en los tipos de su utilización monetaria? ¿Se dio quizá la posibilidad para determinadas unidades económicas (por ejemplo, en el Mediterráneo durante la Antigüedad) de una exportación *definitiva* hacia otras unidades o territorios extranjeros (China, India)? Como ocurrió en las primeras centurias de nuestra era. ¿O las causas se encuentran tan sólo (o conjuntamente) en la existencia de un desplazamiento del dinero "pantopólicamente" determinado? (El caso de su demanda en el pequeño tráfico.) Por lo menos, estas y otras *posibilidades* deberían ser tenidas en cuenta, por lo que concierne a sus efectos peculiares.

Examinemos, por último, la regulación de la "demanda" de "dinero" por el *tráfico* económico y lo que aquel concepto *significa*. La cosa es bastante clara: la "urgencia" real de instrumentos de pago que tienen los *interesados en el mercado* es lo que determina la creación del "*dinero de tráfico libre*" ("libre acuñación"). Y por otra parte, la *demanda real de instrumentos de pago y créditos* por parte de los *interesados en el mercado* en conexión con la observancia de la propia solvencia y de las normas dictadas para ese fin es lo que determina la política de *instrumentos de circulación* de los *bancos de emisión* modernos. Por consiguiente, lo dominante en nuestros días es siempre en primer lugar la *actividad de los interesados* —correspondiendo, de tal suerte, al tipo general de nuestro orden económico—. En nuestro concepto, esto es lo único que dentro de *nuestro* orden económico (legal *formal)* puede *significar* la "demanda de dinero" en general. Este concepto se comporta con completa indiferencia frente a exigencias de contenido "material", exactamente igual a como lo hace el de "demanda" de "bienes" (o sea, el "concepto de demanda *con mayor poder adquisitivo")*. En la economía de tráfico, únicamente respecto de la moneda

metálica se da *un* límite forzoso a la creación del dinero. La existencia de *este* límite es lo que determina cabalmente, según lo dicho, la significación de los metales finos para el sistema monetario. Mediante la limitación a un dinero "hílico", fabricado con una materia (un metal noble especialmente) que (prácticamente) *no* puede ser aumentado "a voluntad" y además, al uso, de instrumentos de circulación con cobertura, toda creación de dinero en esas circunstancias, si no puede eliminar ciertamente inflaciones bancarias de tipo evolutivo y elástico, está al menos sometida a límites internamente "fijos". En cambio, cuando se trata de una creación de dinero con una materia como el papel, que en comparación con la anteriormente citada es (prácticamente) susceptible de ser aumentada "a voluntad", ya *no* se da una limitación de tipo mecánico como la indicada. Lo que *en realidad* tenemos ahora es la "libre decisión" de los dirigentes en una asociación; lo cual equivale a *decir* que los reguladores de la cantidad de dinero, ya desligados esos dirigentes de aquellas trabas necesarias, son las concepciones que tales personas puedan tener sobre los intereses *financieros* de los *imperantes;* es más, en ciertas circunstancias (recuérdese el uso de las prensas por las hordas rojas)[141] aquellos reguladores pueden residir en los puros intereses personales del *cuadro administrativo*. La significación todavía actual de los sistemas metálicos —crisodrómicos y argirodrómicos—[142] estriba en la eliminación o más justamente, ya que el Estado puede ser obligado a abandonar el metal monetario y pasar al papel moneda, en la *traba* puesta a aquellos intereses; en este sentido, los sistemas metálicos, no obstante el carácter extremadamente mecánico de la limitación indicada, significan con todo un grado elevado de racionalidad *formal* en la economía de tráfico en la medida en que ésta se orienta únicamente por puras probabilidades de cambio. La política lítrica de las administraciones de dinero en caso de sistemas puros de papel no está necesariamente determinada —como hubimos de conceder y los ejemplos de Rusia y el Imperio austriaco lo demuestran— por una orientación hacia los intereses puramente personales de los imperantes o del cuadro administrativo, o bien por los intereses hacendísticos del momento y de este modo encaminada a la creación del mayor número posible de instrumentos de *pago* con el menor coste posible, con indiferencia de lo que es la "especie" como instrumento de *cambio;* pero la posibilidad de que surja esa orientación ha existido indudablemente en forma crónica, y *no* se ha dado en *igual* sentido caso de existir hilodromía ("dinero de tráfico libre"). Desde el punto de vista *formal* de la ordenación económica esta probabilidad representa lo "irracional" *(formal* asimismo) de los sistemas no hilodrómicos, por mucho que deba reconocerse que los sistemas hilodrómicos sólo tienen en su limitación "mecánica" una racionalidad formal *relativa.* Esta concesión *podría* y debería hacerla el propio Knapp.

Reconociendo que las *antiguas* teorías cuantitativas eran toscas hasta lo indecible, hay que afirmar como no menos cierto el "peligro de una

desvalorización" en toda "inflación" por medio de emisiones notales orientadas en forma puramente *financiera;* peligro que nadie, ni el propio Knapp, niega. Pero su propio "consuelo" frente a él es plenamente rechazable. La posición "anfitrópica" de "todos" (!) los particulares —lo cual significa que todos igualmente, *tanto* deudores *como* acreedores, y que era el hecho que Knapp aducía con toda seriedad como una prueba de la absoluta indiferencia de toda "desvalorización" monetaria— es un fantasma como todos hemos podido comprobar en la experiencia de nuestros días. ¿Dónde queda semejante cosa, no sólo respecto de los rentistas sino también de todos los que viven de un sueldo fijo, cuyos ingresos permanecen *nominalmente* idénticos (o dependiendo su aumento nada más que al doble, por ejemplo, de la constelación *financiera* o del capricho individual) mientras que sus gastos se multiplican quizá por 20? ¿Y dónde queda respecto de *todos* los acreedores a largo plazo? En realidad semejantes transformaciones intensas del valor *(material)* del dinero significan en nuestros días ni más ni menos que esto: una tendencia *crónica* a la revolución social, aunque muchos empresarios obtengan ganancias de carácter intervalutario y aunque *muchos* obreros (pocos) tengan fuerza bastante para asegurarse mayores salarios nominales. Empero, depende por entero del punto de vista adoptado el que alguien pueda "alegrarse" de este efecto revolucionario y de la perturbación extraordinaria que arrastra consigo para la economía de cambio. Y ésta es una cuestión que no puede ser refutada "científicamente". Pues esa persona (con razón o sin ella) puede esperar de todo eso la evolución de la "economía de cambio" hacia una economía socialista. O asimismo creer esa persona que en ello tiene la demostración de que sólo es materialmente racional una economía de pequeñas empresas debidamente *regulada*, cualesquiera que puedan ser las "víctimas" que cubran el camino. Pero la ciencia, neutral frente a todo esto último, debe en todo caso *constatar* aquel efecto con toda la sobriedad que le sea posible —y en eso descubre que la "anfitropía" de Knapp es falsa en sus pretensiones de validez general—. En lo que llevo indicado reside para mí, junto a errores de detalle, el carácter *incompleto* de la teoría de Knapp; carácter que ha hecho se le enfrenten como opositores en los "principios" muchos teóricos que no debieran serlo en modo alguno.

§ 37. Prescindiendo de la estructura del sistema monetario, la significación para la economía del hecho de la existencia de *asociaciones políticas* independientes radica en primer lugar en las circunstancias siguientes:

1. En el hecho de que para cubrir su *propia* demanda de utilidades suelen preferir como proveedores, siempre que las circunstancias sean aproximadamente iguales, a sus propios miembros. La significación de esta circunstancia es tanto más grande cuanto mayor sea el carácter de monopolio o de cobertura de necesidades que tome la economía de estas asociaciones; aumenta por eso en la actualidad de un modo creciente.
2. En la posibilidad de fomentar, impedir o regular según un plan, desde puntos de vista *materiales*,

el intercambio comercial a través de las fronteras ("política comercial").

3. En la posibilidad de que existan regulaciones económicas por parte de estas asociaciones y de sus diferencias tanto de carácter formal como de carácter material, en cuanto al género y la medida.

4. En la repercusión que sobre las formas de conducta existentes en un momento dado y las actitudes de ellas derivadas respecto a la actividad lucrativa, tienen las distintas y muy diferentes estructuras de dominación y la articulación administrativa y estamental de las capas decisivas.

5. En el hecho de la *competencia* por el poder entre los *dirigentes* de estas asociaciones y por abastecer a los miembros dominados, en cuanto tales, con medios de consumo y lucro; y, en consecuencia, en el hecho de las probabilidades lucrativas que de lo anterior se derivan para aquellos miembros.

6. De la manera como estas asociaciones cubren sus necesidades: véase el parágrafo siguiente.

§ 38. El carácter más inmediato de la relación entre economía y asociaciones de orientación (primariamente) extraeconómica se muestra en la manera como se *aportan* las *utilidades necesarias para la acción de la asociación* misma: la acción del cuadro administrativo *como tal* y la dirigida por él (cap. I, § 12) ("finanzas" en el sentido más amplio de la palabra, que incluye también las aportaciones en especie).

El "financiamiento", es decir, el hecho de proveer a las necesidades de una asociación por medio de utilidades *originadas en otras economías* puede ser ordenado —dentro de un panorama de los tipos más simples— como sigue:

I. Intermitente:

a) sobre la base de prestaciones o servicios puramente voluntarios, y esto

α) en forma de mecenazgo: por medio de donaciones y fundaciones, típico para fines caritativos, científicos y otros *no* primariamente económicos o políticos;

β) por medio de limosnas: típico para determinadas clases de comunidades ascéticas.

Empero, se encuentran también en la India castas mendicantes profanas; y en otras partes, particularmente en China, asociaciones de mendigos.

El limosneo puede ser sistematizado territorial y monopólicamente y, en consecuencia, el carácter de deber moral o de servicio ante los mendicantes puede pasar de su original intermitencia a tomar carácter de impuesto.

γ) Por donaciones formalmente voluntarias a los tenidos como superiores social o políticamente: regalos a caciques, príncipes, patrones y señores territoriales o personales, que por convencionalismo están muy próximos materialmente al carácter de impuestos, y que por lo regular no están determinados racionalmente con arreglo a fines, sino por la naturaleza de ciertas ocasiones (determinados días familiares, sucesos familiares, sucesos políticos).

La intermitencia puede, además, existir

b) sobre la base de prestaciones arrancadas por medio de extorsiones.

Tipo: la camorra en Italia del sur, la mafia en Sicilia y asociaciones semejantes en

la India —las llamadas "castas de ladrones y bandidos" ritualmente separadas— y en China: sectas y asociaciones secretas abastecidas económicamente de modo semejante. Las prestaciones, en cuanto formalmente "antilegales" son intermitentes; pero prácticamente toman con frecuencia el carácter de suscripciones, por la aceptación de las cuales se exigen determinadas contraprestaciones, particularmente garantías de seguridad. (Manifestación que me hizo hace cerca de 20 años un fabricante napolitano, ante mis dudas sobre la eficacia de la *camorra* en la vida de los negocios: *Signore, la Camorra mi prende x lire nel mese, ma garantisce la sicurezza; lo Stato me ne prende 10 x, e garantisce*: niente.)[143] Los clubes secretos típicos en África (residuos de lo que otrora fueron los "androceos") funcionan de un modo semejante (como tribunales secretos) y garantizan así la seguridad.

Asociaciones políticas (como el Estado de bandoleros ligurio) *pueden* descansar en primer lugar (nunca exclusivamente de modo duradero) sobre puras ganancias de *botín*.

El financiamiento puede ser ordenado en forma

II. continua, y esto

A. sin actividad económica propia

α) por contribuciones en bienes materiales:

αα) en economía monetaria pura: adquisición de medios por entregas de dinero y abastecimiento por compra en dinero de las utilidades requeridas (Hacienda monetaria pura); todos los sueldos del cuadro administrativo son sueldos en dinero;

β) en economía natural pura (véase § 12): reparto, mediante especificación de las *entregas* en especie (Hacienda natural pura). Posibilidades:

αα) el mantenimiento del cuadro administrativo tiene lugar por medio de *prebendas* naturales y la cobertura de las necesidades ocurre en especie. O

ββ) las contribuciones en especie se transforman por su venta, en todo o en parte, en *dinero* y la cobertura tiene lugar en forma monetaria.

Las exacciones mismas, tanto en especie como en dinero, pueden ser en todos los casos en sus tipos más elementales:

α) *impuestos*, es decir, contribuciones

αα) de toda clase de propiedad o, en economía monetaria, de patrimonio;

ββ) de toda clase de ingresos o, en economía monetaria, de renta;

γγ) sólo de la *propiedad* de medios de producción o *explotaciones* lucrativas de determinada clase (los llamados "impuestos sobre el producto"); o pueden ser

β) tasas, es decir, prestaciones con ocasión de utilizar o hacer uso de un derecho sobre instalaciones, propiedades o servicios de la asociación, o

γ) *derechos e impuestos* sobre:

αα) actos de uso o consumo de determinada clase;

ββ) actos de tráfico de determinada clase:

1. transporte de bienes (aduanas),

2. traspaso de bienes (alcabalas e impuestos sobre transmisiones).

Todas las contribuciones pueden, además, ser:

1. recaudadas por la propia administración (en propia *régie*),
2. arrendadas,
3. prestadas u otorgadas en *prenda*.

El arriendo (a cambio de una cantidad global) *puede* ser fiscalmente racional en la medida en que ofrece la mayor seguridad *presupuestaria*.

El préstamo y la prenda de tributos están fiscalmente determinados de un modo irracional la mayor parte de las veces, y esto, en efecto, por

α) estado de necesidad financiero, o por

β) usurpación del cuadro administrativo: consecuencia de carecer de un cuadro administrativo de confianza.

La *apropiación* permanente de probabilidades tributarias por acreedores del Estado, garantizantes privados de servicios militares y tributarios, condotieros y soldados no pagados y "finalmente" por titulares de cargos se llama "emprebendación" *(Verpfründung)*. Puede tomar estas formas:

1. apropiación *individual*, o

2. apropiación *colectiva* (con libre distribución dentro del círculo de los colectivamente apropiantes).

El financiamiento *sin* actividad económica propia puede, además, tener lugar:

b) por imposición de prestaciones personales: *servicios* personales inmediatos con especificación natural. El financiamiento continuo puede también suceder en contraposición con los casos II, A.

B. Mediante actividad económica propia:

α) en forma de hacienda (*oikos*, dominios feudales);

β) en forma de gestión de carácter lucrativo:

αα) libre, o sea en competencia con otras economías lucrativas, o

ββ) en monopolio.

La utilización puede de nuevo tener lugar bien en administración propia, o por arriendo, préstamo y prenda.

Puede también, por último, tener lugar en forma distinta tanto de los casos II, A como II, B:

C. Litúrgicamente: por gravamen *privilegiante*:

α) positivamente privilegiante: liberando a ciertos grupos del gravamen de determinadas prestaciones, o (eventualmente idéntico);

β) negativamente privilegiante: por gravamen preferente sobre determinados grupos, especialmente

αα) estamentos,

ββ) clases patrimoniales —con determinados cargos— o

γ) correlativamente: mediante la unión de monopolios especificados al hecho de gravar preferentemente con determinados servicios o suministros. Esto puede ocurrir:

αα) en forma estamental: por articulación obligatoria de todos los compañeros en asociaciones profesionales o de propiedad, cerradas y litúrgicas y (con frecuencia) hereditarias, investidas con privilegios estamentales;

ββ) en forma capitalista: por la creación de gremios o cárteles cerrados, con derechos de monopolio y con un gravamen preferencial en dinero.

Respecto al núm. II:

La casuística (muy tosca) vale para asociaciones de *toda* clase. Nuestros ejemplos se referirán sólo a asociaciones políticas.

Respecto a A, a, α: analizar el sistema tributario de los estados modernos, aunque sólo sea en sus líneas generales, es cosa que no corresponde desde luego a este momento. Trataremos más bien del "lugar sociológico", es decir, de aquellos tipos de relaciones de dominación que favorecen la aparición de una u otra de las formas tributarias (por ejemplo: tasas, impuestos, accisas).

Las contribuciones en especie —aun en el caso de tasas, aduanas, impuestos internos al consumo, y sobre ventas— fueron muy frecuentes en la Edad Media; su sustitución monetaria es, en cambio, relativamente moderna.

Respecto a a, β: *suministros* naturales: típicos en la forma de tributos y repartos de *productos* impuestos a las economías dependientes. La entrega en especie sólo es posible en caso de grupos pequeños o de condiciones de transporte muy favorables (Nilo, Canal imperial). De otra suerte las prestaciones tienen que ser transformadas en dinero para que puedan llegar a su último perceptor (así, muchas veces, en la Antigüedad) o ser convertidas según la distancia en distintos objetos de un precio especificado (así, al parecer, en la antigua China).

Respecto a A, b. Ejemplos: servicio militar, jurados y escabinos,[144] prestaciones de trabajo para la construcción de caminos, puentes, diques, y en la explotación de minas y toda suerte de trabajos obligatorios en asociaciones de toda especie. Tipos de estados con prestación personal *(Fronstaaten)*: antiguo Egipto (nuevo Imperio), China en algunos momentos, en menor medida la India y en medida aun mucho menor en el Imperio romano postrero y en numerosas asociaciones de la Edad Media temprana.

Tipos de *emprebendación: 1.* colectivamente por los aspirantes a un cargo:

China; *2*. por garantizantes particulares de servicios militares y tributarios: India; *3*. por condotieros y soldados: el Califato postrero y la dominación de los mamelucos; *4*. por acreedores del Estado: compra de cargos, extendida por todas partes.

Respecto a B, a. Ejemplos: cultivo de fincas públicas por cuenta propia para el consumo, utilización del trabajo obligatorio de los súbditos para la creación de explotaciones (Egipto) que cubran necesidades de la corte o para fines políticos; en forma moderna: fábricas del Estado para uniformes y municiones.

Respecto a B, β. Para el caso aa sólo existen ejemplos aislados (*Seehandlung*, [145] etc.). Para el caso ββ existen numerosos ejemplos en todas las épocas de la historia; momento culminante en Occidente: siglos XVI hasta el XVIII.

Respecto a C. Para a: Ejemplos: exención en China de los letrados de los trabajos serviles;[146] los estamentos privilegiados liberados, de los *sordida munera*,[147] de lo que se encuentran ejemplos en todo el mundo; los que tenían educación, del servicio militar, en numerosos países.

Respecto a β: por una parte, gravamen preferencial de los patrimonios con liturgias existente en la democracia antigua; por otra, los grupos no desgravados de cargas en el caso a.

Respecto a γ: El caso aa es la forma más importante de la cobertura sistemática de las necesidades públicas sobre base distinta de la del "Estado de tributos". China, tanto como la India y Egipto, o sea los países de la más antigua burocracia (de regadío), conocieron la organización litúrgica como liturgia de cargas en *especie*, y de allí pasa luego a ser utilizada en el helenismo (en parte) y en el Imperio romano postrero, si bien ciertamente, en partes sustanciales, en forma de *tributos* en dinero y no como liturgias en especie. Siempre supone una articulación *profesional*. En esta forma *puede* volver aun hoy día siempre que falle la cobertura de las necesidades públicas por el sistema de impuestos y el Estado deba regular la cobertura privada capitalista. Hasta ahora en los aprietos hacendísticos dentro de la forma moderna de cubrir las necesidades públicas se ha mostrado útil y adecuado el caso ββ: monopolio lucrativo a cambio del pago de una contribución y de licencias (ejemplo más sencillo: España con su control por el Estado de las fábricas de pólvora, que disfrutan de protección en su monopolio frente a la posibilidad de nuevas fábricas y están por eso obligadas al pago de una fuerte suma al Tesoro). De esto se pasa fácilmente a la idea de servirse fiscalmente de la "socialización" de ciertas ramas de la industria, mediante la utilización de cárteles o *trusts* obligatorios como sujetos fiscales, ya que así subsiste en la producción la orientación (formalmente) racional por los *precios*.

§ 39. El sistema fiscal de las asociaciones *políticas* (y hierocráticas) repercute muy frecuentemente sobre la formación de las economías privadas. El *Estado con sistema puro de contribuciones en dinero*, con administración propia en la recaudación (y sólo limitada a ésta) y con apelación a servicios

personales sólo para fines políticos y judiciales, ofrece al capitalismo racional, orientado por el mercado, las probabilidades óptimas. El Estado con sistema de contribuciones en dinero y *arriendo* de las mismas favorece al capitalismo políticamente orientado, pero no a la economía lucrativa orientada por el mercado. El préstamo y *emprebendación* de tributos obstaculiza normalmente la formación del capitalismo por la creación de intereses en el mantenimiento de las fuentes de tributos y emolumentos *(Sportel)* y, como su consecuencia, por la fijación estereotipada y la tradicionalización de la economía.

La asociación con sistema puro de *suministros* en especie no fomenta en modo alguno el capitalismo y lo impide más bien en proporción directa de las trabas de hecho —irracionales desde un punto de vista lucrativo— que impone a la *orientación* libre de las economías.

La asociación con sistema puro de *prestaciones* personales impide la formación de un capitalismo orientado por el *mercado* en la medida en que se incauta o apodera de la mano de obra, dificultando así la formación de su mercado libre; y por otra parte impide igualmente la formación de un capitalismo políticamente orientado al recortar las probabilidades típicas de su aparición.

El financiamiento monopólico, en economía lucrativa, la tributación en especie con transformación en dinero de los bienes entregados y la cobertura de necesidades públicas por medio de un gravamen preferencial y litúrgico de la propiedad, tienen en común no sólo que no fomentan el capitalismo *autónomamente* orientado por el mercado, sino que desplazan las probabilidades lucrativas de mercado por consecuencia de normas fiscales, es decir, irracionales desde el punto de vista del mercado: creación de privilegios y de probabilidades lucrativas de dinero irracionales desde la perspectiva del mercado. Favorecen por el contrario —en ciertas circunstancias— al capitalismo políticamente orientado.

La explotación lucrativa con capital fijo y cálculo de capital exacto presupone sobre todo, desde el punto de vista formal, *calculabilidad* de los impuestos y desde el punto de vista material una ordenación de los mismos que no implique un privilegio fuertemente negativo de la *inversión* de capital: es decir, de las utilidades obtenidas en las *transacciones* del mercado *(Marktumsätze)*. El capitalismo comercial especulativo es compatible, por el contrario, con toda constitución del sistema fiscal que no impida de modo directo —por orientación litúrgica— el empleo comercial de los bienes como mercancías.

Sin embargo, por importante que sea la naturaleza de las cargas públicas, no determina por sí misma una dirección de desarrollo *unívoco* en las formas de orientación de la economía. A pesar de la ausencia (aparente) de todas las trabas típicas por este lado, *no* se ha desarrollado en muchos ámbitos y épocas el capitalismo racional (orientado por el mercado); y al contrario, a pesar de la existencia (aparente) de trabas muy fuertes derivadas del sistema tributario, el capitalismo se ha impuesto por completo en otras partes. En la *limitación* local del desarrollo capitalista autóctono en el sentido moderno, han jugado un papel muy importante al lado del contenido material de la *política* económica —que puede estar orientada muy fuertemente por fines extraeconómicos— y de

desarrollos de tipo espiritual (científicos y tecnológicos), obstrucciones de naturaleza doctrinal y de conciencia (éticas, religiosas). Pero tampoco debe olvidarse nunca que las formas de empresa y de explotación, como todo producto técnico, tienen que ser "inventadas" y que para ello sólo pueden señalarse circunstancias bien "negativas" —dificultando u obstruyendo la marcha de las ideas en cuestión—, ya "positivas", es decir, *favorecedoras*, pero no puede ofrecerse una relación causal absolutamente *forzosa*, como no cabe en ningún suceso *rigurosamente* individual cualquiera que sea su naturaleza.[148]

1. En relación con la última frase: También los sucesos individuales puramente *naturales* sólo pueden ser reducidos con exactitud a sus componentes causales individuales en circunstancias muy particulares; *en esto*, pues, *no* existe en principio diferencia alguna respecto a la acción humana.[149]

2. En relación con todo el parágrafo:

> Las conexiones más fundamentales entre la naturaleza de la ordenación y administración de las asociaciones políticas y la economía sólo pueden ser señaladas aquí de un modo provisional.
>
> *1.* El caso históricamente más importante de obstrucción del desarrollo capitalista por *emprebendación* de tributos lo constituye China y, por causa de su *préstamo* (muchas veces idéntico con el anterior), Asia Menor desde el Califato. (Esto se tratará en su lugar.) El *arriendo* de tributos se encuentra en la India, Asia Menor, la Antigüedad y Edad Media occidentales; empero, por lo que respecta a la Antigüedad occidental tuvo el carácter de ser particularmente decisivo para las formas de orientación del lucro capitalista (estamento de los caballeros romanos), mientras que en la India y Asia Menor tuvo más importancia en la formación de patrimonios (grandes propiedades territoriales).
>
> *2.* El caso históricamente más importante de obstrucción del desarrollo capitalista por obra de un sistema fiscal de carácter *litúrgico* lo constituye la Antigüedad en su época final, quizá también la India en la época posbudista y, en algún momento, China. También de esto se hablará en su lugar.
>
> *3.* El caso históricamente más importante de desviación *monopolista* del capitalismo, después de precedentes helenísticos (ptolemaicos), lo constituye la época de las concesiones monopolistas de la corona en los comienzos de la época moderna (preludios: ciertas medidas de Federico II en Sicilia, siguiendo quizá antecedentes bizantinos; y como medio de poner fin a ciertas luchas, bajo los Estuardo).[150] De todo lo cual trataremos en el lugar correspondiente.
>
> Esta consideración de conjunto en forma abstracta nos ha servido *únicamente* para un planteamiento relativamente correcto de los problemas. Pero antes de que tomemos a las fases y condiciones de desarrollo de la economía, hemos de emprender la consideración sociológica de sus componentes *extra*económicos.

§ 40. La economía tiene, además, para toda *formación de asociaciones* una consecuencia sociológica de carácter general cuando, como es lo normal, la dirección y el cuadro administrativo están

retribuidos. Entonces surge un poderoso y dominante interés *económico* en la persistencia de la asociación, aunque los que fueron quizá primariamente sus fundamentos ideológicos se hayan desvanecido entre tanto.

Es una experiencia cotidiana que asociaciones de toda clase "carentes ya de sentido" en la misma opinión de sus miembros, persistan, sin embargo, porque el "secretario" u otro funcionario de la misma "reciben de ella sus medios (materiales) de vida" que de otra suerte perderían.

Toda probabilidad apropiada —y en ciertas circunstancias una probabilidad formalmente no apropiada— *puede* tener el efecto de estereotipar formas existentes de acción social. Dentro del círculo de las probabilidades lucrativas económicas (pacíficas, y orientadas por la procuración de las necesidades cotidianas), tan sólo las probabilidades lucrativas de los *empresarios* constituyen fuerzas autóctonas, racionales y *revolucionarias*. Pero incluso estas mismas no siempre.

Por ejemplo, los intereses de corretaje *(courtage)* de los banqueros obstruyeron por largo tiempo la admisión del *endoso;* y otras obstrucciones semejantes de instituciones formalmente racionales por obra de los intereses capitalistas de *beneficio* no dejan de ser frecuentes; sin embargo, son esencialmente mucho más raras que las obstrucciones prebendarias, estamentales y económicamente irracionales.

§ 41. Toda gestión económica dentro de la economía de cambio se emprende y lleva a cabo por los *individuos* para cubrir intereses *propios*, ideales o materiales. Asimismo, naturalmente, cuando esa gestión se orienta por las ordenaciones de *asociaciones*, sean económicas o meramente reguladoras de la economía —cosa que, de modo extraño, suele ser desconocida con frecuencia—.

En una economía socialistamente organizada no sería en principio diferente. La *disposición* estaría ciertamente en manos de la dirección política; y los individuos quedarían limitados en la *producción* de bienes únicamente al cumplimiento de servicios "técnicos": "trabajo" en este sentido de la palabra (cap. II, § 15). Pero esto, sólo cuando y en la medida en que fueran administrados "dictatorialmente", es decir, autocráticamente, y sin ser para nada consultados. Pues todo derecho de codeterminación haría posible *inmediatamente* que salieran a flote los conflictos de intereses, que habrían de extenderse a la forma de disposición y, sobre todo, a la magnitud de las "reservas" *(Rücklagen)*. Empero, esto no es lo decisivo. Lo decisivo es que entonces el individuo se preguntaría en primer lugar si la naturaleza del trabajo y de las raciones *a él* atribuidas correspondían o no, comparadas con otros, a sus intereses. Esta cuestión dirigiría entonces su conducta y tendrían lugar violentas luchas de poder por la variación o mantenimiento del sistema de raciones (por ejemplo, sobresueldos en trabajos pesados), apropiación o expropiación de trabajos

preferidos —por su retribución o por sus condiciones más agradables—, cierre del trabajo (huelga o expulsión de los lugares de trabajo), limitación de la producción para obligar a variaciones en las condiciones de trabajo de determinadas ramas, *boycot* y eliminación violenta de directores impopulares; en una palabra, serían también entonces lo normal procesos de *apropiación* de toda clase y luchas de intereses. El que éstas ocurrieran con carácter colectivo y que en ellas fueran preferidos los ocupados en trabajos más "vitalmente" importantes y los más fuertes físicamente es cosa que correspondería a la situación existente. Pero siempre estaría este interés del *individuo* —eventualmente: los intereses homogéneos de *muchos* frente a otros intereses antagonistas— detrás de toda acción. Las constelaciones de intereses serían distintas, los medios de satisfacer esos intereses serían otros, pero siempre y en todo caso tendría validez aquel hecho fundamental. Y aunque es cierto que puede tener lugar una acción económica orientada por intereses *extraños* en virtud de motivos puramente ideológicos, no menos cierto es también que la masa de los hombres no actúa de esa manera y, según toda la experiencia, ni puede hacerla así ni lo hará nunca.

En una economía plenamente socialista ("planificada") sólo habría lugar para

a) una distribución de los bienes naturales según un *plan* racionado de necesidades,

b) una producción de esos bienes naturales de acuerdo con un *plan*. Faltaría necesariamente la categoría de economía monetaria, "renta" *(Einkommen)*. Serían posibles, en cambio, *ingresos (Einkünfte)* racionales.

En una economía de cambio es el esfuerzo por la obtención de una *renta (Einkommen)* el inevitable motivo último de toda acción económica. Pues toda disposición en cuanto se refiere a bienes y servicios que no están ya a la disposición plena del agente, supone adquisición y disposición de una renta futura y casi todo poder de disposición existente presupone una renta previa. Todos los beneficios lucrativos de una explotación se transforman en una fase *cualquiera* en *alguna* forma de renta de los individuos agentes económicos. En una economía regulada la preocupación de la ordenación reguladora es normalmente la manera de la distribución de la renta. (Según la terminología aquí aceptada, en las economías naturales no existen "rentas", sino *ingresos* de bienes en especie y servicios, que no son evaluables con un medio de cambio homogéneo.)

Rentas e ingresos —desde un punto de vista sociológico— pueden adoptar las formas *fundamentales* y derivar de las *principales* fuentes típicas siguientes:

A. Ingresos y rentas por servicios (unidos a servicios especificados o especializados):

I. Salarios:

1. rentas e ingresos de salarios fijos, libremente convenidos (calculados por *periodos* de trabajo);

2. rentas e ingresos fijos escalonados (sueldos, asignaciones de funcionarios);

3. rendimientos de trabajo a destajo;

4. rendimientos de trabajo plenamente libre.

II. Utilidades o ganancias:

1. ganancias que derivan de un cambio libre, o sea por la producción, en forma de empresa, de bienes o por la realización de servicios;

2. ganancias que derivan de un cambio regulado.

En estos casos (1 y 2): deducción de "costos": "ganancia neta".

3. ganancias de botín;

4. ganancias provenientes de dominación, exacciones, cohecho, arriendo de tributos y otras semejantes, derivadas de la apropiación de derechos de mando *(Gewaltrechte).*

Deducción de costos en los números 3 y 4 en caso de una explotación *permanente* de esa naturaleza; en los otros casos no siempre.

B. Ingresos y rentas de propiedad (unidos al empleo de poderes de disposición sobre medios de producción importantes):

I. Normalmente "rentas netas" por detracción de costos:

1. rentas de propiedad humana (esclavos, siervos o libertos) en especie o dinero, fijas o en participación (detracción de los costos de mantenimiento);

2. rentas señoriales apropiadas (detracción de los costos de administración);

3. rentas de tierras (aparcería, arriendo fijo, en especie o dinero, ingresos de carácter señorial) (detracción de los costos de tributos y conservación);

4. alquileres (detracción de los costos de conservación);

5. rentas de monopolios apropiados (monopolios impuestos; patentes: detracción de las tasas).

II. Normalmente sin detracción de costos:

6. rentas de instalaciones (por la utilización de "instalaciones" —cap. II, § 11— mediante pago de "intereses" a haciendas o explotaciones lucrativas);

7. rentas pecuarias;[151]

8. "intereses" de préstamos en especie y asignaciones en especie;[152]

9. "intereses" de préstamos en dinero;

10. rentas hipotecarias en *dinero;*

11. rentas de valores en dinero:

a) fijas ("intereses"),

b) variables según rentabilidad (dividendos).

12. otras *participaciones* en utilidades (véase A, II, 1):

1. participaciones ocasionales y participaciones racionales en utilidades de tipo especulativo,

2. participación permanente y racional en los beneficios de rentabilidad de empresas de toda clase.

Todas las "utilidades" y las "rentas" de valores son rentas no convenidas o, en otra forma, sólo convenidas en sus supuestos (precios de cambio, cláusulas contractuales). Intereses y salarios fijos, arriendos y alquileres son rentas convenidas; las ganancias provenientes de dominación, propiedad de esclavos, propiedad señorial y de botín son ingresos o rentas apropiados por la fuerza. Las

rentas de propiedad *pueden* ser rentas sin trabajo, cuando el propietario deja a otros la valorización de la propiedad. Salarios, sueldos, ganancias de trabajo y beneficios de empresarios son rentas profesionales; las demás clases de rentas y utilidades pueden tener o no este carácter (una casuística del problema no entra aquí en nuestros propósitos).

De carácter eminentemente *dinámico* —económicamente revolucionario— entre todas estas clases de renta son las que provienen del *beneficio* del empresario (A, II, 1), de los *rendimientos* de trabajo libre o convenio (A, I, 3 y 4) y, además, las derivaciones del cambio libre; en otra forma y en ciertas circunstancias, las ganancias de botín (A, II, 3).

Eminentemente *estáticas* —económicamente conservadoras— son las rentas con arreglo a un escalafón (sueldos), salarios por tiempo, retribución de cargos de autoridad y (normalmente) toda clase de ingresos procedentes de la inversión en valores mobiliarios.

Fuente *económica* de *rentas* (en la economía de cambio) es en el conjunto de los casos la constelación de cambio en el mercado de bienes y trabajo; o sea, en última instancia: las evaluaciones de los consumidores en relación con la situación monopolista, natural o impuesta, más o menos fuerte de los productores.

Fuente económica de *ingresos* (en la economía natural) es regularmente la apropiación monopolista de probabilidades de utilizar, a cambio de retribución, propiedades o servicios.

Tras todas estas rentas está la *eventualidad* de la protección por la fuerza de las probabilidades apropiadas (véase antes, en este Capítulo, § 1, núm. 4). El botín y los modos de lucro con él emparentados son productos de violencia efectiva. Toda casuística tuvo que ser eliminada de lo que es un simple esquema.

No obstante discordar en muchos puntos particulares, creo que aquellas partes de los trabajos de R. Liefmann que tratan de las "rentas" *(Einkommen)* deben contarse entre lo más valioso que existe sobre esta materia.[153] Sobre el problema *económico* no es posible ir aquí más a fondo. Las conexiones de la dinámica económica con el orden social se estudiarán de nuevo en el lugar oportuno.

Capítulo III

Los tipos de dominación[1]

1. LAS FORMAS DE LEGITIMIDAD

§ 1. Debe entenderse por "dominación", de acuerdo con la definición ya dada (cap. I, § 16, *supra*, p. 184), la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos (o para toda clase de mandatos). No es, por tanto, toda especie de probabilidad de ejercer "poder"[2] o "influjo" sobre otros hombres. En el caso concreto esta dominación ("autoridad"),[3] en el sentido indicado, puede descansar en los más diversos motivos de obediencia: desde la habituación inconsciente hasta lo que son consideraciones puramente racionales con arreglo a fines. Un determinado mínimo de *querer* obedecer, es decir, de "interés" (externo o interno) en obedecer, es esencial en toda relación auténtica de autoridad.

No toda dominación se sirve del medio económico. Y *todavía* menos tiene toda dominación fines económicos.[4] Pero toda dominación sobre una pluralidad de hombres requiere de un modo normal (no absolutamente siempre) un *cuadro* administrativo (véase cap. I, § 12); es decir, la probabilidad, en la que se puede confiar, de que se dará una *actividad*, dirigida a la ejecución de sus ordenaciones generales y mandatos concretos, por parte de un grupo de hombres cuya obediencia se espera. Este cuadro administrativo puede estar ligado a la obediencia a su señor (o señores) por la costumbre, de un modo puramente afectivo, por intereses materiales o por motivos ideales (con arreglo a valores). La naturaleza de estos motivos determina en gran medida el tipo de dominación. Motivos *puramente* materiales y racionales con arreglo a fines como vínculo entre el soberano y su cuadro administrativo implican aquí, como en todas partes, una relación relativamente frágil. Por regla general se le añaden otros motivos: afectivos o racionales con arreglo a valores. En casos fuera de lo normal pueden éstos ser los decisivos. En lo cotidiano domina la *costumbre* y con ella intereses *materiales*, utilitarios, tanto en esta como en cualquiera otra relación. Pero la costumbre y la situación de intereses no pueden representar los fundamentos en que la dominación confía ni tampoco pueden los motivos puramente afectivos y racionales con arreglo a valores. Normalmente se *les* añade otro factor: la creencia en la *legitimidad*.[5]

De acuerdo con la experiencia ninguna dominación se contenta voluntariamente con tener como probabilidades de su persistencia motivos puramente materiales, afectivos o racionales con arreglo a valores. Antes bien,

todas procuran despertar y fomentar la creencia en su "legitimidad". Según sea la *clase* de legitimidad pretendida es fundamentalmente diferente tanto el tipo de la obediencia, como el del cuadro administrativo destinado a garantizarla, como el carácter que toma el ejercicio de la dominación. Y también sus efectos. Por eso, parece adecuado distinguir las clases de dominación según sus *pretensiones* típicas de *legitimidad*. Para ello es conveniente partir de relaciones modernas y conocidas.

1. Tan sólo los resultados que se obtengan pueden justificar que se haya tomado este punto de partida para la clasificación y no otro. No puede ser en esto un inconveniente decisivo el que por ahora se pospongan para ser añadidas más tarde *ciertas* características típicas distintas. La "legitimidad" de una dominación tiene una importancia que no es puramente "ideal" —aunque no sea más que por el hecho de que mantiene relaciones muy determinadas con la legitimidad de la *propiedad*—.

2. No toda "pretensión" convencional o jurídicamente garantizada debe llamarse relación de dominación. Pues de esta suerte podría decirse que el trabajador en el ámbito de la pretensión de su salario es "señor" del patrono, ya que éste a demanda del ejecutor judicial, lo debe poner a su disposición. En verdad, es formalmente en el cambio una parte "acreedora" a la recepción de prestaciones. Sin embargo, el concepto de una relación de dominación no excluye naturalmente el que haya podido *surgir* por un contrato formalmente libre: así en la dominación del patrono sobre el obrero[6] traducida en las instrucciones y ordenanzas de su trabajo o en la dominación del señor sobre el vasallo que ha contraído libremente el vínculo feudal. El que la obediencia por disciplina militar sea formalmente "obligada" mientras la que impone la disciplina de taller sea formalmente "voluntaria", no altera para nada el hecho de que la disciplina de taller implica también sujeción a una *dominación*. También la posición del funcionario se adquiere por contrato y es rescindible, y la relación misma de "súbdito" puede ser aceptada y (con ciertas limitaciones) disuelta voluntariamente. La absoluta carencia de una relación voluntaria sólo se da en los esclavos. Tampoco, por otra parte, debe llamarse "dominación" a un "poder" económico determinado por una situación de monopolio;[7] es decir, en este caso, por la posibilidad de "dictar" a la otra parte las condiciones del cambio; su naturaleza es idéntica a la de toda otra "influencia" condicionada por cualquiera otra superioridad: erótica, deportiva, dialéctica, etc. Cuando un gran banco se encuentra en situación de forzar a otros bancos a aceptar un "cártel de condiciones", esto no puede llamarse, sin más, "dominación", mientras no surja una relación de obediencia inmediata: o sea, que las *disposiciones* de la dirección de aquel banco tengan la pretensión y la probabilidad de ser respetadas puramente en cuanto tales, y sean controladas en su ejecución. Naturalmente, aquí como en todo la transición es fluida: entre la simple responsabilidad por deudas y la esclavitud por deudas existen toda suerte de gradaciones intermedias. Y la posición de un "salón" puede llegar hasta los límites de una posición de poder autoritario, sin ser por eso necesariamente "dominación". Con frecuencia no es posible en la realidad una separación *rigurosa*, pero por eso mismo es más imperiosa la necesidad de *conceptos* claros.

3. La "legitimidad" de una dominación debe considerarse sólo como una *probabilidad*,[8] pero de ser respetada en una medida importante y tratada prácticamente como tal. Ni con mucho ocurre que toda

obediencia a una dominación esté orientada primariamente (ni siquiera siempre) por la creencia en su legitimidad. La adhesión puede fingirse por individuos y grupos enteros por razones de oportunidad, practicarse efectivamente por causa de intereses materiales propios, o aceptarse como algo irremediable en virtud de debilidades individuales y de desvalimiento. Lo cual no es decisivo para la clasificación de una dominación sino que la propia *pretensión* de legitimidad "sea válida" en una medida relevante de acuerdo con su clase, refuerce su existencia y determine el tipo de los medios de dominación elegidos. Es más, una dominación puede ser tan absoluta —un caso frecuente en la práctica — por razón de una manifiesta comunidad de intereses entre el soberano y su cuadro (guardia personal, pretorianos, guardias "rojas" o "blancas") frente a los dominados, y encontrarse de tal modo asegurada por la impotencia militar de éstos, que desdeñe toda pretensión de "legitimidad". *Aun* entonces la clase de relación de la legitimidad entre el soberano y su *cuadro administrativo* es muy distinta según sea la clase del fundamento de la autoridad que entre ellos exista, siendo decisiva en gran medida para la estructura de la dominación, como se mostrará más adelante.

4. "Obediencia" significa que la acción del que obedece transcurre como si el contenido del mandato se hubiera convertido, por sí mismo, en máxima de su conducta; y eso *únicamente* en méritos de la relación formal de obediencia, sin tener en cuenta la propia opinión sobre el valor o inutilidad del mandato como tal.

5. Desde un punto de vista puramente psicológico la cadena causal puede mostrarse diferente; puede ser, especialmente, la "inspiración" o la "endopatía". Esta distinción, sin embargo, no es utilizable en la construcción de los tipos de dominación.

6. El ámbito de la influencia mediante dominación de las relaciones sociales y de los fenómenos culturales es mucho mayor de lo que a primera vista parece. Valga como ejemplo la suerte de *dominación* que se ejerce en la escuela, mediante la cual se imponen las formas de lenguaje oral y escrito que valen como ortodoxas. Los dialectos que funcionan como lenguajes de cancillería de una asociación política autocéfala, es decir, de sus señores, se convierten en su forma de lenguaje y escritura ortodoxa y han determinado las separaciones "nacionales" (por ejemplo, Holanda y Alemania). La dominación de los padres y de la escuela llevan su influencia mucho más allá de aquellos bienes culturales de carácter (aparentemente) formal, pues conforma a la juventud y de esa manera a los hombres.

7. El que el dirigente y el cuadro administrativo de una asociación aparezcan según la forma como "servidores" de los dominados, nada demuestra respecto del carácter de "dominación". Más tarde se hablará particularmente de las situaciones de hecho *materiales* de la llamada "democracia".[9] Hay, empero, que atribuirle en casi todos los casos imaginables un mínimo de poder decisivo de mando, y en consecuencia de "dominación".

§ 2. Existen tres tipos *puros* de dominación legítima. La validez de su legitimidad puede ser primariamente:

1. De carácter *racional*: que descansa en la creencia en la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad (dominación

legal).

2. De carácter *tradicional*: que descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (dominación tradicional).
3. De carácter *carismático*: que descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas (dominación carismática).

En el caso de la autoridad legal se obedecen las *ordenaciones impersonales* y objetivas legalmente estatuidas y al *superior* por ellas designado, en mérito de la legalidad formal de sus disposiciones dentro del ámbito de su competencia. En el caso de la autoridad tradicional se obedece a la *persona* llamada por la tradición y al *señor* vinculado por ella (dentro de las atribuciones de la tradición) por motivos de *piedad (pietas)*, en el ámbito de lo que es consuetudinario. En el caso de la autoridad carismática se obedece al *caudillo [Führer]* carismáticamente calificado por razones de confianza personal en la revelación, heroicidad o ejemplaridad, dentro del ámbito en que la fe en su carisma tiene validez.

1. La utilidad de esta división sólo puede mostrarla la ganancia en sistematicidad que se obtenga mediante ella. El concepto de "carisma"[10] ("gracia") se ha tomado de la terminología del paleocristianismo. Respecto a la hierocracia cristiana Rudolph Sohm ha sido el primero que en su *Kirchenrecht* (derecho eclesiástico)[11] empleó el concepto en su sustancia, aunque no la terminología; otros (por ejemplo, Karl Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt* [Entusiasmo y poder expiatorio])[12] aclararon ciertas consecuencias importantes del mismo. El concepto no es, por tanto, novedoso.
2. El que ninguno de los tres tipos ideales —que van a estudiarse en lo que sigue— 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 manifestación. Más tarde habrá de considerarse (§§ 11 y ss.) la transformación del carisma puro al ser absorbido por lo cotidiano, y de esa manera se hará mayor la conexión con las formas empíricas de dominación. Pero aun entonces tiene validez para todo fenómeno empírico e histórico de dominación, el cual nunca constituye "un libro abierto". Y la tipología sociológica ofrece al trabajo histórico concreto por lo menos la ventaja, con frecuencia nada despreciable, de poder decir en el caso particular *lo que* en una forma de dominación hay de "carismático", de "carisma hereditario" (§§ 10, 11), de "carisma institucional", de "patriarcal" (§ 7), de "burocrático" (§ 4), de "estamental", etc., o bien en lo que se *aproxima* a uno de estos tipos; y asimismo la ventaja de trabajar con conceptos pasablemente unívocos. Pero con todo, estamos muy lejos de creer que la realidad histórica total se deje "apresar" en el esquema de conceptos que vamos a desarrollar.

2 LA DOMINACIÓN LEGAL CON ADMINISTRACIÓN BUROCRÁTICA

Advertencia preliminar: partimos aquí intencionalmente de la forma de administración específicamente *moderna*, para después poderla contrastar con las otras.[13]

§ 3. La dominación legal descansa en la validez de las siguientes ideas, entrelazadas entre sí:

1. Que todo derecho, pactado u otorgado, puede ser *estatuido* de modo racional —racional con arreglo a fines o racional con arreglo a valores (o ambas cosas)— con la pretensión de ser respetado, por lo menos, por los miembros *[Genossen]* de la asociación; y también regularmente por aquellas personas que dentro del ámbito de poder de la asociación (en las territoriales: dentro de su dominio territorial) entren en relaciones sociales declaradas relevantes por la asociación, o actúen socialmente.
2. Que todo derecho según su esencia es un cosmos de *reglas* abstractas, por lo general estatuidas intencionalmente; que la judicatura implica la aplicación de esas reglas al caso concreto; y que la administración supone el cuidado racional de los intereses previstos por las ordenaciones de la asociación, dentro de los límites de las normas jurídicas y según principios señalables que tienen la aprobación o por lo menos carecen de la desaprobación de las ordenaciones de la asociación.
3. Que el soberano legal típico, el "superior", en tanto que ordena y manda, obedece por su parte al orden impersonal por el que orienta sus disposiciones.

Lo cual vale para el soberano legal que *no* es "funcionario", por ejemplo: el presidente electivo de un Estado.

4. Que —tal como se expresa habitualmente— el que obedece sólo lo hace en cuanto *miembro* y sólo obedece "al derecho".

Como miembro de la unión, miembro del municipio, miembro de la Iglesia; en el Estado: como *ciudadano*.

5. En relación con el número 3 domina la idea de que los miembros de la asociación, en tanto que obedecen al soberano, no lo hacen por atención a su persona, sino que obedecen a aquellas ordenaciones impersonales; y que sólo están obligados a la obediencia dentro de la *competencia* limitada, racional y objetiva, a él otorgada por las mismas.

Las categorías fundamentales de la dominación legal son, pues:

1. Una actividad continuada, sujeta a ley, relativa a asuntos oficiales, dentro de
2. una *competencia*, que significa:
   a) un ámbito de deberes y servicios objetivamente limitado en virtud de una distribución de funciones,[14]
   b) con la atribución de los poderes de mando aproximadamente necesarios para su realización, y
   c) con fijación estricta de los medios coactivos eventualmente admisibles y los supuestos previos de su aplicación.

Una actividad establecida de esa suerte se llama "magistratura" o "autoridad" *(Behörde)*.[15]

"Autoridades" en este sentido existen, lo mismo que en el "Estado" y la "Iglesia",

en las grandes explotaciones privadas, partidos y ejércitos. Una "magistratura" en el sentido de *esta* terminología es el presidente electivo de la república (o el gabinete ministerial, o los "comisarios del pueblo" por elección).[16] Estas categorías no nos interesan, sin embargo, ahora. No *toda* "magistratura" posee en igual *sentido* "poderes de mando"; pero esta separación no interesa aquí.

A esto hay que añadir:

3. El principio de *jerarquía administrativa*, o sea la ordenación de autoridades fijas con facultades de control e inspección y con el derecho de queja o apelación ante las autoridades superiores por parte de las inferiores. La cuestión de si, y cuándo, la instancia superior puede alterar con otra disposición "correcta" aquélla apelada, o si para ello ha de delegar en la instancia *[Amt]* inferior, está regulada diversamente.
4. Las "reglas" según las cuales hay que proceder pueden ser
   a) técnicas[17] o
   b) normas.

Su aplicación exige en ambos casos, para que se logre la racionalidad, una *formación especializada*. Normalmente sólo participa en el cuadro administrativo de una asociación el especialmente formado que puede probarlo; de modo que sólo el que posea esas condiciones puede ser empleado como *funcionario*. Los "funcionarios" forman el cuadro administrativo típico de las asociaciones racionales, sean éstas políticas, hierocráticas, económicas (especialmente, capitalistas) o de otra clase.

5. Rige (en el caso racional) el principio de la separación plena entre el cuadro administrativo y los medios de administración y producción.[18] Los funcionarios, empleados y trabajadores del cuadro administrativo no son propietarios de los medios materiales de administración y producción, sino que reciben éstos en especie o dinero y están sujetos a rendición de cuentas. Existe el principio de la separación completa entre el patrimonio público, del cargo (o de la explotación: capital) y el patrimonio privado (hacienda individual) y entre el lugar en que se lleva a cabo la actividad relativa al cargo (oficina) y la vivienda.
6. En el caso más racional no existe apropiación alguna de los cargos por quien los ejerce. Donde se da un "derecho" al "cargo" (como, por ejemplo, entre los jueces y desde hace poco en partes crecientes de la burocracia y de los obreros) no sirve generalmente a un fin de apropiación por parte del funcionario, sino de aseguramiento del carácter puramente objetivo ("independiente"), sólo sujeto a normas, de su trabajo en el cargo.
7. Rige el principio administrativo de atenerse al *expediente*, aun allí donde las declaraciones orales sean de hecho la regla o estén hasta prescritas; por lo menos se fijan *por escrito* los considerandos, propuestas y decisiones últimas, así como las disposiciones y ordenanzas de toda clase. El expediente *y* la actividad continuada mediante *funcionarios* hacen que la *oficina* sea *la* médula de toda acción asociaciativa moderna.
8. La dominación legal puede adoptar formas muy distintas, de las que hablaremos luego particularmente. En lo que sigue se analizará como tipo ideal la más pura estructura de

dominación del cuadro *administrativo*: el "funcionariado", la "burocracia".

El que se prescinda de la naturaleza típica del *dirigente* se debe a circunstancias que luego se harán perfectamente comprensibles. Tipos muy importantes de dominación racional pertenecen *formalmente* por su dirigente a otros tipos (carismático-hereditarios: monarquía hereditaria; carismático: presidente plebiscitario); otros son *materialmente* racionales en partes importantes, pero se encuentran construidos según una forma intermedia entre la burocracia y el carismatismo (gobiernos de gabinete); otros, por último, están conducidos (ministerios de partido) por los dirigentes (burocráticos o carismáticos) de *otras* asociaciones ("partidos"). El tipo del cuadro administrativo legal y racional es susceptible de aplicación universal, y *él* es el *importante* en la vida cotidiana. Pues para la *vida cotidiana* dominación es primariamente "*administración*".[19]

§ 4. El tipo más puro de dominación legal es aquel que se ejerce por medio de un *cuadro administrativo burocrático*. Sólo el dirigente de la asociación posee su posición de dominio, bien por apropiación, bien por elección o por designación de su predecesor. Pero sus facultades de mando son también "competencias" legales. La totalidad del cuadro administrativo se compone, en el tipo más puro, de *funcionarios individuales* ("monocracia" en oposición a "colegialidad" de la que se hablará luego), los cuales

1. personalmente libres, se deben sólo a los deberes *objetivos* de su cargo,
2. en *jerarquía* administrativa rigurosa,
3. con *competencias* rigurosamente fijadas,
4. en virtud de un contrato, o sea (en principio) sobre la base de libre selección según
5. *calificación especializada* que fundamenta su *nombramiento* (no por elección) —en el caso más racional: determinado por medio de examen o diploma que certifica su calificación especializada —,
6. son retribuidos en *dinero* con sueldos fijos, con derecho a pensión las más de las veces; son revocables siempre a instancia del propio funcionario y en ciertas circunstancias (particularmente en las empresas privadas) pueden también ser revocados por parte del que manda; su retribución está graduada primeramente en relación con el rango jerárquico, luego según la responsabilidad del cargo y, en general, según el principio del "decoro estamental" (cap. IV),
7. ejercen el cargo como su única o *principal profesión*,
8. tienen ante sí una carrera, o perspectiva de "ascensos" por años de ejercicio, o por servicios o por ambas cosas, según juicio de sus superiores,
9. trabajan con completa "separación de los medios de administración" y sin apropiación del cargo,
10. y están sometidos a una rigurosa *disciplina* uniforme del cargo y vigilancia administrativa.

Este orden puede, en principio, aplicarse igualmente a empresas económicas, caritativas o cualesquiera otras de carácter privado que persigan fines materiales o ideales, y a asociaciones políticas o hierocráticas, lo que puede mostrarse históricamente (en aproximación mayor o menor al tipo puro).

1. Así, por ejemplo, la burocracia en las clínicas privadas es en principio de igual carácter que la de los

hospitales de fundaciones u órdenes religiosas. La llamada moderna "capellanocracia": la expropiación de las antiguas prebendas eclesiásticas, generalmente apropiadas, así como del episcopado universal (como "competencia" formal universal) y la infalibilidad (como competencia material universal, sólo válida "excatedra", en el *cargo*, por tanto bajo la típica separación del "cargo" y la actividad "privada") son fenómenos típicamente burocráticos. Lo mismo en las empresas capitalistas, y tanto más cuanto mayores sean; no menos en la actividad de los *partidos* (de lo que se hablará luego en particular) y también en el moderno ejército burocrático conducido por *funcionarios* militares de tipo especial, llamados "oficiales".

2. La dominación burocrática[20] se ofrece en forma más pura allí donde rige con mayor fuerza el principio del *nombramiento* de los funcionarios. Una *jerarquía* de funcionarios electivos no existe con igual sentido que una jerarquía de funcionarios nombrados; por lo pronto la disciplina no puede nunca naturalmente alcanzar idéntica severidad allí donde el funcionario subordinado depende en igual forma que el superior de una elección, y no del juicio *de este* último (véase sobre funcionarios electivos § 14).

3. Es *esencial* en la *moderna* burocracia el nombramiento por contrato, o sea, la libre selección. Allí donde funcionarios *serviles* (esclavos, ministeriales)[21] sirvan en articulación jerárquica con competencias objetivas, o sea de manera formalmente burocrática, hablaremos propiamente de una "burocracia patrimonial".

4. El grado de cualificación especializada está en constante crecimiento en la burocracia. Incluso el funcionario sindical o de partido necesita también de un saber *especializado* (empíricamente adquirido). El que los modernos "ministros" y "presidentes" sean los únicos "funcionarios" que no requieren *ninguna* cualificación especializada demuestra: que son funcionarios sólo en sentido *formal* pero no en sentido *material*, de igual modo que el "director general" de una gran explotación privada anónima. La situación de empresario capitalista representa algo tan plenamente apropiado como la de "monarca". La dominación burocrática tiene, pues, en su *cima* inevitablemente un elemento por lo menos no *puramente* burocrático. Representa tan sólo una categoría de la dominación por medio de un *cuadro administrativo* especial.

5. La retribución fija es lo *normal* (la apropiación de ingresos por emolumentos[22] se denomina "prebenda"; sobre el concepto véase § 8). Lo mismo el salario en dinero. Esto no es en modo alguno esencial conceptualmente, pero corresponde al tipo con la máxima pureza (las asignaciones en especie tienen carácter "prebendario". La prebenda es normalmente una categoría de la *apropiación* de puestos y probabilidades lucrativas). Pero también aquí la transición es fluida, como lo muestran esos mismos ejemplos. Las apropiaciones por medio de arriendo, compra y prenda de cargos corresponden a una categoría distinta que la burocracia pura (§ 7, 1).

6. "Cargos" en calidad de "profesión accesoria", y sobre todo los "cargos honoríficos", pertenecen a otra categoría de la que luego hablaremos (§ 14 f). El funcionario típicamente "burocrático" tiene su cargo como profesión fundamental.

7. La separación de los medios de administración se lleva a cabo exactamente en igual sentido en la burocracia pública y en la burocracia privada (por ejemplo: en las grandes empresas capitalistas).

8. Más adelante (§ 15) se tratará de las "magistraturas" *(Behörden) colegiales*. Éstas, de hecho, han ido perdiendo rápidamente terreno frente a la dirección de hecho monocrática y las más de las veces también formal (por ejemplo: hace ya mucho tiempo que en Prusia los "gobiernos" colegiados cedieron ante los *presidentes* de gobiernos monocráticos). Es decisivo aquí el interés por una administración más rápida y unívoca, libre de los compromisos y variaciones de opinión de la mayoría.

9. Es evidente que los modernos oficiales del ejército representan una categoría de *funcionarios* por nombramiento, si bien con características estamentales de las que luego se hablará (cap. IV), en completa oposición, primero, con los caudillos electivos; segundo, con los condotieros carismáticos; tercero, con los oficiales empresarios capitalistas (ejército mercenario); cuarto, con los compradores de los cargos militares (§ 7 a al final). Las transiciones pueden ser fluidas. Los "servidores" patrimoniales separados de los medios de administración y los *empresarios* capitalistas de un ejército, así como frecuentemente también los empresarios capitalistas privados, han sido los precursores de la burocracia moderna. De esto se hablará más tarde en particular.

§ 5. La administración burocrática pura, o sea, la administración burocrático-monocrática, atenida al expediente, es a tenor de toda la experiencia la manera formalmente *más racional* de ejercer 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 extensión en el servicio; aplicabilidad formalmente universal a toda suerte de tareas, y susceptibilidad *técnica* de perfección para alcanzar el óptimo en sus resultados. El desarrollo de las formas "modernas" de asociación en *toda* clase de terrenos (Estado, Iglesia, ejército, partido, explotación económica, asociación de interesados, uniones, fundaciones y cualesquiera otras que pudieran citarse) coincide totalmente con el desarrollo e incremento creciente de la administración *burocrática*: su aparición es, por ejemplo, el germen del Estado moderno occidental. A pesar de todos los ejemplos en contrario, sean éstos de representaciones colegiadas de interesados, comités parlamentarios, dictaduras de "consejos",[23] funcionarios honorarios o jueces no profesionales (y sobre todo, a pesar de los denuestos contra la "santa burocracia"), no debe uno dejarse engañar y perder de vista que todo *trabajo continuado* se realiza por *funcionarios* en sus oficinas. Toda nuestra vida cotidiana está tejida dentro de ese marco. Pues si la administración burocrática es *en todas partes —ceteris paribus—* la más racional desde el punto de vista técnico-formal, hoy es, además, sencillamente inseparable de las necesidades de la administración de *masas* (personales o materiales). Se tiene que elegir entre la "burocratización" y el "diletantismo" de la administración; y el gran instrumento de la superioridad de la administración burocrática es éste: el *saber especializado*, cuyo carácter imprescindible está condicionado por los caracteres de la técnica y economía modernas de la producción de bienes, siendo completamente indiferente que tal producción sea en la forma capitalista o en la socialista. (Esta última, de querer alcanzar *iguales* resultados técnicos, daría lugar a un extraordinario *incremento* de la burocracia especializada.)[24] Y lo mismo que los dominados sólo pueden defenderse normalmente de una dominación burocrática existente mediante la creación de una contraorganización propia, igualmente sometida a la burocratización, así también el aparato burocrático mismo está ligado a la continuidad de su propio funcionamiento por intereses compulsivos tanto materiales como objetivos, es decir, ideales. Sin ese aparato, en una sociedad que *separa* a los funcionarios, empleados y trabajadores de los medios de administración, y que requiere de modo indispensable la *disciplina* y la *instrucción*, cesaría toda posibilidad de existencia para todos con

excepción de los que todavía están en posesión de los medios de abastecimiento (campesinos). La burocracia continúa funcionando para la revolución triunfante o el enemigo en ocupación, lo mismo que lo hacía con el gobierno hasta ese momento legal. La cuestión es siempre ésta: *¿quién domina* el aparato burocrático existente? Y siempre esa dominación tiene ciertas limitaciones para el *no* especialista: el consejero especializado impone las más de las veces a la larga su voluntad al ministro que no lo está. La necesidad de una administración más permanente, rigurosa, intensiva y *calculable*, tal como la creó —no *solamente* él, pero ciertamente y de modo innegable, él ante todo— el capitalismo (sin la que no puede subsistir y que todo socialismo *racional* tendrá que aceptar e incrementar), determina el destino de la burocracia como médula de *toda* administración de masas. Sólo una *pequeña* actividad *[Betrieb]* (política, hierocrática, económica, etc.), podría prescindir ampliamente de ella. De igual manera que el capitalismo en el estadio actual de su desarrollo *exige* la burocracia —aunque uno y otra provengan *históricamente* de distintas raíces— asimismo constituye el fundamento económico más racional sobre el que puede subsistir aquélla en su forma también más racional porque desde el punto de vista fiscal aporta los necesarios medios en *dinero*.

Junto a los supuestos fiscales existen para la burocracia condiciones *esenciales* de carácter técnico en los medios de comunicación. Su precisión exige el ferrocarril, el teléfono, el telégrafo, y está ligada a éstos de modo creciente. En esto ninguna alteración podría introducir un orden socialista. El problema radicaría (véase *supra* cap. II, § 12) en si éste sería *capaz* de crear condiciones parecidas para una administración *racional*, que *precisamente en este caso* significaría una administración burocrática rígida, sometida a *reglas* aún más rigurosamente formales que las existentes en el orden capitalista. En caso contrario, nos encontraríamos de nuevo con una de aquellas grandes irracionalidades que tantas veces ha de constatar la sociología: la antinomia entre la racionalidad formal y material.[25]

La administración burocrática significa: dominación gracias al *saber;* éste representa su carácter racional fundamental y específico. Más allá de la situación de poder condicionada por el saber *especializado*, la burocracia (o el soberano que de ella se sirve) tiene la tendencia de acrecentar aún más su poder por medio del saber de *servicio*: conocimiento de hechos adquirido por las relaciones del servicio o "depositado en el expediente". El concepto de "secreto profesional", no exclusivo pero sí específicamente burocrático —comparable, por ejemplo, en su relación con el conocimiento especializado, a los secretos comerciales de una empresa frente al saber técnico— procede de esta ambición de poder.

Superior en saber a la burocracia —conocimiento especializado y de los hechos dentro del ámbito de *sus* intereses— *sólo* es, regularmente, el interesado privado en una actividad lucrativa. Es decir, el empresario capitalista. Es realmente la *única* instancia *inmune* (o al menos relativamente) frente a la ineludibilidad de la dominación científico-racional de la burocracia. Todos los demás, en las asociaciones de *masas*, están irremisiblemente sometidos al imperio burocrático, en igual forma que la producción en masa lo está al dominio de las máquinas de precisión.

La dominación burocrática significa socialmente en general:

1. La tendencia a la *nivelación* en interés de una posibilidad universal de reclutamiento de los más calificados *profesionalmente*.
2. La tendencia a la *plutocratización* en interés de una enseñanza especializada que dure el mayor tiempo posible (a veces hasta el final de la veintena).
3. La dominación de la *impersonalidad* formalista: *sine ira et studio*, sin odio y sin pasión, por ello, sin "amor" y sin "entusiasmo", sometida tan sólo a la presión de la idea esctricta del "deber"; "sin acepción de personas", formalmente igual para todos, es decir, para todo interesado que se encuentre en igual situación *de hecho*: así ejerce el funcionario ideal su oficio.

Empero, así como la burocratización *crea* nivelación estamental (según la tendencia normal, que también la historia muestra de un modo regular), toda nivelación *social* —en cuanto da de lado a los que imperaban en forma *estamental* en virtud de apropiación del poder administrativo y de los medios de administración, y en la medida en que, en interés de la "igualdad", elimina a los que en méritos de la *propiedad* ejercían la administración en forma "honoraria" o como "cargo secundario"— fomenta al contrario la burocratización, que en todas partes es la sombra inseparable de la creciente "democracia de *masas*". De esto se tratará con más detalle en otro contexto.

El "espíritu" normal de la burocracia racional, hablando en términos generales, es el siguiente:

1. Formalismo, exigido ante todo para garantizar las oportunidades —probabilidades— personales de vida *[Lebenschancen]* de los interesados, cualquiera que sea su clase —porque de otra suerte la arbitrariedad sería la consecuencia y el formalismo es la línea de menor resistencia—. En contradicción aparente y en parte real con esta tendencia de *esa* clase de intereses está la
2. inclinación de los burócratas a llevar a cabo sus tareas administrativas de acuerdo con criterios utilitario-*materiales* en servicio del bienestar de los dominados. Sólo que este utilitarismo material suele manifestarse revestido con la exigencia de los correspondientes *reglamentos* —por su parte: formales de nuevo y en la mayoría de los casos tratados de modo formalista—. (Sobre esto, en la sociología del derecho.) Esta tendencia hacia una racionalidad *material* encuentra apoyo por parte de aquellos dominados que *no* pertenecen a la capa de los interesados en la "garantía" de las probabilidades *poseídas* a que hace referencia el número 1. La problemática enraizada en lo anterior pertenece a la teoría de la "democracia".

3. Dominación tradicional

§ 6. Debe entenderse que una dominación es *tradicional* cuando su legitimidad descansa en la santidad de ordenaciones y poderes de mando heredados de tiempos lejanos, "desde tiempo inmemorial", creyéndose en ella en méritos de esa santidad. El señor o los señores están determinados en virtud de reglas tradicionalmente recibidas. La asociación de dominación, en el caso más sencillo, es primariamente una asociación de *piedad* determinada por una comunidad de educación. El soberano no es un "superior", sino un *señor* personal; su cuadro administrativo no está constituido por "funcionarios", sino por "servidores" personales; los dominados no son "miembros" de la asociación, sino: *1*. "compañeros tradicionales" *[traditionale Genossen]* (§ 7 a), o *2*. "súbditos". Las relaciones del

cuadro administrativo para con el soberano no están determinadas por el deber objetivo del cargo sino por la fidelidad personal del servidor.

No se obedece a disposiciones estatuidas, sino a la *persona* designada por la tradición o por el soberano tradicionalmente determinado: y los mandatos de esta persona son legítimos de dos maneras:

a) en parte por la fuerza de la tradición que señala inequívocamente el *contenido* de los ordenamientos, así como su amplitud y sentido tal como son creídos, y cuya conmoción por causa de una transgresión de los límites tradicionales podría ser peligrosa para la propia situación tradicional del soberano;

b) en parte por arbitrio libre del señor, al cual la *tradición* le asigna el margen de maniobra correspondiente.

Este arbitrio tradicional descansa primariamente en la obediencia por una piedad, en principio, ilimitada.

Existe por consiguiente el doble ámbito:

a) de la acción del dominador materialmente vinculada por la tradición.

b) de la acción del dominador materialmente libre de tradición.

Dentro de este último el soberano puede dispensar su "favor" otorgando o retirando su gracia libérrima por inclinaciones o antipatías personales o por una arbitrariedad, particularmente también la comprada mediante regalos —la fuente de los "arbitrios"—.[26] En la medida en que el soberano procede según principios, son éstos los de la justicia y equidad, con un contenido ético *material*, o los de la conveniencia utilitaria, pero no —como en la dominación legal— principios formales. *De hecho* el ejercicio de la dominación se orienta por lo que, *de acuerdo con la costumbre*, está permitido al señor (y a su cuadro administrativo) frente a la obediencia tradicional de los súbditos, de modo que no provoque su resistencia. Esta resistencia se dirige, cuando surge, contra la *persona* del señor (o del servidor) que desatendió los límites tradicionales del poder, pero no contra el sistema como tal ("revolución tradicionalista").

En el tipo puro de dominación tradicional es imposible la "creación" deliberada, por estatuto, de nuevos principios jurídicos o administrativos. Nuevas creaciones efectivas sólo pueden ser legitimadas por considerarse válidas desde antaño y ser *reconocidas* por la "sabiduría".[27] Sólo cuentan como elementos de orientación en la declaración del derecho los testimonios de la tradición: "precedentes y prejuicios".

§ 7. El señor domina *1. sin*, o *2. con* cuadro administrativo. Sobre el primer caso, véase § 7 a núm. 1.

El cuadro administrativo típico puede ser *reclutado* de modo:

a) tradicional, por lazos de piedad de los vinculados al señor ("reclutamiento patrimonial"):

α) pertenecientes al linaje,

β) esclavos,
γ) funcionarios domésticos serviles, en particular: "ministeriales",
δ) clientes,
ε) colonos,
ξ) libertos;

b) ("reclutamiento extrapatrimonial"):
α) por relaciones personales de confianza ("favoritos" libres de toda clase),
β) por pacto de fidelidad con el señor legitimado como tal (vasallos),
γ) *funcionarios* que entran libremente en la relación de piedad.

Con respecto a

a) α) Es un principio administrativo frecuente de las dominaciones tradicionales el de otorgar los puestos más importantes a los pertenecientes al mismo linaje del señor.

a) β) Esclavos y *a) ξ)* libertos se encuentran frecuentemente en las dominaciones patrimoniales hasta en las posiciones más elevadas (por ejemplo: no era cosa rara que antiguos esclavos fueran Grandes Visires).

a) γ) Los funcionarios domésticos típicos: senescal (gran lacayo), mariscal (palafrenero), camarero, gentilhombre de boca, mayordomo (jefe de la servidumbre y eventualmente de los vasallos), se encuentran en Europa por doquier. En Oriente tiene especial importancia el gran eunuco (guardia del harem), entre los reyezuelos negros el verdugo, además por todas partes y frecuentemente el médico de cabecera, el astrólogo y cargos semejantes.

a) δ) La clientela del rey fue en China como en Egipto la fuente de la burocracia patrimonial.

a) ε) Todo el Oriente conoció los ejércitos de colonos, y también existieron en la dominación de la nobleza romana. (Todavía en el Oriente islámico moderno se dieron los ejércitos de esclavos.)

Con respecto a

b) α) El sistema de "favoritos" es específico de todo patrimonialismo y motivo frecuente de las "revoluciones tradicionalistas" (véase el concepto al final de este parágrafo). ***b) β)*** Sobre los "vasallos" se tratará en particular.

b) γ) La "burocracia" *surgió* en los estados patrimoniales primeramente con los funcionarios de reclutamiento extrapatrimonial. Pero *estos* funcionarios, como se verá en seguida, eran ante todo servidores *personales* de los soberanos.

Al cuadro administrativo de la dominación tradicional en su tipo puro le faltó:

a) la "competencia" fija según reglas objetivas,
b) la jerarquía racional fija,
c) el nombramiento regulado por libre contrato y el ascenso regulado,
d) la formación profesional (como norma),
e) (a menudo) el sueldo fijo y (aún más frecuentemente) el sueldo pagado en dinero.

Con respecto a a, en lugar de la competencia objetiva fija está la concurrencia de las delegaciones y plenos poderes entre sí, otorgados por los señores a su arbitrio, al principio para un momento dado, pero luego convertidos en duraderos y finalmente estereotipados por la tradición, y determinada especialmente por la competencia por las probabilidades de emolumentos a disposición tanto de los delegados como de los señores al reclamar como suyas determinadas actividades; a través de tales intereses se constituyeron con frecuencia por vez primera las competencias objetivas, dando así lugar a la existencia de "magistraturas".

Todos los delegados investidos con competencias permanentes son al principio funcionarios domésticos del señor; su competencia *no* doméstica ("extrapatrimonial"), es una competencia agregada a su función doméstica por afinidades objetivas de actividad, bastante superficiales a menudo, o por puro arbitrio del señor, y luego estereotipada por la tradición. *Al principio* junto a los funcionarios domésticos sólo existieron comisionados *ad hoc*.

La ausencia del concepto "competencia" se desprende fácilmente del examen de la lista de los títulos de los funcionarios del antiguo Oriente. Es imposible —con raras excepciones— poder descubrir una esfera objetiva de actividad racionalmente delimitada *permanentemente* al estilo de nuestras "competencias".

El hecho de la delimitación de competencias permanentes *de facto* en virtud de la concurrencia y compromisos entre los intereses por los emolumentos se observa especialmente en la Edad Media. El efecto de esta circunstancia ha tenido gran alcance. Los intereses por emolumentos de los poderosos tribunales de la corona y del no menos poderoso estamento nacional de los abogados dieron lugar en Inglaterra a que el imperio del derecho romano y canónico fuera en parte frustrado y en parte limitado. La limitación irracional, que encontramos en todas las épocas, de las competencias de numerosos cargos, quedó estereotipada merced a la demarcación existente de las esferas de intereses en emolumentos.

Con respecto a b, la determinación de si la decisión final en una materia o en una queja respecto a ella corresponde a un mandatario, y cuál sea éste, o si corresponde al señor, puede encontrarse:

α) regulada de un modo tradicional, a veces mediante consideración de la procedencia de determinadas normas y precedentes tomados de fuera (sistema del tribunal superior: *Oberhof-System)*,[28] o

β) abandonado plenamente a la discreción del soberano, pues allí donde él aparece personalmente todos sus delegados declinan.

Al lado del sistema tradicionalista del *Oberhof-System* está el principio de derecho germánico derivado de la esfera del poder señorial, de que al señor presente incumbía toda jurisdicción; de igual origen, y

encontrándose de pleno dentro de la gracia libre del señor, es el *ius evocandi*, así como su moderno retoño: la "justicia de gabinete" *(Kabinettsjustiz)*. El "tribunal superior" es con frecuencia en la Edad Media la autoridad jurisprudencial desde la que se importaba el derecho de otro lugar.

Con respecto a c, los funcionarios domésticos y favoritos se reclutan muy a menudo de un modo puramente patrimonial: esclavos o siervos (ministeriales). O, cuando se reclutan extrapatrimonialmente, son prebendarios que el señor promueve según su juicio formalmente libre. Tan sólo la entrada de vasallos libres y la investidura de cargos por medio del *pacto* feudal cambia esto fundamentalmente; no produce, sin embargo —ya que los enfeudamientos no están determinados ni en su naturaleza ni en su amplitud por puntos de vista objetivos—, ninguna variación en los puntos a y b. Un ascenso —excepto tal vez en el caso de una estructura *prebendaria* del cuadro administrativo— sólo es posible por arbitrio y gracia del soberano.

Con respecto a d, la formación especializada racional como calificación fundamental falta originariamente en todos los funcionarios domésticos y favoritos del señor. El comienzo de la formación profesional de los funcionarios (cualquiera que éste sea) hace época por todas partes en el género de la administración.

Una cierta medida de preparación empírica fue ya necesaria para algunos cargos desde bien pronto. Durante ese tiempo el arte de la lectura y escritura sobre todo, arte todavía en sus orígenes con un gran valor de rareza, influyó con frecuencia —ejemplo más importante: China— a través del modo de conducción de vida de los letrados en la evolución general de la cultura; *eliminando* el reclutamiento *intra*patrimonial de los funcionarios y, por consiguiente, *limitando* "estamentalmente" (véase § 7 a núm. 3) el poder del soberano.

Con respecto a e, los funcionarios domésticos y favoritos fueron originariamente mantenidos a la mesa del señor y equipados en su guardarropa. Su separación de la mesa del señor significaba por lo general la creación de *prebendas* (al principio en especie), cuya naturaleza y amplitud se estereotipaba fácilmente. Al lado de éstas (o en vez de ellas) estaban los "arbitrios" de los órganos del soberano en lo ajeno a su hacienda y los del propio señor (a menudo sin tarifa alguna y ajustados de caso en caso con los solicitantes de una "gracia").

Sobre el concepto de "prebenda", véase § 8.

§ 7 a. 1. Los tipos originarios de la dominación tradicional están constituidos por los casos en que *faltaba* un *cuadro administrativo personal* del señor:

a) gerontocracia y
b) patriarcalismo originario.

Debe entenderse por *gerontocracia* la situación en que, en la medida en que dentro de la asociación *llega* a ejercerse una dominación, ésta se ejerce por los más viejos (originariamente según el sentido literal de la palabra: los mayores en años), en cuanto son los mejores conocedores de la sagrada tradición. Con frecuencia existe en asociaciones que *no* son primariamente económicas o familiares. Se llama patriarcalismo a la situación en que dentro de una asociación, las más de las veces primariamente económica y familiar, ejerce la dominación una sola persona de acuerdo con determinadas reglas hereditarias (normalmente) fijas. No es rara la coexistencia de gerontocracia y patriarcalismo. Lo decisivo es que el poder de los gerontes como el de los patriarcas, en el tipo puro, está orientado por la idea mantenida por los dominados ("compañeros") de que esta dominación es un derecho propio tradicional del señor, pero que se ejerce, "materialmente", como un derecho preeminente de los compañeros y en su *interés*, y no es, por tanto, de libre apropiación por aquél. Para *este* tipo es lo determinante la carencia *total* de un cuadro administrativo *personal* ("patrimonial") del señor. Éste es tanto más dependiente de la *voluntad* de obediencia de sus iguales, cuanto que carece de un "cuadro". Los compañeros son todavía sus "iguales" y no "súbditos". Pero son "compañeros" por la fuerza de la *tradición* y no "miembros" en virtud de un *estatuto*. Deben obediencia al señor, pero no a *normas* estatuidas. Y, desde luego, *únicamente según* la tradición. El señor, por su parte, está *rigurosamente* vinculado por la tradición.

Sobre las formas de gerontocracia, véase más adelante. El patriarcalismo originario le es afín porque la dominación sólo obliga dentro de la casa, en lo demás —como entre los jeques árabes— es sólo ejemplar, o sea del tipo de la influencia carismática, por el ejemplo; o por el consejo y otros medios de influencia.

2. Con la aparición de un cuadro administrativo (y militar) personal del señor toda dominación tradicional tiende al *patrimonialismo* y en el caso extremo de poder de mando al *sultanato*.

Los "compañeros" se convierten entonces en "súbditos", ya que lo que fuera hasta ese momento derecho preeminente de los miembros se convierte en derecho propio del señor, apropiado (en principio) en igual forma que cualquier otro objeto de posesión y (en principio) aprovechable (mediante venta, arriendo, división) como cualquiera otra probabilidad económica. Exteriormente se apoya el poder de mando patrimonial en esclavos (a menudo marcados), colonos o súbditos oprimidos; o bien —para hacer más indisoluble en lo posible la comunidad de intereses frente a los últimos— en guardias *de corps* a sueldo y ejércitos mercenarios (ejércitos patrimoniales). En virtud de este poder, ensancha el soberano, a costa de la vinculación tradicional patriarcal y gerontocrática, el ámbito de lo que, libre de la tradición, queda a su arbitrio, gracia y compasión. Llámase dominación *patrimonial* a toda dominación primariamente orientada por la tradición, pero ejercida en virtud de un derecho propio; y es *sultanista* la dominación patrimonial que se mueve, en la forma de su administración, dentro de la esfera del

arbitrio libre, desvinculado de la tradición. La distinción es *completamente* fluida. Del patriarcalismo *primario* se distinguen ambos, incluso el sultanato, por la existencia de un *cuadro administrativo*.

La forma sultanista del patrimonialismo está a veces, en su apariencia externa —en realidad nunca— plenamente desvinculada de la tradición. Sin embargo, no está materialmente racionalizada, sino desarrollada en ella en extremo la esfera del arbitrio libre y de la gracia. Por esto se distingue de toda forma de dominación racional.

3. Debe entenderse por dominación *estamental* aquella forma de dominación patrimonial en la que determinados poderes de mando y sus correspondientes probabilidades económicas están *apropiados* por el *cuadro administrativo*. La apropiación —como en todos los casos semejantes (cap. II, § 19)— puede ser:

a) la de una asociación o categoría de personas señaladas con determinadas características, o

b) la de un individuo; y en este caso sólo vitalicia o hereditaria o de libre propiedad.

La dominación estamental significa también:

a) Siempre, una limitación de la libre selección del cuadro administrativo por parte del soberano, en virtud de la apropiación de los cargos o poderes de mando

α) por una asociación,

β) por una capa estamentalmente cualificada (cap. IV).

b) Frecuentemente, además —y esto debe valer aquí como "tipo"—, significa, asimismo:

a) apropiación de los cargos, y también (eventualmente) de las probabilidades lucrativas que su desempeño procura,

β) apropiación de los *medios materiales de administración* y

γ) apropiación de los poderes de mando por los miembros *individuales* del cuadro administrativo.

Históricamente se nos muestran estos dos casos: *1.* o que los apropiantes procedan de un cuadro administrativo que antes *no* tenía carácter estamental o *2.* que éstos *no* hayan pertenecido a ese cuadro antes de la apropiación.

El titular estamental de poderes políticos apropiados *sufraga los costos de la administración* con sus propios medios de administración apropiados en forma indivisa. Los titulares de poderes de mando militares o los miembros de un ejército *estamental se equipan ellos mismos*, y eventualmente a los contingentes reclutados patrimonialmente, o a su vez, en forma estamental (ejército estamental); o también la provisión de los medios administrativos y del cuadro administrativo por el almacén o caja del soberano puede ser objeto de apropiación, a cambio de servicios determinados, por parte de una empresa lucrativa, como ocurrió particularmente (aunque no sólo) en los ejércitos mercenarios de Europa en los siglos XVI y XVII (ejército capitalista). En los casos de una apropiación estamental completa el poder total suele dividirse

regularmente en virtud de su derecho propio entre el señor y los miembros del cuadro administrativo que se apropian del mismo; o pueden existir también poderes propios, regulados por ordenanzas particulares del señor o por compromisos especiales con los apropiantes.

Caso 1: ejemplo, cargos cortesanos de un señor apropiados como feudos; caso 2: ejemplo, señores feudales que por privilegio señorial o por usurpación (las más de las veces lo primero es la legalización de lo último) se apropiaron derechos de señorío.

La apropiación por parte de los *individuos* puede descansar en:

1. arriendo,
2. prenda,
3. venta,
4. privilegio, que puede ser: personal, hereditario o libremente apropiado; incondicionado o condicionado por ciertos servicios; otorgado
a) como retribución de servicios o al soborno, o la complacencia,
b) como reconocimiento de la usurpación de hecho de poderes de mando,
5. en una apropiación por parte de una asociación o de una capa estamental cualificada; regularmente por compromiso de un señor con su cuadro administrativo o con una capa estamental constituida en relación asociativa *[vergesellschaftet];* puede
a) dejar al señor libertad de *elección* absoluta o relativa en el caso individual, o
b) prescribir reglas permanentes para la posesión personal de los cargos,

6. en un *feudo*,[29] de lo que luego se tratará en particular.

1. Los medios administrativos en la gerontocracia y el patriarcalismo puro —según la idea, ciertamente no muy clara, allí dominante— están apropiados por la asociación que ejerce la administración o por las haciendas que participan en la administración: la administración se lleva a cabo "para" la asociación. La apropiación por parte del señor como tal pertenece propiamente al mundo de representaciones del patrimonialismo y puede tener lugar de modo muy diverso —hasta la regalía absoluta del suelo y la absoluta esclavitud de los súbditos ("derecho de venta" del señor)—. La apropiación estamental significa la apropiación de una parte por lo menos de los medios de administración por los miembros del cuadro administrativo. Mientras que en el patrimonialismo puro tiene lugar una separación absoluta entre los administradores y los medios de administración, en el patrimonialismo estamental ocurre precisamente lo contrario: el administrador tiene la propiedad de todos los medios administrativos o al menos de una parte esencial. De esta suerte, por ejemplo, tenían la *plena propiedad* de los medios administrativos el caballero feudal que se equipaba a sí mismo, el conde enfeudado que cobraba para sí arbitrios judiciales y de otras clases y cargas y que costeaba sus deberes para con el soberano feudal con sus propios medios (entre ellos los apropiados) y el *jagirdar*[30] de la India, que mantenía el contingente de su ejército de sus prebendas tributarias; por el contrario, sólo disfrutaba una posesión

parcial (y regulada) de los medios de administración el condotiero *(Oberst)* que mantenía un ejército mercenario como propia empresa y que recibía para ello determinadas cantidades de la caja del príncipe, de modo que en caso de déficit, o bien disminuía sus servicios o se cobraba en botines y requisiciones. En cambio, el faraón que ponía en pie ejércitos de colonos y esclavos bajo el mando de sus clientes, y que los vestía, alimentaba y armaba de sus propios almacenes, era como *señor* patrimonial en *posesión propia* completa de los medios de administración. En esto la regulación formal no es siempre lo decisivo: los mamelucos eran formalmente esclavos, reclutados por "compra" del señor, y, sin embargo, monopolizaban de hecho tan completamente los poderes de mando como cualquier asociación de ministeriales los feudos de servicio *(Dienstlehen)*. La apropiación de "tierra de servicio" *(Dienstland)* por una asociación cerrada pero *sin* apropiación individual, puede tener lugar con libre asignación por parte del señor dentro de la asociación (caso 3 a, a) o con regulación de la cualificación necesaria para la toma de posesión (caso 3 a, β), por ejemplo, por la exigencia de cualificación militar o de otro tipo (ritual) del pretendiente y otras veces en virtud de derecho de preferencia de los parientes más próximos (de haberlos). Lo mismo en el caso de ciertos puestos de artesanos y labradores, bien adscritos a una corte señorial *(hofrechtlich)* o pertenecientes a un gremio, cuyos servicios están destinados a satisfacer necesidades militares o administrativas.

2. Las apropiaciones por arriendo (especialmente de tributos), prenda o venta fueron conocidas en Occidente y también en Oriente e India; entre los antiguos no era rara la provisión de cargos sacerdotales por subasta. La finalidad en el arriendo era en parte puramente político-financiera (situación de necesidad por consecuencia especialmente de gastos de guerra) y en parte hacendística en su aspecto técnico-financiero (aseguramiento de un ingreso en dinero para aplicarlo a las necesidades de la hacienda); la finalidad en la prenda y la venta tenía siempre el primer carácter; y en los Estados Pontificios también el de crear rentas en beneficio de parientes *(Nepotenrenten)*. La apropiación por prenda tuvo todavía en el siglo XVIII en Francia un considerable papel en los cargos de juristas (Parlamento); la apropiación por compra (regulada) llega hasta el siglo XIX en el ejército inglés. En la Edad Media era frecuente el privilegio como sanción[31] de la usurpación o como retribución o medio lucrativo por servicios políticos; y lo mismo que en Occidente en otras partes.

§ 8. El servidor patrimonial puede obtener su sostén:

- ***a)*** por manutención en la mesa del señor,
- ***b)*** por asignaciones (predominantemente en especie) sobre las existencias del señor en dinero y bienes,
- ***c)*** mediante "tierras de servicio" *(Dienstland)*,
- ***d)*** mediante apropiación de probabilidades de rentas, derechos o tributos,
- ***e)*** mediante feudo *(Lehen)*.

Las formas de manutención b hasta d deben llamarse "*prebendas*" cuando se confieren de un modo renovado, con apropiación individual pero nunca hereditaria, y se encuentran reguladas tradicionalmente en su amplitud (b y c) o en su jurisdicción *(Sprengel)* (d); y se llama *prebendalismo* a la existencia de una administración mantenida *principalmente* en esta forma. En ella *puede* existir un

ascenso por edad o por servicios objetivamente estimables y *puede* exigirse la cualificación estamental y, por tanto, el *honor* estamental (sobre el concepto "estamento" véase el cap. IV).

Llámanse feudos los poderes de mando apropiados cuando se confieren *principalmente* por contrato a individuos cualificados y cuando los recíprocos derechos y obligaciones están orientados *en principio* por conceptos convencionales de *honor estamental y militar*. La existencia de un cuadro administrativo dotado principalmente de feudos se llama "feudalismo de vasallaje" *(Lehenfeudalismus)*.

Feudos y prebendas *militares* se mezclan hasta ser a veces indistinguibles (sobre esto véase en el cap. IV "estamento").

En los casos d y e, a veces también en el caso c, el poseedor apropiante de los poderes de mando sufraga los gastos de la administración y eventualmente del equipo militar, en la forma ya explicada, con los medios de la prebenda o el feudo. Sus propias relaciones de dominación con los súbditos pueden entonces tomar carácter patrimonial (es decir, hacerse hereditarias, enajenables, divisibles).

1. La manutención en la mesa del señor o a cargo de sus existencias según su buen parecer, fue lo originario, lo mismo respecto de los servidores de los príncipes como de los funcionarios domésticos, sacerdotes y toda clase de servidores patrimoniales (por ejemplo, en los señoríos territoriales). La "casa de varones",[32] la forma más antigua de organización militar (de la que se tratará más tarde en detalle) tenía frecuentemente el carácter de un comunismo de hacienda consuntiva entre señores. La separación de la mesa del señor (o del templo o catedral) y la sustitución de esta manutención inmediata por asignaciones o entrega de tierras de servicio *(Dienstland)*, no ha sido siempre considerada como deseable, pero fue la regla al fundar familia propia. Las asignaciones en especie a los servidores y sacerdotes separados de sus templos fueron la forma originaria de la manutención burocrática en todo el antiguo próximo Oriente y existieron también en China, la India y, abundantemente, en Occidente. La tierra de servicio aparece como contraprestación por servicios militares en todo el Oriente desde la Antigüedad temprana al igual que en la Edad Media alemana como manutención de los funcionarios ministeriales y cortesanos ya sean domésticos u otros. Los ingresos del cipayo[33] turco, del samurái japonés y de numerosos otros ministeriales y caballeros orientales son —en nuestra terminología— "prebendas" y no feudos, como después veremos. Pueden depender de rentas de tierras o de los ingresos tributarios de determinados distritos. En este último caso van unidas, no necesariamente pero sí según tendencia general, a la apropiación de poderes de mando en esos distritos, o atraen éstos hacia sí. El concepto "feudo" sólo puede ser considerado en más detalle en conexión con el concepto de "Estado". Su objeto puede ser lo mismo una tierra de señorío (o sea una dominación patrimonial), como las más distintas especies de probabilidades de rentas y arbitrios.

2. Probabilidades apropiadas de ingreso de rentas, arbitrios y tributos se encuentran muy extendidas como prebendas y feudos; como forma independiente y desarrollada en extremo particularmente en la India: concesión de ingresos a cambio de la puesta en pie de contingentes militares y el pago de los

gastos administrativos.

§ 9. La dominación patrimonial y especialmente la patrimonial-estamental trata —en caso del tipo puro — a todos los poderes de mando y derechos señoriales económicos a la manera de probabilidades económicas apropiadas de un modo privado. Lo cual no excluye que las distinga cualitativamente. Especialmente cuando apropia algunas de ellas como preeminentes en forma particularmente regulada. Y en especial cuando trata la apropiación de poderes judiciales y militares como fundamento jurídico de la posición *estamental* privilegiada de los apropiantes frente a la apropiación de probabilidades puramente económicas (de dominios, de tributos o de emolumentos), y cuando separa dentro de estas últimas según la forma de la apropiación las fundamentalmente patrimoniales de las fundamentalmente extrapatrimoniales (fiscales). Para nuestra terminología lo decisivo es el hecho de que en principio se trate a los derechos señoriales y a las probabilidades a ellos unidas como si fueran probabilidades privadas.

Von Below subraya, por ejemplo, con toda la razón *(Der deutsche Staat des Mittelalters* [El Estado alemán de la Edad Media]),[34] que particularmente la apropiación del señorío jurisdiccional recibió un tratamiento separado, siendo fuente de situaciones estamentales especiales, y que, en general, no puede afirmarse un carácter *puramente* patrimonial o *puramente* feudal en la asociación política medieval. Con todo, *en la medida* en que el señorío jurisdiccional y otros derechos de puro origen político fueron tratados en forma de derechos privados, parece justo, según nuestra terminología, hablar de una dominación patrimonial. El concepto mismo proviene (en exposición consecuente), como es sabido, de la obra de Haller: *Restauration der Staatswissenschaften* (Restauración de las ciencias del Estado).[35] Un Estado "patrimonial" *puro*, absolutamente típico ideal, no se ha dado históricamente.

4. División estamental de poderes se llama a la situación en la que una *asociación* de privilegiados estamentales, en virtud de poderes de mando apropiados, dictan, por *compromiso* en cada caso con el señor, disposiciones políticas o administrativas (o ambas) u ordenanzas administrativas concretas o medidas de control administrativo, y eventualmente las ejecutan, a veces por medio de un cuadro administrativo suyo, que en ciertas circunstancias puede tener poderes de mando propios.

1. Puesto que el derecho propio de los privilegiados es lo típicamente decisivo, *no* altera para nada este concepto el hecho de que ciertas capas sin privilegio estamental (campesinos) fuesen invitadas en ciertas circunstancias a tomar parte. Por supuesto, la ausencia de toda capa estamentalmente privilegiada resultaría inmediatamente en otro tipo.

2. El tipo *sólo* se ha desarrollado por completo en Occidente. Luego se hablará en particular de su peculiaridad y del motivo de su aparición allí.

3. Por lo regular no existía un cuadro administrativo estamental propio; y fue totalmente excepción que éste tuviera poderes de mando propios.

§ 9 a. La dominación tradicional opera sobre la naturaleza de la *gestión económica*, por regla general, ante todo mediante un cierto fortalecimiento del sentir tradicional; con el máximo de rigor en las dominaciones gerontocráticas y patriarcales puras, las cuales no se apoyan en ningún cuadro administrativo propio de los señores que pueda oponerse a los demás miembros de la asociación, y que,

por tanto, dependen respecto a la propia validez de su legitimidad en forma extrema de la observancia de la tradición.

Por lo demás, el efecto sobre la economía depende

1. de la forma típica del sistema fiscal de la asociación de dominación de que se trate (cap. II, § 38).

En este sentido el patrimonialismo puede significar cosas muy distintas. De todos modos, típicas eran sobre todo las siguientes:

a) *Oikos* del señor con cobertura de necesidades total o predominantemente de carácter litúrgico-natural (tributos en especie y prestaciones personales). En este caso las relaciones económicas están estrechamente vinculadas a la tradición, el desarrollo del mercado se encuentra obstaculizado, el uso del dinero es esencialmente natural, orientado por el consumo, y el surgimiento del capitalismo resulta imposible. Muy parecido en sus efectos es el caso siguiente.

b) Con cobertura de necesidades estamental y privilegiada. El desarrollo del mercado está también limitado en este caso, aunque no necesariamente en igual medida, por los perturbadores efectos que ejerce sobre la "capacidad adquisitiva" la utilización natural de los bienes y de la capacidad de rendimiento de las economías singulares en beneficio de los fines de la "asociación de dominación". O el patrimonialismo puede ser:

c) Monopolista, con cobertura de necesidades en parte con actividades económicas lucrativas, en parte con arbitrios y en parte con tributos. En este caso el desarrollo del mercado se encuentra limitado irracionalmente con más o menos fuerza según el tipo del monopolio; las grandes probabilidades lucrativas están en la mano del dominador y de su cuadro administrativo; y el capitalismo en su desarrollo, por tanto,

α) se ve impedido de modo inmediato en caso de que sea por cuenta propia y completa de la administración, o

β) desviado al terreno del capitalismo político, en caso de que las medidas fiscales consistan en el arriendo de tributos, arriendo o venta de cargos, y sostenimiento capitalista del ejército o la administración (cap. II, § 31).

La economía fiscal del patrimonialismo, y más completamente en el sultanato, opera de un modo irracional aun allí donde existe una economía monetaria:

1. Por la coexistencia de

α) vinculación tradicional en la naturaleza y amplitud del empleo de las fuentes tributarias *directas* y

β) plena libertad, y, por tanto, discrecionalidad en el modo y medida en lo referente a *1*. derechos, *2*. distribución de cargas tributarias y *3*. formación de monopolios: lo cual es cierto en todo caso en lo que respecta a la *pretensión;* en la historia se ha dado el hecho las más de las veces en el caso 1 (a tenor del principio del "acto gracioso" del señor y de su cuadro administrativo), mucho menos en el caso 2, y con intensidad variable en el caso 3.

2. Porque falta en absoluto para la racionalización de la economía no sólo el cálculo seguro de los gravámenes, sino también de la masa de la actividad lucrativa privada.

3. El patrimonialismo puede ciertamente actuar en casos particulares de modo racionalizador

fomentando en forma planeada la capacidad tributaria y por la creación *racional* de monopolios. Empero, esto es una "casualidad" condicionada por peculiares circunstancias históricas, que existieron en parte en Occidente.

La política fiscal en caso de *división estamental de poderes* tiene esta propiedad típica: imposición de cargas fijadas por compromiso, o sea *calculables*, por tanto, con la eliminación o al menos limitación de la arbitrariedad del soberano en la creación de tributos y sobre todo de monopolios. Hasta qué punto en este caso la política fiscal material estimula o impide la economía racional, depende de la naturaleza de la capa cuya posición de poder sea la predominante; o

a) feudal, o

b) patricia.

El predominio de la primera, en virtud de la estructura predominantemente patrimonial de los derechos de mando enfeudados, acostumbra a limitar rígidamente la libertad de lucro y el desarrollo del mercado o prohibirlos directamente, adrede e intencionadamente, como política por el poder; el predominio de la segunda puede obrar en sentido opuesto.

1. Lo dicho hasta aquí es suficiente, ya que en distintas conexiones se volverá sobre ello con mayor detenimiento.

2. Ejemplos:

a) *(Oikos)* antiguo Egipto y la India;

b) grandes porciones del helenismo, el Imperio romano tardío, China, India, Rusia en parte y los estados islámicos;

c) el Imperio ptolemaico, Bizancio (en parte), de otra manera en el reinado de los Estuardo;

d) los estados patrimoniales occidentales en la época del "despotismo ilustrado" (especialmente el colbertismo).[36]

3. El patrimonialismo normal no solamente inhibe la economía *racional* por su política fiscal, sino sobre todo por la peculiaridad general de su administración. A saber:

a) por la dificultad que el tradicionalismo opone a la existencia de disposiciones legales *formalmente* racionales, en cuya duración pueda confiarse, y por tanto calculables en su alcance y aprovechamiento económicos;

b) por la ausencia *típica* de un cuadro administrativo con instrucción especializada *formal;*

La aparición de un cuadro semejante *dentro* del patrimonialismo occidental fue precipitada, como se mostrará, por condiciones peculiares que sólo aquí se dieron, y provino *originariamente* de otras fuentes completamente *distintas*.

c) por el amplio ámbito del arbitrio material y de los caprichos puramente personales del soberano y del cuadro administrativo —en donde el eventual soborno, que es sólo la degeneración del derecho de arbitrios no reglamentado, tenía, sin embargo, una significación relativamente mínima porque era prácticamente calculable *cuando* representaba una magnitud constante y no un factor siempre variable con la persona del funcionario. Cuando impera el arriendo de cargos, el funcionario se encuentra inmediatamente obligado, para la gestión beneficiosa de su capital, a

emplear cualquier medio de exacción, aun los más irracionales en sus efectos;

d) por la tendencia connatural a todo patriarcalismo y patrimonialismo —derivada de la naturaleza de su legitimidad y en interés de tener satisfechos a los dominados— hacia una regulación de la economía *materialmente* orientada —en ideales utilitarios, ético-sociales o materiales de una "cultura"—, o sea ruptura de su racionalidad *formal* orientada por el derecho de los juristas. Este efecto es decisivo en forma extrema en el patrimonialismo hierocráticamente orientado; en cambio los efectos del sultanato se ejercen más bien por virtud de su arbitrariedad fiscal.

Por todas estas razones, bajo la dominación de poderes patrimoniales normales florecen y arraigan con frecuencia:

a) el capitalismo comercial,

b) el capitalismo de arriendo de tributos y de arriendo y venta de cargos,

c) el capitalismo de suministros al Estado y de financiamientos de guerras,

d) en ciertas circunstancias: los capitalismos colonial y de plantación, pero *no*, en cambio, la empresa lucrativa orientada por la situación de mercado de los consumidores individuales, con *capital fijo* y *organización* racional *del trabajo libre*, sensible en grado sumo a las irracionalidades de la justicia, de la administración y de la tributación que perturban la *calculabilidad*.

Es otra fundamentalmente la situación *sólo* cuando el señor patrimonial, en interés de su poder y sus propias finanzas, apela a la administración *racional* con funcionarios *profesionales*. Para ello es necesaria la *existencia: 1.* de una *instrucción* especializada; *2.* de un motivo suficientemente fuerte; normalmente: *concurrencia* de *varios poderes parciales* patrimoniales dentro del mismo ámbito cultural *[Kulturkreis]*, y *3.* de un factor muy peculiar: la incorporación de asociaciones comunales *urbanas* a los poderes patrimoniales concurrentes como apoyo de su potencia *financiera*.

1. El moderno capitalismo, específicamente occidental, fue preparado en las asociaciones *urbanas*, específicamente occidentales, administradas de un modo (relativamente) racional, y de cuya peculiaridad se tratará luego; se desarrolló de los siglos XVI al XVIII dentro de las asociaciones políticas *estamentales* holandesas e inglesas caracterizadas por el predominio del poder y los intereses lucrativos burgueses, mientras que las imitaciones secundarias, fiscal y utilitariamente condicionadas, que tienen lugar en los estados continentales puramente patrimoniales o feudal-estamentales, así como los monopolios industriales de los Estuardo *no* están en solución de continuidad real con el desarrollo capitalista autónomo que posteriormente se inició, si bien ciertas medidas aisladas (de política agraria y política industrial), en el grado en que se orientan en modelos ingleses, holandeses y posteriormente franceses, crearon condiciones de desarrollo muy importantes para su aparición (sobre esto se tratará luego en particular).

2. Los estados patrimoniales de la Edad Media se distinguen principalmente por la manera *formalmente* racional de una parte de su cuadro administrativo (ante todo juristas: canonistas y civilistas) de todos los otros cuadros administrativos de las demás asociaciones políticas de la tierra. Sobre la fuente de este desarrollo y su significación se tratará luego en particular. Aquí deben bastar provisionalmente las

observaciones generales que se han hecho al final del texto.

4. DOMINACIÓN CARISMÁTICA

§ 10. Debe entenderse por *carisma* la cualidad, que pasa por extraordinaria (mágica en su origen, lo mismo si se trata de profetas que de hechiceros, árbitros, jefes de cacería o caudillos militares), de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas —o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro—, o como enviado del dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como "caudillo". Cómo habría de valorarse "objetivamente" la cualidad en cuestión, sea desde un punto de vista ético, estético u otro cualquiera, es cosa del todo indiferente en lo que atañe a nuestro concepto, pues lo que importa es cómo se valora por los dominados carismáticos, por los "*adeptos*".

El carisma de un "Berserker"[37] (cuyos frenesíes se atribuían, al parecer sin razón, al uso de determinadas drogas; en el Bizancio medieval se mantenía un cierto número de estos dotados con el carisma del frenesí bélico como una especie de instrumento de guerra), de un "chamán" (mago, para cuyos éxtasis la posibilidad de ataques epileptoides se considera como condición previa en el tipo puro), la del fundador de los mormones[38] (quizás, mas no con seguridad absoluta, un tipo de refinado farsante) o la de un literato entregado a sus éxitos demagógicos como Kurt Eisner,[39] todos ellos se consideran por la sociología, exenta de valoraciones *[wertfreie Soziologie]*, en el mismo plano que el carisma de los que según apreciación corriente son los "más grandes" héroes, profetas y salvadores.

1. Sobre la validez del carisma decide el *reconocimiento* —nacido de la entrega a la revelación, de la reverencia por el héroe, de la confianza en el jefe— por parte de los dominados; reconocimiento que se mantiene por *corroboración* de las supuestas cualidades carismáticas —siempre originariamente por medio del prodigio—. Ahora bien, el reconocimiento (en el carisma genuino) no es el *fundamento* de la legitimidad, sino un *deber* de los llamados, en méritos de la vocación y de la corroboración, a reconocer esa cualidad. Este "reconocimiento" es, psicológicamente, una entrega plenamente personal y llena de fe surgida del entusiasmo o de la necesidad y la esperanza.

Ningún profeta ha considerado su cualidad como dependiente de la multitud, ningún rey ungido o caudillo carismático ha tratado a los oponentes o a las personas fuera de su alcance sino como incumplidores de un deber; y la no participación, formalmente voluntaria, en el reclutamiento guerrero del caudillo ha sido objeto de escarnio en todo el mundo.

2. Si falta de un modo permanente la corroboración, si el agraciado carismático parece abandonado de su dios o de su fuerza mágica o heroica, el éxito se le resiste a cada paso y, sobre todo, *si su jefatura no aporta ningún bienestar a los dominados*, entonces hay la probabilidad de que su autoridad carismática se disipe. Éste es el sentido genuinamente carismático del "por la gracia de Dios".[40]

Aun los viejos reyes germánicos podían encontrarse ante manifestaciones públicas de "desprecio". Cosa

que ocurría comúnmente en los llamados pueblos primitivos. En China la calificación carismática de los monarcas (que no alteraba el ser carismático-hereditaria, véase § 11) estaba fijada de un modo tan absoluto, que todo infortunio, cualquiera que éste fuese —no sólo guerras desgraciadas, sino sequías, inundaciones, sucesos astronómicos aciagos— le obligaba a expiación pública y eventualmente a abdicar. En ese caso no tenía el carisma de la "virtud" exigida (clásicamente determinada) por el espíritu del cielo y no era, por tanto, legítimo "Hijo del cielo".[41]

3. La dominación carismática supone un proceso de relación comunitaria *[Vergemeinschaftung]* de carácter emotivo. El *cuadro administrativo* del dominador carismático no es ningún "funcionariado", y menos que nada una burocracia profesional. Su selección no tiene lugar ni desde puntos de vista estamentales ni desde los de la dependencia personal o doméstica. Sino que se es elegido a su vez por cualidades carismáticas: al "profeta" corresponden los "discípulos", al "príncipe de la guerra" el "séquito", al caudillo, en general, los "hombres de confianza". No hay ninguna "colocación" ni "destitución", ninguna "carrera" ni "ascenso", sino sólo llamamiento por el señor según su propia inspiración fundada en la calificación carismática del llamado. No hay ninguna "jerarquía", sino sólo intervenciones del jefe, de haber insuficiencia carismática del cuadro administrativo, bien en general, bien para un caso dado, y eventualmente cuando se le reclame. No existen ni "jurisdicciones oficiales" ni "competencias", pero tampoco apropiación de los poderes del cargo por "privilegio". Sino sólo (de ser posible) limitación espacial o a determinados objetos del carisma y la "misión". No hay "sueldo" ni "prebenda" alguna, sino que los discípulos o el séquito viven (en principio) con el señor en comunismo de amor o camaradería, con medios procurados por mecenas. No hay ninguna "magistratura" firmemente establecida, sino sólo emisarios, comisionados carismáticamente dentro del ámbito de la misión otorgada por el señor y de su propio carisma. No existe reglamento alguno, estatutos jurídicos abstractos, ni aplicación racional del derecho orientada por ellos, mas tampoco se dan arbitrios y sentencias orientados por precedentes tradicionales. Sino que formalmente son lo decisivo las *creaciones* de derecho de caso en caso, originariamente sólo juicios de Dios y revelaciones. Sin embargo, en su aspecto material rige en toda dominación carismática genuina la frase: "escrito está, pero yo en verdad os digo";[42] el profeta genuino, como el príncipe de la guerra genuino, como todo caudillo genuino en general, anuncia, crea, exige *nuevos* mandamientos —en el sentido originario del carisma: por virtud de revelación, oráculo, inspiración o en méritos de su voluntad concreta de crear, reconocida en virtud de su origen por la comunidad de creyentes, guerreros, partidarios u otra clase de personas—. El reconocimiento crea un deber. En tanto que a una orden se le oponga[43] otra concurrente con la pretensión a su vez de validez carismática, existe una lucha entre caudillos que sólo puede decidirse en última instancia por medios mágicos o por reconocimiento *(obligatorio)* por parte de la comunidad, lucha en la que la razón sólo puede estar de un lado, mientras que del otro sólo está la injuria sujeta a expiación.

La dominación carismática se opone, en cuanto fuera de lo común y extracotidiana, tanto a la dominación racional, especialmente la burocrática, como a la tradicional, especialmente la patriarcal y patrimonial o estamental. Ambas son específicamente formas de la dominación *cotidiana* —la carismática (genuina) es específicamente lo contrario—. La dominación burocrática es específicamente racional en el sentido de su vinculación a reglas discursivamente analizables; la carismática es específicamente irracional en el sentido de ser ajena

a toda regla. La dominación tradicional está ligada a los precedentes del pasado y en este sentido igualmente orientada por normas; la carismática subvierte el pasado (dentro de su ámbito) y es en este sentido específicamente revolucionaria. No conoce ninguna apropiación del poder de mando, al modo de la propiedad de bienes, ni por los señores ni por poderes estamentales, sino que es legítima en tanto que el carisma personal sigue teniendo "validez" en virtud de su corroboración, es decir, en tanto que encuentra reconocimiento, y el hombre de confianza, el discípulo, el séquito es "útil" sólo por la duración de su confirmación carismática.

Lo dicho apenas necesita aclaración. Vale lo mismo para el *puro* dominador carismático "plebiscitario" (el "imperio del genio" de Napoleón, que hizo de plebeyos reyes y generales) que para los profetas o héroes militares.

4. El carisma puro es específicamente *ajeno a la economía*. Constituye, donde aparece, una "vocación" en el sentido enfático del término: como "misión" o como "tarea" íntima. Desdeña y rechaza, en el tipo puro, el aprovechamiento económico de los dones piadosos como fuente de ingresos —lo que ciertamente es más un requerimiento que un hecho—. No es que el carisma renuncie siempre a la propiedad y al lucro, como hacen en determinadas circunstancias los profetas y sus discípulos. El héroe militar y su séquito *buscan* botín; el dominador plebiscitario o el jefe carismático de partido buscan medios materiales para su poder; el primero, además, se afana por el brillo material de su dominación para afianzar su prestigio de mando. Lo que todos desdeñan —en tanto que existe el tipo carismático genuino— es la economía racional o tradicional *cotidiana*, el logro de "ingresos" regulares en virtud de una actividad económica dirigida a ello de un modo continuado. Las formas típicas de la cobertura de necesidades de carácter carismático son, de un lado, el mecenazgo —de gran estilo (donaciones, fundaciones, soborno, propinas de importancia)— y la subsistencia mendicante, y, de otro lado, el botín y la extorsión violenta o (formalmente) pacífica. Considerada desde la perspectiva de una economía *racional* es una fuerza típica de la "antieconomicidad", pues rechaza toda trabazón con lo "cotidiano". Tan sólo puede "llevar aparejada", por así decirlo, con absoluta indiferencia íntima, una intermitente adquisición *ocasional*. El "vivir de rentas", como forma de estar *relevado* de toda gestión económica, *puede* ser —en *algunos* casos— el fundamento económico de personas carismáticas. Pero no se aplica esto a los "revolucionarios" carismáticos normales.

La no admisión de cargos eclesiásticos por los jesuitas es una aplicación racionalizada de este principio del "discipulado". Es cosa clara que todos los héroes de la ascética, de las órdenes mendicantes y de los combatientes por la fe quedan comprendidos en lo que venimos diciendo. Casi todos los profetas han vivido del mecenazgo. La frase de Pablo dirigida contra los misioneros gorrones: "quien no trabaja no debe comer",[44] no significa, naturalmente, una afirmación de la "economía", sino sólo el deber de procurarse el sustento de algún modo, aunque como "profesión accesoria"; pues la parábola propiamente carismática de los "lirios del campo"[45] no debe interpretarse en su sentido literal, sino únicamente en el de la *no* preocuparse por el día siguiente. Por otra

parte es concebible en el caso de un grupo de *discípulos* carismáticos de carácter primariamente estético, que sea lo normal la suspensión de las luchas económicas por limitación de los llamados en sentido auténtico a personas "económicamente independientes", es decir, a rentistas (así en el círculo de Stefan George,[46] por lo menos en su primera intención).

5. El carisma es *la* gran fuerza revolucionaria en las épocas vinculadas a la tradición. A diferencia de la fuerza igualmente revolucionaria de la "*ratio*" que, o bien opera desde fuera por transformación de los problemas y circunstancias de la vida —y, por tanto, de modo mediato, cambiando la actitud ante ellos — o bien por intelectualización, el carisma *puede* ser una renovación desde dentro, que nacida de la necesidad, o del entusiasmo, significa un cambio en la tendencia de las convicciones y de los hechos centrales, con reorientación completa de todas las actitudes frente a las formas de vida individuales o frente al "mundo"[47] en general. En las épocas prerracionalistas, tradición y carisma se dividen entre sí la totalidad de las tendencias de orientación de la acción.

5. LA RUTINIZACIÓN DEL CARISMA

§ 11. En su forma genuina la dominación carismática es de carácter específicamente *extraordinario* y *fuera de lo cotidiano*, representando una relación social rigurosamente personal, unida a la validez carismática de cualidades personales y a su *corroboración*. En el caso de que no sea puramente efímera sino que tome el carácter de una relación *duradera* —"congregación" de creyentes, comunidad de guerreros o de discípulos, o asociación de partido, o asociación política o hierocrática— la dominación carismática que, por decirlo así, sólo existió en pureza típico-ideal en *statu nascendi*, tiene que variar esencialmente su carácter: se racionaliza (legaliza) o tradicionaliza o ambas cosas en varios aspectos. Los motivos que impulsan a esta transformación son los siguientes:

a) el interés ideal o material de los *prosélitos* en la persistencia y permanente reanimación de la comunidad;
b) el interés ideal más fuerte y el material todavía más intenso del *cuadro administrativo*: séquito, discípulos, hombres de confianza, partisanos, en
1. continuar la existencia de la relación, y esto
2. de tal modo que quede cimentada su propia posición ideal y material sobre una base *cotidiana* duradera; externamente: restablecimiento de la existencia *familiar* o de una existencia *saturada* en lugar de las "misiones" extrañas al mundo (acosmismo) apartados de la familia y de la economía.

Estos intereses se actualizan de modo típico en caso de desaparición de la persona portadora del carisma y con el problema de *sucesión* que entonces surge. La manera de su resolución —*si* hay solución y persiste, por tanto, la comunidad carismática (o *surge* cabalmente en *ese* instante)— determina de un modo esencial la naturaleza toda de las relaciones sociales que entonces surgen.

Pueden ocurrir los siguientes tipos de soluciones:

a) Nueva *búsqueda*, según determinadas *señales* del que, como portador del carisma, esté calificado para ser el dirigente.

Tipo bastante puro: la busca del nuevo Dalai Lama (niño elegido por virtud de señales de encarnación de lo divino —semejante a la busca del buey Apis).

Entonces la legitimidad del nuevo portador del carisma está unida a *señales*, por tanto, a "reglas" respecto de las cuales se forma una tradición (tradicionalización); o sea, retrocede el carácter *puramente* personal.

b) Por *revelación*: oráculo, sorteo, juicio de Dios u otras técnicas de selección. En tal caso, la legitimidad del nuevo portador del carisma es una que deriva de la legitimidad de la *técnica* (legalización).

Los *schofetim* israelitas[48] tuvieron a veces, al parecer, este carácter. El viejo oráculo de la guerra señaló supuestamente a *Saúl*.[49]

c) Por designación del sucesor hecha por el portador actual del carisma y su reconocimiento por parte de la comunidad.

Forma muy frecuente. La promoción de las magistraturas romanas (conservada con la máxima claridad en la designación de los dictadores y en la institución del "interrex")[50] tuvo originariamente este carácter.

La legitimidad se convierte entonces en una legitimidad *adquirida* por designación.[51]

d) Por designación de sucesor por parte del cuadro administrativo carismáticamente calificado y reconocimiento por la comunidad. Este proceso en su significación genuina está muy lejos de la concepción del derecho de "elección", "preelección" o de "propuesta electoral". No se trata de una selección libre, sino rigurosamente unida a un deber; no se trata de una votación de mayorías, sino de la designación *justa*, de la selección del auténtico y real portador del carisma, que con igual justeza puede hacerla también la minoría. La unanimidad es postulado, percatarse del error deber, la persistencia en él falta grave, y una elección "falsa" es una injuria que debe ser expiada (originariamente: de modo mágico). Pero lo cierto es que esta legitimidad aparece fácilmente como la de la adquisición de un derecho, unida a todas las cautelas de lo que la corrección exige y las más de las veces sujetándose a determinadas formalidades (entronización, etcétera).

Éste es el sentido originario de la coronación en Occidente de obispos y reyes por el clero y por los príncipes, con el consentimiento de la congregación, y de numerosos procesos análogos en todo el mundo. Que de aquí *surgiera* la idea de "elección" es cosa que habrá de considerarse luego.

e) Por la idea de que el carisma es una cualidad de la *sangre* y que por tanto inhiere al linaje y en

particular a los más próximos parientes: *carisma hereditario*. En este caso el orden de *sucesión* no es necesariamente el mismo que el existente para los derechos apropiados, o tiene que determinarse el heredero "auténtico" dentro del linaje con ayuda de los medios a-d.

El duelo entre hermanos tenía lugar entre los negros. Un orden sucesorio de tal naturaleza que no perturbe la relación con los espíritus de los antepasados (la generación siguiente) se da, por ejemplo, en China. En Oriente se ofreció con frecuencia el seniorato o la designación por el séquito (por eso era un "deber" en la casa de Osman exterminar a todos los demás posibles pretendientes).

Sólo en el Occidente medieval y en el Japón, y en otras partes de modo aislado, penetró el principio inequívoco de la primogenitura en el poder y de esa forma fomentó la consolidación de las asociaciones políticas (evitando luchas entre varios pretendientes del linaje con carisma hereditario).

La fe no se apoya ahora en las cualidades carismáticas de la persona, sino en la adquisición legítima en virtud del orden sucesorio (tradicionalización y legalización). El concepto "por la gracia de Dios" varía por completo en su sentido y significa ahora que se es señor por derecho propio, *no* dependiente del reconocimiento de los dominados. El carisma personal puede faltar por completo.

Deben incluirse aquí la monarquía hereditaria, las hierocracias hereditarias de Asia y el carisma hereditario de los linajes como marca de rango y de cualificación para feudos y prebendas (véase el parágrafo siguiente).

f) Por la idea de que el carisma es una cualidad (originariamente mágica) que, por medios hierúrgicos de un portador, puede ser transmitida o producida en otro: objetivación del carisma, y en particular *carisma del cargo*. La creencia de legitimidad no vale entonces con respecto a la persona, sino con respecto a las cualidades adquiridas y a la eficacia de los actos hierúrgicos.

Ejemplo más importante: el carisma sacerdotal, transmitido o confirmado por ungimiento, consagración o imposición de manos, o el carisma real por ungimiento y coronación. El carácter *indelebilis*[52] significa la separación de las facultades carismáticas en virtud del cargo de las cualidades de la persona del sacerdote. Precisamente esto dio ocasión a luchas incesantes, que empezando en el donatismo[53] y montanismo[54] llegan hasta la revolución puritana (el "mercenario" de los cuáqueros es el predicador con carisma en virtud del *cargo*). [55]

§ 12. Con la rutinización del carisma por motivos de la sucesión marchan paralelos los intereses cotidianos del *cuadro administrativo*. Sólo en *statu nascendi* y en tanto que el genuino dirigente carismático rige de modo *genuinamente extracotidiano*, puede el cuadro administrativo vivir con el

señor, reconocido como tal por fe y entusiasmo, en forma mecenística o de botín o gracias a ingresos ocasionales. Únicamente la pequeña *capa* de los discípulos y seguidores entusiastas está dispuesta a "vivir" de su "vocación" sólo "idealmente". La masa de los discípulos y seguidores quiere (a la larga) vivir también *materialmente* de esta "vocación",[56] y tiene que hacerlo así so pena de desaparecer.

Por eso el cambio del carisma en cotidianidad se realiza también:

1. En la forma de una *apropiación* de los poderes de mando y de las probabilidades lucrativas por los secuaces o discípulos, y bajo *regulación* de su reclutamiento.
2. Esta tradicionalización o legalización (según exista o no un estatuto racional) puede adoptar diferentes formas típicas.
   1. El modo de reclutamiento genuino se atiene al carisma personal. En el proceso de rutinización el séquito o los discípulos sólo pueden ya fijar *normas* para el reclutamiento, en particular normas de

      a) educación, o de
      b) prueba.

      El carisma sólo puede ser "despertado" o "probado", no "aprendido" o "inculcado". Todas las especies de ascetismo mágico (magos, héroes) y todos los *noviciados* pertenecen a esta categoría caracterizada por el *cierre* de la comunidad formada por el cuadro administrativo. (Véase sobre la educación carismática *infra*, pp. 1322-1325.) Sólo al novicio probado están abiertos los poderes de mando. El jefe carismático *genuino* puede oponerse con éxito a estas pretensiones —pero ya no el sucesor y mucho menos el elegido por el cuadro administrativo (§ 11 d, pp. 370-371).

Se incluyen aquí todas las prácticas de ascética mágica y guerrera que tienen lugar en las "casas de varones", con ritos de pubertad y clases de edad. Quien no resiste las pruebas de guerra es una "mujer", es decir, está excluido del séquito.

2. Las normas carismáticas pueden transformarse fácilmente en *estamentales* tradicionales (carismático-hereditarias). De valer el carisma hereditario para el jefe (§ 11 e, p. 371), es muy probable que rija también para el cuadro administrativo y eventualmente para los adeptos, como regla de selección y empleo. Cuando una asociación política está dominada rigurosamente y por completo por este principio del carisma hereditario —de modo que todas las apropiaciones de los poderes señoriales, feudos, prebendas y probabilidades lucrativas se realizan con arreglo a él— existe el tipo del "estado de linajes" *(Geschlechterstaat)*. Todos los poderes y probabilidades de toda especie se tradicionalizan. Los cabezas de linaje (o sea, gerontócratas o patriarcas legitimados por la tradición y no por carisma personal) regulan el modo de su ejercicio, que no puede ser sustraído al linaje. No es la naturaleza del puesto la que determina el "rango" del hombre o de su linaje, sino que el rango carismático-hereditario del *linaje* es decisivo para los puestos que le *corresponden*.

Ejemplos principales: el Japón antes de la burocratización; China en gran

medida sin duda (las "viejas familias") antes de la racionalización ocurrida en los estados fraccionados; la India con la ordenación en castas; Rusia antes de la introducción del *mestnichestvo*[57] y después en otra forma; e igualmente, por todas partes, los "estamentos hereditarios" fuertemente privilegiados.

3. El cuadro administrativo puede exigir e imponer la creación y apropiación de posiciones *individuales* y probabilidades lucrativas en beneficio de sus miembros. Entonces surgen, según exista tradicionalización o legalización:

a) prebendas (prebendalización, véase antes),

b) cargos (patrimonialización y burocratización, véase antes),

c) feudos (feudalización, véase abajo § 12 b),

los cuales se apropian ahora, en lugar de la originaria provisión, puramente acósmica, con medios mecenísticos o de botín.

Con más detalle:

respecto a *a*,

α) prebendas de mendicantes,

β) prebendas de rentas naturales,

γ) prebendas de percepción de tributos,

δ) prebendas de emolumentos,

por regulación de la provisión, al principio puramente de mecenazgo (α) o puramente de botín (β, γ), mediante una organización financiera racional:

α) Budismo.

β) Prebendas de arroz chinas y japonesas.

γ) Existe como norma en todos los estados conquistadores racionalizados.

δ) Ejemplos numerosos por todas partes; especialmente de eclesiásticos y jueces; pero también, en la India, prebendas de los poderes militares.

respecto a *b*, el proceso de incorporar al cargo la misión carismática puede ser de carácter más marcadamente patrimonial o más marcadamente burocrático. El primer caso es, por lo general, la regla; el segundo se encuentra en la Antigüedad clásica y en el Occidente moderno, más raramente y como excepción en otras partes;

respecto a *c*,

α) feudo de tierras conservando el puesto el carácter de misión,

β) plena apropiación, con carácter feudal, de los poderes de mando.

Ambos difícilmente separables. Sin embargo, la orientación por el carácter de misión de estas "posiciones" no desaparece completamente con facilidad, ni tampoco en la Edad Media.

§ 12 a. Supuesto de la rutinización es la eliminación del carácter peculiar del carisma como ajeno a lo económico, su adaptación a las formas fiscales (financieras) de la cobertura de las necesidades y, con ello, a condiciones económicas compatibles con los impuestos y los tributos. Ahora, frente a los "legos" de las misiones en proceso de prebendalización está el "clero", el miembro comprometido (con "participación", κλῆρος) en el cuadro administrativo carismático, ahora rutinizado (sacerdotes de la "Iglesia" naciente); y frente a los "súbditos sujetos a tributo" están los vasallos, prebendarios y funcionarios de la asociación política naciente —del "Estado" en el caso racional—, o quizá los funcionarios del partido, si han sustituido a los "hombres de confianza".

Puede observarse esto típicamente en las sectas budistas e hindúes (véase sociología de la religión).[58] Igualmente en todos los imperios formados por conquistas y convertidos en estructuras duraderas racionalizadas. Lo mismo en el caso de partidos y otras formaciones puramente carismáticas en su origen.

Con la rutinización o adaptación a lo cotidiano, la asociación de dominación carismática *desemboca* en las formas de la dominación cotidiana: patrimonial —en particular, estamental— o burocrática. El carácter singular originario se manifiesta en el *honor* estamental carismático-hereditario o de oficio de los apropiantes, del jefe y del cuadro administrativo, es decir, en el tipo del *prestigio* señorial. Un monarca hereditario "por la gracia de Dios" no es un simple señor patrimonial, patriarca o jeque; un vasallo no es ningún ministerial o funcionario. Los detalles pertenecen a la doctrina de los "estamentos".[59]

La rutinización, por lo general, *no* se lleva a cabo sin luchas. No se olvidan en los comienzos las exigencias *personales* al carisma del señor; y la lucha del carisma personal con el hereditario y el del cargo constituye un proceso típico en la historia.

1. La transformación del poder penitenciario (el perdón de los pecados mortales) de un poder personal de los mártires y ascetas en una potestad del *cargo* de obispo y sacerdote fue *mucho* más lenta en Oriente que en Occidente, debido a la influencia en éste del concepto romano de "cargo". Revoluciones de jefes carismáticos contra poderes carismático-hereditarios o poderes del cargo se encuentran en toda suerte de asociaciones desde el Estado hasta los sindicatos (¡precisamente ahora!). Sin embargo, cuanto más complicadas son las dependencias intereconómicas de la economía monetaria, tanto más fuerte se hace la presión de las necesidades cotidianas de los adeptos y con ello la tendencia a la rutinización, que por todas partes se ha mostrado en acción y que por regla general ha vencido rápidamente. El carisma es un fenómeno *inicial* típico de las dominaciones religiosas (proféticas) o políticas (de conquista), que, sin embargo, retrocede ante las fuerzas de lo cotidiano tan pronto como la dominación está asegurada y, sobre todo, tan pronto como toma un carácter de *masas*.

2. Un motivo impulsor de la rutinización del carisma es, naturalmente, en todos los casos, la ambición de afianzamiento, es decir, la legitimación de las posiciones de mando y de las probabilidades

económicas en beneficio del séquito y de los adeptos del caudillo. Otro es, sin embargo, la necesidad objetiva de adaptación de las ordenaciones y del cuadro administrativo a las exigencias y condiciones normales y cotidianas de una administración. Son parte de la misma, en particular, los puntos de referencia para una tradición administrativa y jurisprudencial, tal como la requieren tanto el cuadro administrativo normal como los dominados. Y también una ordenación, cualquiera que ésta sea, de los puestos de los miembros del cuadro administrativo. Y finalmente, sobre todo —de lo que se tratará luego en particular—, la adaptación de los cuadros administrativos y de todas las medidas administrativas a las condiciones *económicas* cotidianas; la cobertura de los costos con botín, contribuciones, regalos y hospitalidad, tal como se ofrece en el estadio genuino del carisma guerrero y profético, no constituye en modo alguno el fundamento posible para una administración permanente de lo cotidiano.

3. Por tanto, la rutinización no se resuelve con el problema del sucesor y está muy lejos de afectar tan sólo a este último. Por el contrario, el problema capital estriba en la transición de los principios y cuadros administrativos carismáticos a los que exige la vida cotidiana. Pero el problema de la sucesión afecta a la rutinización del núcleo carismático, el caudillo mismo y su legitimación, mostrando, en contraposición al problema de la transición hacia ordenaciones y cuadros administrativos tradicionales o legales, concepciones peculiares y características que sólo pueden comprenderse desde la perspectiva de este proceso. Las más importantes de ellas son: la de la designación carismática del sucesor y la del carisma hereditario.

4. El ejemplo histórico más importante de la designación del sucesor por el jefe carismático mismo es, como se ha dicho, Roma.[60] Respecto al *rex* se afirma así en la tradición; respecto al nombramiento del dictador y de los corregentes y sucesores en el principado, aparece firmemente establecido en los tiempos históricos; la forma de nombramiento de todos los funcionarios superiores con *imperium* muestra claramente que también para ellos existió la designación del sucesor por el procónsul con reserva de su aprobación por el ejército de los ciudadanos. Pues la prueba y, originariamente, la eliminación notoriamente libérrima de los candidatos por parte del magistrado en funciones, muestra claramente la evolución.

5. Los ejemplos más importantes de designación del sucesor por el séquito carismático son: la designación primitiva de los obispos, particularmente del papa, por el clero y su reconocimiento por parte de la comunidad; y (tal como ha hecho verosímil la investigación de U. Stutz)[61] la elección del rey germánico por designación de ciertos príncipes y reconocimiento por el "pueblo" (en armas), a imitación de la elección episcopal. Formas semejantes se encuentran con frecuencia.

6. El país clásico del desarrollo del carisma hereditario fue la India.[62] Todas las cualidades profesionales y particularmente todas las calificaciones de autoridad y las posiciones de mando se consideraban allí como rigurosamente vinculadas a un carisma hereditario. La pretensión a feudos con derechos de mando se adhería al hecho de la pertenencia al linaje regio, los feudos se solicitaban al más viejo del linaje. Todos los cargos hierocráticos, inclusive el singularmente importante e influyente de gurú *(directeur de l'âme)*, todas las relaciones de clientela susceptibles de distribución, todos los cargos dentro del *establishment* aldeano *[Dorf-Establishment]* (sacerdote, barbero, lavandero, vigilante, etc.) valían como vinculados a un carisma hereditario. Toda fundación de una secta significaba fundación de

una jerarquía hereditaria (también en el taoísmo chino). También en el "Estado de linajes" japonés (antes de la introducción del Estado patrimonial-burocrático siguiendo el modelo chino) fue la articulación social puramente carismáticohereditaria (de lo que se tratará con mayor detalle en otro contexto).[63]

El derecho carismático-hereditario a las posiciones de mando se desarrolló de un modo parecido por todo el mundo. La calificación en méritos del propio rendimiento fue sustituida por la calificación según ascendencia. Este fenómeno se encuentra en todas partes en los fundamentos del desarrollo del estamento hereditario, tanto en la nobleza romana como en el concepto, según Tácito, de la "stirps regia" de los germanos, lo mismo en las normas de los torneos y de elegibilidad para cargos capitulares en la Edad Media tardía como en la moderna preocupación por el *pedigree* de la nueva aristocracia estadunidense, como, en general, allí donde revive la diferenciación "estamental".

Relación con la economía: La rutinización del carisma equivale en un aspecto muy esencial a la adaptación a las condiciones de la economía como la fuerza, constantemente operante, de lo cotidiano. En *esto* la economía es dirigente y no dirigida. En medida muy amplia sirve aquí la transformación del carisma hereditario o del cargo como medio de *legitimación* de poderes de disposición existentes o adquiridos. Particularmente la adhesión a las monarquías hereditarias —al lado de las ideologías de fidelidad que ciertamente no son indiferentes— ha sido condicionada muy fuertemente por esta consideración: que habría de conmoverse toda la propiedad heredada y legítimamente adquirida si se derrumbaba la vinculación íntima a la santidad de trono hereditario; no es, por tanto, cosa casual el que aquella afección sea más adecuada a las capas poseedoras que al proletariado.

Por lo demás, no es posible decir apenas nada general (y que, al mismo tiempo, tenga un contenido material y sea valioso) sobre las relaciones de las diferentes posibilidades de adaptación a la economía: queda esto reservado para el estudio particularizado. La prebendalización y feudalización y la apropiación carismático-hereditaria de probabilidades de toda especie puede ejercer en *todos* los casos iguales efectos de fijación que los que se producen a partir de situaciones iniciales de carácter patrimonial o burocrático, y repercutir de esa manera sobre la economía. La fuerza del carisma, por lo regular poderosamente revolucionaria también en el campo de la economía —al principio frecuentemente destructiva, en cuanto que, en lo posible, es nueva y "sin condiciones" previas—, se cambia entonces en lo contrario de su efecto inicial.

Sobre la economía de las revoluciones (carismáticas) se hablará separadamente. Es muy diversa.

6. Feudalismo[64]

§ 12 b. Vamos a tratar separadamente del caso último del § 12, núm. 3 *c*. Y esto porque puede surgir de

él una estructura de la asociación de dominación, que es *diferente* tanto del patrimonialismo como del carismatismo genuino y del hereditario, y que ha tenido una inmensa significación histórica: el *feudalismo*. Distinguimos como formas auténticas el feudalismo de *vasallaje*[65] y el *prebendario*. Todas las otras formas de otorgamiento de tierras a cambio de servicios militares, *llamadas* también "feudalismo", son en realidad de carácter patrimonial (ministerial) y no nos ocuparemos aquí de ellas separadamente, pues de las distintas especies de *prebendas* hablaremos luego en las exposiciones particularizadas (pero véase § 12 c).

AA. Feudo significa siempre:

aa) la apropiación de los poderes y derechos de mando. Y en este sentido pueden ser apropiados como feudos:

α) poderes referidos sólo a la hacienda propia, o

β) poderes de mando dentro de la asociación política, pero sólo económicos (fiscales), o

γ) poderes políticos dentro de la misma.

El enfeudamiento se produce en virtud de una investidura a cambio de servicios específicos, primariamente *militares*, pero también administrativos. La investidura tiene lugar en una forma muy específica. A saber:

bb) con carácter, en principio, puramente *personal*, por la vida del señor y la de quien lo recibe (vasallos). Además,

cc) por virtud de *contrato*, o sea, con un hombre libre, el cual (en caso de la relación que *aquí* llamamos feudalismo de vasallaje),

dd) conduce una vida *[Lebensführung]* específicamente *estamental* (de caballero);

ee) el contrato de feudo no representa un "negocio" jurídico corriente, sino la constitución de una relación de *fraternidad* con derechos (naturalmente) desiguales, que impone deberes de *fidelidad* recíproca. Deberes éstos, que

αα) están fundados en el *honor* estamental (caballeresco) y

ββ) se encuentran rigurosamente *delimitados*.

La transición del tipo a (véase antes al considerar el caso c) al tipo β, tiene lugar cuando,

aaa) los feudos se apropian *hereditariamente*, sólo bajo el supuesto de "hacer suya" por renovación la promesa de fidelidad a cada nuevo señor por todo nuevo titular;

bbb) el cuadro administrativo de carácter feudal impone la obligación de feudo,[66] porque todos los feudos valen como un fondo de provisión de los pertenecientes al estamento.

Lo primero apareció relativamente pronto en la Edad Media; lo segundo en su desarrollo ulterior. La lucha de los señores con los vasallos tenía por objeto ante todo la eliminación (tácita) de *este* principio, que hacía imposible la creación u obtención para el señor de un "poder doméstico" patrimonial propio.

BB. La administración feudal (feudalismo de vasallaje), en su plena realización (aunque con esta

pureza absoluta sea tan poco observable como el patrimonialismo *puro*), significa:

aa) todo poder de mando se reduce a las probabilidades de servicios existentes en virtud de la promesa de fidelidad de los vasallos;

bb) la asociación política es sustituida completamente por un sistema de relaciones de fidelidad puramente personales entre el señor y sus vasallos, entre éstos y sus (subinfeudados) subvasallos, y aún más allá, con los eventuales subvasallos de estos últimos. El señor sólo puede pretender fidelidad de sus vasallos y éstos de los suyos, etcétera;

cc) únicamente en caso de "felonía" puede el señor retirar el feudo a sus vasallos, como éstos pueden hacerlo respecto a sus subvasallos, etc. En este caso el señor depende, en su acción contra el vasallo infiel, de la ayuda que puedan prestarle sus otros vasallos, o de la pasividad de los subvasallos del que "quebrantó la fidelidad". En ambos supuestos únicamente cabe esperar la ayuda si unos y otros consideran que ha habido felonía de su compañero o señor inmediato respecto del señor superior. Pero ni siquiera esto en *caso* de los subvasallos, a menos que el señor haya impuesto esta excepción —la lucha del señor propio contra el señor superior— en la subinfeudación (lo que continuamente fue pretendido, pero no siempre era alcanzado);

dd) existe una jerarquía feudal estamental (en el *Espejo de Sajonia*, la *Heerschilde)*[67] siguiendo el orden de la subinfeudación. Sin embargo, ésta no es ninguna "instancia", ni significa ninguna "jerarquía" propiamente. Pues cuando se trata de si una medida o sentencia pueden ser impugnadas y ante quién pueda hacerse, en su caso, se acude al principio del "tribunal superior" *(Oberhof)* y no al del sistema de la jerarquía feudal. (El tribunal superior puede estar enfeudado —teóricamente— en un compañero del titular del poder jurisdiccional, aunque *de facto* no suele ser éste el caso.)

ee) Los que *no* se encuentran en la jerarquía feudal como titulares feudales de poderes señoriales patrimoniales o políticos son "súbditos" *(Hintersassen)*, es decir, *sometidos* patrimoniales. Están sometidos a los enfeudados en la medida en que lo condiciona o permite su situación tradicional, particularmente estamental, o hasta donde pueda obligarles el poder de los titulares militares de feudos, frente a los que se encuentran en gran parte indefensos. El precepto *nulle terre sans seigneur*, tiene aplicación tanto respecto a los señores (enfeudamiento obligatorio), como con respecto a los que no tienen feudos. El único resto del viejo poder de mando de carácter *inmediato* es el precepto fundamental, existente casi ininterrumpidamente, de que al señor feudal pertenecen los poderes señoriales —sobre todo, los jurisdiccionales— *allí donde se encuentre*.

ff) Los poderes referidos a la hacienda propia (poder de disposición sobre dominios, esclavos, siervos), los derechos fiscales referidos a la asociación (impuestos y tributos) y los poderes de mando dentro de la asociación (poder jurisdiccional y de leva militar, es decir, poder sobre hombres "libres") fueron un objeto de parejo enfeudamiento.

Sin embargo, *por regla general* los poderes políticos de la asociación fueron sometidos a ordenaciones particulares.

En la China antigua se diferenciaban hasta en el nombre los feudos de rentas y los feudos de territorio. No así en la Edad Media occidental, aunque sí, empero,

había diferencias en la calidad estamental y en numerosos puntos particulares de que no hemos de tratar aquí.

Sucede que, respecto a los *poderes políticos* de asociación, la plena apropiación, a semejanza de lo que ocurre con la apropiación de los derechos patrimoniales enfeudados, sólo se impone con numerosas formas intermedias y retrocesos, de los que luego se hablará por separado. Lo que regularmente *permanece* es esto: la distinción *estamental* entre los enfeudados con derechos hacendarios o *puramente* fiscales nada más y los enfeudados con poderes políticos de asociación: señorío jurisdiccional (ante todo, derecho de vida y muerte) y señorío militar (particularmente, derecho de leva) *(Vasallos políticos)*.

El poder señorial en el feudalismo de vasallaje relativamente puro es, evidentemente, en extremo precario, porque queda a merced de la *voluntad* de obediencia y de la fidelidad puramente personal de los que se encuentran en *posesión de los medios de administración*. Por eso tiene carácter crónico la lucha latente de los señores con los vasallos por el poder señorial; y en *ningún* lugar la administración feudal típico-ideal (a tenor de aa-ff) pudo imponerse ni consiguió mantenerse como una relación efectiva duradera. Antes bien, allí donde el soberano pudo, hizo uso de las siguientes medidas:

gg) El señor trata de imponer, frente al principio puramente personal de la fidelidad (cc y dd),
αα) la limitación o prohibición de la subinfeudación;

En Occidente frecuentemente impuesto, pero a menudo por el cuadro *administrativo* mismo en su propio interés de poderío (en China, en la unión de príncipes de 630 a.C.).[68]

ββ) la no validez del deber de fidelidad de los subvasallos a su señor en caso de guerra contra el señor feudal superior —y, cuando fue posible:
γγ) el deber inmediato de fidelidad de los subvasallos también para con el señor feudal superior.

hh) El soberano trata de asegurar su derecho de *control* sobre la administración de los poderes señoriales dentro de la asociación por medio de:
αα) derecho de queja de los súbditos ante él y apelación a sus tribunales, ***ββ)*** funcionarios de vigilancia en la corte de los vasallos *políticos*,
γγ) derecho impositivo propio sobre los súbditos de todos los **vasallos, *δδ)*** nombramiento de determinados funcionarios de los vasallos *políticos*,
εε) mantenimiento del precepto fundamental:
aaa) de que todos los poderes señoriales ceden en su presencia; y además la afirmación de este otro:
bbb) que él, como señor feudal, puede por libre apreciación atraer a *su* tribunal cualquier asunto.

Este poder sólo puede ganarlo o afirmarlo el señor frente a los vasallos (como contra otros apropiantes de poderes señoriales) cuando:

ii) el soberano crea, restablece o perfecciona un *cuadro administrati[vo* propio adecuado para sí. Éste puede ser:

αα) patrimonial (ministerial),

Frecuente entre nosotros en la Edad Media; en el Japón, en el *Bakufu* del *shogun*,[69] el cual controlaba muy sensiblemente al *daimyo*.

ββ) extrapatrimonial, *estamental*, de carácter letrado,

Clérigos (cristianos, brahmanes) y kayasth[70] (budistas, lamaístas e islámicos) o humanistas (en China: los letrados confucianos). Sobre su peculiaridad y poderosos efectos culturales, véase cap. IV.

γγ) *profesional*: particularmente de formación jurídica y militar.

En China propuesto en vano por Wang An-shih[71] en el siglo XI (pero entonces no contra los feudales, sino contra los letrados). En Occidente la formación universitaria para la administración civil por la Iglesia (por medio del derecho canónico) y el Estado (por medio del derecho romano; en Inglaterra por el *Common Law* racionalizado con las *formas* lógicas del romano: germen del Estado occidental moderno). Para la administración militar en Occidente: por expropiación de lo que era para ella la fase previa, o sea, del empresario militar *capitalista* (condotieros), sustituto del señor feudal, impuesta por los príncipes mediante la administración fiscal *racional* de la corona desde el siglo XVII (primeramente en Inglaterra y Francia).

Esta lucha de los soberanos con el cuadro administrativo feudal —que en Occidente (no así en el Japón) coincide muchas veces y en parte es idéntica con su lucha contra el poder de las *corporaciones estamentales*— terminó *por todas partes* en la época *moderna*, aunque primero en Occidente, con el triunfo del soberano; lo que equivale al triunfo de la *administración burocrática*, primero en Occidente, luego en el Japón, en la India (y quizá en China) en la forma, al principio, de una dominación extranjera. Para ello fue decisivo en Occidente, al lado de determinadas constelaciones de fuerzas puramente históricas, la existencia de condiciones económicas, ante todo la aparición de la *burguesía* sobre la base de las *ciudades* (*sólo* allí desarrolladas en el sentido occidental) y luego la competencia de los diversos estados por la hegemonía, *sirviéndose de una administración racional* (esto es: *burocrática*) y de una alianza, determinada por motivos fiscales, con los interesados capitalistas. Todo lo cual habrá de exponerse más tarde.

§ 12 c. No todo "feudalismo" es feudalismo de *vasallaje* en el sentido occidental, sino que junto a él

está, ante todo,

A. El feudalismo *prebendario*, fiscalmente condicionado.

Típico en el Cercano Oriente islámico y en la India de la dominación mongol. Al contrario, el feudalismo de la *antigua* China, existente antes de la época de Schi Hoang Ti,[72] era en parte feudalismo de vasallaje, aunque apareciera junto a él, no obstante, el feudalismo prebendario. El japonés del *daimyo* es un feudalismo de vasallaje atemperado por el propio control del soberano *(Bakufu)*, pero los feudos del samurái y del *Buke* [guerrero noble] son (a menudo, apropiadas) prebendas *ministeriales* (catastradas según el *kokudaka* —rendimientos por la renta del arroz).

Puede decirse que existe un feudalismo prebendario cuando:

aa) se trate de la apropiación de *prebendas*, o sea, rentas, que se valoran y conceden según su *rendimiento;* además, cuando:

bb) la apropiación (en principio, aunque no siempre de hecho) es únicamente personal, en correspondencia a determinados *servicios*, y eventualmente con *ascensos*.

Así en las prebendas de los cipayos turcos, por lo menos de acuerdo con la ley.

Pero sobre todo, cuando:

cc) no se crea *primariamente* una relación de *fidelidad, personal*, individual y libre, por un contrato de *vínculo de fraternidad* con un señor en vista de lo que se concede en feudo individual, sino que con la relación creada se sirven en primer término fines *fiscales* del dominio del soberano, de carácter por lo demás patrimonial (a menudo, sultanista). Lo que (las más de las veces) se manifiesta en que lo que se concede son fuentes de renta tasadas según catastro.

La aparición del feudalismo de vasallaje deriva, no de un modo necesario pero sí muy regular, de una cobertura de necesidades de la asociación política mediante economía (casi) puramente natural y desde luego *personal* (servicio militar, prestaciones personales). Pretende, ante todo, obtener un *ejército de caballeros*, adiestrado, armado y ligado por el honor *personal*, en lugar de un ejército de leva, sin formación profesional, incapaz de sostenerse económicamente y de equiparse a sí mismo plenamente. La aparición originaria del feudalismo *prebendario* representa regularmente una transformación de la gestión fiscal dentro de una economía monetaria ("retroceso" a una financiación por prestaciones en especie) y puede ocurrir:

aa) descargando en un *empresario* el riesgo de ingresos oscilantes (o sea, como una especie de transformación del arriendo de tributos),

aaa) mediante la aceptación de poner en pie determinado número de hombres de guerra (caballeros, eventualmente, carros de guerra, hombres de loriga, intendencia y eventualmente artillería) para el ejército patrimonial del príncipe.

Así en China en la Edad Media: contingente de guerreros de cada clase en una

unidad territorial *(Flächeneinheit)*.

Eventualmente, además, o también *únicamente*,

bbb) mediante aceptación de sufragar los gastos de la administración civil y
ccc) de aportar un tributo global a la caja del príncipe.

Así frecuentemente en la India.

Naturalmente, se concede como compensación de esto (para poder cumplir con tales obligaciones)

ddd) la apropiación de derechos señoriales de extensión diferente, al principio, normalmente, denunciables y rescatables, pero en ausencia de los medios necesarios convertida a menudo de hecho en *definitiva*.

Semejantes apropiadores *definitivos* llegaron a ser por lo menos *grandes terratenientes*, y con frecuencia alcanzaron la posesión de poderes señoriales muy extensos.

Así, ante todo, en la India, en donde se crearon por completo de esta forma los grandes señoríos territoriales de los *Zamindar, Jagirdar* y *Talukdar*.[73] Pero también en grandes partes del Cercano Oriente asiático, como ha mostrado C. H. Becker[74] (el primero que vio justamente su distinción frente al feudalismo occidental). *Primariamente* es un arriendo de tributos, de donde deriva secundariamente un "señorío territorial". También los "boyardos" rumanos son descendientes de la sociedad más mezclada de la tierra: judíos, alemanes, griegos, que, siendo originariamente arrendadores de *tributos*, se apropiaron luego de derechos de mando.

βββ) Un caso de incapacidad de un soberano de *pagar la soldada a un ejército patrimonial* puede llevar a la apropiación por usurpación (posteriormente legalizada) de fuentes tributarias —tierras y súbditos— en beneficio de los oficiales y el ejército.

Así los famosos grandes Khanes[75] en el califato, la fuente y el modelo de todas las apropiaciones orientales incluyendo el ejército de los mamelucos[76] (el cual era formalmente un ejército de esclavos).

No siempre conduce esto a un régimen prebendario ordenado según catastro, pero le está próximo y *puede* llevar a él.

Hasta qué punto el feudalismo turco de los cipayos[77] se aproxima más al tipo "prebendario" o más al tipo de "vasallaje", es cosa que no hemos de tratar aquí; *legalmente* existían "ascensos" por "servicios".

Es evidente que ambas categorías están ligadas entre sí por formas

intermedias imperceptibles y que una atribución *unívoca* a una u otra sólo raramente es posible. Además, el feudalismo prebendario está muy próximo a la prebendalización *pura*, y entre uno y otra la transición es fluida.

A tenor de una terminología imprecisa, aún existe junto al feudalismo que descansa en un *contrato* libre con un *señor*, y junto al feudalismo fiscal prebendario:

B. El (llamado) feudalismo de la *polis*, que descansa en un *synoikismo*[78] (real o ficticio) de señores territoriales, con iguales derechos entre sí, con un tipo de vida puramente militar y con un elevado honor estamental. Económicamente el "*kleros*" está constituido por el lote de tierra apropiado, calificado personalmente y sólo para la herencia individual; utiliza el trabajo de los esclavos (distribuidos como propiedad estamental) y sirve de base para el equipamiento militar propio.

Sólo con impropiedad puede llamarse feudalismo a esta situación únicamente existente en Grecia (en pleno desarrollo sólo en Esparta), derivada del "androceo", y en méritos de las convenciones de *prestigio* específicamente estamentales y de la *conducción de vida* caballeresca de estos señores *territoriales*. En Roma corresponde la expresión "fundus" (= derecho de compañeros, *Genossenrecht)* al κλῆρος griego, pero *carecemos* de noticias sobre la constitución de curias (co-viria = ἀνδρεῖον = casa de varones) que estuvieran formadas de un modo semejante.

En el sentido más amplio suele llamarse "feudales" a *todas* las capas, instituciones y convenciones *militares* estamentalmente privilegiadas. Esto debe evitarse aquí como absolutamente impreciso.

C. Tampoco son feudos sino prebendas, aunque por razones inversas, pues aquí existe un objeto enfeudado, pero

1. no por obra de un contrato libre (vínculos fraternales con un señor o con un compañero de estamento), sino por mandato del propio señor (patrimonial); *o* en caso de existir una relación libre,

2. por no estar aceptada sobre la base de una *conducción de vida* caballeresca y distinguida, o

3. porque no se dan *ninguna de las dos* cosas,

Respecto a ***1:*** los feudos de servicio *(Dienstlehen)* de aquellos que viven como caballeros, pero que son en realidad *dependientes*,

Respecto a ***2:*** los feudos de servicio de *guerreros* libres, pero no caballeros,

Respecto a ***3:*** los feudos de servicio de clientes, colonos y esclavos utilizados como *guerreros;*

para nosotros, *prebendas*.

Ejemplo del núm. *1*: ministeriales occidentales y orientales, samuráis en el Japón.

Ejemplo del núm. *2*: se da en Oriente; por ejemplo, originariamente en los guerreros ptolemaicos, que posteriormente, a consecuencia de la apropiación

hereditaria de la tierra de servicio, también fuera apropiado el guerrear en cuanto profesión, es un típico producto de la evolución hacia el Estado litúrgico.

Ejemplo del núm. *3*: típico para la llamada "casta de guerreros" en el antiguo Egipto, los mamelucos en el Egipto medieval, los guerreros marcados orientales y chinos (no siempre, pero raramente con cesión de tierras), etcétera.

Se habla también de "feudalismo" de manera absolutamente inexacta en el sentido de la existencia de *estamentos* puramente militares —en este caso (por lo menos formalmente): en situación de privilegio negativo—. Sobre esto, véase el cap. IV.

§ 13. Lo dicho no puede dejar duda alguna sobre esto: que las asociaciones de dominación pertenecientes *sólo* a uno u otro de los tipos "puros" hasta aquí considerados son raras en extremo. No hay que olvidar que quedan sin explicar, o sólo se ha hecho en forma vaga, casos importantes dentro de la dominación legal y la tradicional, a saber, la colegialidad y el principio feudal. Pero en general es válido lo siguiente: el fundamento de *toda* dominación, por consiguiente de *toda* obediencia, es una *creencia*: creencia en el "prestigio" del que manda o de los que mandan. Ésta casi nunca es completamente unívoca. En el caso de la dominación legal *nunca* es puramente legal, sino que la creencia de la legalidad "se ha hecho ya un hábito" y está, por tanto, tradicionalmente condicionada —la ruptura de la tradición puede aniquilarla—. Y es también carismática en el sentido negativo: de que los fracasos notoriamente insistentes son la perdición de *cualquier* gobierno, quiebran su prestigio y dejan maduros los tiempos para revoluciones carismáticas. Por consiguiente, para las "monarquías" son peligrosas las guerras perdidas, aquellas en que no se ha "confirmado" el carisma, y para las "repúblicas" lo son aquellas guerras triunfales que dejan aparecer como carismáticamente calificado al general victorioso.

Han existido comunidades *puramente* tradicionales. Pero nunca absolutamente duraderas y —lo que también vale para la dominación burocrática — raramente sin un *cabecilla* carismático-hereditario o carismático del cargo (al lado de otro superior, en ciertas circunstancias, puramente tradicional). Las necesidades económicas *cotidianas* se cubrían bajo la dirección de jefes tradicionales; las extracotidianas (caza, botín de guerra), bajo la dirección de caudillos carismáticos. La idea de la posibilidad de "estatutos" es igualmente bastante antigua (la mayor parte de las veces, no obstante, legitimadas por medio de un oráculo). Pero sobre todo, con *todo* reclutamiento extrapatrimonial del cuadro administrativo se crea una categoría de funcionarios que sólo pueden distinguirse de las burocracias legales por el *último* fundamento de su validez, pero no formalmente.

Dominaciones *únicamente* carismáticas (o *sólo* carismático-hereditarias etc.) son igualmente raras. De una dominación carismática —como con Napoleón— *pueden* provenir directamente el más estricto burocratismo o toda suerte de organizaciones prebendarias y feudales. La terminología y la casuística de *ningún* modo pueden pretender ser exhaustivas y apresar en sus esquemas la realidad histórica. Su utilidad es ésta: que en cada caso puede decirse lo que en una

asociación merece esta o la otra designación, o se le aproxima en más o en menos, lo que de todos modos es a veces sumamente provechoso.

En todas las formas de dominación es vital para el mantenimiento de la obediencia el hecho de la existencia del cuadro administrativo y de su acción *continua* dirigida a la realización e imposición de las ordenaciones. La existencia de *esa* acción es lo que se *designa* con la palabra "organización". Para ella, a su vez, es decisiva la *solidaridad* (ideal o real) de intereses del cuadro administrativo con el dominador. En las relaciones del cuadro administrativo con el soberano rige esta ley: que el dominador, apoyado en esa solidaridad, es más fuerte frente a los miembros *individualmente* considerados, pero más débil frente a *todos* ellos en conjunto. Se requiere, sin embargo, una *relación asociativa [Vergesellschaftung]* plenamente sujeta a plan del cuadro administrativo para que se pueda imponer ordenadamente y por tanto con éxito, ya la obstrucción, ya una acción consciente contra el dominador, ya la paralización de la dirección de éste. De igual modo, para todo aquel que quiera romper una dominación, se requiere la creación de un cuadro administrativo *propio* que haga posible su *propia* dominación, a no ser que pueda contar con la connivencia y cooperación del cuadro existente en contra del hasta entonces soberano. En su grado *más intenso* aparece aquella solidaridad de intereses con el dominador allí donde la *propia* legitimidad y la garantía de subsistencia del cuadro administrativo dependen de él. La posibilidad para los individuos de sustraerse a esa solidaridad es diferente según la estructura. Con la máxima dificultad en el caso de una *separación* plena de los medios de administración, por consiguiente, en las dominaciones puramente patriarcales (apoyadas sólo en la tradición), en las puramente patrimoniales y en las puramente burocráticas (que sólo descansan en la existencia de reglamentos). Y con la máxima facilidad en caso de apropiación estamental (feudos, prebendas).

Finalmente la realidad histórica es también y muy en particular una lucha constante, latente las más de las veces, *entre* el señor y el cuadro administrativo por la apropiación o expropiación recíprocas. Decisivo para casi todo el desarrollo cultural fue

1. El resultado de esta lucha como tal,
2. El carácter de *aquella* capa de los funcionarios de él dependientes que ayudaron al soberano a *ganar* su lucha contra los poderes feudales u otros poderes apropiados: letrados rituales y clérigos, clientes puramente seculares, ministeriales, letrados de formación jurídica, funcionarios financieros especializados, notables privados (sobre el concepto, después).

De la naturaleza de estas luchas y evoluciones proviene buena parte no sólo de la historia administrativa sino cultural, porque por ellas se determinaba la dirección de la *educación* y el tipo de la formación *estamental*.

1. Sueldos, probabilidades de emolumentos, asignaciones, feudos, atan en muy distinta medida y

sentido el cuadro administrativo al soberano (sobre esto, luego). Empero, a todos es común esto: que la *legitimidad* de los ingresos de que se trate y el poder y honor sociales unidos a la pertenencia al cuadro administrativo parecen expuestos siempre que está en peligro la legitimidad del que se los concedió y garantizó. Por estas razones la legitimidad juega un papel poco considerado y, sin embargo, muy importante.

2. La historia de la disolución de la dominación legítima existente en Alemania hasta 1918 mostró lo siguiente: por un lado la guerra fue demasiado lejos al colapsar la autoridad de la tradición, pero, por otro lado, la pérdida del prestigio derivada de la derrota, unido a la habituación sistemática a la conducta ilegal, subvirtieron en *igual* medida la buena disposición en la disciplina del ejército y de la industria, y así prepararon el colapso de la antigua dominación. Por otra parte, la persistencia en el funcionamiento del antiguo cuadro administrativo, y la continuación de la validez de sus ordenaciones bajo los nuevos titulares del poder, constituye un notable ejemplo de cómo, bajo un sistema de racionalidad burocrática, los miembros individuales de ese aparato están obligados a sus tareas objetivas de manera inevitable. El fundamento no era en modo alguno, como ya se ha dicho, puramente de interés privado: preocupación por el puesto, sueldo y pensión (aunque evidentemente tuviera influencia en la masa de los funcionarios), sino también de carácter completamente *objetivo* (ideológico): que en las circunstancias del momento poner fuera de funcionamiento a la administración habría significado la ruina del abastecimiento de toda la población (incluidos los funcionarios mismos) en sus más elementales necesidades vitales. Por eso se hizo un exitoso llamado al "sentimiento del deber" (objetivo) de los funcionarios y fue reconocido este deber como una necesidad objetiva, aun por los poderes hasta entonces legítimos y sus partidarios.

3. Aquel proceso revolucionario creó un nuevo cuadro administrativo con los consejos de obreros y soldados.[79] La técnica de formación de estos nuevos cuadros tuvo al principio que ser "inventada" y estaba por lo demás unida a las condiciones de la guerra (posesión de las armas), sin las cuales la subversión en general no hubiera sido posible (sobre esto y sobre las analogías históricas, se hablará luego). Sólo fue posible la expropiación del poder a las antiguas autoridades por el levantamiento de líderes carismáticos contra los dirigentes legales y por la formación de secuaces carismáticos, y la retención del poder técnicamente factible mediante el mantenimiento del cuadro de funcionarios profesionales. Antes había fracasado toda revolución dentro de las modernas relaciones por la indispensabilidad de los funcionarios profesionales y por la falta de cuadros administrativos propios. Las condiciones previas en todos los casos de revoluciones anteriores fueron muy distintas (véase sobre esto, el Capítulo sobre la teoría de las revoluciones).[80]

4. Subversión de dominaciones por iniciativa de los cuadros administrativos han ocurrido en el pasado bajo condiciones muy diferentes (véase el Capítulo sobre la teoría de la subversión).[81] Siempre tuvieron como condición previa un proceso de relación asociativa de los miembros de ese cuadro, la cual, según las circunstancias, adoptaba más el carácter de una conjura parcial o más el de una fraternización y relación asociativa general. Cabalmente esto se ha dificultado extraordinariamente en las condiciones de existencia de la burocracia moderna, aunque como muestra la situación rusa no es completamente imposible. Por lo general no van en su significación más allá de lo que pueden y quieren alcanzar los obreros en caso de huelga (normal).

5. El carácter patrimonial de una burocracia se manifiesta sobre todo en que se exige la constitución de una relación (de clientela) de sumisión personal ("puer regis" en la época carolingia, "familiaris" bajo los angevinos).[82] Restos de ello han perdurado por largo tiempo.

7. LA TRANSFORMACIÓN ANTIAUTORITARIA DEL CARISMA

§ 14. El principio carismático de legitimidad interpretado según su sentido originario de modo autoritario, puede ser reinterpretado en forma antiautoritaria. Pues la validez de hecho de la autoridad carismática descansa en realidad por completo sobre el *reconocimiento*, condicionado por la "corroboración", de los dominados, que ciertamente tiene carácter de *deber* frente al carismáticamente calificado y que *por lo tanto* es legítimo. En caso de racionalización creciente de las relaciones de la asociación, ocurre con facilidad que este reconocimiento sea considerado como *fundamento* de legitimidad en vez de consecuencia de la legitimidad *(legitimidad democrática);* que la (eventual) designación por el cuadro administrativo sea considerada como "preelección", la realizada por el predecesor como "propuesta", y el reconocimiento mismo por la comunidad como "elección". El señor legítimo en méritos de su propio carisma se transforma en dominador por la gracia de los dominados, que éstos por su arbitrio (formalmente) libre eligen y ponen, y eventualmente, deponen también —como ya antes la pérdida del carisma y la falta de su corroboración traían por consecuencia la pérdida de la legitimidad genuina. El dominador es ahora *dirigente libremente elegido*. Igualmente, el *reconocimiento* de los *pronunciamientos* jurídicos carismáticos por la comunidad evoluciona en el sentido de que la comunidad puede a voluntad declarar, reconocer y derogar el derecho, tanto en general como para el caso concreto —mientras que en la dominación carismática genuina los casos de disputa sobre el derecho "justo" se decidían a menudo de hecho por una resolución de la comunidad, pero bajo la presión psíquica de que sólo existía *una* decisión justa y obligada. Con ello se acerca el tratamiento del derecho a la concepción *legal*. El tipo de transición más importante es la *dominación plebiscitaria*. Encuentra la mayor parte de sus tipos en las "jefaturas de partido", dentro del Estado moderno. Pero existe allí donde el dominador se siente legitimado como el hombre de confianza de las *masas* y es como tal reconocido. El medio adecuado para ello es el plebiscito. En los casos clásicos de ambos Napoleones se aplicó *después* de la conquista violenta del poder, y en el caso del segundo Napoleón se recurrió a él de nuevo después de pérdidas de prestigio. Es indiferente (en *este* lugar) como sea visto su valor de realidad:[83] en todo caso es *formalmente* el medio específico de derivar la legitimidad de la dominación a partir de la confianza libre (formalmente y según la ficción) de los *dominados*.

El principio de "elección", una vez aplicado al dominador, como reinterpretación del carisma, puede ser extendido al cuadro administrativo. Los *funcionarios* electivos, legítimos por confianza de los dominados y, por tanto, destituibles por una declaración de desconfianza, son típicos en "democracias" de determinada naturaleza, por ejemplo, en Norteamérica. No representan *ninguna* figura "burocrática", y están en sus cargos, en cuanto legitimados independientemente, en una subordinación jerárquica más débil, y con sus probabilidades de ascenso y empleo fuera de la influencia de los "superiores". (Analogías se encuentran en el caso de varios carismas cualitativamente

particularizados, como ocurre en los del Dalai Lama y el Taschi Lama.) Una administración formada con estos funcionarios queda, técnicamente, como "instrumento de precisión", *muy* por debajo de las burocracias con funcionarios por *nombramiento*.

1. La "democracia plebiscitaria" —el tipo más importante de la democracia de caudillo *[Führer-Demokratie]*—[84] es, según su sentido genuino, una especie de dominación carismática oculta bajo la *forma* de una legitimidad derivada de la voluntad de los dominados y sólo por ella perdurable. El caudillo (demagogo) domina de hecho en virtud de la devoción y confianza de su séquito político hacia su *persona* como tal. En primer lugar, sobre los adeptos ganados a su persona, pero además, cuando éstos le procuran la dominación, dentro de la asociación. El tipo lo dan los dictadores de las revoluciones antiguas y modernas: *aisymnetas*, tiranos y demagogos griegos, en Roma Graco y sus sucesores, en las ciudades italianas los *capitani del popolo*[85] y burgomaestres (tipo en Alemania: la dictadura democrática de Zúrich), en los estados modernos la dictadura de Cromwell, en Francia los gobiernos revolucionarios y el imperialismo plebiscitario. Siempre que hubo un intento de legitimar esta forma de gobierno se buscó el reconocimiento plebiscitario del pueblo soberano. El personal del cuadro administrativo fue reclutado carismáticamente de entre plebeyos capaces (con Cromwell considerando su calificación religiosa, con Robespierre teniendo en cuenta ciertas cualidades "éticas" junto a la confianza personal, con Napoleón por la exclusiva consideración de su capacidad y utilidad para los fines de la imperial "dominación del genio"). En el punto culminante de la dictadura revolucionaria tiene el carácter de una administración por medio de puros mandatos ocasionales y revocables (así, en la administración de comisarios en la época del Comité de salud pública).[86] Asimismo, al dictador municipal, que alcanza gran significación en las ciudades norteamericanas por obra de los movimientos de reforma, se le tuvo que conceder el libre nombramiento de sus auxiliares.[87] La dictadura revolucionaria ignora de igual manera tanto la legitimidad tradicional como la legalidad formal. La justicia y la administración de la dominación patriarcal, que operaba a base de principios materiales de justicia y de fines utilitarios y conveniencias de Estado, encuentra su paralelo en los tribunales revolucionarios y en los postulados de justicia de carácter material de las democracias radicales de la Antigüedad y del socialismo moderno (sobre esto se tratará en la sociología del derecho). La rutinización del carisma revolucionario muestra iguales transformaciones que las que el correspondiente proceso produce en otras partes: así, el ejército mercenario inglés es un residuo del principio de voluntariedad del ejército de combatientes por la fe, y el sistema francés de los prefectos es un residuo de la administración carismática de la dictadura revolucionario-plebiscitaria.

2. El *funcionario* electivo significa por todas partes la transformación radical de la posición de mando del líder carismático en la de un "servidor" de los dominados. No tiene cabida dentro de una burocracia técnicamente racional. Pues ya que no está nombrado por sus "superiores" y no depende de ellos en sus ascensos, sino que debe su posición al favor de los dominados, su interés por una disciplina pronta, para ganarse la aprobación de los superiores, es muy escaso; actúa, por eso, como una administración "autocéfala". Por tanto, no puede esperarse por lo general de un cuadro de funcionarios electivos un rendimiento técnico de alta calidad. (Son ejemplo: la comparación de los funcionarios electivos de los estados con los funcionarios por nombramiento del gobierno federal, y la de los funcionarios electivos municipales con los de los *Committees* nombrados según su buen parecer por el plebiscitario *Reform-*

Mayor.) Frente al tipo de las democracias plebiscitarias de caudillos *[plebiszitären Führerdemokratie]*, están los tipos (de que luego se hablará) de la democracia sin caudillos, caracterizada por el esfuerzo por *aminorar la dominación* de unos hombres sobre otros.

Es característico de la democracia de caudillaje en general el carácter *emotivo* y espontáneo de la entrega y confianza en el líder, del cual suele proceder la inclinación a seguir como tal al que aparece como extraordinario, al que promete más, al que actúa con medios más intensamente atractivos. La traza utópica de todas las revoluciones tiene aquí sus fundamentos naturales. También están aquí los límites de racionalidad de esta administración en la época moderna —pues *tampoco* en los Estados Unidos correspondió *siempre* a las esperanzas despertadas—.

Relación con la economía. **1.** La reinterpretación antiautoritaria del carisma conduce por lo general a la ruta de la racionalidad. El dominador plebiscitario busca por lo regular apoyarse en seguida en una burocracia que funcione pronto y sin entorpecimientos. Y busca vincular a los dominados a su carisma, como "corroborado", *bien* mediante el honor y la fama militar, *bien* por el fomento de su bienestar material —en ciertas circunstancias por la combinación de ambas cosas—. Su primera finalidad es la destrucción de los poderes y probabilidades de primacía tradicionales, feudales, patrimoniales o de otra clase; la segunda, la creación de intereses económicos que estén vinculados a él por legitimidad solidaria. Siempre y cuando al hacerlo se sirva de la formalización del derecho *puede* fomentar en alto grado la economía "formalmente" racional.

2. Los poderes plebiscitarios pueden ser fácilmente debilitadores de la racionalidad (formal) de la economía si la dependencia de su legitimidad hacia la creencia y la entrega de las masas les obliga, al contrario, a mantener, aun en el terreno económico, postulados de justicia *material;* o sea, a romper el carácter formal de la justicia y la administración con una justicia material (de cadí,[88] tribunales revolucionarios, bonos de racionamiento y toda suerte de formas de producción y consumo racionados y controlados). En tal circunstancia se trata de un dictador *social*, fenómeno que no está necesariamente vinculado a las formas socialistas modernas. Cuándo se presenta este caso y qué consecuencias trae consigo, es cosa que no hemos de considerar aquí.

3. La *administración con funcionarios* electivos es una fuente de perturbación de la economía racional formal, porque es regularmente burocracia de partido y no burocracia profesional, técnicamente preparada, y porque las probabilidades de revocación o de una reelección impiden la existencia de una justicia y de una administración rigurosamente objetivas e indiferente ante las consecuencias. No dificulta aparentemente la economía racional (formal) cuando las probabilidades de esta gestión económica, beneficiándose de la posibilidad de aplicar las conquistas técnicas y económicas de las viejas culturas a tierras *vírgenes* en las que *no* están apropiados los medios de producción, dejan

un ámbito de acción lo suficientemente amplio para que la *entonces* casi inevitable corrupción de los funcionarios electivos pueda calcularse como un elemento más entre los costos y alcanzar así, de todos modos, ganancias considerables.

Para el párrafo 1 constituye el bonapartismo el paradigma clásico. Bajo Napoleón I: *Code Napoléon*, división de la herencia impuesta por la ley, destrucción de los poderes tradicionales en todo el mundo; por el contrario, feudos en favor de los meritorios dignatarios; es verdad que el soldado era todo y el ciudadano nada, pero, en compensación, *gloire* y —en conjunto— un sustento aceptable para la pequeña burguesía. Bajo Napoleón III: pronunciada continuación del lema del rey burgués "enrichissez vous", grandes construcciones, "Crédit mobilier", con sus conocidas consecuencias.

Para el párrafo 2 es ejemplo clásico la "democracia" griega en la época de Pericles y en la subsiguiente. Los procesos no se decidían como en Roma por escabinos ligados a las instrucciones del pretor o a la ley y según el derecho formal. Sino por la *Heliaia*, decidiendo según una justicia "material"; y en realidad: en vista de lloriqueos, adulaciones, invectivas demagógicas y chistes (véanse las "oraciones forenses" de los retóricos de Atenas —en Roma se encuentran *sólo* en los procesos políticos; una analogía: Cicerón—). La consecuencia fue la imposibilidad de desarrollar un derecho *formal* y una ciencia jurídica *formal* al estilo romano. Pues la *Heliaia* era un "tribunal popular" *completamente* igual a los "tribunales revolucionarios" de las revoluciones francesa y alemana (la de consejos, *Räte*),[89] las cuales en modo alguno llevaron *únicamente ante* sus tribunales de legos procesos de importancia política. Por el contrario, la Revolución inglesa no tocó para nada a la justicia, *excepto* en caso de procesos de gran importancia política. Cierto que la justicia de los jueces de paz era las más de las veces justicia de cadí[90] —pero sólo en cuanto *no* rozaba los intereses de los propietarios; o sea, tenía carácter de policía.

Para el párrafo 3 es la Unión norteamericana el paradigma. Hace 16 años me contestaron lo siguiente unos obreros angloamericanos a la pregunta de por qué se dejaban gobernar por gentes de partido frecuentemente corrompidas: porque "our big country" ofrece tales oportunidades que aunque robaran, extorsionaran y malversaran millones todavía quedaría suficiente ganancia, y porque estos "profesionals" constituyen una casta a la que "nosotros" los trabajadores "escupimos", mientras que si fueran funcionarios profesionales al estilo alemán serían una casta que "escupiría a los trabajadores".

Todos los detalles de las conexiones con la economía corresponden a las exposiciones particularizadas posteriores y no a este momento.

8. COLEGIALIDAD Y DIVISIÓN DE PODERES

§ 15. Una dominación puede estar reducida y limitada por medios *particulares*, tradicional o racionalmente.

No se trata aquí de la limitación de la dominación *en cuanto tal* por su vinculación a la tradición o al estatuto. En lo que llevamos dicho (§ 3 y ss.) se ha considerado este punto. Sino que aquí se trata de *relaciones* sociales y asociaciones *específicas*, limitadoras de la dominación.

1. Una dominación patrimonial o feudal está limitada por privilegios estamentales y en su grado máximo por la *división estamental de poderes* (§ 9, 4) —relaciones sobre las que ya hemos hablado—.
2. Una dominación burocrática puede estar limitada (y debe estarlo cabalmente de modo normal en caso de un desarrollo completo del tipo de legalidad, para que sea administrada *sólo* según *reglas*) por magistraturas que, por *derecho propio*, se colocan al lado de la jerarquía burocrática y que poseen
   a) el control y eventual comprobación del cumplimiento de los estatutos, o
   b) el monopolio, también, de la creación de todos los estatutos o de aquellos decisivos para la extensión de la libertad de disposición de los funcionarios; y eventualmente, y sobre todo,
   c) el monopolio, asimismo, de la aprobación de los medios necesarios para la administración.

   De estos medios se tratará en particular (§ 16).

3. Toda clase de dominación puede ser despojada de su carácter monocrático, vinculado a *una* persona, por medio del principio de *colegialidad*. Éste propiamente puede sin embargo tener sentidos muy diversos. A saber:
   a) en el sentido de que *junto* a los poseedores monocráticos de poderes de mando están otros titulares de poderes igualmente monocráticos, a los que la tradición o la legislación positiva ofrecen eficazmente la posibilidad de actuar como instancias de casación o aplazamiento respecto a las disposiciones de aquéllos (colegialidad de casación).

Ejemplos más importantes: el tribuno (y originariamente: los éforos) de los antiguos, el *capitano del popolo*[91] en la Edad Media, el consejo de obreros y soldados y sus hombres de confianza en Alemania desde 9 de noviembre de 1918 hasta que la administración regular se emancipa de esta instancia controladora, con facultades de "refrendo".

O:

   b) en el sentido completamente opuesto: que las disposiciones de *magistraturas* no monocráticas se emitan después de previo consejo y votación, o sea que según la ley tenga que cooperar una mayoría de individuos para que surja una disposición obligatoria (colegialidad de funciones: como coordinación colegial de funciones = colegialidad técnica). En este caso puede tener validez
   a) el principio de unanimidad, o

β) el principio mayoritario.

c) Al caso a (colegialidad de casación) corresponde en sus efectos el caso en que, con el fin de debilitar el poder monocrático, existan *varios* titulares monocráticos de poderes de mando, equiparados entre sí pero sin especificación de funciones; de modo que en la situación de concurrencia por despachar un mismo asunto se tenga que decidir por medios mecánicos (suerte, turno, oráculo, intervención de instancias de control) a quién corresponde la resolución, y con el efecto de que cada uno de los titulares de poderes representa una instancia de casación respecto a todos los demás.

Caso más importante: la colegialidad romana de las magistraturas legítimas (cónsul, pretor).

d) Al caso b (colegialidad de funciones) está todavía próximo aquel otro en que en una magistratura existe un primus inter pares *materialmente* monocrático, cuyas disposiciones, sin embargo, deben normalmente promulgarse sólo después de deliberar con otros miembros *formalmente* equiparados, de modo que una desviación de las opiniones en *casos importantes* puede traer la ruptura del colegio por la salida de algunos miembros, poniéndose así en peligro la situación del dominador monocrático *(colegialidad de funciones con director preeminente).*

Caso más importante: la situación del "Prime minister" inglés dentro del "Cabinet". Ésta, como es sabido, ha variado mucho. Su definición correspondió materialmente, sin embargo, en la mayor parte de los casos, a lo ofrecido en la época de los gobiernos de gabinete.

No necesariamente debilitan sino eventualmente *atemperan* la dominación en el sentido de la racionalización las corporaciones colegiadas *consultivas junto* a los dominadores monocráticos. Pero *pueden* en sus efectos ganar preponderancia sobre el soberano; especialmente cuando son de carácter *estamental*. Casos fundamentales:

e) Al caso d está próximo aquel otro en que una corporación formalmente sólo *consultiva* está adscrita a un soberano *monocrático*, que no se encuentra atado a ella en sus decisiones, y que sólo por tradición o por ley está obligado a recabar su consejo —formalmente no obligatorio—, si bien su desconsideración en caso de *fracaso* lo hace responsable.

Caso más importante: la adscripción de los magistrados como instancia consultiva al Senado, de la que *de hecho* fue desarrollándose la dominación de este último *sobre* los magistrados (a través del control de las *finanzas).* Lo originario fue *aproximadamente* lo antes descrito. Del control (de hecho) de las finanzas y, todavía más, de la identidad *estamental* de los senadores y de los funcionarios (formalmente) elegidos fue desarrollándose la *vinculación* de hecho de los magistrados a los acuerdos del Senado, de modo que la fórmula "si eis placeret", que expresaba la libertad de los magistrados, significaba

posteriormente algo así como nuestro "si le place" en las órdenes apremiantes.

f) Algo completamente diferente significa el caso en que en una magistratura exista una *colegialidad especificada*, es decir, en que la preparación y la propuesta de las cuestiones de su competencia se confía a *expertos* —en ocasiones en un mismo asunto a varios—, pero en la que la decisión queda a la votación de la totalidad de los miembros.

Éste fue el caso, con mayor o menor pureza, en la mayor parte de los Consejos de Estado y en otras instituciones análogas del pasado (así en el Consejo de Estado inglés en la época anterior al predominio del gabinete). Nunca han expropiado a los príncipes por grande que fuera a veces su poder. Al contrario, en ciertas circunstancias el príncipe buscó apoyarse en el Consejo de Estado para quebrantar el gobierno de *gabinete* (del jefe del partido): así en Inglaterra, aunque en vano. Por el contrario, el tipo corresponde *pasablemente* al de los ministerios especializados de los tipos carismático-hereditario y plebiscitario con división de poderes (norteamericano), que son nombrados por el *dominador* (rey, presidente) según su parecer para apoyarse en *ellos*.

g) La colegialidad especificada puede ser una corporación *simplemente* consultiva, cuyas votaciones a favor y en contra se someten a la libre decisión del *soberano* (como en la letra *e*).

La diferencia es sólo ésta: que aquí la especificación de *funciones* se lleva hasta lo más básico. El caso corresponde más o menos a la práctica *prusiana* bajo Federico Guillermo I. Esta situación siempre *apoya* al poder soberano.

h) A la colegialidad racionalmente especificada se opone radicalmente la colegialidad *tradicional* de los "ancianos", cuya discusión colegiada se considera como la garantía del hallazgo del derecho *realmente* tradicional, y eventualmente sirve, en cuanto instancia de casación, como medio de conservación de la tradición contra *disposiciones* estatuidas opuestas a la misma.

Ejemplo: muchas de las "gerusías" de los antiguos; para el caso de la casación: el Areópago en Atenas, los "patres" en Roma (incluido, por supuesto, en su forma originaria en el tipo 1. Véase más abajo).

i) Puede conseguirse una debilitación de la dominación aplicando el principio de colegialidad (material o formalmente) a las instancias (material o formalmente) *supremas* (decisivas: el soberano mismo). El caso es en su casuística completamente semejante al expuesto en las letras *d* hasta *g*. Las competencias particulares pueden *a)* variar por turno, o *b)* constituir "competencias" permanentes de un individuo. La colegialidad subsiste en tanto que la cooperación (formal) de todos es necesaria para las disposiciones legítimas.

Ejemplos más importantes: el Consejo federal suizo con su distribución, no clara, de competencias y el principio de turno; los colegios revolucionarios de los

"comisarios del pueblo" en Rusia, Hungría y por algún tiempo en Alemania; en el pasado el veneciano "Consejo de los Once"; los consejos de ancianos, etcétera.

Muchos casos de colegialidad dentro de las asociaciones de dominación *patrimoniales* o feudales son o

α) Casos de división estamental de poderes (colegialidad del cuadro administrativo estamental, o de los apropiados estamentales), o

β) Casos de creación de representación colegiada de los funcionarios patrimoniales (Consejos de Estado; *supra*, caso f), solidarios con el soberano *frente* a los titulares asociados *[vergesellschaftet]* de poderes estamentales, o

γ) Casos de creación de corporaciones consultivas —y en ciertas circunstancias decisorias— que el soberano preside, o asiste con su presencia, o de cuyas sesiones y votaciones es enterado y mediante la composición de las cuales, en parte

αα) con expertos, y en parte

ββ) con personas con un prestigio específicamente estamental,

puede esperar —frente a las crecientes exigencias *de la especialidad*— completar de tal modo su propia información, de carácter todavía fundamentalmente *diletante*, para que le sea posible tomar su *propia* decisión fundada (caso g antes).

En los casos γ el soberano pone todo su interés, naturalmente, en la representación de las

αα) opiniones técnicas e

ββ) intereses,

en lo posible más heterogéneos y eventualmente opuestos, con el fin de

1. estar enterado de todos los lados, y

2. poder jugar las contraposiciones unas contra otras.

En el caso β el soberano, al contrario, pone su interés frecuentemente (no siempre) en la homogeneidad de las opiniones y actitudes. (Fuente de los ministerios y gabinetes "solidarios" en los llamados estados "constitucionales" u otros con división efectiva de poderes.)

En el caso α el colegio, que representa la apropiación, pone todo su interés en la solidaridad y unanimidad de las opiniones, lo que no siempre puede alcanzar, pues toda apropiación por privilegio estamental crea intereses particulares en colisión.

En el caso a son típicas las asambleas estamentales, los comités estamentales y las asambleas de vasallos que los preceden también frecuentes fuera de Occidente (China). Para β, las primeras magistraturas, totalmente colegiadas, de

las nacientes monarquías modernas, compuestas sobre todo (pero no sólo) de juristas y expertos en finanzas. Para γ los Consejos de Estado de numerosas monarquías extranjeras y de las modernas de Occidente en sus comienzos (todavía en el siglo XVIII tenía asiento en el "gabinete" inglés un arzobispo), con sus "consejeros áulicos"[92] y su mezcla de funcionarios honorarios y profesionales.

Aquella circunstancia de la contraposición de los intereses estamentales entre sí puede crear ventajas al soberano en los regateos y amagos frente a esos estamentos. Pues

k) *pueden* también designarse como "colegiales" —a causa de su forma externa— ciertas relaciones asociativas en las cuales se reúnen los *delegados* como representantes de intereses ideales, materiales o de poder, en pugna entre sí, con el fin de *conciliar* mediante *compromiso* los intereses contrapuestos. (Colegialidad de *compromiso* en oposición a la colegialidad del cargo y a la colegialidad parlamentaria de votación.)

El caso está presente en forma tosca en la división "estamental" de poderes, que *siempre* llegó a decisiones sólo por compromiso entre los privilegiados (véase en seguida). En su forma racionalizada es posible por selección de los delegados a tenor de su posición permanente, estamental o de clase (véase cap. IV) o según la oposición actual de intereses. En semejante corporación —en tanto mantenga ese carácter— no puede la "votación" jugar papel alguno, sino

α) el compromiso *pactado* por los interesados, o
β) el compromiso impuesto —otorgado— por el soberano después de *oída* la posición de las distintas partes interesadas.

Sobre la estructura peculiar del llamado "Estado estamental" se hablará luego con más detalle. Se incluyen aquí la *separación* de los "brazos" ("Lores" y "Comunes" —la Iglesia tenía sus "convocations" particulares— en Inglaterra; nobleza, clero y *tiers état*, en Francia; las numerosas articulaciones de los estamentos alemanes) y la necesidad de llegar mediante un *compromiso* —primero dentro de cada uno de los estamentos y luego entre los distintos estamentos— a una decisión (que el soberano considera a menudo como una propuesta no obligatoria). A la teoría, de nuevo muy moderna, de la "representación profesional" (véase § 22) hay que reprocharle el que, la mayoría de las veces, no se dé cuenta de que el único medio adecuado es el *compromiso* y no el consenso. Dentro de consejos de obreros *libres* se tratarían los asuntos, materialmente, como cuestiones de poder económicamente condicionadas y no como cuestiones a decidir por votación.

l) Finalmente —un caso afín al anterior— hay colegialidad de *votación* en los casos en que *varias*

asociaciones hasta entonces autocéfalas y autónomas se agrupan *[vergesellschaften]* en una nueva asociación y consiguen un derecho (graduado de alguna manera) a influir en las decisiones, mediante *apropiación* de votos por sus dirigentes o delegados. (Colegialidad de fusión, *Verschmelzungs-Kollegialität.)*

Ejemplos: la representación de las filías, fratrías y estirpes en las magistraturas consultivas de la Antigüedad, la asociación de linajes medieval en la época de los cónsules, las *Mercadanza* de los gremios, los delegados de los "consejos especializados" en un consejo central obrero, el "Consejo Federal" *[Bundesrat]* o senado de los estados federales, la colegialidad de hecho en los ministerios de coalición y en los colegios gubernativos de coalición (máximo: nombramientos por representación proporcional: Suiza).

m) Un carácter especial tiene la colegialidad de votación de los representantes *parlamentarios* elegidos, de que trataremos después en particular. Pues descansa *bien* en la

α) jefatura, y entonces es séquito, *o bien*

β) en una conducción de los asuntos en forma de un colegio de *partidos*, y entonces es "parlamentarismo sin líderes".

Para la comprensión de esto es necesaria la consideración previa de los *partidos* (véase § 18).

La colegialidad significa casi inevitablemente —fuera del caso de la colegialidad monocrática de casación— una traba a las decisiones *precisas* y unívocas y, sobre todo, *rápidas* (también, en sus formas irracionales, a la influencia del experto). Mas, cabalmente, estos efectos no eran del todo adversos a los príncipes en el momento que se introduce la burocracia profesional. Pero esto mismo les perjudicó luego a medida en que el ritmo necesario en la decisión y en la acción se iba haciendo más rápido. Dentro de las instancias *directivas* colegiadas la posición dominante del miembro director fue pasando por lo general a una de preeminencia formal y material (obispo, papa, presidente del consejo de ministros). El interés por revivir la colegialidad de *dirección* brota la mayor parte de las veces de la necesidad de debilitar al soberano como tal. Y luego de la desconfianza y el resentimiento contra la dirección monocrática, si bien menos por parte de los dominados —que la mayoría de las veces anhelan a un "caudillo"— que por parte de los miembros del cuadro administrativo. Cosa que se aplica no sólo a las capas sociales que se encuentran en una situación de privilegio negativo, sino sobre todo a aquellas otras que están *precisamente* en una situación de privilegio positivo. La colegialidad no es en absoluto *nada* específicamente "democrático". Allí donde las capas privilegiadas intentaron asegurarse contra la amenaza de los negativamente privilegiados pretendieron siempre —y tenían que hacerlo así— impedir que surgiera un poder de mando monocrático que pudiera apoyarse en estos últimos; por tanto, junto a la *igualdad* rigurosa de los privilegiados (de lo que nos ocupamos en el parágrafo

siguiente) siempre trataron de crear y mantener magistraturas colegiadas con facultades de control y de decisión absoluta.

Tipos: Esparta, Venecia, el Senado romano antes de los Gracos y el de la época de Sila, Inglaterra repetidamente a lo largo del siglo XVIII, Berna y otros cantones suizos, las ciudades de patricios de la Edad Media con su consulado colegiado, las *Mercadanza*, que comprendía a los comerciantes pero no a los gremios de trabajadores: estos últimos fueron presa muy fácilmente de *nobili* y *signori*.

La colegialidad proporciona a la administración una mayor "solidez" en sus consideraciones. Y allí donde, aún hoy, se prefiere esa solidez a la precisión y rapidez se suele recurrir a la colegialidad —aunque también cuentan los otros motivos citados—. De todos modos, la colegialidad *divide* la responsabilidad y en caso de cuerpos de gran dimensión la disuelve por completo, mientras que la monocracia la fija de un modo claro e indudable. Las grandes cuestiones que exigen una solución rápida y homogénea se ponen las más de las veces (y con razón desde el punto de vista puramente técnico) en manos de "dictadores" monocráticos, cargados con la responsabilidad *exclusiva*.

En los estados de masas no es posible dirigir colegialmente de un modo *efectivo* ni una política exterior homogénea y enérgica ni tampoco la política interna. En particular la "dictadura del proletariado" con el objetivo de la socialización requería precisamente un "*dictador*" mantenido por la confianza de las "masas". Ahora bien, este tipo de dirigente es el que no pueden soportar, no ya esas masas que le prestan confianza y apoyo, sino quienes teniendo el poder dominan en parlamentos, partidos y (en esto no hay la menor diferencia) "consejos".[93] Sólo en Rusia surgió un "dictador" gracias al *poder militar* y sostenido por los intereses solidarios de los nuevos *campesinos* favorecidos por la expropiación. En lo que sigue se añaden algunas observaciones que en parte resumen y en parte completan lo anterior.

La *colegialidad* ha tenido históricamente un doble sentido:

a) Investidura múltiple de un mismo cargo o varios cargos que concurren entre sí por la misma competencia, con derecho de veto recíproco. Se trata entonces de conseguir una división técnica de poderes con el fin de aminorar la dominación. Este sentido tuvo la "colegialidad" sobre todo en la magistratura romana, cuyo sentido más importante era hacer posible la intercesión, inherente a todo acto oficial, del *par potestas*,[94] debilitando de esa manera la dominación de cada magistrado singular. Pero todo magistrado *sigue* siendo magistrado individual, sólo que repetido en varios ejemplares.

b) Formación colegial de la voluntad: en este caso la producción legítima de un mandato sólo es posible por la cooperación de varios, bien según el principio de unanimidad, bien según el principio mayoritario. Éste es el concepto moderno de colegialidad que, aunque no era desconocido en la Antigüedad, no es característico de la misma. Esta especie de colegialidad

puede ser: *1*. colegialidad de la dirección suprema, o sea de la misma dominación; *2*. colegialidad de magistraturas ejecutivas; *3*. colegialidad de magistraturas consultivas.

1. La colegialidad de la *dirección* puede tener su fundamento

α) en el hecho de que la asociación de dominación correspondiente descansa en una relación comunitaria o relación asociativa de varias asociaciones de dominación autocéfalas y todas las que se asocian exigen una participación en el poder resultante: *synoikismo*[95] de los antiguos, con sus magistraturas consultivas colegiadas según estirpes, fratrías y filías —la asociación medieval de linajes con su consejo de familias, cuyos miembros se repartían entre ellas—, la asociación medieval de los gremios en la *Mercadanza* con el consejo de ancianos o de delegados gremiales —el "consejo federal" en los modernos estados federales—, la colegialidad de hecho de los ministerios o colegios gubernativos sostenidos por coalición de partidos. Esto último se da en forma extrema en caso de reparto del poder según el sistema proporcional, como cada vez más ocurre en Suiza; la colegialidad entonces es un caso especial del principio de representación estamental o cantonal, o

β) en la ausencia de un caudillo: por causa de los celos de los concurrentes a la jefatura o por esfuerzos de los dominados por aminorar la dominación de uno solo. En la mayoría de las revoluciones, y como una mezcla de estos motivos, aparece tanto como "consejo" de los oficiales o de los soldados de las tropas amotinadas como Comité de salud pública o como consejo de los "comisarios del pueblo".[96] El último de los citados motivos ha constituido casi siempre en la administración normal en tiempos de paz el fundamento de la decisión en favor de la colegialidad de dirección: o sea la aversión contra el "hombre fuerte" único: así en Suiza y, por ejemplo, en la nueva Constitución de Baden [de 1919] (portador de esa aversión fueron esta vez los socialistas, que sacrificaron la unificación rígida de la administración, absolutamente necesaria para la tarea de la socialización,[97] a su preocupación por los "monarcas electivos". En este caso fue decisiva particularmente la disposición de la *burocracia* —sindical, del partido y la municipal— contraria a la existencia de un caudillaje).

γ) en el carácter estamental y "honorario" de la capa social que es la decisiva cuando se trata de ocupar la dirección y que posee así su monopolio: o sea como producto de una dominación aristocrático-estamental. Toda capa estamentalmente privilegiada teme la existencia de un caudillaje apoyado en el entusiasmo emotivo de las masas tanto por lo menos como puede temer la existencia de una democracia sin dirigentes. Se incluyen aquí la dominación senatorial y los intentos de gobernar por medio de corporaciones cerradas con carácter de consejos,[98] así como la constitución veneciana y otras semejantes, o

δ) en la lucha de los monarcas contra la expropiación creciente realizada por la burocracia profesional. La organización administrativa moderna comienza en los estados occidentales en la *dirección* superior con magistraturas colegiadas (por lo demás también ocurre en forma semejante en los estados patrimoniales de Oriente, que en este punto tuvieron el valor de modelos: China, Persia, Califato, Imperio turco). El príncipe no sólo recela del poderío individual, sino que espera ante todo tener la decisión en sus manos sirviéndose del sistema de votaciones y contravotaciones propio de un colegio; por otra parte, dado su creciente diletantismo, confía también por ese medio en poder conservar mejor la necesaria visión de conjunto sin necesidad de

abdicar en favor del poderío de funcionarios individuales. (La función[99] de las magistraturas supremas fue al principio algo intermedio entre los colegios consultivos y los decisorios; el poder del príncipe fue, sin embargo, quebrantado inmediatamente en materia de finanzas por los funcionarios técnicos en vista de los efectos irracionales de ese poder —así en la reforma del emperador Maximiliano—[100] viéndose el príncipe obligado a ceder en este caso por motivos imperiosos.)

ε) en el deseo de equilibrar por medio de un consejo colegiado la orientación de los expertos y los intereses divergentes materiales y personales: o sea, en el deseo de facilitar un compromiso. Así especialmente en la dirección de la administración municipal, pues por una parte tiene ante sí problemas abarcables localmente y de carácter muy técnico, y que por otra parte suele descansar en gran medida, por su naturaleza misma, en el compromiso de intereses materiales —durante el tiempo por lo menos en que las *masas* se someten a la dominación de las capas privilegiadas por la propiedad y la educación—. La colegialidad de los ministerios tiene técnicamente fundamentos semejantes; cuando ésta falló, por ejemplo en Rusia y (de manera menos pronunciada) en el Imperio alemán del viejo régimen [hasta 1918], no pudo crearse una solidaridad efectiva de los puestos de mando, observándose, al contrario, una enconada lucha de sátrapas por los resortes de gobierno.

Los motivos expuestos en α, γ, δ son de carácter puramente histórico. En las asociaciones de *masas* (sean estados o grandes ciudades) el desarrollo moderno de la dominación burocrática ha traído por todas partes una debilitación de la colegialidad en la *dirección* efectiva. Pues la colegialidad aminora inevitablemente: *1*. la prontitud en las decisiones; *2*. la unidad de la jefatura; *3*. la responsabilidad precisa de los individuos; *4*. la actuación sin contemplaciones frente al exterior y el mantenimiento de la disciplina en el interior. Por tanto, la colegialidad, aun allí donde subsistía, se ha debilitado por doquier en los estados de masas, con participación de éstas en la alta política, en favor de la posición prominente de un *caudillo (leader*, primer ministro) —aunque también por motivos económicos y tecnológicos que luego se examinarán. En casi todas las grandes asociaciones patrimoniales, y cabalmente en las rigurosamente sultanistas, triunfó siempre la necesidad de una personalidad directiva (Gran Visir) al lado del príncipe, en la medida en que el régimen de "favoritos" no procuraba el correspondiente sucedáneo. *Una* persona tenía que ser *responsable*. El príncipe, empero, era *legalmente* irresponsable.

2. La colegialidad de magistraturas *ejecutivas* se proponía apoyar la objetividad y sobre todo la integridad de la administración, y debilitar en este sentido el poder individual. Por los mismos motivos que en la dirección ha cedido el paso por todas partes a la superioridad técnica de la monocracia (así en Prusia en los "gobiernos").

3. La colegialidad de las magistraturas sólo *consultivas* ha existido en todas las épocas y seguramente existirá siempre. Siendo muy importante en la evolución histórica (como se mencionará en su lugar) —especialmente en aquellos casos en que la "consulta" de los magistrados o de los príncipes era "decisiva" de hecho en virtud de su situación de poder— no requiere, sin embargo, un examen en esta enumeración.

Por colegialidad se ha entendido aquí siempre colegialidad de *dominación* —o sea de magistraturas que administraban ellas mismas o influían de un modo

inmediato (aconsejando) en la administración. No corresponde a este lugar, como ya se ha indicado en el texto, la actividad de las *asambleas* estamentales o parlamentarias.

Sólo la colegialidad ha llevado históricamente a su pleno desarrollo el concepto de "magistratura", porque *siempre* estuvo unida a la *separación* entre la "oficina" y el "hogar" (de sus titulares), entre los funcionarios en un cargo público y los privados, entre los medios de administración y el patrimonio privado. Precisamente por ello no es casualidad que la *moderna* historia de la administración occidental comience con el desarrollo de las magistraturas colegiadas de funcionarios profesionales, como también lo hizo —aunque de otra forma— todo *orden* estable de las asociaciones políticas, sean patrimoniales, estamentales, feudales u otras tradicionales. Sólo las corporaciones colegiadas de funcionarios, eventualmente trabadas entre sí en forma solidaria, pudieron llevar a cabo paulatinamente la expropiación política de los príncipes occidentales, en particular del que se estaba convirtiendo en un "diletante". En el caso de funcionarios individuales la obediencia personal hubiera superado, *ceteris paribus*, más fácilmente la ineludible resistencia ante las órdenes irracionales del príncipe. Cuando el príncipe hubo de reconocer como inevitable la transición a la economía regida por funcionarios especializados, buscó regularmente ampliar el sistema colegial *consultivo* (sistema de Consejos de Estado), con su juego de votaciones y contravotaciones para continuar siendo el soberano no obstante su diletantismo. Sólo después del triunfo definitivo e irrevocable de la burocracia racional apareció triunfante —especialmente frente al Parlamento— la necesidad de una solidaridad monocráticamente conducida (por el primer ministro) de los colegios superiores, *protegidos* por el príncipe y protegiéndole a él, y con ello la tendencia general de la administración a la monocracia y la burocracia.

1. Puede uno formarse una idea clara de la significación de la colegialidad para el nacimiento de la administración moderna en la lucha de las autoridades financieras, creadas por el emperador Maximiliano[101] en un caso de necesidad extrema (el peligro turco), contra su costumbre de otorgar a espaldas de los funcionarios, y *ad hoc* según su humor, asignaciones y títulos hipotecarios. La expropiación del príncipe comenzó en el problema *hacendario*, pues fue *aquí* donde por primera vez se volvió *no* especialista en política (diletante). Primero en las *Signorie* italianas con su contabilidad comercialmente ordenada, luego en los estados franco-borgoñones, después en los alemanes continentales, e independientemente de éstos entre los normandos de Sicilia y en Inglaterra *(Exchequer).* En Oriente han tenido un papel semejante los divanes,[102] en China los Yamen,[103] en Japón la institución del Bakufu,[104] sólo que —por carencia de funcionarios especializados instruidos *racionalmente* y, por tanto, obligados a acudir a los conocimientos empíricos de los "viejos" funcionarios— sin llegar a jugar un papel decisivo en la burocratización; en Roma el Senado.

2. La colegialidad jugó en la separación de la hacienda privada y del cargo administrativo un papel semejante al que tuvieron las grandes compañías mercantiles voluntarias en la separación de hacienda y

negocio, patrimonio y capital.

§ 16. El poder de mando puede ser debilitado, además:

3. Por la *división especificada de poderes*: distribución de poderes distintos entre *diversos* titulares —*racionalmente* determinados como "funciones" en el caso de legalidad *(división constitucional de poderes*)— de modo que sus disposiciones sólo sean legítimas, en los asuntos que corresponden a varios, si se forman por un compromiso.

1. La división de poderes "especificada" en oposición a la "estamental", significa que los poderes de mando están repartidos, según su carácter *objetivo*, "constitucionalmente" (no necesariamente en una constitución promulgada y escrita) entre distintos titulares de poder (o control). Y de suerte que, o las disposiciones de *distinta* clase sólo pueden ser producidas legítimamente por distintos titulares de poder o que las de una misma *clase* sólo pueden serlo por la cooperación de *varios* (es decir, por un compromiso no obtenible formalmente). Lo que aquí se divide no son "competencias", sino los *mismos* derechos de *mando*, los poderes.

2. La división de poderes especificada no es nada *necesariamente* moderno. Está comprendida en ella la separación entre el poder hierocrático independiente y el poder político independiente —en vez del cesaropapismo o teocracia—. En no menor medida *puede* concebirse como una especie de "división de poderes" a las competencias especificadas de las magistraturas romanas. Igualmente la especificación carismática propia del lamaísmo. Lo mismo en China la posición en gran medida independiente de la academia Hanlin[105] (confuciana) y de los "censores" frente al monarca. También la separación ya existente en los estados patrimoniales, y lo mismo durante el principado en Roma, entre los poderes judicial y fiscal (civil) y el poder militar en las autoridades inferiores. Y naturalmente, por último, en toda división de competencias, en general. Sólo que entonces pierde toda precisión el concepto de "división de poderes". Es más conveniente limitarlo a la división del *mismo* poder de *mando* supremo. Si se hace esto, entonces es la forma racional, fundada en la ley (constitución), de la división de poderes; o sea la forma constitucional, plenamente moderna. Todo presupuesto *sólo* puede ser aprobado, no en el Estado parlamentario, sino en el "constitucional", por un *compromiso* de las autoridades legales (la corona y las cámaras —una o varias— de representantes). Históricamente la situación en Europa se ha desarrollado a partir de la división *estamental* de poderes; fundamentada teóricamente en Inglaterra por Montesquieu y luego por Burke. Remontándonos más lejos, la división de poderes procede de la apropiación por privilegiados de los poderes de mando y de los medios administrativos, y también de las necesidades fiscales tanto regulares (administrativas), determinadas por exigencias económico-sociales crecientes, como irregulares (condicionadas sobre todo por la guerra) y que el monarca no podía remediar sin el consentimiento de los privilegiados, pero que —frecuentemente según su propio parecer y propuesta— debía hacerlo. Para esto era necesario el compromiso estamental, del que proceden históricamente el compromiso presupuestario y el compromiso legislativo —que en este sentido ya no forman parte de la división estamental de poderes sino de la constitucional.

3. La división constitucional de poderes es una estructura específicamente lábil. La *efectiva* estructura

de dominación se determina según la respuesta que se dé a esta pregunta: ¿qué *sucedería si* un compromiso indispensable según la ley (por ejemplo, sobre el presupuesto) *no* se llevara a cabo? Un monarca inglés que gobernara sin presupuesto pondría en peligro (hoy) su corona, pero no un monarca prusiano en igual situación; es decir, en el Imperio alemán antes de la revolución los poderes *dinásticos* eran los decisivos.

§ 17. Relaciones con la economía. La *colegialidad* (racional de funciones) de magistraturas legales puede aumentar la objetividad e independencia de influjos personales de las disposiciones, y de esa manera conformar de un modo favorable las condiciones de existencia de la economía racional; y esto también en el caso en que las perturbaciones en la precisión del funcionamiento pesan negativamente. Los grandes potentados capitalistas del presente así como los del pasado han preferido siempre la monocracia, tanto en la vida política como en la de los partidos, como en la de la vida de todas asociaciones de interés para ellos, considerándola como la forma de justicia y administración más "discreta" (según su gusto), personalmente accesible y fácil de ganar para sus intereses; y con razón, también según la experiencia alemana. Al contrario, la colegialidad de casación y las magistraturas colegiales surgidas de apropiaciones irracionales del poder de un cuadro administrativo tradicional, pueden tener efectos irracionales. La colegialidad de las autoridades fiscales en el comienzo del desarrollo de la burocracia *profesional* ha favorecido en conjunto, sin duda alguna, la racionalización (formal) de la economía.

El *boss* norteamericano, de carácter monocrático —y *no* así la administración oficial del partido, a menudo colegiada—, está visto como "bueno" por los interesados mecenas del partido. *Por eso* es indispensable. En Alemania gran parte de la llamada "industria pesada" ha apoyado a la burocracia y *no* al parlamentarismo (hasta ahora regido en forma colegial); y naturalmente por las mismas razones.

2. La división de poderes, en cuanto, como toda apropiación, crea competencias firmes, aunque no sean todavía racionales, y lleva, por tanto, consigo el factor de "calculabilidad" en el funcionamiento del aparato de autoridades, *suele* ser favorable a la racionalización (formal) de la economía. Los esfuerzos dirigidos a la supresión de la división de poderes (república de consejos y los gobiernos constituyentes y de comités de salud pública)[106] se proponen una transformación completa de la economía en sentido (más o menos) racional *material*, y en consecuencia contrarrestan la racionalidad formal.[107]

Los detalles corresponden a las exposiciones particulares.

9. Partidos

§ 18. Llamamos partidos a las formas de relación asociativa que descansando en un reclutamiento (formalmente) libre, tienen como fin proporcionar poder a sus dirigentes dentro de una asociación y otorgar por ese medio a sus miembros activos determinadas probabilidades ideales o materiales (la realización de fines objetivos o el logro de ventajas personales o ambas cosas). Pueden ser formas de relación asociativa efímeras o de cierta duración, y aparecer como asociaciones de toda clase y forma: séquitos carismáticos, servidumbres tradicionales y adeptos racionales (racionales con arreglo a fines,

racionales con arreglo a valores, "según una concepción del mundo"). Pueden estar más orientadas hacia intereses personales o hacia fines objetivos. En la práctica pueden dirigirse, oficialmente o de hecho, de un modo exclusivo al logro del poder para el jefe y la ocupación de los puestos administrativos en beneficio de sus propios cuadros (partido de patronazgo). O pueden estar dirigidos predominantemente y de modo consciente por intereses de estamentos o clases (partidos estamentales y clasistas), por fines objetivos concretos o por principios abstractos (partido con concepción del mundo *[Weltanschauung]*). La conquista de los puestos del cuadro administrativo en favor de sus miembros suele ser por lo menos un fin accesorio y los "programas" objetivos no es raro que sólo sean medio de reclutamiento para los que están fuera.

Lógicamente los partidos sólo son posibles *dentro* de una asociación, la dirección de la cual pretenden conquistar o influir; sin embargo, son posibles las uniones de partidos de varias asociaciones y no son casos raros.

Los partidos pueden emplear toda clase de medios para el logro del poder. Allí donde el gobierno depende de una *elección* (formalmente) libre y las leyes se hacen por votación, son fundamentalmente organizaciones para atraer votos; y puesto que se trata de votaciones dentro de una dirección predeterminada son así partidos legales. Éstos significan *siempre* en la práctica, como consecuencia de su fundamento teóricamente *voluntario* (reclutamiento libre), que la actividad de la política es una actividad de *interesados* (en esto no nos referimos al concepto de interesados "económicos"; se trata de interesados *políticos*, o sea, ideológicamente o en el *poder* como tal). Es decir: que el partido está en manos de

a) los dirigentes y los cuadros del partido, al lado de los cuales

b) aparecen los miembros activos, la mayor parte de las veces sólo para aclamar y en ciertas circunstancias como instancias de control, de discusión, de amonestación o de resolución, mientras que

c) las masas no activamente asociadas (de electores y votantes) sólo son objeto de búsqueda en épocas de elección o votación ("simpatizantes" pasivos); y la opinión de los mismos sólo interesa como medio de orientación para el trabajo propagandístico del cuadro del partido en los casos de lucha efectiva por el poder.

Regularmente permanecen *ocultos*

d) los mecenas del partido.

Otros tipos de partidos distintos de los organizados como asociación legal-formal, pueden ser, sobre todo, éstos:

a) Partidos carismáticos que surgen por disensiones sobre la cualidad carismática del dominador: es decir, sobre el jefe carismático "verdadero". (Forma: cisma.)

b) Partidos tradicionalistas: que surgen por disensiones respecto al modo de ejercicio del poder tradicional en la esfera de la gracia y arbitrio libre del señor. (Forma: obstrucción, o revueltas

abiertas contra "innovaciones".)

c) Partidos doctrinales; por lo regular, aunque no inevitablemente, idénticos a los de la letra *a*: surgen por disensiones sobre *contenidos* de doctrina o de concepción del mundo. (Forma: herejía, que también puede presentarse en partidos racionales como los socialistas.)

d) Partidos de mera apropiación: que surgen por disensiones con el que manda y su cuadro administrativo sobre la manera de ocupar los cuadros administrativos; con frecuencia idénticos (aunque naturalmente no necesariamente) a los tratados en la letra *b*.

Según su organización los partidos pueden pertenecer a los mismos *tipos* que las demás asociaciones; o sea, estar orientados de un modo carismático-plebiscitario (fe en el *caudillo)* o tradicional (apego al *prestigio* social del señor o del vecino prominente) o racional (adhesión al dirigente y a los cuadros establecidos mediante votación "con arreglo a la ley"); y esto tanto por lo que se refiere a la obediencia de los adeptos como a la del cuadro administrativo mismo.

El detalle de todo esto pertenece a la sociología del Estado.[108]

Económicamente el *financiamiento* del partido es una cuestión central para determinar la dirección material de la acción del partido y cómo se reparte su influencia; es decir, si proviene de contribuciones pequeñas de las masas, de un mecenazgo ideológico, de compra (directa o indirecta) interesada o de imposiciones sobre las probabilidades proporcionadas por el partido o sobre los adversarios sometidos a él —toda esta problemática en sus particularidades pertenece a la sociología del Estado—.[109]

1. *Ex definitione* sólo existen partidos *dentro* de asociaciones (políticas u otras) y en la lucha por dominarlas. Dentro de los partidos pueden darse de nuevo subpartidos y existen con mucha frecuencia (como relaciones asociativas efímeras son típicas en toda campaña de designación de los candidatos para la presidencia en los partidos norteamericanos; como relaciones asociativas duraderas, por ejemplo, representada entre nosotros en fenómenos como los "Jungliberalen").[110] Como partidos *inter* asociacionales pueden citarse, por una parte, los güelfos y gibelinos (estamental) en la Italia del siglo XIII y, por otra, los socialistas modernos (carácter clasista).

2. La característica del *reclutamiento* (¡formalmente!) libre, del fundamento (formalmente, desde el punto de vista de las normas de la asociación) voluntarista del partido se considera aquí como la esencial y significa en todo caso una diferencia sociológicamente decisiva frente a todas las relaciones asociativas prescritas y reguladas por parte de las ordenaciones de una asociación. Aun allí donde la ordenación de la asociación se da por enterada de la existencia de los partidos —como en los Estados Unidos y en el sistema proporcional alemán— o incluso emprende la regulación de su constitución, permanece, sin embargo, inalterado el factor voluntarista. Cuando un partido se convierte en una relación asociativa cerrada, incluida en el cuadro administrativo por virtud de las ordenaciones de una asociación —como ocurrió, por ejemplo, con la "parte güelfa" en los estatutos florentinos del siglo XIV — entonces ya no existe propiamente un "partido", sino una asociación parcial dentro de la asociación política.

3. Los partidos en una asociación de dominación genuinamente carismática son necesariamente sectas

cismáticas, su lucha es una lucha de creencias y como tal no puede resolverse de un modo definitivo. Lo mismo puede darse en una asociación rigurosamente patriarcal. Estas dos especies de partidos, cuando se dan en forma *pura*, nada tienen normalmente que ver con los partidos en su sentido moderno. Los grupos de pretendientes a feudos y cargos que se reúnen en torno a un pretendiente al trono se enfrentan típicamente en las asociaciones estamentales y carismático-hereditarias usuales. Séquitos personales predominan también en las asociaciones de notables (ciudades-Estado aristocráticas), pero asimismo en algunas democracias. Los partidos sólo alcanzan su tipo moderno en el Estado legal con constitución representativa. La exposición continúa con más detalles en la sociología del Estado.[111]

4. Pueden tomarse como ejemplos clásicos de puros partidos de patronazgo en el Estado *moderno* a los dos grandes partidos norteamericanos en la última generación [redactado 1920]. Ejemplos de partidos con fines objetivos y con una "concepción del mundo" se nos ofrecen en los antiguos conservadores, los antiguos liberales y la antigua democracia burguesa, posteriormente en la socialdemocracia —en todos ellos con una muy fuerte dosis de *intereses* de clase— y en el *Zentrum*;[112] este último, desde que impuso casi todas sus pretensiones, se fue transformando muy marcadamente en un puro partido de patronazgo. En todos ellos, incluso en el más puro partido de clase, suele ser codecisivo en la actitud de los jefes y de su estado mayor su *propio* interés (ideal y material) en el poder, en la distribución de los cargos y en su propio acomodo, mientras que la consideración de los intereses de sus votantes sólo tiene lugar en la medida en que sea inevitable so pena de poner en peligro las probabilidades electorales. Esto último es uno de los motivos que explican la animosidad contra los partidos.

5. Sobre las formas de organización de los partidos se tratará separadamente. A todas es común lo siguiente: un núcleo de personas tiene en sus manos la dirección *activa*, o sea la formulación de las consignas y la elección de los candidatos; a éstos se unen "correligionarios" con un papel esencialmente más pasivo, mientras que la masa de los miembros de la asociación sólo juega un papel de objeto, quedándole únicamente la elección entre los varios candidatos y programas que ante ellos presenta el partido. Esta situación de hecho es inevitable en los partidos a consecuencia de su carácter voluntarista y muestra lo que aquí hemos llamado actividad de "interesados" (entendiéndose por tales, como ya se ha dicho, los interesados "políticos", no los "materiales"). Esto da pie al segundo cargo contra el sistema de los partidos en cuanto tal, y constituye la afinidad *formal* de las actividades partidistas con la empresa capitalista, que descansa igualmente en un reclutamiento *formalmente* libre del trabajo.

6. El mecenazgo como base financiera no es en modo alguno exclusivamente propio de los partidos "burgueses". Paul Singer,[113] por ejemplo, era un mecenas al más grande estilo (así como además un mecenas humanitario) del partido socialista (y hasta donde se puede saber, un mecenas de la intención más pura). Toda su posición en la presidencia del partido se debía a ello. La Revolución rusa (de Kerenski) fue financiada (a través de los partidos) por grandes mecenas moscovitas. Otros partidos alemanes (de "la derecha"), por la industria pesada; y el centro, ocasionalmente, por multimillonarios católicos.

Las finanzas de los partidos constituyen para la investigación, por razones comprensibles, el Capítulo menos claro de su historia y, sin embargo, uno de los más importantes. Parece probable que en algunos casos "se compra" lo que se llama una "máquina" *(caucus*: sobre el concepto luego). Por lo demás, hay que

elegir entre que los *candidatos* carguen con la parte leonina de los gastos electorales (sistema inglés) —resultado: plutocracia de los candidatos— o el empleo de la *machine* —resultado: los candidatos dependen de los *funcionarios* del partido—. En una forma u otra ha ocurrido así desde que los partidos existieron como organizaciones *duraderas*, tanto en la Italia del XIV como en el presente. Estas cosas no debieran ocultarse con frases. El financiamiento de un partido tiene ciertamente límites en su poder: en definitiva sólo puede hacer aparecer como medio de propaganda a lo que tiene "mercado". Pero como ocurre actualmente con la empresa capitalista en relación con el consumo, el poder de la *oferta* ha aumentado enormemente por el atractivo de los medios para anunciarse (especialmente de los "partidos radicales" de derecha o izquierda, da lo mismo).

10. ADMINISTRACIONES NO AUTORITARIAS Y ADMINISTRACIONES DE REPRESENTANTES[114]

§ 19. Pueden buscarse formas de asociación en las que se intente reducir en lo posible los poderes de mando —inevitables en una cierta extensión mínima— unidos a las funciones ejecutivas (aminoración del dominio); y esto en la medida en que el administrador actúa *únicamente* conforme a la voluntad de, en "servicio" de y en virtud de poder dado por los demás compañeros de la asociación. Lo que puede ser realizado en mayor medida en caso de *pequeñas* asociaciones, los miembros de las cuales se conocen entre sí, se valoran socialmente como iguales y pueden reunirse en un determinado espacio; pero también se ha intentado por asociaciones más amplias (especialmente federaciones de ciudades en la Antigüedad y distritos rurales). Los medios técnicos empleados son:

a) plazos cortos para el ejercicio de cargos, en lo posible sólo para el tiempo transcurrido entre dos asambleas;
b) revocación posible en todo instante *(recall);*
c) principio de turno o sorteo, de modo que a todos les "toque" alguna vez —o sea, se evita la situación de poder que resulta del saber especializado y del secreto sobre aquello de que se tenga conocimiento por razón del cargo—;
d) riguroso mandato imperativo en el desempeño del cargo (competencia *concreta* y no general) fijado por la asamblea;
e) deber riguroso de rendición de cuentas ante la asamblea;
f) deber de llevar ante la asamblea (o ante un comité) toda cuestión especial y no prevista;
g) numerosos cargos adjuntos y con comisiones especiales;
h) carácter de profesión *accesoria* del cargo.

Cuando el cuadro administrativo es electivo, ello tiene lugar en una asamblea. La administración es esencialmente oral, los registros escritos sólo se emplean cuando hay que preservar derechos documentalmente. Todas las disposiciones importantes se someten a la asamblea. Este y otros tipos de administración

próximos a él se denominan "*democracia directa" siempre que* tenga lugar la asamblea de un modo *efectivo*.

1. Los *town-ship* norteamericanos y los pequeños cantones suizos (Glaris, Schwyz, los dos Appenzell, etc.) están ya por su tamaño en los límites de la posibilidad de la administración "democrática directa" (la técnica de la cual no va a ser examinada aquí). La democracia ciudadana ateniense rebasó de hecho ampliamente estos límites, y más aún el *parliamentum* de las ciudades italianas de la Edad Media temprana. De esta forma se administran frecuentemente uniones, gremios y asociaciones académicas, científicas y deportivas de toda especie. Pero también puede ser adaptada a la igualdad interna de las asociaciones "aristocráticas" de señores, que no quieren que sobre ellos domine un soberano.

2. Junto a la pequeñez espacial y numérica (en el caso mejor ambas cosas a la vez) de la asociación es condición esencial la ausencia de tareas cualitativas que sólo puedan ser resueltas por funcionarios profesionales. Pues aunque se intente mantener a ese funcionariado profesional en dependencia estrecha, lleva en sí mismo el germen de la burocratización, y, sobre todo, su nombramiento y revocación no puede hacerse por medios de "democracia directa" genuina.

3. La forma racional de la democracia directa está muy próxima al tipo de las primitivas asociaciones gerontocráticas o patriarcales. Pues también en estos casos se administra "al servicio" de los compañeros; aunque, sin embargo, existe: *a)* apropiación del poder administrativo; *b)* (normalmente) rigurosa vinculación a la tradición. La democracia directa supone una asociación de carácter *racional* o que puede serlo. Las transiciones son fáciles de advertir.

§ 20. Se llama "notables" *[Honoratioren]* a aquellas personas que

1. en virtud de su situación económica están en disposición de administrar y dirigir continuamente una asociación como profesión accesoria no retribuida, o por una retribución nominal o de honores, y que
2. gozan de un aprecio social de tal naturaleza —cualquiera que sea aquello en que se apoye— que tienen la probabilidad de conservar sus cargos en la democracia directa formal en virtud de la confianza de sus conciudadanos, primero de un modo voluntario y luego tradicional.

Condición previa imprescindible de la posición de notable en esta significación primaria de poder vivir *para* la política sin tener que vivir *de* ella, es un cierto grado de "bienestar" o independencia económica derivada de sus propios negocios privados. Éste lo poseen en su mayor grado rentistas de toda especie: de tierras, de esclavos, de ganados, de casas y de valores. Además, aquellos profesionales cuya actividad facilita de un modo particular el cumplimiento como profesión accesoria de sus tareas políticas: directores de empresas estacionales (agricultores), abogados (pues ya tienen un "despacho") y algunas otras profesiones liberales. También en gran medida: los comerciantes ocasionales patricios. En el grado mínimo: empresarios industriales y obreros. Toda democracia directa se inclina a transformarse en una "administración de notables". Idealmente: porque aparece particularmente calificada por su

experiencia y objetividad. Materialmente: porque aparece como muy barata y en ciertas circunstancias como enteramente gratuita. El notable se encuentra en parte en posesión de los medios de administración materiales —o utiliza su patrimonio como tales— y en parte le son proporcionados por la asociación.

1. Se tratará luego de la casuística de los notables como cualidad *estamental*. La fuente primaria es en todas las sociedades primitivas: riqueza, la posesión de la cual es frecuentemente lo único que otorga la cualidad de "jefe" (condiciones: véase cap. IV). Ulteriormente, según el caso, puede aparecer en primer término bien la valoración carismático-hereditaria, bien el hecho de la independencia económica.

2. En contraposición al *town-ship* norteamericano que, sobre una base iusnaturalista, estaba sujeto a turno efectivo, se podía comprobar fácilmente con el examen de las listas de funcionarios de los cantones suizos con democracia directa la reaparición continua de los mismos nombres y familias. El hecho de la mayor "independencia económica" (con respecto a la "cosa" pública) fue también dentro de las comunidades reales germánicas y de las ciudades del norte de Alemania —que eran en parte, al principio, rigurosamente democráticas— fuente de la diferenciación interna de los "meliores" y del patriciado del consejero.

3. La administración honoraria se encuentra en toda clase de asociaciones, y de modo típico, por ejemplo, en los partidos políticos no burocratizados. Significa siempre administración extensiva y, por tanto, *cuando* imperiosas necesidades económicas y administrativas requieren una actividad precisa aparece ciertamente como "gratuita" para la asociación, pero a veces es en extremo "costosa" para cada uno de sus miembros.

Tanto la democracia directa genuina como la administración de notables genuina fallan desde el punto de vista técnico, cuando se trata de asociaciones que exceden una determinada (elástica) cantidad (algunos miles de ciudadanos con plenos derechos) o cuando se trata de tareas administrativas que exigen, por una parte, formación profesional y, por otra, continuidad en la dirección. Si en este caso se recurre a funcionarios profesionales de carácter permanente que trabajan junto a directores cambiantes, ocurre normalmente que la administración está *de hecho* en manos de los primeros, mientras que la intromisión de los últimos conserva un carácter esencialmente diletante.

Un ejemplo típico es la posición de los Rectores, que como cargo accesorio a su actividad, administran, por el tiempo en que lo son, los asuntos académicos frente a los síndicos e incluso a los funcionarios de la secretaría. Sólo —si prescindimos de personajes extraordinarios— un presidente universitario (tipo norteamericano) autónomo e investido por largo tiempo, podría crear una auténtica "autonomía administrativa" de las universidades no consistente únicamente en frases y actos solemnes, sólo que la vanidad de los claustros académicos y los intereses de poder de la burocracia se resisten a deducir semejantes consecuencias. Lo cual ocurre, sin embargo, *mutatis mutandis*, por todas partes.

La democracia directa exenta de dominación y la administración por notables sólo subsisten con carácter genuino en la medida en que no aparezcan *partidos* como formaciones *duraderas* que luchan entre sí y busquen la apropiación de los cargos, pues tan pronto como esto ocurre el *jefe* del partido en liza y vencedor —cualesquiera que sean los medios empleados— y su cuadro administrativo, constituyen una figura dominante a pesar de que se conserven todas las formas de la administración hasta entonces existentes.

Lo que representa una forma bastante frecuente de ruptura con la "vieja" situación.

11. REPRESENTACIÓN

§ 21. Por representación se entiende *primariamente* la situación objetiva ya considerada (cap. I, § 11) en que la acción de determinados miembros de la asociación (representantes) se imputa a los demás o que éstos consideran que deben admitirla como "legítima" y vinculatoria para ellos, sucediendo así de hecho.

Dentro de las *dominaciones* asociativas, la representación toma, sin embargo, varias formas típicas:

1. Representación apropiada. El dirigente (o un miembro del cuadro administrativo de la asociación) tiene apropiado el derecho de la representación. En esta forma es muy antigua y se encuentra en asociaciones de dominación patriarcales y carismáticas (carismático-hereditarias y de carisma del cargo) de las más diversas clases. El poder representativo tiene un ámbito *tradicional*.

Se incluyen aquí *jeques* de clanes, caciques de tribus, dirigentes de castas en la India, jerarcas hereditarios de sectas, *patels*[115] de aldea, jefes de las marcas *(Obermärkers)*, monarcas hereditarios y todos los jefes semejantes de asociaciones patriarcales y patrimoniales de toda especie. Autorizaciones para cerrar contratos y pactos de carácter estatutario con los más ancianos de las asociaciones vecinas se encuentran ya dentro de situaciones, por otra parte, muy primitivas (en Australia).

Está muy próxima la representación apropiada de

2. *La representación estamental* (por derecho propio). *No* es "representación" en la medida en que se la considere como modo de sustentar y hacer valer únicamente derechos (apropiados) *propios* (privilegios). Pero sí tiene carácter de representación (y se la considera ocasionalmente también como tal) cuando la repercusión del asentimiento a un acuerdo estamental tiene efectos que van más allá *de* la persona del titular del privilegio, afectando a las capas no privilegiadas, no sólo de los súbditos sino también de otros que no ostentan derechos estamentales, en cuanto que por lo regular la *vinculación* a los convenios de los privilegiados se supone como evidente o toma el

carácter de una pretensión expresa.

Se incluyen aquí todas las cortes feudales y asambleas de grupos estamentalmente privilegiados, pero, por excelencia, los "estamentos" alemanes de la Edad Media tardía y de la época moderna. Entre los antiguos y en los territorios no europeos la institución se conoció en instancias individuales pero no fue un "estadio de transición" general.

3. En aguda contraposición con lo anterior está la *representación vinculada*: representantes elegidos (por turno, sorteo u otro medio semejante), cuyo poder representativo está limitado tanto para las relaciones internas como las externas por *mandato imperativo* y derecho de revocación, y ligado al asentimiento de los representados. Estos "representantes" son en verdad funcionarios de aquellos a quienes representan.

El mandato imperativo ha jugado un papel desde siempre y en asociaciones del tipo más diverso. Los representantes elegidos de las "comunas" francesas, por ejemplo, estuvieron casi siempre ligados por completo a sus "Cahiers de doléances".[116] En la actualidad se encuentra esta forma de representación particularmente en las repúblicas de consejos,[117] en donde aparece como un sustituto de la democracia directa, imposible en las asociaciones de masas. Se han conocido igualmente los mandatarios vinculados a las asociaciones de la más diversa especie, incluso fuera del Occidente medieval y moderno, pero nunca han tenido una significación histórica considerable.

4. *Representación libre*. El representante, por regla general elegido (eventualmente designado, formalmente o *de facto*, por turno), no está ligado a instrucción alguna, sino que es señor de su propia conducta. Sólo se debe a sus propias convicciones *objetivas*, pero no a la salvaguardia de los intereses de sus representados.

La representación libre, en este sentido, es frecuentemente la consecuencia de lagunas o del fracaso de las instrucciones. En otros casos, sin embargo, el verdadero sentido de la elección de un representante es convertirlo así en el *señor* investido por sus electores y no en el "servidor" de los mismos. Han adoptado este carácter particularmente las modernas representaciones parlamentarias, las cuales participan de esta forma en el predominio general de las tareas objetivadas e impersonales: vinculación a *normas* abstractas (políticas, éticas), que es lo característico de la dominación legal.

En grado sumo vale esta particularidad para las *corporaciones* representativas de las asociaciones políticas modernas: los parlamentos. Su función no podría explicarse sin la intervención voluntarista de los *partidos: siempre* que hayan conseguido obtener la *mayoría* en las elecciones, son éstos los que presentan los candidatos y los programas a los ciudadanos políticamente pasivos y por compromiso o votación dentro del Parlamento crean las normas para la administración, la controlan, la apoyan con su confianza y la derriban cuando se la rehúsan de un modo permanente.[118]

El jefe del partido y el cuadro administrativo designado por él: ministros, secretarios de Estado y eventualmente subsecretarios integran la dirección "política" del Estado, es decir, dependen en

sus cargos del triunfo electoral de su partido y ante la derrota están obligados a dimitir. Allí donde la dominación de partido es total son impuestos al soberano formal, al príncipe, por medio de la elección de partidos al parlamento; y el príncipe, expropiado del poder de mando, queda reducido al papel de

1. elegir en negociaciones con los partidos al hombre que ha de gobernar en ese momento, legitimándolo formalmente con su nombramiento; y, en general, al de
2. servir como órgano legalizador de las disposiciones del jefe de partido entonces en el gobierno.

El "gabinete" de los ministros, es decir, el comité del partido mayoritario, puede organizarse o con acentuación del carácter monocrático o con acentuación del carácter colegiado; esto último es inevitable en los gabinetes de coalición, pero la primera es la forma más precisa de funcionar. Los medios de poder habituales, secreto del servicio y solidaridad, sirven para defenderse de los ataques de partidarios o de adversarios en busca de cargos. En caso de ausencia de división *material* (efectiva) de poderes, el sistema significa la plena apropiación de todo el poder por los cuadros del partido; posiciones de mando, a menudo también las puramente burocráticas, se convierten en prebendas de los partidarios: *gobierno parlamentario de gabinete*. Hemos de volver repetidamente a la brillante exposición de *hechos* del escrito polémico (falsamente llamado una "descripción política") de W. Hasbach[119] contra este sistema. *Mi* propio trabajo *Parlament und Regierung im neu geordneten Deutschland* [Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán][120] acentuó expresamente su carácter de ser un escrito polémico nacido *sólo* de las circunstancias.

Si la apropiación del poder por el gobierno de partido no es absoluta sino que el príncipe (o un presidente en igual posición, por ejemplo, uno elegido plebiscitariamente) conserva un poder propio, en particular el patronazgo de cargos (incluyendo los oficiales militares), existe entonces: un *gobierno constitucional*. Puede existir especialmente en caso de *división* formal *de poderes*. Un caso particular es la coexistencia de una presidencia plebiscitaria con un parlamento representativo: *gobierno representativo-plebiscitario*.[121]

Por otra parte, la dirección de una asociación regida simplemente por un parlamento puede también estar constituida únicamente mediante elección de las autoridades gubernativas por el parlamento: *gobierno puro representativo*.

El poder gubernativo de los órganos representativos puede, en amplia medida, estar limitado y legitimado por la admisión de una consulta directa a los dominados: *legislación de referéndum*.

1. Lo peculiar de Occidente no es la representación *en sí*, sino la representación *libre* y su combinación en las corporaciones parlamentarias; en la Antigüedad y en otros tiempos sólo se encuentra en germen (asamblea de delegados en las ligas de ciudades, pero fundamentalmente con mandato imperativo).

2. La quiebra del mandato imperativo estuvo condicionada en gran medida por la actitud de los príncipes. Los reyes franceses exigían normalmente la *libertad* para los delegados a los *États généraux* en la convocatoria de las elecciones, con el fin de que pudieran votar las propuestas del rey, ya que de otra suerte la existencia del mandato imperativo todo lo hubiera obstruido. En el Parlamento inglés la forma de reunirse y de llevar sus asuntos condujo al mismo resultado. Hasta qué punto los miembros del Parlamento se consideraban, hasta la reforma electoral de 1867, como un *estamento* privilegiado, se muestra con la mayor claridad en la rigurosa exclusión del público (todavía a mediados del siglo XVIII subsistían graves sanciones para los periódicos que dieran noticias de las sesiones). La teoría de que el diputado parlamentario es un "representante de todo el pueblo", *es decir*, que no se encuentra vinculado a su mandato (no "servidor", sino —sin exageración— "señor"), estaba ya desarrollada en la literatura antes de que la Revolución francesa le otorgara lo que es desde entonces la forma clásica (convertida en tópico).

3. No hemos de tratar aquí ni de la manera como el monarca inglés (y otros siguiendo su ejemplo) fue lentamente expropiado por el gobierno de gabinete, de carácter no oficial y orientado sólo por una actividad de partido, ni de los motivos de este desarrollo en sí singular (en Inglaterra por ausencia de una *burocracia*, no tan "casual" como se ha afirmado), pero que toma luego significación universal. Tampoco trataremos del sistema representativo-plebiscitario norteamericano de la división funcional de poderes, ni del desarrollo del *referéndum* (esencialmente: un instrumento de desconfianza frente a parlamentos corruptos), ni de la cópula de éste con la democracia *puramente* representativa existente en Suiza y ahora[122] en algunos estados alemanes. Sólo se trataba de fijar algunos de los tipos fundamentales.

4. La llamada monarquía "constitucional", entre cuyas notas esenciales se incluye sobre todo la de la apropiación por el monarca del patronazgo de cargos —incluyendo el de los ministros y el de los mandos militares— puede ser *de hecho* muy semejante a la puramente parlamentaria (inglesa); y al contrario, esta última no puede impedir que un monarca *capaz* deje de ser una figura decorativa y participe efectivamente en la dirección de la política (Eduardo VII).

5. Las corporaciones representativas no son necesariamente "democráticas" en el sentido de la igualdad de derechos (electorales) de todos. Se mostrará precisamente lo contrario, que el fundamento clásico para la existencia de una dominación parlamentaria solía ser una aristocracia o una plutocracia (así en Inglaterra).

Conexión con la economía. Ésta es sumamente complicada y se tratará luego de ella en sus particularidades. Podemos adelantar aquí las siguientes generalidades:

1. La descomposición de la base económica de los viejos estamentos condicionó la transición a la representación "libre", en la cual los demagógicamente dotados encontraron vía abierta, libres de toda consideración estamental. La causa de aquella descomposición fue el capitalismo moderno.
2. Las exigencias de *calculabilidad* y confianza en el funcionamiento del orden jurídico y la administración, una necesidad vital del capitalismo racional, condujo a la burguesía a esforzarse por limitar a los príncipes patrimoniales y a la nobleza feudal por medio de una corporación, en la

que los burgueses tuvieran una representación preponderante, y mediante la cual pudieran controlar las finanzas y la administración y participar en las modificaciones del orden jurídico.

3. El desarrollo del proletariado en el momento de esta transformación no era tal que le otorgara un peso como poder *político* y pudiera hacerlo parecer peligroso a la burguesía. Además, por medio del derecho electoral censitario se eliminaba sin reparo todo peligro para la situación de poder de las capas poseedoras.
4. La racionalización *formal* de la economía y del Estado, favorable a los intereses del desarrollo capitalista, podía ser fuertemente favorecida por medio del parlamento. No era difícil ganar una influencia sobre los partidos.
5. Una vez que ya existían los partidos, su demagogia condujo a la ampliación del derecho electoral. La necesidad de ganarse al proletariado ante conflictos externos y la esperanza (defraudada) puesta en el carácter "conservador" de éste frente a los burgueses indujeron por todas partes a príncipes y ministros a favorecer (finalmente) el derecho de voto *igualitario*.
6. Los parlamentos funcionaron de un modo normal en tanto que, por así decir, estaban en él "como en familia" las clases con "propiedad y educación" —en definitiva *notables*— y predominaban en él no partidos de clase sino los contrastes estamentales condicionados por las distintas *formas* de propiedad. Con el comienzo del poder de los partidos de clase puros, particularmente de los proletarios, la situación del parlamento se transformó y sigue transformándose. Con no menos fuerza contribuye a esto la burocratización de los *partidos* (sistema de camarillas políticas), que es de específico carácter *plebiscitario* y que *transforma* al diputado de "señor" de sus electores en *servidor del jefe de la máquina del partido*. De esto se hablará en particular.[123]

§ 22. 5. Representación de intereses [124] debe llamarse a un tipo de corporaciones representativas, en las cuales la designación de los representantes no es libre, y sin consideración de la pertenencia profesional, estamental o de clase, sino en que los representantes articulados por situacion profesional, estamental o de clase son designados por sus iguales, constituyendo en su reunión —como se dice hoy comúnmente— una "representación corporativa profesional".

Semejante representación puede significar cosas fundamentalmente distintas,

1. según la especie de las profesiones, estamentos y clases admitidos;
2. según que la votación o el compromiso sean los medios de terminar las discusiones;
3. y en el primer caso: según sea la participación cuantitativa de las distintas categorías.

Puede tener un carácter extremadamente revolucionario o conservador. En todo caso, es el producto del nacimiento de grandes partidos *de clase*.

Normalmente al propósito de creación de este tipo de representación va unida esta otra intención: *escamotear* el derecho electoral a determinadas clases. O bien

a) a las masas, predominantes cada vez más por su número, *materialmente* por medio de la distribución de los mandatos a las distintas profesiones, o bien
b) a las capas con una situación económica de predominio, *formalmente* por medio de una

limitación del derecho electoral a las no poseedoras (el llamado *Estado de Consejos* o *Soviets).*

Se debilita —teóricamente al menos— por esta clase de representación la *actividad* política (de partidos) exclusivamente de interesados, si bien, según toda la experiencia, no la elimina. *Puede* debilitarse —teóricamente— la significación de la financiación electoral, pero esto también en grado dudoso. El carácter de las corporaciones representativas de esta clase propende a producir una *ausencia de jefatura*. Pues como diputados *profesionales* sólo entran en consideración aquellas personas que puedan entregar todo su tiempo al servicio de los intereses representados, es decir, tratándose de las capas no poseedoras: secretarios a sueldo de las asociaciones de interesados.

1. La representación con empleo del *compromiso* como medio de dirimir las cuestiones fue característica de *todas* las corporaciones "estamentales" de otros tiempos. Domina hoy en los "sindicatos obreros" (y allí donde la norma sea la "itio in partes"[125] y la negociación entre los gremios individuales que discuten y adoptan acuerdos por separado). Ahora bien, como no es posible hallar una expresión numérica de la "importancia" de una profesión, y como, sobre todo, los intereses de las *masas* de trabajadores y de los empresarios (cada vez menores en número) —cuyos votos, *independientemente* de su número, han de pesar por la pericia que aportan (aunque también tienen por supuesto un interés personal especial)— son con frecuencia ampliamente antagónicos, una "votación" formal en caso de estar presentes elementos estamentales o clasistas muy heterogéneos representa un absurdo mecanizado; la papeleta de votación como *ultima ratio* es lo característico de *partidos* en lucha que tratan de buscar compromisos pero no de "estamentos".

2. Tratándose de "estamentos" sólo es apropiada la papeleta de votación cuando la corporación se compone de elementos *sociales* aproximadamente *homogéneos*, por ejemplo, únicamente de trabajadores, como en los "consejos". El prototipo se ofrece en la *Mercadanza* de la época de las luchas gremiales: compuesta de delegados de los gremios, que votaban por el sistema de mayorías, *pero* de hecho bajo la presión del peligro de exclusión en caso de vencer por mayoría a los gremios más poderosos. Ya la admisión de los "empleados" en los consejos dio origen a problemas; regularmente se limitó de modo mecánico su proporción de votos. La situación se complicaba mucho con la presencia de representantes campesinos y artesanos. Y era totalmente imposible de resolver por medio de la *papeleta de voto* cuando se debía incluir representantes de las llamadas profesiones "calificadas" y de los empresarios. La composición "paritaria" de una comunidad de trabajadores que emplea la "*votación*" significa: que los sindicalistas amarillos ayudan a los empresarios y que los empresarios afanosos de simpatía ayudan a los obreros a conseguir la victoria, o sea que entonces los elementos decisivos son los más indiferentes a la *dignidad* de clase.

Pero también *entre* los obreros de los "consejos" *puramente* proletarios se mostrarían en tiempos tranquilos agudos antagonismos, que producirían probablemente una paralización de hecho de los consejos y en cualquier caso con toda probabilidad una política hábil que se aprovechara de la rivalidad entre los interesados: ésta es la razón de por qué la burocracia se muestra tan favorable a la idea de los consejos. La misma probabilidad existirá plenamente para los

representantes campesinos en contra de los representantes obreros. En cualquier caso toda reunión de semejantes corporaciones representativas de carácter *no* estrictamente revolucionario, *sólo* viene a ser en última instancia una nueva probabilidad, aunque en otra forma, de "geometría electoral".

3. Las *probabilidades* de la representación "profesional" no son escasas. Y serán *numerosas* en extremo en épocas de estabilización del desarrollo técnico-económico. Pero entonces, de todos modos, la "vida de los partidos" habrá cesado en gran medida. Mas en tanto que ese supuesto *no* se dé, es evidente que no cabe pensar que la representación corporativa elimine a los partidos. Desde los "consejos de fábrica" —donde ya podemos observar el proceso— hasta el Consejo Económico del Reich crean, por el contrario, una masa de prebendas para los fieles afiliados al partido, de las que además se aprovechan. La vida económica se politiza y la política se economiza. Frente a estas probabilidades se pueden tener posiciones radicalmente diferentes según sea el valor último que se adopte. Sólo que los hechos son así y no de otra manera.

Ahora bien, tanto la representación parlamentaria genuina con la gestión voluntaria de la política por parte de los interesados, como la organización plebiscitaria de los partidos con las consecuencias que de ella derivan y la idea moderna de una representación más *racional* por medio de la representación profesional, son peculiares de Occidente y sólo explicables por el desarrollo en él de los estamentos y las clases, que ya en la Edad Media, y aquí y sólo aquí, creó sus precedentes. *Sólo* aquí existieron "ciudades" y "estamentos" *(rex et regnum)*, "burgueses" y "proletarios".[126]

Capítulo IV [1]
Estamentos y clases

I. CONCEPTOS

§ 1. Entendemos por "*situación de clase*" el conjunto de las probabilidades típicas:

1. de provisión de bienes,
2. de posición externa,
3. de destino personal,

que derivan, dentro de un determinado orden económico, de la magnitud y naturaleza del poder de disposición (o de la carencia de él) sobre bienes y servicios y de las maneras de su utilidad para la obtención de rentas o ingresos.

Entendemos por "*clase*" todo grupo de personas que se encuentra en una igual situación de clase.[2]

a) *Clase propietaria* se llama a aquella en que las diferencias de propiedad determinan de un modo primario la situación de clase.
b) *Clase lucrativa* se llama a aquella en que las probabilidades del aprovechamiento de bienes y servicios en el mercado determinan de un modo primario la situación de clase.
c) *Clase social* se llama a la totalidad de aquellas situaciones de clase *entre* las cuales un intercambio
α) personal
β) en la sucesión de las generaciones

es fácil y suele ocurrir de un modo típico.

Sobre la base de las tres categorías de clase pueden surgir relaciones asociativas de los interesados clasistas (asociaciones de clase). Pero esto no es necesario que ocurra; situación de clase y clase sólo indican en sí situaciones de hecho con intereses *idénticos* (o semejantes), en los que se encuentra el individuo junto con otros muchos más. El poder de disposición sobre cada forma de bienes de consumo, medios de producción, patrimonio, medios lucrativos y

cualificaciones para ofrecer servicios constituye en teoría, en cada caso, una situación de clase particular; únicamente forma una homogénea la de los "carentes" de propiedad y "de toda cualificación", dependientes de las ganancias del trabajo en ocupaciones inconstantes. Las transiciones de una a otra clase son lábiles y más o menos fáciles y, por tanto, la unidad de las clases "sociales" se manifiesta de modo muy diverso.

a) La significación primaria de una clase *propietaria* positivamente privilegiada reside en:

α) el monopolio en la compra de objetos de consumo de precios elevados;
β) la situación de monopolio y la posibilidad de una política planeada monopólica de ventas;
γ) el monopolio de las probabilidades de formación de patrimonio por medio de excedentes no consumidos;
δ) el monopolio de las probabilidades de formación de capital por medio del ahorro, o sea la probabilidad de hacer inversiones de patrimonio como capital de préstamo, y con ello la disposición sobre posiciones directivas (de empresa);
ε) privilegios estamentales (de educación) en la medida en que son costosos.

I. Clases propietarias positivamente privilegiadas son típicamente los *rentistas*. Éstos pueden ser:

a) rentistas de esclavos (propietarios de esclavos),
b) rentistas de tierras,
c) rentistas de minas,
d) rentistas de instalaciones (propietarios de instalaciones de trabajo y aparatos),
e) rentistas de barcos,
f) acreedores:
  α) acreedores de ganado,
  β) acreedores de cosechas,
  γ) acreedores de dinero,
g) rentistas de valores.

II. Clases propietarias negativamente privilegiadas son típicamente:

a) objetos de propiedad (siervos, véase "estamento"),
b) desclasados ("proletarii" en el sentido de los antiguos),
c) deudores,
d) "pobres".

Entre ambas están las clases "medias", que se hallan integradas por las capas de toda especie de los que equipados con propiedades o con cualidades de educación sacan de ellas sus ingresos. Algunas de éstas *pueden* ser "clases lucrativas" (empresarios positivamente privilegiados, proletarios negativamente privilegiados). Pero no todas lo son (campesinos, artesanos, empleados).

La articulación de las clases propietarias puras no es "dinámica" —es decir, *no* conduce necesariamente a *luchas* de clase y a revoluciones de clase. La clase fuertemente privilegiada de los propietarios de esclavos, por ejemplo, se encuentra, *sin* contraposiciones de clase al lado de la de los campesinos, mucho menos privilegiada en su sentido positivo, e incluso, frecuentemente, lo mismo con la de los desclasados, existiendo a veces solidaridad entre ellos (frente a los siervos). Tan sólo las contraposiciones de clases de propiedad entre

1. rentistas de tierras y desclasados
2. acreedores y deudores (con frecuencia = patricios urbanos y campesinos rurales o pequeños artesanos urbanos)

pueden llevar a luchas revolucionarias, que, sin embargo, *no* se proponen necesariamente una transformación de la constitución económica sino primariamente el acceso a la propiedad y la distribución de la misma (revoluciones de clases propietarias).

Ejemplo clásico de la ausencia de contraposiciones de clase se encuentra en la situación de los "poor white trash" (blancos sin esclavos) respecto a los propietarios de plantaciones.[3] El *poor white trash* era, con mucho, más hostil al negro que el propio dueño de plantaciones, dominado muchas veces por sentimientos patriarcales. Para la lucha de los desclasados contra los propietarios ofrece la Antigüedad los principales ejemplos, así como para la contraposición: acreedores y deudores; rentistas de tierras y desclasados.

§ 2. b) La significación primaria de una *clase lucrativa* positivamente privilegiada reside en:

α) el monopolio de la dirección de la producción de bienes en interés de los fines lucrativos de sus propios miembros;
β) el aseguramiento de las oportunidades lucrativas influyendo la política económica de las asociaciones tanto políticas como de otro tipo.

I. Clases lucrativas positivamente privilegiadas son típicamente: *empresarios*

a) comerciantes,
b) armadores,
c) industriales,
d) empresarios agrarios,
e) banqueros y financieros —y en determinadas *circunstancias*—:
f) "profesiones liberales" con capacidades o instrucción favorecidas (abogados, médicos, artistas),
g) trabajadores con cualidades monopólicas (propias o adquiridas).

II. Clases lucrativas negativamente privilegiadas son típicamente: *trabajadores* en sus distintas especies cualitativamente diferenciadas:

a) calificados,
b) semicalificados,
c) no calificados o braceros.

En medio se encuentran, también como "*clases medias*", los campesinos y artesanos independientes. Además, frecuentemente:

a) funcionarios (públicos y privados),
b) los citados en la categoría I *f* y los trabajadores con cualidades monopólicas excepcionales (propias o adquiridas).

c) Son clases *sociales*:

α) los obreros en su conjunto, tanto más cuanto más automático sea el proceso de trabajo,
β) la pequeña burguesía,
γ) los intelectuales sin propiedad y los que poseen una instrucción especializada (técnicos, "empleados" comerciales o de otra clase, burócratas tal vez socialmente *muy* separados entre sí, según los *costos* de su educación),

d) las clases de los propietarios y de los privilegiados por educación.

El final interrumpido de *El Capital*, de Marx, quería ocuparse notoriamente del problema de la unidad de clase del proletariado a pesar de su diferenciación cualitativa. Para ello es decisiva la significación creciente, y en un plazo no muy largo, que con el maquinismo alcanzan los obreros semicalificados a costa de los "obreros calificados" y a veces incluso de los "no calificados". De todos modos son también con frecuencia las capacidades semicalificadas cualidades de monopolio (los tejedores alcanzan a veces en cinco años el óptimo de su capacidad productiva). El tránsito a la pequeña burguesía "independiente" fue en otro tiempo el ideal de todo trabajador. Pero la posibilidad de su realización es cada día más pequeña. Lo más fácil en la serie de las generaciones es el "ascenso" tanto de α como de β a la clase social γ (técnicos, comisionistas). Dentro de la clase δ el dinero lo compra *todo*, por lo menos en la serie de las generaciones. La clase γ ofrece oportunidades a los empleados de bancos y compañías de ascender a la δ.

Una *acción* asociativa homogénea de clase se produce con la máxima facilidad:

a) contra los *inmediatos* adversarios en intereses (proletarios contra empresarios; pero no contra "accionistas" que son los que en realidad perciben ingresos "sin trabajar"; y tampoco: campesinos contra terratenientes);
b) sólo en situaciones de clase típicamente semejantes y de *masa*;
c) en caso de posibilidad técnica de una fácil reunión, especialmente en comunidades de trabajo localmente determinadas (comunidad de taller);
d) sólo en caso de *dirección* hacia fines claros, que regularmente se imponen o se interpretan por

personas no pertenecientes a la clase (intelectuales).

§ 3. Se llama *situación estamental* a una pretensión, típicamente efectiva, de privilegios positivos o negativos en la *consideración* social,[4] fundada en:

a) el tipo de conducción de vida, y en consecuencia,
b) maneras formales de educación; pudiendo ser éstas
  α) empíricas, o
  β) con una *doctrina* racional y posesión de las formas de vida correspondientes,
c) en un prestigio hereditario o profesional.

En la práctica la situación estamental se expresa en:

α) *connubium*,
β) comensalidad —eventualmente:
γ) con frecuencia, apropiación monopolista de probabilidades adquisitivas privilegiadas, o estigmatización de determinados modos de lucro;
δ) en convenciones estamentales ("tradiciones") de otra especie.

La situación estamental *puede* descansar en una situación de clase de una especie determinada o ambigua. Pero *no* está determinada sólo por ella: posesión de dinero y cualidad de empresario no son *en sí* cualificaciones estamentales, aunque puedan conducir a ellas; y la carencia de patrimonio tampoco es *en sí* una descualificación estamental aunque pueda conducir a ella. Por otra parte, una situación estamental puede condicionar en parte o totalmente una situación de clase, sin ser por ello idénticas. La situación de clase de un oficial, funcionario o estudiante, determinada por su patrimonio, puede ser enormemente diferente, sin que por eso exista diferenciación estamental, puesto que el modo de conducción de vida creado por la educación es el mismo en los puntos estamentalmente decisivos.

"Estamento" se llama a un conjunto de personas que, dentro de una asociación, reclaman de un modo efectivo

a) una consideración estamental especial —y eventualmente también
b) un monopolio estamental especial.

Los estamentos pueden originarse:

a) primariamente, por una conducción de vida estamental propia, y en particular, dentro de lo anterior, por el género de la *profesión* (estamentos de conducción de vida y profesionales);
b) secundariamente, por carisma hereditario a través de pretensiones efectivas de prestigio, en méritos de una ascendencia estamental (estamentos hereditarios);
c) por apropiación estamental, como monopolio, de poderes de mando políticos o hierocráticos (estamentos políticos y hierocráticos).

El desarrollo de los estamentos por nacimiento es, por lo regular, una forma de la apropiación (hereditaria) de privilegios por una asociación o por particulares cualificados. Toda apropiación fija de probabilidades, en particular de probabilidades de poderes de mando u oportunidades lucrativas, tiende a la formación de estamentos. Toda formación de estamentos tiende a la apropiación monopolista de poderes señoriales y de oportunidades adquisitivas.

Mientras que las clases lucrativas florecen sobre el suelo de la economía de mercado, los estamentos nacen y subsisten preferentemente sobre el suelo de las asociaciones con cobertura de necesidades litúrgico-monopolista, feudal o patrimonial-estamental. Una sociedad se llama "estamental" cuando su articulación social se realiza preferentemente según estamentos, y "clasista" cuando su articulación se realiza preferentemente según clases. La más próxima al "estamento" entre las clases es la "*social*" y la más lejana la "lucrativa". Según su característica esencial, los estamentos se forman frecuentemente por clases de propiedad.

Toda sociedad estamental es *convencional*, ordenada por reglas de conducción de vida; crea, por tanto, condiciones de consumo económicamente irracionales e impide de esa manera la formación del mercado libre debido a apropiaciones monopolistas y a la eliminación de la libre disposición sobre la propia capacidad adquisitiva.[5]

Segunda parte
Tipos de comunidad
y sociedad

Traducción de Juan Roura Parella (pp. 471-724), actualizada por Francisco Gil Villegas. Todas las notas, a menos que se indique lo contrario, son de Francisco Gil Villegas. Roura Parella traduce aquí *Vergemeinschaftung* por "comunidad", pero el término *Gemeinschaft* ("comunidad") lo usa Weber para otros propósitos y es necesario diferenciar cuándo se refiere Weber al término convencional y cuándo al acuñado por él mismo, ya que tiene una connotación más dinámica, como una especie de "comunidad en formación". En ocasiones, Roura Parella traduce este término por "comunización" y el de *Vergesellschaftung* por "socialización". Lo cual en traducción estrictamente literal sería correcto, salvo porque esos términos ya tienen otro significado adquirido en la teoría sociológica, muy distinta a lo que Weber quiere expresar. Weber usa por otro lado el término de raíz latina *sozialisierung* para referirse al proceso de socialización de los medios de producción en una economía socialista, lo cual también es algo totalmente diferente a lo que quiere expresar con el término *Vergesellschaftung*. Para evitar ese tipo de confusiones, hemos actualizado la traducción de Roura Parella, para dejar los términos de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* por "comunidad" y "sociedad", respectivamente, mientras que traducimos "relación comunitaria" y "relación asociativa" cuando se trata de la correspondiente oposición entre *Vergemeinschaftung* y *Vergesellschaftung;* así como también traducimos *Gemeinschaftshandeln* por "actuar en comunidad", de acuerdo con la traducción ya utilizada para este término en la cabeza conceptual de 1913 "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" que precede inmediatamente a esta segunda parte, que es con la que se inician los manuscritos más antiguos de *Economía y sociedad*. De nuevo, "acción comunitaria" traduce de manera literal *Gemeinschaftshandeln*, pero como en este caso también el uso establecido de ese término ("la acción comunitaria de la acción vecinal y municipal", por ejemplo) tiene una connotación muy distinta a la de Weber, es mejor traducirlo por el mucho más amplio del "actuar en

comunidad", dado que sería precisamente este término el que Weber modificaría en sus "Conceptos sociológicos fundamentales" por el concepto clave de "acción social" *(soziales Handeln)*. Véase *supra*, "Introducción", pp. 44, 54-55 y 59, para una mayor explicación sobre este importante cambio conceptual de la sociología weberiana entre 1913 y 1919. En la traducción al inglés, Roth y Wittich traducen *Gemeinschaftshandeln* por *social action* a fin de darle su amplio y abarcador sentido, pero eso no les permite diferenciarlo de las partes de la primera sección donde Weber habla expresa y precisamente de *soziales Handeln* que sólo puede traducirse por "acción social", y por lo mismo esa alternativa tampoco permite identificar el distinto periodo en el que los diversos textos de la obra fueron redactados.

El texto "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" (pp. 443-469) no estaba en la edición original y fue traducido por Francisco Gil Villegas especialmente para esta nueva edicion, pues con gran seguridad se ha argumentado que constituye la cabeza conceptual original para toda la "segunda parte" de *Economía y sociedad*.

Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva[1], [*]

I. Significado de una sociología "comprensiva"

La conducta humana ("externa" o "interna") da muestras tanto de contextos relacionales como de regularidades en su desarrollo, del mismo modo que aparece en todo acontecer. Sin embargo, específicas al comportamiento humano (cuando menos en su sentido más pleno) son las conexiones y regularidades cuyo curso puede ser inteligiblemente interpretado por medio de la "comprensión" *(Verstehen)*. Una "comprensión" del comportamiento humano alcanzado por medio de la interpretación contiene, ante todo, una "evidencia" cualitativa específica de diversos grados y de carácter muy especial. El que la interpretación posea en muy alta medida esta evidencia no es todavía, por sí misma, prueba suficiente de su validez empírica. Ya que un comportamiento idéntico, en sus manifestaciones externas y resultado, puede provenir de las más diversas constelaciones de motivos, y es posible que el motivo más plausible no haya sido el involucrado. Más bien, la "comprensión" del contexto siempre debe ser confrontada y verificada, en la medida de lo posible, con los métodos habituales de la imputación causal antes de que cualquier interpretación, por más plausible que sea, pase a ser una "explicación comprensible" válida.

Ahora bien, la interpretación racional instrumental o con arreglo a fines *(zweckrational)* es la que tiene el más alto nivel de "certeza evidente". Por comportamiento racional con arreglo a fines debe entenderse aquel orientado exclusivamente hacia los medios o instrumentos considerados *(subjetivamente)* adecuados para alcanzar fines captados de manera (subjetivamente) unívoca. No solamente podemos comprender la acción instrumentalmente racional; "comprendemos" también el curso de acción típico de las emociones y sus típicas consecuencias en la conducta. Lo "comprensible" tiene fronteras flexibles para las disciplinas empíricas. El éxtasis y las experiencias místicas, del mismo modo que, por encima de todo, ciertos tipos de contextos psicopáticos o la conducta de niños pequeños (o tal vez incluso de los animales, tema que no nos concierne aquí), no son tan accesibles a nuestra comprensión ni a nuestra explicación interpretativa como lo son otros procesos. Y sin embargo, lo "anormal" —

propiamente dicho— no es inaccesible a la explicación comprensiva. Al contrario: lo absolutamente "comprensible", que es a la vez lo más "sencillo" de captar, en cuanto corresponde a un "tipo objetivamente correcto" (cuyo sentido terminológico discutiremos más adelante), puede ser realizado precisamente por quien más se aparta del promedio. Como se ha dicho con frecuencia, "uno no necesita ser César para entender a César".[2] De otro modo, toda la historiografía sería un sinsentido. Por el contrario, se da el caso en el que actividades de un individuo a las que consideramos totalmente cotidianas, "idiosincrásicas" de él, es decir, "psíquicas", carezcan totalmente en su contexto de esa evidencia cualitativa y específica que caracteriza lo "comprensible". Como también es cierto de numerosos procesos psicopáticos, el funcionamiento de la memoria y el ejercicio intelectual, por ejemplo, los cuales son sólo parcialmente "comprensibles". Las ciencias interpretativas, por lo tanto, tratan las regularidades determinables de dichos procesos psíquicos, del mismo modo que tratan las leyes de la naturaleza física.

Naturalmente que la evidencia específica del comportamiento racional con arreglo a fines no supone, de ningún modo, que el fin propio de la explicación sociológica sea de manera especial una interpretación en términos racionales. Bien podría defenderse lo contrario, dado el papel que las emociones y afectos "irracionales con arreglo a fines", así como los "sentimientos" juegan en las acciones humanas. También podría mencionarse que cada análisis interpretativo encauzado hacia la racionalidad con arreglo a fines se topa continuamente con propósitos que ya *no* pueden explicarse como "medios" racionales para alcanzar otros fines, sino que deben ser aceptados simplemente como orientaciones teleológicas, u objetivos en sí mismos que no han de ser ya sujetos de interpretaciones racionales ulteriores (aunque su aparición como tales puede ser tema de una explicación comprensiva "psicológica").

Es cierto, sin embargo, que en el análisis sociológico de las conexiones comprensibles, el comportamiento interior interpretable racionalmente constituye muy a menudo el "tipo ideal" más apropiado. La sociología, como la historia, comienza interpretando "pragmáticamente", es decir, a partir de los contextos racionalmente comprensibles de la acción. La economía social, por ejemplo, con su construcción racional del "hombre económico", procede de este modo. Y exactamente del mismo modo procede la sociología comprensiva, puesto que su objeto específico de interés no reside simplemente en cualquier tipo de "estado interior" o en un comportamiento externo cualquiera, sino en la *acción*. Y para nosotros, la "acción" (incluyendo omisiones intencionales y consentimientos) es siempre un comportamiento interior comprensible hacia ciertos "objetos", comportamiento cuyo *sentido subjetivo* "poseído", "intencionado" o "mentado" pasa más o menos inadvertido para el actor. La contemplación budista y el ascetismo cristiano de la convicción están, para los actores, subjetivamente relacionados con objetos "internos"; la transacción

racional económica que una persona realiza con bienes materiales está relacionada con objetos "externos".

La acción que es especialmente significativa para la sociología comprensiva es, en particular, la conducta que: *1.* en términos del significado subjetivamente mentado por el actor, se vincula con la *conducta de los otros, 2.* cuyo curso está *determinado de forma conjunta* por su orientación a los otros, y por ello *3.* puede ser *explicado* comprensiblemente en términos de este significado (subjetivamente) mentado. Las acciones emocionales y los "sentimientos" —entre los que podemos encontrar "dignidad", "orgullo", "envidia", "celos"— que son pertinentes de manera indirecta para el curso de la acción, se relacionan también en términos de significados subjetivos con el mundo exterior, y en especial con la acción de los demás.

La sociología comprensiva no se interesa, sin embargo, ni de los fenómenos fisiológicos que antes solían llamarse "psicofísicos" (el pulso, por ejemplo, o cambios en los tiempos de reacción y cosas similares) ni de los meros hechos psíquicos como, por ejemplo, una combinación de sentimientos de tensión, placer y aversión, que suelen caracterizar a aquéllos. Más bien, la sociología comprensiva traza sus límites en términos de las típicas referencias (sobre todo externas) revestidas de *significado* para la acción: por ello, como lo veremos más adelante, lo racional con arreglo a fines funciona como un tipo ideal, que precisamente nos permite sopesar el significado y alcance de una acción *irracional*. Si se designara el significado (subjetivamente mentado) de una relación como el "lado interno" del comportamiento humano —metáfora por demás cuestionable— *sólo* entonces se podría decir que la sociología comprensiva considera cada fenómeno exclusivamente "de adentro hacia fuera", lo cual significaría entonces que no tomaría en cuenta sus fenómenos físicos o *psíquicos*.

Las variaciones en las cualidades psicológicas del comportamiento, por ende, no son ya como tales pertinentes para nosotros. Relaciones de significado idénticas no están vinculadas con constelaciones operativas "psíquicas" idénticas, aunque no deja de ser cierto que diferencias en una pueden ser influidas por diferencias en la otra. Una categoría como "afán de lucro", sin embargo y sin ninguna duda, no pertenece a ninguna "psicología". Y esto es así porque la "misma" búsqueda de ganancia en el "mismo" negocio por parte de dos dueños sucesivos no sólo puede ir acompañada de "rasgos de carácter" muy distintos entre sí, sino que incluso puede estar directamente condicionada —en su trayecto y resultados absolutamente idénticos— por constelaciones "psíquicas" y rasgos de carácter completamente opuestos. Más aún, sus "orientaciones últimas" decisivas (también para la psicología) pueden no estar emparentadas de ningún modo entre sí. Aquellos sucesos cuyo significado *no* se relaciona subjetivamente con la conducta de los otros *no* son, por esa razón, sociológicamente *irrelevantes*. Al contrario, precisamente por ello, es posible que

abarquen las condiciones decisivas y por ende las causas determinantes de la acción. Para las ciencias interpretativas, la acción se relaciona en muy buena medida con el "mundo exterior" por medio de objetos y procesos cuya naturaleza carece de significado. La acción del actor económico aislado teóricamente construida, por ejemplo, está relacionada exclusivamente con el mundo exterior. Pero la importancia para la sociología comprensiva de procesos carentes de "relación de sentido" subjetivo *("Sinnbezogenheit")* —como, digamos, el curso de estadísticas de natalidad y mortalidad, los procesos de selección de tipos antropológicos, o, de hechos puramente psíquicos— reside exclusivamente en su papel de "condiciones" y "consecuencias" hacia las cuales se encamina la acción revestida de sentido, del mismo modo en que las condiciones climáticas o botánicas resultan pertinentes para la teoría económica.

Los fenómenos hereditarios, por ejemplo, no pueden comprenderse en términos de un significado subjetivamente mentado, y naturalmente aún menos, cuanto más exacta y rigurosamente están científicamente establecidas sus condiciones. Supongamos, por ejemplo, que de algún modo fuese posible —y sabemos que aquí nos expresamos como legos— que el grado de presencia de ciertas cualidades e instintos sociológicamente pertinentes, como, por ejemplo, aquellos que favorecen la aparición de ambición en la búsqueda de ciertas formas de poder social o la probabilidad de alcanzar dicho poder —como, en general, la capacidad de orientar racionalmente la acción o, en particular, otras cualidades intelectuales específicas— esté ligado de manera prácticamente unívoca con un determinado índice craneano o con la ascendencia de algunos grupos humanos identificables por una u otra característica. La sociología comprensiva tendría, por supuesto, que tomar en consideración en su trabajo estos hechos particulares del mismo modo en que toma en cuenta, por ejemplo, el hecho de la típica sucesión de los rangos de edad o de la mortalidad del ser humano en general. Sin embargo, su tarea propiamente distintiva tan sólo podría dar comienzo ahí donde fuese posible explicar de manera interpretativa: *1*. mediante qué acción significativamente dirigida a objetos, sean del mundo externo o del interno, intentaron las personas dotadas con aquellas específicas cualidades hereditarias alcanzar los contenidos de su ambición condicionada o favorecida por éstas, y en qué medida y por qué tuvieron o no éxito, y *2*. ¿qué consecuencias comprensibles ha tenido este esfuerzo (hereditariamente condicionado) sobre la conducta, también revestida de significado, de *otras* personas?

II. Relación con la psicología

Con todo lo dicho, la sociología comprensiva no forma parte de ninguna "psicología". El modo inmediatamente "más comprensible" de la estructura de sentido de una acción es, en definitiva, la acción subjetivamente orientada, de manera rigurosa y racional, hacia los medios que son (subjetivamente)

entendidos como inequívocamente adecuados para alcanzar ciertos fines claramente propuestos. Y esto es cierto precisamente con más probabilidad, cuando también al investigador le parecen dichos medios los más adecuados para esos fines. Pero cuando una acción de este tipo es "explicada" de esta manera, eso no significa que la inferirá o deducirá a partir de datos "psíquicos". Más bien, significa lo contrario: se construye la inferencia exclusivamente a partir de las expectativas creadas subjetivamente sobre la conducta de los *objetos* (racionalidad instrumental subjetiva), y las expectativas creadas a partir de experiencias válidas (racionalidad objetivamente correcta *[objektive Richtigkeitsrationalität]*). Cuanto más inequívocamente está una acción adecuadamente orientada hacia el tipo de racionalidad correcta, menos está el transcurso de su inteligibilidad significativa afectada por algún tipo de consideración psicológica.

Por el contrario, en cada explicación de sucesos "irracionales" —es decir, aquellos donde ya sea que las condiciones "objetivamente" correctas de la acción con arreglo a fines han sido desatendidas o, lo que es distinto, que las consideraciones subjetivas de acuerdo a una racionalidad con arreglo a fines del actor han sido en su mayoría descartadas (un pánico en la bolsa de valores, por ejemplo)— requiere, por encima de todo, determinar cómo se *habría* actuado en el caso límite y racionalmente típico-ideal de racionalidad puramente instrumental y correcta. Sólo una vez que esto haya sido determinado, como lo indica el examen más superficial, el curso de la acción podrá ser causalmente imputado ya sea a los componentes objetiva y subjetivamente "irracionales", porque sólo entonces es posible determinar cuáles aspectos de la acción pueden ser explicados "de manera exclusivamente psicológica" —para usar una expresión característica— es decir, son atribuibles a circunstancias que se basan en orientaciones objetivamente erróneas o bien en una irracionalidad subjetiva con arreglo a fines; y en este último caso, ya sea que descansen en motivos interpretables que sólo pueden captarse siguiendo las reglas de la experiencia pero que sin embargo siguen siendo incomprensibles, o que descansen en motivos que son comprensibles sin ser instrumentalmente racionales. Así que no existe otra forma de definir qué datos "psíquicos" —asumiendo por el momento que los datos se conocen cabalmente— se han vuelto pertinentes para el curso de la acción. Esto es válido, sin excepción alguna, para toda imputación histórica o sociológica. Sin embargo, las orientaciones finales últimas con las que se topa la psicología comprensiva (por ejemplo, la "libido"), fines que pueden comprenderse como manifiestos y que son, en *este* sentido, "comprensibles", es decir, que tienen la capacidad de ser revividos con empatía, siguen siendo meros datos que en principio han de ser sencillamente aceptados, del mismo modo que lo son otros datos cualesquiera, por ejemplo, una constelación de facticidades que careciera completamente de significado. Entre los polos de la acción pura orientada (en lo subjetivo) racionalmente y los datos psíquicos puros

ininteligibles yacen, conectadas en la realidad mediante transiciones continuas, las conexiones comprensibles (irracionales con arreglo a fines) comúnmente llamadas "psicológicas", pero no podemos adentrarnos aquí en su casuística mucho más complicada, ni siquiera con el recurso de meras alusiones.

La acción subjetivamente racional con arreglo a fines y la acción "correctamente" orientada hacia lo objetivamente válido ("racionalmente correcta") son dos cosas muy distintas. Una acción que el investigador busca explicar puede parecerle instrumentalmente racional en el grado más alto y sin embargo estar orientada a supuestos del actor que son totalmente inválidos para el investigador. La acción dirigida hacia representaciones mágicas, por ejemplo, con frecuencia presenta en lo subjetivo un carácter más racional en términos instrumentales que otros comportamientos "religiosos" no mágicos, puesto que conforme se extiende el *desencantamiento del mundo*,[3] la religiosidad se ve forzada a aceptar cada vez más (en lo subjetivo) relaciones de sentido cada vez más irracionales en sentido instrumental ("éticas de convicción" o místicas, por ejemplo). Aparte de la imputación causal a la que ya se hizo alusión, la historiografía y la sociología también tienen que ver frecuentemente con las relaciones entre el transcurso actual de una acción significativa comprensible y el tipo que "debió" haber adoptado esa acción *si* correspondiese a lo que es válido (para el propio investigador), es decir al "tipo correcto objetivo". Para ciertos fines (*no* para todos) de la historiografía y la sociología puede ser muy importante que el comportamiento interior, subjetivamente orientado con sentido (pensar y hacer), corresponda, contradiga, o se acerque de manera más o menos aproximada a un tipo objetivamente correcto, a una situación de la máxima importancia "por sí misma", es decir, en función de la relación a valores *(wertbeziehung)* predominante. Más aún, generalmente esto será un factor causal por demás decisivo para el transcurso externo —es decir, el resultado— de la acción. Ésta es una situación, por ello, donde las precondiciones históricas concretas, o sociológicas típicas, de cada caso, han de ponerse de manifiesto al grado en que la medida de identidad, desviación, o contradicción del transcurso empírico frente al tipo objetivamente correcto aparezca explicada comprensiblemente, *y de ese modo* sea explicada en su nivel de significado por medio de la categoría de "causación adecuada".[4]

La correspondencia con el "tipo objetivamente correcto" es el nexo causal "más comprensible" porque es el "más adecuado" en el nivel del significado. En la historia de la lógica, algo ha sido "adecuadamente causado" cuando un pensador involucrado en una discusión subjetivamente significativa sobre problemas lógicos ("situación problemática") tiene una idea que se asemeja al tipo objetivamente correcto de solución. En principio, la acción orientada hacia esa realidad conocida por medio de la experiencia nos parece, de la misma manera, "adecuadamente causada" en el nivel del significado. A pesar de que el curso real de una acción pueda, de hecho, aproximarse de manera general al tipo

objetivamente correcto, es decir a una racionalidad *factual y objetivamente* correcta, aún está muy lejos de tener que coincidir necesariamente con la acción subjetivamente racional de acuerdo a fines, o sea, la acción orientada hacia fines claramente conscientes y hacia medios conscientemente elegidos como "adecuados". Una parte muy esencial de la tarea de la psicología comprensiva[5] hoy en día consiste precisamente en revelar conexiones observadas de modo insuficiente o que pasan inadvertidas y que en ese sentido no están en lo subjetivo orientadas racionalmente, aunque apunten en buena medida hacia una conexión comprensible en una dirección objetivamente "racional". Prescindimos completamente aquí de ciertos aspectos del llamado psicoanálisis que tienen este carácter; pero también, por ejemplo, una construcción como la teoría del *resentimiento* de Nietzsche contiene una interpretación que desde el pragmatismo deriva, a partir de una constelación de intereses, una racionalidad objetiva de comportamiento interno o externo, aun cuando dicha racionalidad sea observada de manera deficiente o inadvertida al no haber sido expresamente "confesada" por motivos comprensibles.[6] Incidentalmente, la teoría del materialismo económico que precede a la teoría de Nietzsche por varias décadas hace esto en el mismo sentido metodológico. En dichos casos, lo racional con arreglo a fines en lo subjetivo, aun cuando no sea observado, y lo que es objetiva y correctamente racional fácilmente se deslizan en una relación que no es siempre transparente, y que no nos ocupará más aquí. Simplemente nos interesa esbozar aquí a grandes rasgos (y necesariamente de manera imprecisa) la naturaleza siempre problemática y limitada del factor "puramente psicológico" en la "comprensión". Por un lado, está una racionalidad inadvertida ("no declarada") relativamente extendida de la conducta aparentemente irracional con arreglo a fines, y que se vuelve "comprensible" como consecuencia precisamente de esa racionalidad. Por otro lado, está el hecho, corroborado cientos de veces (especialmente en la historia de la cultura), referente a que fenómenos, que aparentemente estaban directamente condicionados por una racionalidad instrumental, en realidad se originaron históricamente por motivos completamente irracionales; y después, puesto que condiciones de vida alteradas le otorgaron un alto grado de "racionalidad *correcta*" técnica, sobrevivieron como "adaptaciones" que en ocasiones se volvieron universales.[7]

Por supuesto, la sociología reconoce no solamente la existencia de "motivos interpuestos", de "satisfacciones sustitutas" de las tendencias instintivas y cosas similares, sino que incluso está particularmente atenta al hecho de que componentes cualitativos, aun completamente "incomprensibles", de un proceso motivacional lo codeterminan de la manera más profunda tanto en cuanto a su referencia revestida de sentido como al modo de sus consecuencias. Una acción que es "idéntica" en su relación de sentido ocasionalmente toma lo que es, en su efecto final, un curso radicalmente diferente como resultado de variaciones meramente cuantitativas en el "tiempo de reacción" de los participantes en la

acción. Precisamente, esas diferencias cualitativas, sobre todo en los estados de ánimo, dirigen las cadenas motivacionales que se originaron en relaciones de significado "idénticas", pero a menudo desembocan en caminos divergentes, también en cuanto al sentido.

Para la sociología, los tipos de acción están conectados mediante las siguientes transiciones continuas: *1*. el tipo objetivamente correcto, alcanzado de manera más o menos aproximada; *2*. el tipo subjetivo orientado racionalmente con arreglo a fines; *3*. el que sólo está más o menos consciente o percibido, y se encuentra más o menos orientado de manera unívoca de acuerdo a una racionalidad con arreglo a fines; *4*. el que no es racional con arreglo a fines pero se encuentra en un contexto significativamente comprensible; *5*. el comportamiento interior motivado mediante un contexto más o menos comprensible en su significado, pero que se encuentra en mayor o menor intensidad interrumpido o codeterminado por elementos incomprensibles, y finalmente, *6*. la totalidad de los hechos psíquicos o físicos incomprensibles que actúan "dentro" y "sobre" una persona. La sociología sabe que no todos los cursos de acción que se desarrollan de una forma objetivamente correcta y racional han sido condicionados por fines subjetivamente racionales; en particular, resulta manifiesto para la sociología que la acción real puede no estar determinada por lo que puede deducirse lógica y racionalmente, sino más bien por las relaciones psicológicas.

Se puede deducir como "consecuencia", por ejemplo, que la indiferencia por la salvación de los otros es "consecuencia" de una religiosidad mística y contemplativa, así como también se puede deducir que el fatalismo o la anomia ética es "consecuencia" de la creencia en la predestinación. De hecho, en ciertos casos típicos, lo primero puede llevar a cierto tipo de euforia que es "tenida" subjetivamente como un peculiar sentimiento de amor sin un objeto. En esta medida, un contexto cuando menos *parcialmente* "incomprensible" está presente. Este sentimiento suele "desahogarse" en la acción social como un "amor acósmico" —un vínculo que naturalmente no es "instrumentalmente racional" pero que sí es psicológicamente "comprensible"—. Y la creencia en la predestinación puede, en caso de presentarse ciertas condiciones (enteramente comprensibles), hacer que incluso de manera específicamente racional sea comprensible que la capacidad de realizar una acción activamente ética se convierta, para el creyente, en la base cognitiva de su propia salvación. Esa cualidad ética se desenvuelve así en una forma totalmente comprensible, tanto en su parte racional con arreglo a fines, como en su parte revestida de sentido. Sin embargo, la perspectiva de la creencia en la predestinación puede ser, de un modo "psicológicamente" comprensible, producto de destinos vitales y de rasgos de carácter (que han de tomarse como dados) muy específicos, los cuales, también resultan a su vez comprensibles en cuanto al sentido dentro de sus contextos.

Suficiente de esto. Las relaciones de la sociología comprensiva con la "psicología" son diversas en cada caso individual. La racionalidad objetivamente correcta sirve a la sociología como un tipo ideal en relación con la acción empírica; la racionalidad con arreglo a fines como tipo ideal sirve en relación con lo que es psicológicamente comprensible; y lo comprensible con sentido sirve como tipo ideal en relación con la acción "sin sentido".[8] Mediante la comparación con el tipo ideal se establecen así, con miras a la imputación causal, los elementos irracionales (en el sentido en cada caso diferente de la palabra) que sean causalmente relevantes.

La sociología debe rechazar el supuesto de que la "comprensión" y la "explicación" causal no guardan *ninguna* relación entre sí. Es cierto que comienzan su trabajo en polos opuestos del acontecer. La frecuencia estadística de un comportamiento de ningún modo hace su significado más "comprensible", y la "comprensión" óptima no se correlaciona necesariamente con la frecuencia; [9] de hecho, en el caso de la racionalidad subjetivamente instrumental, absoluta, hay con frecuencia una correlación negativa. Sin embargo, las relaciones comprensibles y en particular las secuencias de motivación racionalmente orientadas son, para la sociología, totalmente adecuadas para actuar como vínculos entre una cadena causal que comienza, por ejemplo, con condiciones "externas" y que termina llevando de nuevo a un comportamiento "externo". Para la sociología, las interpretaciones de un comportamiento concreto en términos de su significado son, incluso cuando poseen la máxima "evidencia" propia, meras hipótesis para la imputación causal. Por ello, tienen que ser empíricamente verificadas, esencialmente en el mismo modo en que se verifican todas las hipótesis. Son válidas para nosotros como hipótesis útiles cuando es posible asumir con cierto grado de probabilidad (que varía ampliamente en cada caso individual) que están presentes vínculos motivacionales subjetivos y significativos. Las secuencias causales donde las motivaciones instrumentalmente racionales son introducidas por medio de hipótesis interpretativas están, bajo ciertas circunstancias favorables y, precisamente con respecto a esa racionalidad, directamente a la disposición de evaluaciones estadísticas, y en estos casos, por ende, son una indicación relativamente óptima de su propia validez como "explicaciones". A la inversa, los datos estadísticos (y entre ellos se encuentra buena parte de los datos de la "psicología experimental"), sin importar si especifican el curso o los resultados de un comportamiento que encierre en sí algo interpretable de manera comprensible, nos son "explicados" sólo cuando también reciben una efectiva interpretación revestida de sentido en el caso concreto.

El grado de racionalidad *objetivamente correcta* de una acción es en última instancia una pregunta *empírica* para una disciplina empírica. Y esto es así porque cuando se trata de las relaciones reales entre los *objetos* de las disciplinas empíricas (y no de sus propios supuestos lógicos), éstas trabajan

inevitablemente, dependiendo de la naturaleza cualitativa del objeto, con un "realismo ingenuo" de distintos grados. Los teoremas y normas matemáticos y lógicos, cuando son objeto de investigación sociológica, por ejemplo cuando el grado de su "uso" racional en relación con lo regular se vuelve el fin de la investigación estadística, son lógicamente para nosotros meros convencionalismos de comportamiento práctico; si bien, por otra parte, su validez es un "supuesto" necesario para el trabajo del investigador. Sin duda, nos encontramos en nuestra investigación con esas situaciones en donde precisamente la relación de comportamiento empírico con respecto al tipo objetivamente correcto se vuelve también el factor real de *desarrollo* causal de los sucesos empíricos. Pero, en nuestro trabajo como sociólogos, dicha prueba no priva al objeto de su carácter empírico; más bien, nuestro trabajo está determinado por el valor de los supuestos que apoyan tanto la clase de tipos ideales que utilizamos como su función. No es posible ni necesario abordar aquí de manera detallada la importante problemática universal, tan difícil de captar en su propio significado, de lo "racional" en la historia.[*]

Sea como sea, la utilización del "tipo objetivamente correcto" es en efecto, para los conceptos generales de la *sociología*, sólo *un* caso entre las construcciones posibles de tipos ideales, aun cuando frecuentemente sea un caso de la mayor importancia. Según su estructura lógica, no tendría en principio ninguna diferencia funcional con respecto a un "tipo incorrecto" convenientemente elegido, pues también éste puede servir a los propósitos de la investigación, pero en este caso la discrepancia con respecto a lo "válido" es lo decisivo. Desde el punto de vista *lógico*, no hay pues ninguna diferencia si el tipo ideal se ha construido a partir de relaciones comprensibles de sentido, o a partir de relaciones específicamente carentes de sentido. En el primer caso, la "norma" válida se utiliza para construir el tipo ideal; en el segundo caso, los datos empíricos se destilan para crear un tipo "puro". Sin embargo, incluso en el primer caso, el *material* empírico no se forma mediante categorías de la "esfera de validez", sino que más bien el tipo ideal se construye a partir de ésta. Y depende enteramente de la relación a valores, en qué medida un tipo objetivamente correcto se torna útil como tipo ideal.

III. Relación con la dogmática jurídica[10]

El objeto de la discusión: la "comprensión" *(Verstehen)*, es a fin de cuentas también la razón por la cual la sociología comprensiva (en nuestro sentido) trata al individuo y sus acciones como su unidad de base, como su "átomo", si se nos permite aquí una cuestionable analogía. El trabajo de otros modos de consideración bien puede involucrar tratar al individuo como, tal vez, un complejo de "procesos" psíquicos, químicos o de otra especie. Sin embargo, para la sociología, todo lo que se encuentra por debajo del umbral del

comportamiento significativamente interpretable, orientado hacia "objetos" internos o externos, es considerado de la misma manera que los procesos de la naturaleza —"que carecen de significado"— como condición u objeto de referencia subjetiva para el actor. Por la misma razón, el individuo está, para la sociología interpretativa, por encima del umbral y es el único portador de comportamiento propio con sentido. Ninguna forma de expresión aparentemente divergente puede oscurecer este hecho. Es una peculiaridad no solamente del lenguaje, sino también a nuestro pensamiento, que los conceptos en que se concibe la acción la hacen aparecer con el ropaje de un ser persistente, ya sea de una formación cosificada o cuasi humana que lleva una vida propia. Esto es particularmente cierto en la sociología. Conceptos como "Estado", "corporación", "feudalismo", y otros similares indican para la sociología categorías de ciertas formas de acción humana conjunta; le corresponde por ello a la sociología la tarea de reducir dichos conceptos a una acción "comprensible", es decir y sin excepción, al actuar de los individuos participantes. Esto no es de ningún modo necesario en el caso de otros modos de consideración.

Esto es lo que por encima de todo separa el enfoque sociológico del jurídico. El derecho, por ejemplo, en ciertas circunstancias, trata al "Estado" como si tuviese una personalidad jurídica exactamente igual que el individuo. Este recurso conceptual auxiliar resulta útil e incluso tal vez indispensable, porque la jurisprudencia lidia con la interpretación objetiva del sentido, es decir, con el contenido *normativo* de los estatutos jurídicos. De la misma manera, un estatuto jurídico considera los embriones humanos como "personas jurídicas", mientras que para las disciplinas comprensivas empíricas la transición entre las facticidades puras de la conducta relevante en la práctica y la "acción" significativamente comprensible es, también en el caso de los niños, completamente fluida.

Por el contrario, en la medida en que se toma en cuenta al derecho como objeto, la sociología no busca determinar el significado "*objetivo*", lógicamente correcto, de los estatutos jurídicos, sino de la *acción*, entre cuyos determinantes y resultados juegan un importante papel las ideas de los hombres sobre el "sentido" y la "validez" de ciertos estatutos jurídicos. Además, la sociología solamente va más allá de la constatación de la presencia efectiva de dicha idea de validez cuando *1*. toma en consideración la *probabilidad* de la difusión de tales representaciones y *2*. considera lo siguiente: empíricamente, ciertas personas tienen diferentes opiniones sobre el significado de un estatuto jurídico representado como válido, y bajo ciertas condiciones que han de especificarse, se logra que la acción sea racionalmente orientada hacia determinadas "expectativas", dando así "oportunidades" específicas a individuos concretos. Su conducta puede ser así considerablemente influida por este medio. Éste es el significado sociológico conceptual de la "validez" empírica de un "estatuto jurídico".

Para el análisis sociológico, por lo tanto, también detrás de la palabra "Estado" —si es que se llega a utilizar— está *sólo* un curso de acción humana de una especie muy particular. Cuando se ve obligada, como es frecuentemente el caso, a utilizar los mismos términos que la ciencia jurídica, la sociología no se refiere al sentido jurídicamente correcto de éstos. El destino inevitable de toda sociología es, sin embargo, el tener que usar frecuentemente expresiones jurídicas rigurosas (rigurosas por estar basadas en la interpretación silogística de las normas) para el tratamiento de la acción efectiva, la cual se encuentra en una continua y ubicua transición entre los casos "típicos", para luego atribuirles su propio significado que es radicalmente diferente al jurídico. Además, al referirse a la naturaleza del objeto sociológico, continuamente se procede de manera en que significados "familiares" de la vida cotidiana son utilizados para definir otros significados, que a su vez deben definirse a sí mismos con ayuda de estas últimas acepciones. Analizaremos ahora algunas de esas definiciones.

IV Actuar en comunidad *(Gemeinschaftshandeln)*

Nos referiremos al "actuar en comunidad" allí donde la acción humana se refiere de manera subjetivamente revestida de *sentido* a la conducta de otros hombres. Una colisión involuntaria entre dos ciclistas, por ejemplo, no ha de considerarse un "actuar en comunidad". Pero hemos de definir como tal sus posibles intentos previos por buscar esquivarse o, después del accidente, sus posibles altercados o negociaciones sobre la posibilidad de un "arreglo" amistoso. El actuar en comunidad no es el único tipo de acción importante para la imputación causal sociológica, pero sí es el objeto primario de una sociología "comprensiva". Un componente normal importante (aunque no indispensable) del actuar en comunidad es su orientación significativa hacia las expectativas de cierto tipo de comportamiento de los otros y, de acuerdo con esto, hacia las probabilidades *(subjetivamente)* calculadas sobre esa base para el éxito del propio actuar. La mejor y más importante base para la explicación de la acción, por lo tanto, está en la existencia *objetiva* de estas probabilidades; es decir en el mayor o menor grado de probabilidad expresado en un "juicio de posibilidad objetiva", de tal manera que estas expectativas se encuentren bien sustentadas. Adelante diremos algo más sobre esto. Entre tanto, nos limitaremos al hecho de la expectativa albergada subjetivamente.

La acción racional instrumental o con arreglo a fines, definida anteriormente, se encuentra especialmente orientada hacia este tipo de expectativas. Por lo tanto y en principio, parece inicialmente indiferente si una acción es guiada por la expectativa de que ciertos acontecimientos *naturales* ocurrirán, ya sea con o sin la intervención deliberada del actor, o por la expectativa de que otras personas actuarán de determinada manera. Sin embargo, la expectativa de cierto tipo de conducta por parte del otro puede también fundar, para el actor racional

subjetivo, una creencia en que puede esperar conductas subjetivamente *revestidas de sentido* por parte de los demás y que, por lo mismo, es capaz de calcular de antemano, con grados de precisión variables, las probabilidades de que surja efectivamente la conducta esperada. En particular, esta expectativa puede estar basada subjetivamente en un "entendimiento" con otro o con otros; y entonces, el actor cree que tiene razones para esperar el cumplimiento del "acuerdo", siguiendo el significado que él mismo le ha atribuido. Esto por sí solo proporciona ya una particularidad cualitativa específica del actuar en comunidad, puesto que aumenta significativamente el área de expectativas hacia las cuales el actor cree que puede orientar su propia acción de acuerdo a una racionalidad con arreglo a fines.

El sentido posible (subjetivamente mentado o intencionado) del actuar en comunidad, no se agota de ningún modo, por ejemplo, con la orientación hacia las "expectativas de la acción" de terceros. En el caso límite, la acción vinculante con los terceros puede estar solamente orientada hacia el "valor" subjetivo de su significado como tal ("deber" o lo que sea); en cuyo caso no se orienta hacia expectativas, sino hacia valores. De manera similar, el contenido de las "expectativas" no tiene que referirse necesariamente a un actuar, sino que puede estar referido también, por ejemplo, a un mero comportamiento íntimo del otro, (como una "alegría"). La transición en términos empíricos del tipo ideal, desde la propia conducta revestida de sentido, a la conducta *revestida de sentido* de un tercero, hasta el caso extremo en que el otro (un bebé, por ejemplo) es considerado sólo como un "objeto", es sumamente fluida. La acción dirigida hacia las expectativas de la acción significativa es, para nosotros, únicamente el caso límite racional.

Sin embargo, el "actuar en comunidad" es siempre para nosotros: *1.* un comportamiento *históricamente* observado, o bien *2.* un comportamiento propio construido *teóricamente*, como objetivamente "posible" o "probable", realizado por *individuos* en relación con comportamientos reales, o representados como potenciales, de otros individuos. Habrá que recordar esto detalladamente también para las categorías que pasamos a discutir ahora.

V. Relación asociativa *(Vergesellschaftung)* y actuar en sociedad *(Gesellschaftshandeln)*

Llamamos acción en una relación asociativa ("actuar en sociedad" o *Gesellschaftshandeln*) a un caso particular del "actuar en comunidad" *(Gemeinschaftshandlung)* cuando y en la medida en que *1.* su significado esté orientado hacia expectativas alentadas sobre la base de ordenamientos *(Ordnungen)*, cuando *2.* la "estipulación" de éstos se ha realizado de manera puramente racional con arreglo a fines con miras a lo que puede surgir como consecuencia de la conducta esperada de los asociados, y *3.* la orientación

significativa aparece como subjetivamente racional con arreglo a fines.

Un orden estatuido —en el sentido meramente empírico al que aquí se alude — puede ser provisionalmente definido como *1.* una demanda unilateral de ciertas personas a otras (y en el caso límite racional, expreso), o bien como *2.* una declaración bilateral recíproca, en el caso límite expresa, con el contenido subjetivamente mentado de ofrecer o esperar una determinada manera de acción. Toda otra precisión a esto queda por el momento en suspenso.

El que una acción esté "orientada" subjetivamente en sentido hacia un orden estatuido sólo puede querer decir, por ello, que la acción real de los asociados corresponde objetivamente a la acción que se proponían subjetivamente. Sin embargo, *el significado* de un orden estatuido, y por ende la acción planeada por un individuo, así como la esperada de los demás, puede ser comprendido o interpretado después de distintas maneras por los asociados individuales entre sí. Por ello, una acción que de acuerdo con los participantes individuales corresponde subjetivamente con el mismo orden, no tiene necesariamente que ser también objetivamente una acción homóloga en los mismos casos. Es más, una "orientación" del actuar hacia un orden estatuido puede consistir también en que su significado subjetivamente entendido pueda ser deliberadamente *infringido* por uno de los asociados. En un juego de cartas, alguien que consciente y deliberadamente no sigue las reglas del juego, cuyo sentido ha comprendido subjetivamente, alguien que "hace trampa", permanece a pesar de todo en la relación asociativa como jugador, a diferencia de la persona que se retira del juego. Del mismo modo, el "ladrón" o el "homicida", al esconder sus actos o su persona, dirige su comportamiento a las mismas reglas que ha violado subjetiva y conscientemente. Lo decisivo para la "validez" empírica de un orden racionalmente estatuido con arreglo a fines no consiste pues en que los actores individuales orienten de continuo su propio actuar para que *corresponda* con el contenido de sentido interpretado subjetivamente por ellos de ese orden. Más bien, la validez empírica puede referirse a dos cosas distintas: *1.* que individuos promedio como el jugador de cartas tramposo, o el ladrón, esperen de hecho subjetivamente que los *otros* asociados se comporten normalmente "como si" tomaran el contenido del orden estatuido como guía para su acción, y *2.* que *puedan* objetivamente mantener esas expectativas, basándose en juicios aplicables sobre el comportamiento humano probable promedio (una variación especial de la categoría de "causación adecuada"). Desde el punto de vista lógico es preciso distinguir nítidamente ambas cosas y mantenerlas conceptualmente separadas. En cuanto a la primera, el investigador asume que el individuo que actúa cuenta con esta expectativa. La segunda es una probabilidad que ha de ser *objetivamente* calculada por el *sujeto* entendido en la materia, el investigador, tomando en cuenta el conocimiento *probable* de los hábitos mentales de los participantes.

Sin embargo, en la construcción de conceptos generales la sociología confiere

a los actores una medida promedio de las capacidades necesarias para evaluar dichas probabilidades. Esto significa que presupone de una vez por todas, de manera típico ideal, que las probabilidades objetivamente existentes como promedio son además subjetivamente calculadas en promedio por quienes actúan racionalmente con arreglo a fines. Por lo tanto, también para nosotros la "validez" empírica de un orden debe consistir en la fundamentación objetiva de esas expectativas promedio (categoría de la "posibilidad objetiva").[11] Específicamente, para nosotros una acción ha sido "adecuadamente causada" cuando, de acuerdo con la evaluación de los hechos entonces probables, según promedio en cada caso, la acción ha sido subjetivamente orientada en su contenido de sentido hacia esos hechos. De este modo, las probabilidades *objetivamente* calculadas de las expectativas posibles funcionan también como una base *cognitiva* adecuada para la presencia probable de dichas expectativas en los actores. El que la terminología de los dos niveles converja de manera casi inevitable no elimina el abismo lógico que los separa. Obviamente que sólo en el primer sentido, por medio de un juicio de posibilidad objetiva, son adecuadas esas probabilidades objetivas en promedio como base significativa para las expectativas subjetivas de los actores y que, *por ende*, sirvieron de hecho (en una medida relevante).

Queda claro con lo dicho hasta ahora que la alternativa que parece lógicamente excluyente —la continuación o desaparición de una relación asociativa— es, en realidad, una escala ininterrumpida de transiciones. De hecho, tan pronto como todos los jugadores de cartas "saben" que las reglas del juego acordadas no están ya siendo respetadas, o bien tan pronto no subsiste ya objetivamente ninguna probabilidad calculable, y, "por eso" no se calcula ya subjetivamente ninguna, como, por ejemplo, la probabilidad de que un homicida se preocupe todavía *normalmente* por el orden al que infringe de modo consciente, *puesto que* la infracción en sí misma no deja entrever ninguna consecuencia para él; entonces, en dichos casos, la existencia empírica de ese orden ha desaparecido y la relación asociativa correspondiente deja igualmente de existir. La relación asociativa persiste solamente en la medida en que todavía perdure, en un ámbito *relevante* desde una perspectiva práctica, un actuar orientado según los ordenamientos de acuerdo con el sentido intencionado como promedio. Pero en la realidad ésta es una situación sumamente fluctuante.

Con lo dicho también se puede deducir que la acción de individuos bien puede estar subjetivamente dirigida hacia *múltiples* órdenes cuyo significado, de acuerdo con formas de pensar prevalecientes en cada caso, se "contradicen" y, sin embargo, coexisten empíricamente como "válidas" una al lado de la otra. Por ejemplo, los enfoques dominantes hoy sobre el "significado" de nuestra legislación, prohíben tajantemente los duelos. Pero ciertas ideas muy extendidas acerca del "sentido" de convenciones sociales[*] aceptadas como válidas lo imponen como mandato. Al celebrar un duelo, el individuo dirige su acción hacia

esas reglas convencionales. Pero, al esconder su acción, la orienta también hacia el ordenamiento legal. El efecto práctico de la "validez" empírica de ambos órdenes (es decir, aquí y siempre, la validez esperada de la orientación subjetiva significativa *promedio* de la acción) es, por ende, diferente en cada caso. Sin embargo, atribuimos a los dos órdenes una "validez" empírica, es decir, que la acción está dirigida hacia el significado de las reglas subjetivamente entendido y su curso se ve influido por aquel significado. Obviamente, consideraremos como expresión normal de la "validez" empírica de un orden, la probabilidad de "su cumplimiento". Eso significa, por lo tanto, que los que se encuentran en la relación asociativa, en promedio, cuentan con la probabilidad de un comportamiento por parte de los demás conforme al orden según la interpretación más extendida, del mismo modo que, en promedio, ellos mismos regulan su acción de acuerdo con las expectativas homólogas de los demás ("actuar en sociedad de acuerdo con un orden"). Cabe enfatizar que la "validez" empírica de un orden no se agota en que resulten fundadas en promedio las "expectativas" de los individuos asociados con respecto a su conducta fáctica. Ése es nada más el significado más racional, y por tanto el más directamente captable para la sociología. Pero el comportamiento orientado por cada uno de los participantes *exclusivamente* hacia las expectativas sobre el comportamiento de los *demás* sería sólo el caso límite absoluto con respecto al mero "actuar en comunidad" e implicaría también la inestabilidad total de estas mismas expectativas. La estabilidad de éstas se incrementa conforme más pueda un actor, en promedio, no solamente contar con que los participantes orientarán su acción hacia la acción esperada de los demás, sino también en cuanto más se difunda la idea de que la "legalidad" (subjetivamente revestida de sentido) frente al orden, es también "vinculante" para ellos.

Calificaremos el comportamiento del "ladrón" y del "jugador tramposo" como un actuar en sociedad (subjetivamente) "contrario a un orden"; un actuar que por su intención se oriente subjetivamente de acuerdo con un orden, pero que sin embargo se desvía de la interpretación imperante en promedio de éste, será en cambio un actuar en sociedad objetivamente "anormal". Más allá de estas categorías, se encuentra el tipo de acción que está meramente "condicionada por la relación asociativa". Por ejemplo, una persona puede verse obligada a reconsiderar, de manera racional con arreglo a fines, sus acciones a favor de las obligaciones que se impuso con la relación asociativa (por ejemplo, si debe hacer a un lado, como consecuencia de ciertas obligaciones impuestas, otras tareas). O se ve influida en sus otras acciones (por ejemplo, en el desarrollo de sus "amistades" o en todo su "estilo de vida") al orientar ciertas partes de su acción hacia órdenes acordados (de una secta religiosa, por ejemplo) sin quererlo racionalmente con arreglo a fines y sin percatarse de ello. Todas esas diferencias son, por supuesto, fluidas e imprecisas en la realidad.

No hay ninguna diferencia esencial en que el *actuar en sociedad* tenga lugar

en relaciones recíprocas significativas entre los asociados o con terceros, puesto que precisamente estos últimos podrían moldear los significados buscados prevalecientes del acuerdo. Al contrario, uno puede distinguir la acción orientada hacia las reglas de la relación asociativa como "relacionadas con la asociación" o bien como "reguladas por la asociación". En el primer caso, la acción está directamente referida a reglas de la relación asociativa interpretadas *subjetiva* y significativamente, y, por ende, de acuerdo con su sentido mentado o intencionado, está dirigida hacia la proyectada realización general de su validez empírica o por el contrario, hacia su alteración y extensión. En el segundo caso, la acción está orientada hacia esas reglas pero no en el primer sentido de reglas "referidas a la asociación". Esta diferencia es también fluida.

Tipo ideal racional de *relación asociativa (Vergesellschaftung)* es para nosotros y por el momento, la "*unión para un fin" (Zweckverein)*, es decir, un actuar en sociedad con un ordenamiento del contenido y de los medios de la acción social *acordado* racionalmente con arreglo a fines por *todos* los participantes. En el acuerdo del orden (estatuto), los asociados tienen también, en el caso del tipo ideal racional, una clara estipulación de los siguientes aspectos: qué acción ejecutiva se le atribuirá a la unión, qué formas tomará, qué personas ("órganos") actuarán de esa manera, cómo serán seleccionados, y qué "sentido", es decir, consecuencias tendrá esto para los asociados. Además: si y cuáles bienes materiales y servicios económicos ("recursos de la asociación") estarán disponibles para los fines acordados de la acción del actuar en sociedad ("fines de la unión"). Similarmente: qué personal los administrará, y cómo debe disponer de ellos; qué servicios ofrecerán los participantes para los fines de la unión; qué acciones se prescribirán, prohibirán o permitirán, y qué ventajas han de esperar como resultado de su participación. Y finalmente: si y con qué personal y bajo qué condiciones y con qué medios deben estar preparados para contribuir a la observancia del orden acordado ("aparato coactivo").

Cada uno de los participantes en el *actuar en sociedad* cuenta con que, hasta cierto punto, el resto de los participantes se comporte (aproximada y en términos generales) de conformidad con el acuerdo, así como toma esta expectativa en consideración cuando orienta racionalmente su propia acción. Las bases que el individuo cree tener para esa expectativa son indiferentes para la existencia empírica de la unión mientras él *pueda* asumir objetivamente que cuando menos *algunos* intereses de los demás los influyen en grado suficiente como para acatar el orden acordado. Naturalmente, la probabilidad asumida del recurso a la coerción física o psíquica (por más suave que ésta sea, por ejemplo, en la "admonición fraternal" cristiana) en caso de no cumplir con el orden, puede incrementar considerablemente la certeza subjetiva de que esa expectativa no será defraudada, así como la probabilidad objetiva de que esas expectativas están bien fundadas.

La acción que, de acuerdo con el contenido de sentido subjetivamente

presupuesto como intencionado *en promedio*, implica un "acuerdo" es una "acción de relación asociativa", contrapuesta al actuar en sociedad que está orientado hacia dicho acuerdo. Dentro de la acción orientada hacia el acuerdo, el género más significativo de acción "referido a la sociedad" es, por un lado, el actuar en sociedad específico del personal, y por otro lado, el actuar en sociedad de los asociados, cuyo sentido está usualmente vinculado a la acción del personal. Se hace generalmente una distinción, especialmente en la categoría asociada de las "instituciones" que más adelante analizaremos (por ejemplo, el Estado), entre los órdenes creados para orientar la acción, es decir el derecho institucional (en el Estado, el "derecho público") y los órdenes que regulan la acción de los asociados. Dentro de la *unión para un fin* es válida la misma distinción (el "derecho de la unión" en oposición a las reglas creadas *por* la unión). Estos contrastes fluidos, sin embargo, no serán abordados aquí.

Ya plenamente desarrollada, la unión para un fin no es una "formación social" efímera, sino duradera. Esto quiere decir que a pesar del relevo de los participantes, es decir la terminación de la participación de algunos y la continua entrada de nuevos miembros (naturalmente, en el caso límite típico ideal, en virtud de un nuevo acuerdo específico y continuo), se considera que la asociación ha mantenido su identidad. Esto ocurre, a pesar del relevo de las personas, mientras se pueda esperar una acción orientada hacia los "mismos" órdenes de la asociación en una dimensión sociológicamente relevante. El orden subjetivamente percibido es el "mismo" en el sentido sociológico mientras los hábitos mentales promedio de los asociados asuman esta identidad con referencia a los puntos generalmente percibidos como significativos. Los asociados pueden asumir esta identidad de modo relativamente inequívoco y de forma más o menos aproximada; la "identidad" es, sociológicamente hablando, un cariz relativo y fluido. Los asociados dentro de la unión pueden cambiar conscientemente las reglas por medio de nuevas acciones asociadas, o pueden, sin ninguna acción asociada explícita, cambiar o perder completamente el sentido práctico de las reglas de la acción, al cambiar la concepción promedio sobre su "significado" o, especialmente, al cambiar las circunstancias (un "cambio de significado" puede llamarse también, de manera imprecisa, "cambio de fines"). El que el sociólogo mire adecuadamente el alterado actuar en sociedad como una "continuación" de la antigua o como una "nueva" formación social depende de *1*. la continuidad de los cambios, así como *2*. del alcance relativo de la acción orientada a continuar empíricamente las viejas reglas, y *3*. la continuidad del personal y del aparato coercitivo creado, ya sea de las mismas personas, o de personas similares elegidas o cuando menos de personas que actúen del mismo modo. Nuevamente, trátase de una situación de transiciones fluidas y continuas.

De forma similar, depende totalmente de cada caso individual (y por ende, de la conveniencia, determinada por el objeto de investigación concreto) si la relación asociativa es vista como una formación "independiente" o como "parte"

de una relación asociativa más amplia. Pero esto último puede ocurrir de dos maneras distintas. En la primera, las *reglas* empíricamente "válidas" del actuar en sociedad no se originan exclusivamente, en cuanto su estatuto, de quienes participan en esta acción (ordenamientos autónomos), sino más bien que el actuar en sociedad está codeterminado por el hecho de que los participantes orienten su acción (como norma) también hacia las reglas de otra relación asociativa en la que participan (ordenamientos heterónomos, por ejemplo el actuar en sociedad de la Iglesia respecto a los órdenes del poder político y viceversa). En la segunda, el personal de la relación asociativa está asociado en la estructura más inclusiva del personal organizativo de otra relación asociativa, como por ejemplo el personal de un "regimiento" en el marco más amplio de una "administración militar", un caso de asociación instrumental extrañamente dirigida (heterocéfala) en oposición con la asociación voluntaria autodirigida (autocéfala), como la unión libre o un "Estado" independiente. Heteronomía de los órdenes y heterocefalia del personal frecuentemente coinciden, aunque no necesariamente. El actuar en sociedad en una unión autocéfala está hoy generalmente codeterminado por la orientación de la acción de sus miembros según los estatutos de la organización política, y es, por lo tanto, heterónomo. La "socialización" de los medios de producción implicaría que el actuar en sociedad de cada "empresa" individual, ahora autocéfala en principio, pero ya en buena medida heterónoma, es decir orientada hacia las reglas de otros, sobre todo hacia las reglas de la organización política, sería heterocéfala en relación con los órganos de cualquier otra "totalidad" social.

No todas las relaciones asociativas acordadas llevan, empero, al establecimiento de una unión para un fin, la cual, por definición, debe tener *1*. un acuerdo sobre las reglas *generales* y *2*. un *personal* propio. Una relación asociativa *ad hoc* u ocasional *[Gelegenheitsvergesellschaftung]* puede tener un sentido mentado totalmente efímero, como un homicidio por venganza que haya de ser ejecutado en complicidad y en un momento preciso, y pueden faltarle todos los componentes mencionados como característicos de la unión para un fin, salvo el orden racionalmente acordado del actuar en sociedad, que por definición es el rasgo constitutivo. Un buen ejemplo de la progresión desde una relación asociativa ocasional hasta la unión para un fin es el "cártel" industrial, que parte desde un sencillo arreglo de una sola ocasión entre competidores individuales para encontrar los niveles de precios mínimos, hasta un "consorcio" provisto de poderes propios con sus enormes recursos, su organización de ventas y una estructura organizativa exhaustiva. El único elemento en común de todos los cárteles es el orden acordado, cuyo contenido (que involucra, en el tipo ideal, la previa especificación explícita de todos los puntos) necesita cuando menos el acuerdo sobre lo que se prescribirá, prohibirá y permitirá entre los participantes. En el intercambio aislado (poniendo entre paréntesis la existencia de un "ordenamiento jurídico") habrá, por ejemplo, en el caso típico ideal de plena

explicitación, un acuerdo sobre cuando menos los siguientes puntos: *1*. lo que se prescribe: la entrega de bienes permutados y, de ser necesario, la garantía de propiedad de los bienes frente a terceros; *2*. lo que se prohíbe: la reapropiación de los bienes; *3*. lo que se permite: la libre disposición de los bienes intercambiados por ambas partes.

Un "intercambio" racional aislado de este tipo es uno de los casos límite de una relación asociativa "carente de órganos". Con la excepción del orden acordado, le faltan todas las características que identifican una unión para un fin. El intercambio puede estar estructurado de manera heterónoma (por medio de leyes o convenciones), o puede ser completamente autónomo, con "expectativas" condicionadas por la confianza mutua de que la *otra* parte se comportará siguiendo el acuerdo, sin importar cuál sea la base de sus intereses. Pero el intercambio no es ni un actuar en sociedad autocéfalo ni heterocéfalo, puesto que no se torna en una "formación" duradera. Naturalmente, tampoco la aparición de actos de intercambio como fenómeno de masas, incluso como fenómeno de masas casualmente conectado (es decir, el mercado), constituye de ningún modo una formación como la unión para un fin, sino que es fundamentalmente distinta. El ejemplo del intercambio ilustra también que la acción *que origina* la relación asociativa —la acción asociada— no necesita estar orientada solamente hacia las expectativas de la acción de los individuos asociados. Más bien, en nuestro ejemplo, debe estar también orientada hacia las expectativas de que terceros no interesados "respetarán" el resultado del intercambio, es decir, el "traspaso de propiedad". En esa medida, es un mero "actuar en comunidad" del género que más adelante llamaremos "acción consensual" *(Einverständnishandeln)*.

Históricamente, encontramos con frecuencia el desarrollo gradual de la relación asociativa ocasional tornándose y progresando hacia una "formación" duradera. El embrión típico de esa relación asociativa que hoy llamamos "Estado" se encuentra, por un lado, en la libre relación ocasional de los cazadores de botín en una expedición militar al mando de un jefe elegido por ellos mismos y, por el otro lado, en la relación asociativa defensiva ocasional de los amenazados. Los bienes y permanencia asociativa están totalmente ausentes. Si la expedición por el botín es exitosa y el botín se divide, o si la expedición falla y la defensa vence, entonces la relación asociativa deja de existir. Una larga línea de transiciones ininterrumpidas lleva de esta situación a la relación asociativa permanente de guerreros, con un sistema tributario sistemático de las mujeres, los desarmados, los subyugados, y después, la usurpación del actuar en comunidad judicial y administrativo. A la inversa —y éste es uno de los muchos procesos que son parte del origen de la "economía política"— las relaciones asociativas permanentes basadas en la satisfacción de necesidades pueden también regresar a la estructura amorfa del "mercado", que representa un caso del "actuar en comunidad".

El comportamiento "psíquico" de los participantes, es decir, la cuestión sobre cuáles "disposiciones internas" últimas los llevaron a una relación asociativa y después a orientar su acción hacia los ordenamientos acordados —si los participantes acatan las reglas y los fines acordados o presupuestos de la relación asociativa solamente por fríos cálculos utilitarios o por lealtad entusiasta, o por una aceptación reticente de éstos como un mal inevitable, o por seguir la costumbre, o por cualquier otra razón— todo esto resulta indiferente para la existencia de la relación asociativa mientras, en efecto, la probabilidad de la orientación hacia el acuerdo realmente exista en una medida sociológicamente pertinente. Los partícipes en el actuar en sociedad pueden buscar propósitos completamente distintos, contrapuestos y dirigidos en sentidos diferentes, lo cual ocurre con mucha frecuencia. La convención internacional para la regulación de la guerra y la relación asociativa jurídica para regular la acción comunitaria del mercado, con sus intercambios y conflictos de precios, son sólo ejemplos particularmente claros de una situación universalmente recurrente. Todo actuar en sociedad es naturalmente la expresión de una constelación de intereses de los partícipes, involucrando la orientación de la acción propia y la de los demás hacia las reglas asociativas y *nada* más, es pues una constelación de muy diversa índole. El contenido de la misma puede ser descrito muy en general y sólo formalmente, como ya se ha hecho varias veces: el individuo cree tener un interés en ser capaz, por medio del acto de asociarse, de contar con la acción acordada en la relación asociativa del otro o los *otros* y orientar entonces su propia acción con respecto a ella.

VI. El consenso

Existen complejos del actuar en comunidad, que en la *ausencia* de un ordenamiento pactado de manera racional con arreglo a fines *1*. pueden operar como si ese acuerdo realmente hubiese tenido lugar, *2*. y cuyo efecto específico está codeterminado por el tipo de referencia de sentido de la acción de los individuos.

Todo intercambio instrumentalmente racional de "dinero", por ejemplo, además del acto individual de asociarse con el socio cambiario, incluye una referencia en su sentido a la acción futura de un grupo de efectivos o potenciales poseedores, coleccionistas y comerciantes de dinero y de interesados en permutas monetarias. En efecto, el actuar propio está orientado hacia la expectativa de que los demás van también a "aceptar" el dinero, lo que hace posible en primer lugar su uso. La orientación revestida de sentido es así, en general, una orientación hacia los intereses propios y también, indirectamente, hacia supuestos intereses ajenos representados en función de la satisfacción de las necesidades propias o ajenas. Pero no constituye una orientación según un orden estatuido sobre la naturaleza de la satisfacción intencionada de los

presuntos partícipes. Más bien, la carencia cuando menos relativa de tal orden (colectivista) de cobertura de necesidades, es precisamente un prerrequisito del uso del dinero para los partícipes. Sin embargo, el resultado global del uso del dinero está, en buena medida, normalmente constituido "como si" se hubiese alcanzado mediante la orientación a un orden de cobertura de todos los partícipes. Y éste de hecho es el caso *dada* la referencia de sentido de la acción de quien usa el dinero, cuya situación —del mismo modo que la de cualquier comerciante durante un intercambio— está generalmente estructurada dentro de ciertos límites, de tal modo que su interés normalmente le impondrá una cierta medida de consideración de su parte hacia los intereses de los demás, puesto que éstas son las bases normales de las "expectativas" que él, desde su punto de vista, puede tener justificadamente respecto a las acciones de los otros. El "mercado", en cuanto complejo típico ideal de acciones de este tipo, muestra por lo tanto la característica que hemos introducido con la formulación del "como si".

Una comunidad *lingüística*, en el caso límite típico ideal racional con arreglo a fines, está representada por innumerables actos individuales del actuar en comunidad, los cuales se orientan hacia la expectativa de encontrarse con que el otro "comprenda" su sentido intencionado. Que algo similar a esto ocurra *en masa* entre una multitud de personas por medio del uso de ciertos símbolos aparentemente similares, "como si" aquéllos, al hablar, estuvieran orientando su comportamiento racionalmente hacia reglas gramaticales acordadas, constituye otro caso que corresponde a la característica ya señalada del "como si", puesto que el efecto está determinado por medio de esa referencia de sentido de los actos de los hablantes individuales.

Estas dos ilustraciones, sin embargo, tienen muy poco en común más allá de esa característica dado que, en ambos casos, la forma en que el efecto global se desarrolla puede ilustrarse en distintos paralelismos externos, pero que carecen de un valor cognitivo considerable. La suposición "como si" es pues meramente la base de la *investigación* sociológica en ambos casos; sin embargo, el desarrollo conceptual subsecuente de cada uno es distinto en cuanto a su contenido. Todas las analogías con el "organismo" y con conceptos biológicos similares están condenadas a la esterilidad. Además, un efecto global que hace parecer "como si" la acción estuviese determinada por medio de un orden acordado puede ser producido *no solamente* por un actuar en comunidad, sino también y hasta de manera más drástica, por medio de las distintas formas de acción "homogénea" y de "masas" *(Massenhandeln)* que no son parte del actuar en comunidad.

Puesto que el "actuar en comunidad", siguiendo nuestra definición, implica la relación significativa de la acción de los individuos con la acción de los demás, la mera "homogeneidad" en el comportamiento de muchos no es por ende suficiente por sí misma. Tampoco lo es cualquier tipo de "interacción recíproca", [12] ni de la "imitación"[13] simplemente como tal. Sin importar cuán similar puede ser el comportamiento de miembros de una misma raza en cualquier

punto, una "raza" se vuelve una "comunidad racial" para nosotros solamente cuando una acción de los miembros se origina en relaciones mutuas de significado; cuando, por ejemplo, eligiendo el mínimo absoluto, los miembros de una raza se segregan a sí mismos de algún modo del mundo que los rodea y que les es "ajeno racialmente" con *referencia* a la segregación que también han hecho miembros de otra raza (sin importar si lo hacen del mismo modo y en el mismo grado). Cuando, ante un aguacero, una masa de peatones reacciona abriendo sus paraguas, no se trata de ningún "actuar en comunidad" (sino de un actuar "uniforme, de masas"). Tampoco lo es la acción provocada por la mera influencia del comportamiento de los otros, pero que no tiene relación alguna de significado, por ejemplo, en el caso de un pánico o en una multitud, cuando masas de peatones sucumben a cualquier "sugestión de masas". En esos casos en que la conducta del individuo se ve influida por el *mero hecho* de que otros individuos que participan en la situación se comportan también de cierta forma, hablaremos de comportamiento "condicionado por las masas". No cabe duda, en efecto, que el mero hecho de que una "masa" actúe simultáneamente, aunque esté separada espacialmente, pero puesta en relación recíproca (por ejemplo, mediante la prensa), puede influir el comportamiento de todos los individuos de un modo que, sin embargo, no exploraremos aquí, puesto que ése es un tema de investigación de la "psicología de masas".

Por supuesto que en la realidad la transición de la acción "condicionada por las masas" al actuar en comunidad es completamente fluida. Incluso el pánico contiene obviamente elementos del actuar en comunidad además de la acción puramente condicionada por las masas. El comportamiento de esos peatones se vuelve actuar en comunidad cuando, tal vez bajo la amenaza de un hombre ebrio armado, unos cuantos de ellos lo atrapan por acción conjunta e incluso, quizá, realizando una "división del trabajo". O bien cuando sucede lo mismo para brindarle juntos los primeros auxilios a un herido grave. El que la acción tenga que ver con una "división del trabajo" indica lo obvio: que el actuar en comunidad no tiene nada que ver con una acción "uniforme" como tal, sino que con frecuencia significa justamente lo contrario. En esto reside también su diferencia con la acción "imitativa". La "imitación" puede ser simplemente un comportamiento "condicionado por las masas" o puede ser más bien una acción orientada hacia el comportamiento de quien está siendo imitado, en el sentido de la emulación. Y la emulación, por su parte, puede surgir de una estimación, racional con arreglo a fines, o del valor de la acción emulada como tal, o sólo por una mera referencia de sentido hacia expectativas, como por ejemplo, la emulación que nace de las necesidades de la "competencia". Una amplia escala de transiciones comprensivas lleva al caso de un actuar en comunidad muy específico: aquel en que un comportamiento es emulado por ser signo de pertenencia a un círculo de personas que se atribuyen un "honor social" específico (sin importar el fundamento de tal atribución), y que, dentro de ciertos

límites, en efecto gozan de ese honor. Este último caso, sin embargo, rebasa claramente la esfera de la acción meramente "imitativa" y no resulta ya caracterizado de manera exhaustiva por esta categoría.

La existencia de una "comunidad lingüística" no significa para nosotros que haya una similitud condicionada por las masas en la articulación de ciertos complejos fonéticos (esto ni siquiera es necesario), ni tampoco que uno "imite" lo que otros hacen; más bien, implica un comportamiento por medio de "expresiones", orientado en su sentido hacia ciertas probabilidades medias de hacerse "comprender" dentro de un círculo de personas y, por lo tanto "permite" esperar, como promedio, este resultado revestido de sentido. Del mismo modo que "dominación" no significa que una fuerza natural más poderosa se imponga de cualquier modo, sino que la acción de quienes dan las órdenes ("mandato") está relacionada en su significado con la acción de quienes las obedecen ("obediencia"), y viceversa, de tal modo que ambas partes *pueden* contar en promedio con que se cumplan las expectativas hacia las cuales han orientado su acción.

Ese fenómeno caracterizado por el "como si" no produce, por ende, una categoría de manifestaciones singulares que contenga criterios útiles. En vez de ello, y en conexión con lo que acaba de decirse sobre "imitación" y "dominación", queremos introducir otra diferenciación en esta multiplicidad de situaciones. A saber, por "*consenso" (Einverständnis)* queremos entender aquella situación en que la acción orientada hacia las expectativas sobre el comportamiento de los otros tiene una posibilidad empíricamente "válida" de ver esas expectativas cumplidas porque existe objetivamente la probabilidad de que los otros tratarán, en realidad, esas expectativas como significativamente "válidas" para su propio comportamiento, a pesar de la ausencia de un acuerdo explícito. Conceptualmente es indiferente cuál sea el contenido de los motivos que están en la base de las expectativas sobre el comportamiento de los otros. Mientras el paradigma del actuar en comunidad esté orientado hacia estas probabilidades de "consenso", debe llamarse "acción consensual".

El consenso objetivamente "válido" —en el sentido de probabilidades calculables— naturalmente no ha de confundirse con el que un actor individual cuente con que los otros tratarán sus expectativas como válidas en cuanto al sentido. Tampoco debe confundirse la validez empírica de un orden acordado con la expectativa subjetiva de acatar su sentido subjetivamente mentado. Sin embargo, en ambos casos, hay una relación recíproca de causación adecuada inteligible entre la validez objetiva *promedio* de la probabilidad (captada lógicamente como una parte de la categoría de la posibilidad objetiva) y el *promedio* de las expectativas subjetivas.

En un caso concreto, la orientación subjetiva de la acción hacia el consenso, al igual que en el acuerdo, puede estar presente sólo aparente o parcialmente, lo cual no dejará de tener efecto sobre el grado y la univocidad de las probabilidades

de su validez empírica. Los individuos que entran en una relación comunitaria por medio del consenso pueden infringir intencionalmente el mismo, exactamente del mismo modo que los individuos asociados pueden sustraerse de un pacto. Y al igual que en la relación asociativa de nuestro ejemplo del ladrón, en el caso de un consenso cuya base sea por ejemplo la dominación, el "insubordinado" puede, a pesar de todo, orientar su acción hacia el sentido subjetivamente captado del consenso (mediante el disimulo). Por ello, el concepto de "consenso" no ha de confundirse, ni siquiera en su nivel subjetivo, con la aceptación de su validez empírica por parte de los partícipes. Del mismo modo que el temor ante consecuencias nefastas puede condicionar la "sumisión" al sentido promedio de la relación de dominación, también puede condicionar el formar parte de un pacto "libre" que el individuo en realidad no desea. Por supuesto que una insatisfacción constante amenaza las probabilidades de estabilidad empírica del consenso, pero no lo deroga mientras el dominador tenga, objetivamente, una probabilidad considerable de contar con el cumplimiento de sus mandatos (de acuerdo con el significado comúnmente entendido). ¿Por qué? Las razones de esto son importantes porque —al igual que en el caso de la relación asociativa— la *mera* orientación según las expectativas del comportamiento del *otro* o de los *otros* (por ejemplo, el mero "temor" del "súbdito" a su "señor") representa el caso límite e implica un alto grado de inestabilidad. Puesto que aquí también las "expectativas" están tanto más "motivadas" objetivamente, cuanto mayor es la probabilidad de que se pueda contar con que aquellos que consienten *vean* generalmente la acción "consensual" como obligatoria para ellos, sin importar la razón o el porqué. A final de cuentas los acuerdos y pactos también "valen" en virtud de ese consenso (de legalidad). Consenso válido no debe por ello identificarse con "acuerdo tácito". Naturalmente, una amplia escala de transiciones lleva del orden explícitamente acordado al consenso, y dentro de esta escala *también* se encuentra el comportamiento que los partícipes consideran, en la práctica, recíprocamente y en promedio, como un ordenamiento tácitamente acordado. Esto, sin embargo, no difiere en principio del acuerdo explícito. Y un acuerdo "ambiguo" es empíricamente un orden especialmente fuerte sujeto a la *probabilidad* de consecuencias prácticas cambiantes, una probabilidad que depende de las costumbres de interpretación vigentes en cada caso. En cambio, un consenso "vigente" en su tipo puro ya no tiene nada de estatuto ni, en particular, de acuerdo. Es posible que aquellos que entran en una relación comunitaria por medio del consenso nunca hayan sabido nada los unos de los otros, y sin embargo, el consenso puede representar una "norma" empíricamente válida casi inquebrantable; del mismo modo sucede con el comportamiento sexual entre los miembros de un clan exogámico que se encuentran por primera vez, clan que con frecuencia abarca comunidades políticas e incluso grupos cambiantes de lenguaje. Así es también en cuanto al uso del dinero, donde el

consenso consiste en la probabilidad de que el bien considerado como dinero, de acuerdo con el significado intencionado en la transacción correspondiente, sea tratado por un número indeterminado de individuos que se desconocen entre sí como medio "admitido" para el pago de deudas, es decir, para el cumplimiento de un actuar en comunidad que rige como "vinculante".

No *todo* actuar en comunidad entra en la categoría de acción consensual, sino sólo aquel cuya orientación, en promedio, está basada precisamente en la probabilidad de un consenso. La segregación social de una raza es por ende un ejemplo en que se puede contar en una medida significativa con que los partícipes tratarán en la práctica a la segregación como un comportamiento *obligatorio*. De otro modo, tendremos —dependiendo del caso— un actuar en comunidad condicionado por la masa o un simple actuar en comunidad de los individuos sin consenso. La fluidez de la transición es evidente. Es particularmente marcada en casos como el del sometimiento del ebrio o el de los primeros auxilios. La *cooperación* que va más allá de lo meramente fáctico por medio de un simple actuar en comunidad está subjetivamente presente entre actores individuales solamente cuando la acción está orientada hacia cierto consenso que se asume como empíricamente válido, así, por ejemplo, aquella situación en que cada individuo se considera a sí mismo obligado a seguir participando en la acción conjunta real mientras sea consistente con el "significado" generalmente entendido de la acción conjunta. Los dos ejemplos mencionados se apartan en cierto grado del promedio: la acción de los primeros auxilios más en la dirección de la probabilidad del consenso, es decir de una acción consensual, mientras el otro ejemplo tiende más a un mero actuar en comunidad tácticamente cooperativo.

Naturalmente, no cualquier comportamiento de varias personas que parece una "cooperación" es en realidad un actuar en comunidad o siquiera una acción consensual. La acción conjunta no siempre es necesaria para el concepto de acción consensual. Por otro lado, una acción conjunta está totalmente ausente, por ejemplo, en todos los casos en que una persona se orienta hacia la acción de otros desconocidos. Y ello de modo similar a como, en los dos ejemplos antes mencionados, la acción consensual de miembros de un grupo de parentesco se distingue gradualmente del actuar en comunidad relacionado con la acción potencial de otros compradores. Las expectativas constituyen consenso aquí en la medida en que, en el último caso, estén basadas en probabilidades de que los otros orienten su acción en general hacia lo que se asume como *válido*, por ende, sólo en la medida en que constituyan normalmente "expectativas de legalidad". Y sólo entonces la acción será acción consensual; de otra manera es meramente un actuar en comunidad *condicionado* por el consenso.

Por otra parte, el mismo ejemplo de los primeros auxilios muestra ya que el "consenso" puede tener como contenido una referencia muy concreta hacia un objetivo sin el carácter abstracto de una "regla". Sin embargo, en casos en que

asumimos la persistencia de una o de la misma relación comunitaria consensual —la "persistencia", digamos, de una amistad— el consenso puede estar continuamente cambiando en contenido, y a pesar de ello la relación puede ser considerada por los actores como si tuviera un *significado* esencialmente válido y duradero, construible de manera casi típico ideal. Este contenido puede incluso cambiar aun cuando las personas sigan siendo las mismas: resulta entonces una cuestión por completo pragmática si se quiere describir la relación actual como una "continuación" modificada o como una nueva. Este ejemplo, y todavía más el de una relación erótica, demuestran que obviamente las referencias de sentido y las "expectativas" que construyen el consenso no necesitan en lo más mínimo tener el carácter de un cálculo racional con arreglo a fines y de una orientación hacia "ordenamientos" racionalmente construibles. Más bien, en un consenso, la orientación "válida" hacia "expectativas" quiere decir exclusivamente que un individuo tiene la *probabilidad*, en promedio, de ser capaz de adaptar el comportamiento propio a cierto significado (interno y externo) del comportamiento de los demás, un significado que se asume más o menos "válido" a pesar de que pueda ser altamente irracional. Por lo tanto, al igual que en el caso de la relación asociativa, es algo que depende por entero de cada caso individual hasta qué punto, en promedio, las *regularidades* generales del comportamiento práctico resultan del contenido de significado del consenso que usualmente puede especificarse en "reglas". Ya que aquí tampoco la acción *condicionada* por el consenso es idéntica a la acción consensual. Una "convención estamental", por ejemplo, es una acción consensual constituida por aquella conducta que en cada caso, y como promedio, "rige" empíricamente como obligatoria. En virtud del consenso sobre la "validez", la convención se distingue de la mera "costumbre" que descansa en algún tipo de "práctica" o de "hábito", del mismo modo que por la ausencia de un aparato coactivo, se distingue del "derecho". Naturalmente que la diferencia es fluida en ambas vertientes. Sin embargo, una convención estamental puede ser capaz de generar, con respecto al comportamiento de sus miembros, consecuencias fácticas que no son empíricamente válidas como obligaciones en virtud del consenso. Las convenciones feudales, por ejemplo, pueden fomentar la idea de que el comercio no es ético y, por lo tanto, rebajar el grado de la propia legalidad en el contacto con mercaderes.

Motivos subjetivos que pueden variar ampliamente, y "disposiciones internas", ya sean racionales con arreglo a fines o "sólo psicológicamente" comprensibles, pueden producir un actuar en comunidad idéntico en significado subjetivo y un consenso idéntico en validez empírica. Única base real de la acción consensual es la validez unívoca, en cada caso diferente, del "consenso" y no simplemente una constelación de intereses "externos" o "internos" que genere alguna otra cosa, y cuya persistencia pueda estar condicionada por estados anímicos interiores y objetivos de los individuos, por lo demás muy heterogéneos

entre sí. Con ello no se niega, por supuesto, que tanto para los distintos modos del actuar en comunidad como en particular para la acción consensual, mismos que pueden diferenciarse de acuerdo con la "orientación de significado" subjetivamente imperante, no puedan señalarse, en cuanto al contenido, motivos, intereses y "disposiciones internas" que son los que, en general, los fundan, crean y perpetúan con más frecuencia. Más aún, esta comprobación es de hecho una de las tareas de toda sociología sustantiva, aunque conceptos tan generales, como los que aquí se han definido, sean por necesidad muy pobres en contenido.

Fluida es naturalmente la transición de la acción consensual al actuar en comunidad, el cual representa tan sólo el caso especial ordenado mediante el estatuto de un acuerdo explícito. Así, la acción consensual de los pasajeros de un tranvía que se ponen del lado de otro pasajero en una discusión con el revisor se torna un actuar en sociedad cuando después los pasajeros se unen en una "queja" conjunta. Además, donde sea que un orden sea creado de forma instrumentalmente racional, la "relación asociativa" existe, por más variadas que éstas sean en extensión y significado. Así, surge ya una relación asociativa cuando, por ejemplo, se funda una revista con "editor", "director", "colaboradores" y "suscriptores" propios y se dirige a miembros de una raza que optan por "segregarse" a sí mismos por consenso, pero sin que medie ningún acuerdo formal para ello; la acción consensual previamente amorfa recibe ahora "directivas" con probabilidades variables de validez. O cuando respecto de una comunidad lingüística, se fundan una "academia" como la de Crusca[14] y "escuelas" para el estudio de las reglas gramaticales. O bien, cuando, en el caso de una relación de "dominación", se crea un aparato de ordenamientos racionales y administrativos. Y a la inversa, casi toda relación asociativa tiende a dar pie al surgimiento de una acción consensual entre sus asociados que rebasa el ámbito de los objetivos racionales de la relación asociativa (acción consensual "*condicionada* por la relación asociativa"). Todo club de boliche tiene consecuencias "convencionales" para el comportamiento recíproco de los miembros, es decir, genera un actuar en comunidad orientado hacia el "consenso" que está fuera de la relación asociativa.

La persona individual, en su acción, participa continuamente de un múltiple y siempre diverso actuar en comunidad, de la acción consensual y del actuar en sociedad. Como es fácil imaginar, en cada acto individual, es posible que su actuar en comunidad esté referido a un círculo diverso de acciones ajenas o a otros consensos o relaciones asociativas. Entre más numerosos y diversos sean los círculos (según la naturaleza de las probabilidades que las constituyen) hacia las cuales el individuo *racionalmente* orienta su acción, más avanza la "*diferenciación* social racional";[15] y entre más asume su acción el carácter de la *relación asociativa*, más avanza la "*organización* social racional".

En uno y el mismo acto, el individuo puede naturalmente, y por ende,

participar en múltiples y distintos modos del actuar en comunidad. Un negocio que alguien cierra con X, quien tiene poder notarial de Y, que a su vez puede ser un "agente" de una unión para un fin, incluye *1.* una relación asociativa verbal y *2.* una escrita, *3.* una relación asociativa de intercambio con X personalmente, *4.* y otra con Y personalmente; *5.* otra por medio del actuar en sociedad de aquellos que participan en aquella unión para un fin; 6. y el negocio está, en estas condiciones, orientado también hacia las expectativas de la acción potencial de los otros socios del intercambio (competidores de ambas partes) y hacia los consensos correspondientes sobre la legalidad, etc. Efectivamente, una transacción debe manifestar el actuar en comunidad para poder ser *acción* consensual, pero dades y recursos propios está orientada hacia el consenso mientras se siga con la visión de la posibilidad de cambiar los recursos propios por medio del comercio con los otros, para no mencionar el hecho de que normalmente dicha disposición es posible en primera instancia gracias a la probabilidad de protección ofrecida por el aparato coactivo de la comunidad política. Además, una "economía privada" monetaria, abarca un gran número de acciones del actuar en comunidad, de la acción consensual y del actuar en sociedad. Sólo el caso límite meramente teórico de la economía de un Robinson Crusoe está completamente libre de todo actuar en comunidad y por ende también de toda acción orientada por un consenso, puesto que su sentido se refiere únicamente a las expectativas del comportamiento de los objetos naturales. La mera posibilidad de concebirla basta, por ende, para ejemplificar claramente que no toda acción "*económica*" incluye lógicamente un actuar *en comunidad.* La situación consiste más bien en que, por lo general, precisamente los tipos conceptualmente "más puros" de las esferas de acción individuales se encuentran más allá del actuar en comunidad y de los consensos, tanto en el ámbito religioso como en el de la economía, o en el de las creaciones artísticas y científicas. En términos generales, aunque no invariablemente, el camino hacia la "objetivación" lleva al actuar en comunidad, y por regla general, aunque tampoco necesariamente siempre, a la acción consensual.

Después de lo dicho, de ningún modo deben identificarse el actuar en comunidad, el consenso y la relación asociativa con, por ejemplo, la idea de un actuar "unos con otros" y "unos a favor de otros", en contraposición a un actuar de "unos contra otros". No sólo la relación asociativa completamente amorfa sino también el "consenso" son para nosotros completamente distintos de la "exclusividad" frente a los otros. Depende del caso individual si una acción consensual ha de ser "abierta", es decir, si la participación es posible en cualquier momento y para cualquiera que la desee, o si, y en qué medida, es "cerrada", es decir, si los partícipes vuelven imposible la participación de terceros, ya sea por medio del consenso o mediante la relación asociativa. Una concreta comunidad lingüística o de mercado tiene siempre, en algún punto, sus límites respectivos (generalmente fluidos). Es decir, no cualquier persona puede normalmente ser

tomada en consideración en las "expectativas" como un participante actual o potencial en el consenso, sino solamente un número limitado e indeterminado de personas. Pero los miembros de una comunidad lingüística, por ejemplo, generalmente no tienen interés alguno en excluir a otros del consenso (aunque sí, naturalmente y en ciertas circunstancias, puedan querer excluir a alguien de una conversación concreta), así como los partícipes en un mercado están con frecuencia interesados en la "expansión" de éste. Sin embargo, tanto un lenguaje (sagrado, profesional o secreto) como un mercado pueden estar "cerrados" —a la usanza de un monopolio— por medio de consensos y relaciones asociativas. Y, por otro lado, incluso la participación normalmente cerrada por vía de la relación asociativa, en un específico actuar en comunidad de concretas formaciones de poder político, puede, precisamente en interés del poder, dejarse muy abierta (por ejemplo, para los "inmigrantes").

Así, los participantes en la acción consensual *pueden* perseguir un interés común dirigido hacia aquellos que están fuera, pero ello no es necesario. La acción consensual no es lo mismo que la "solidaridad", y la acción asociativa no excluye que el actuar en comunidad que llamamos "conflicto" sea generalmente la aspiración a imponer la propia voluntad en contra de la voluntad de otros, orientándose con miras a las expectativas de la conducta de los demás. Más bien, el conflicto abarca potencialmente todos los modos del actuar en comunidad en general. Depende de cada caso individual, en qué medida, por ejemplo, un acto de relación asociativa constituye de hecho la expresión de una solidaridad frente a terceros, o un compromiso de intereses, o meramente un cambio en los patrones y objetivos del conflicto, cualquiera que sea la razón para desearlo entre los participantes, de acuerdo con el fin subjetivamente intencionado en promedio (aunque tal vez varíe individualmente). A menudo hay un poco de todo esto en cada caso. No existe ningún tipo de comunidad consensual, ni aun la vinculada al sentimiento de entrega más ilimitado, como, por ejemplo, las relaciones eróticas o de caridad, que no pudiera, a pesar de esos sentimientos, llegar a la violación más brutal del otro. Y por otro lado, la mayoría de los "conflictos" incluyen algún grado de relación asociativa o de entendimiento. Aquí, como es frecuentemente el caso con los conceptos sociológicos, los hechos se traslapan, puesto que las mismas características son consideradas desde distintos puntos de vista. El conflicto que carezca de cualquier tipo de relación asociativa con el adversario es sólo un caso límite.

Encontramos fragmentos de una comunidad consensual entre los oponentes en conflictos gradualmente escalonados, comenzando por el asalto de los mongoles, y que va desde los métodos actuales de guerra, regulados de manera precaria por medio del "derecho internacional", hasta la justa caballeresca en que las armas permitidas y los medios de lucha están reglamentados *(Messieurs les anglais, tirez les premiers)*, hasta el duelo judicialmente sujeto a reglas y el "duelo de bautismo" amistoso (entre estudiantes) cercano ya, a la "competencia

deportiva".[16] Y en donde el conflicto violento se vuelve "competencia", ya sea por una guirnalda olímpica, un voto electoral o cualquier otro medio de poder o prestigio social o ganancia, se desarrolla enteramente en el terreno de una relación asociativa racional, cuyos ordenamientos sirven a guisa de "reglas del juego" que determinan las formas del conflicto, pero que al mismo tiempo modifican sus probabilidades. La "pacificación" paulatina, en el sentido del retroceso en el uso de la fuerza física, solamente reduce su uso sin eliminar jamás por completo la apelación a ella. Pero en el transcurso del devenir histórico, el uso de la fuerza ha sido cada vez más monopolizado por el aparato coactivo *de un* cierto tipo de relación asociativa o comunidad por consenso —el político— y ha cambiado para transformarse en la forma de una amenaza coactiva regulada por quienes tienen el poder y, finalmente, por un poder que formalmente se presenta como neutro. El hecho de que la "coacción", sea física o psíquica, esté de algún modo en la raíz de casi todas las relaciones comunitarias, nos ocupará ahora todavía brevemente, pero sólo en la medida en que sea necesario para completar los conceptos típico ideales ya expuestos hasta aquí.

VII. INSTITUCIÓN *(ANSTALT)* Y ASOCIACIÓN *(VERBAND)*

En los ejemplos que hemos usado de manera ocasional, a menudo nos hemos topado con una situación que ahora queremos especialmente resaltar: el caso, a saber, en que alguien "sin haberlo querido" participe y permanezca en una comunidad consensual. En el caso de una acción consensual amorfa —como el "hablar"— no se requiere de mayores precisiones, puesto que en él "participan" todos aquellos cuya respectiva acción corresponde con el requisito que hemos supuesto como característico del consenso. Pero no siempre es todo tan sencillo. La "unión para un fin" racional *(Zweckverein)*, que se basa en el acuerdo expreso con respecto a los medios, objetivos y reglas, fue presentada más arriba como tipo ideal de la relación asociativa. Al mismo tiempo se hizo constar cómo (y en qué sentido) dicha relación asociativa puede verse como una estructura duradera a pesar del relevo de sus miembros participantes. Al fin y al cabo se presupuso que la "participación" de los individuos —que es la expectativa comúnmente justificable de que cada persona oriente su acción hacia el orden— descansa en un acuerdo específico racional entre todos los individuos. Hay, sin embargo, formas muy importantes de relación asociativa, como en el caso de la unión para un fin, donde el actuar en sociedad está en gran medida regulado racionalmente por medio de estatutos de medios y fines, creados por el hombre, y por lo tanto esté así "socializado" como relación asociativa. Dentro de estas formas, sin embargo, rige como supuesto básico de su existencia el que el individuo normalmente pase a formar parte del actuar en sociedad *sin* quererlo, y por lo tanto se encuentre atrapado por aquellas expectativas de su propio actuar en vista de aquellos ordenamientos creados por los hombres. El actuar en

comunidad constitutivo de estas formas de relación asociativa se caracteriza precisamente por la presencia de ciertas condiciones objetivas en una persona, pues se espera de ésta su participación en el actuar en comunidad, y, en particular, su orientación hacia los ordenamientos. Esta expectativa está en promedio bien justificada porque los individuos en cuestión están "obligados" empíricamente a participar en ese actuar en comunidad, constitutivo de la comunidad misma, y porque subsiste la probabilidad de que, a la larga, sean forzados a ello mediante un "aparato coactivo", incluso contra su resistencia (aunque sea de manera muy moderada). Las circunstancias a las cuales se vincula tal expectativa en el caso especialmente importante de la comunidad política son, ante todo, la descendencia lineal de determinadas personas, o nacimiento e incluso, a veces, la mera residencia, o ciertas actividades realizadas dentro de un determinado territorio. El modo normal de ingreso del individuo a la comunidad es, entonces, que "entre por nacimiento y por educación" a participar.

Queremos designar tales comunidades con el término de instituciones *(Anstalten)* cuando presenten el siguiente contenido: *1*. en oposición a la "unión para un fin" voluntaria, la participación es atribuida con base en hechos puramente objetivos independientes de las declaraciones de las personas involucradas; *2*. en oposición a las relaciones comunitarias por consenso *(Einverständnisvergemeinschaftungen)*, las cuales son amorfas por carecer de un ordenamiento racional deliberado, la acción está codeterminada por la existencia de ordenamientos racionales, creados por el hombre, y por el aparato coactivo. Así, no toda comunidad en la que normalmente se nace y crece es una "institución": no lo son, por ejemplo, ni la comunidad lingüística ni la doméstica, porque ambas carecen de aquellos estatutos racionales, pero sí lo son la forma estructural de la comunidad política que se suele llamar "Estado" y la de la comunidad religiosa que, en el sentido rigurosamente técnico del término, se suele designar "Iglesia".

Del mismo modo que el actuar en sociedad racionalmente orientado hacia un acuerdo se comporta respecto a la acción consensual, así la institución, con sus estatutos racionales, se comporta con respecto a la *asociación (Verband)*.[17] Por acción asociativa entendemos la no orientada hacia estatutos formales, sino hacia el consenso; por lo tanto se trata de una acción consensual cuando *1*. la atribución de la participación de un individuo tiene lugar consensualmente, sin una intervención racional instrumental de su parte hacia ese fin, y donde, además *2*. pese a la ausencia de un orden formalmente estatuido para ello, ciertas personas (los titulares del poder) promulgan consensualmente ordenamientos *eficaces* para la acción de los individuos que, por consenso, participan de la asociación, y si además *3*. los mismos que están en el poder, u otras personas, están dispuestos a ejercer eventualmente cualquier tipo de coacción física o psíquica contra los miembros que se comporten de manera

contraria al consenso. Como en todo "consenso", naturalmente siempre se trata de un contenido de significado entendido *en promedio* de manera inequívoca, así como de las probabilidades variables en *promedio* de validez empírica. Tipos razonablemente puros de "asociaciones", con sus respectivos titulares del poder en ellas, son la comunidad familiar original, con su "patriarca"; la formación política patrimonial que carece de un estatuto racional, con su "príncipe"; la comunidad compuesta por un "profeta" y sus "discípulos" donde el primero ejerce el poder; y una congregación religiosa cuya única base es el consenso con, digamos, un "jerarca" hereditario como dueño del poder. En principio no existen diferencias significativas entre este y otros tipos de "acción consensual", y toda la casuística de éstos le es aplicable análogamente.

En la civilización moderna, casi toda acción asociativa está cuando menos parcialmente regulada por ordenamientos racionales; por ejemplo la "comunidad doméstica" regulada de forma heterónoma por el "derecho de la familia" estatuido por la institución estatal. La transición a la "institución" es por ende fluida, especialmente porque existen muy pocos tipos "puros" de instituciones, puesto que cuando más extensa es la acción institucional que la constituye, más normal resulta que la totalidad de su acción no se encuentre regulada racionalmente con arreglo a fines mediante estatutos. En aquellos estatutos, por ejemplo, creados para el actuar en sociedad de instituciones políticas —a los que *ad hoc* suponemos sin excepción racionales con arreglo a fines— y que llevan el nombre de "leyes", por lo general sólo rigen aspectos fragmentarios de la situación fáctica, aunque su ordenamiento racional sea ambicionado en cada caso por cualquier interesado. La acción consensual, que de hecho le otorga la estabilidad a la formación, no sólo sobrepasa normalmente su actuar en sociedad, el cual puede orientarse en función de estatutos racionales con arreglo a fines, tal y como ya es el caso en la mayoría de las uniones voluntarias para un fin, sino que normalmente también la precede. La "acción institucional" *(Anstaltshandeln)* corresponde a la parte racionalmente regulada de la "acción asociativa" *(Verbandshandeln)*, y la institución es una asociación regulada en parte racionalmente. O bien —la sociología ve la transición como completamente fluida— la institución es de hecho una "nueva creación" completamente racional, pero que no se da en un ámbito de validez totalmente "vacío de asociaciones". Más bien, la acción asociativa que ya existía con anterioridad a la acción regulada por la asociación *(Verbandsgeregeltes Handeln)* está subordinada a reglas totalmente nuevas por medio de la "anexión" o integración de las asociaciones anteriores para formar una nueva institución global, a través de una serie de estatutos dirigidos especialmente para ello. O simplemente se hace un cambio en la asociación hacia la cual la acción ha de referirse ahora, o puede considerarse afectada por esos ordenamientos, o bien sólo se hace un cambio del personal de los órganos institucionales, y en especial del aparato coactivo.

La formación de nuevos estatutos *institucionales* de cualquier tipo, ya sea que

estén vinculados con la "nueva disposición" de una institución, o que tengan lugar dentro del curso normal de la acción institucional, sólo se logra cabalmente en casos muy raros por medio de un "acuerdo" autónomo de todos los partícipes hacia esa acción futura, la cual conlleva expectativas de lealtad al estatuto, en el sentido mentado promedio. No obstante, los nuevos estatutos casi siempre suelen ser impuestos desde arriba. *Imposición* significa que ciertas personas proclaman un estatuto como vigente para la acción regulada por la asociación, y los miembros de la institución (o los sometidos al poder institucional) la aceptan fácticamente de manera aproximada y orientan su acción intencional y lealmente al estatuto, y más o menos sin ambigüedades. Esto equivale a decir que el ordenamiento estatuido en las instituciones alcanza validez empírica en forma de "consenso". Cabe diferenciar aquí claramente el "consenso" de un mero "estar de acuerdo" o de algo semejante a un "acuerdo tácito". Lo cual ha de entenderse más bien como la *probabilidad* promedio de que aquellos designados (de acuerdo con la comprensión media del significado) como afectados por el estatuto impuesto, *traten* de hecho en la práctica al estatuto como vigente respecto a su comportamiento y orienten así su acción hacia él, en promedio conforme al sentido del estatuto. Resulta conceptualmente irrelevante si actúan por temor, fe religiosa, devoción al soberano, deliberación puramente racional con arreglo a fines, o por cualquier otro motivo.

La imposición puede ser creada por los "órganos de la institución", mediante su específica acción institucional acorde con el estatuto, la cual es empíricamente válida en virtud del consenso (imposición autónoma), como en el caso de las leyes de una institución en todo o en parte autónoma frente al exterior (por ejemplo, un "Estado"). O bien puede venir "en forma heterónoma" desde el exterior como, por ejemplo, en el caso del actuar en sociedad de los miembros de una Iglesia o congregación, o de otro grupo que revista forma institucional mediante la imposición de otra asociación, por ejemplo política, a la cual se someten, en su actuar en comunidad, los partícipes de la comunidad regulada de manera heterónoma.

La inmensa mayoría de los estatutos, *tanto* de instituciones *como* de uniones voluntarias, no ha sido originalmente pactada sino impuesta, es decir, establecida por personas o grupos de personas que, con cualquier fundamento, son de hecho capaces de influir según su voluntad en el actuar en comunidad basados en la "expectativa del consenso". Este poder fáctico de imposición puede "valer" empírica y consensualmente y recaer su prerrogativa en ciertos hombres, ya sea personalmente, o mediante reglas (como las electorales). Estas pretensiones e ideas de una imposición "válida", empíricamente vigente porque basta para determinar la acción promedio de los partícipes, pueden denominarse la "constitución" de la institución en cuestión. El grado en que la constitución esté documentada en estatutos explícitos racionales puede variar considerablemente. Con frecuencia, aquellos temas que en la práctica son los

más importantes no están expresamente cubiertos y, de hecho, eso ocurre a veces de manera intencional, por razones que no han de tratarse aquí. Por lo tanto, los estatutos ofrecen únicamente información dudosa sobre el poder de imposición empíricamente válido, mismo que, a fin de cuentas, descansa siempre en el "consenso" asociativo. En realidad, la *probabilidad* ha de calcularse en cada caso tomando en cuenta a qué personas, en qué medida y en qué respectos finalmente se "*someterán*" los miembros intencionados según la interpretación usual promedio; esta probabilidad es el contenido decisivo de aquel "consenso" que representa a la "constitución" *realmente* válida en términos empíricos. Dada esta probabilidad, los autores de constituciones racionales con arreglo a fines pueden también ligar la imposición de estatutos vinculantes al consentimiento de la mayoría de los participantes, o de la mayoría de ciertas personas, sean éstas designadas por determinados criterios, o seleccionadas de acuerdo a reglas. Naturalmente, esto también sigue siendo una "imposición" desde la perspectiva de la minoría, como también en la visión ampliamente difundida entre nosotros durante la Edad Media y que prevalece, por ejemplo, en los *mirs* rusos casi hasta el día de hoy[18] según la cual: un estatuto "válido" necesita de hecho (a pesar de que oficialmente exista ya el principio de la mayoría) de la aceptación personal de todos aquellos para quienes ha de ser vinculante.

En esencia, sin embargo, todo poder de imposición descansa sobre una influencia específica, variable en cada caso en cuanto a alcance y modo, de "dominación" por hombres concretos (profetas, reyes, señores patrimoniales, patriarcas, ancianos u otros notables, funcionarios, "jefes" de partido o de otro tipo, del más importante y *diferenciado* carácter sociológico) sobre la acción asociativa de los otros. Esta influencia descansa, a su vez, en motivos característicamente diversos, entre los que *también* se encuentra la probabilidad de ejercer coacción física o psíquica de cualquier tipo. Pero también aquí vale que la acción consensual orientada hacia meras expectativas (en particular, el "miedo" de quienes obedecen) represente tan sólo el caso límite relativamente inestable. La probabilidad de la validez empírica del consenso se vuelve aquí también, manteniendo iguales las demás circunstancias, tanto mayor entre más pueda contarse con que aquellos que acatan el consenso lo hacen porque *subjetivamente* también ven la relación de dominación como "*vinculante*" para ellos. En la medida en que éste es generalmente o aproximadamente el caso, la "dominación" descansa en un consenso sobre la "*legitimidad*".

La dominación como el más importante fundamento de casi toda acción asociativa, y cuya problemática analítica comienza aquí, es necesariamente un objeto de consideración aparte, que no abordaremos aquí. Para su análisis sociológico interesan, en efecto, las diversas bases posibles subjetivamente revestidas de sentido, de aquel consenso de *legitimidad* que determina de manera fundamental su carácter específico, allí donde no es el mero temor a la

amenaza inmediata de la violencia lo que condiciona la sumisión de los individuos. Este problema, sin embargo, no puede ser discutido de pasada, y, por lo mismo, se debe desistir del natural impulso por intentar pasar ahora a considerar los problemas "auténticos", que aquí se inician, de la teoría sociológica de las asociaciones e instituciones.

Una y otra vez, y de hecho en forma detallada, la vía del desarrollo va, como vimos, de los ordenamientos asociativos concretos y racionales al establecimiento de la acción consensual que los "desplaza". Pero, en conjunto, el transcurso del desarrollo histórico observable no indica unívocamente una "sustitución" de la acción consensual por la relación asociativa, sino que más bien constatamos un ordenamiento racional formal cada vez más amplio de la acción consensual por medio de estatutos y, especialmente, una creciente transformación de asociaciones en instituciones reguladas de manera racional con arreglo a fines.

¿Qué significa ahora, sin embargo, la racionalización de los ordenamientos de una comunidad en términos prácticos? Para que un contador, o incluso el supervisor de un contador, "conozca" los preceptos de la teneduría de libros y oriente su acción hacia ellos mediante su uso adecuado —o, en casos particulares, inadecuado como resultado de error o fraude— obviamente no es necesario que esté consciente de los principios racionales que ayudaron a *idear* dichas normas. Para que nosotros utilicemos "correctamente" las tablas de multiplicar, no es necesario que conozcamos el proceder racional de los teoremas de álgebra que sustentan las tablas, por ejemplo, la máxima de sustracción "como no es posible restar 9 de 2, tomo prestado 1". La "validez" empírica de las tablas de multiplicar es un caso de "validez consensual". El "consenso" y la "comprensión", sin embargo, no son idénticos.[19] Las tablas de multiplicar nos son "impuestas" cuando niños del mismo modo que un decreto racional es impuesto por un déspota a un súbdito. Y de hecho es impuesto en el sentido más íntimo, como algo cuyos motivos e incluso fines, en un inicio, nos son completamente incomprensibles, pero a pesar de ello es obligatoriamente "válido". El "consenso" es pues en un primer momento, la mera "resignación" a lo habitual, justamente *porque* es habitual. Éste es más o menos el caso. No mediante deliberaciones racionales, sino mediante contrapruebas empíricas ensayadas (impuestas), se comprueba si se ha calculado "correctamente" algo de acuerdo con el consenso.

Esto sucede en todas las áreas,[20] como cuando nos servimos adecuadamente de un tranvía eléctrico, un elevador hidráulico o un fusil sin saber absolutamente nada de los principios científicos que están en la base de su construcción (sobre los cuales incluso el conductor del tranvía o el armero pueden saber muy poco). Ningún consumidor ordinario hoy en día tiene un conocimiento siquiera aproximado de las técnicas de producción de los bienes que usa cotidianamente; la mayoría ni siquiera sabe con qué materiales y por

cuál industria han sido producidos. El interés del consumidor está únicamente en las expectativas de importancia práctica para él con respecto al funcionamiento de estos artefactos. Sucede lo mismo con ciertas instituciones sociales como, por ejemplo, el dinero. Quien usa el dinero nada sabe sobre la verdadera naturaleza de sus singulares y notables cualidades, puesto que ni siquiera los especialistas pueden ponerse de acuerdo al respecto.

Esto es también cierto para los ordenamientos creados racionalmente de manera instrumental o con arreglo a fines. Mientras se discute la creación de una nueva "ley" o de un nuevo artículo de los "estatutos de la Unión", es posible que cuando menos aquellos cuyos intereses han de verse seriamente afectados, comprendan su "significado" real e intencionado. Una vez que una regla se vuelve una práctica "de la vida" habitual, el sentido original de quienes la fundaron y buscaron de manera más o menos uniforme, puede quedar tan completamente olvidado o escondido por los cambios en el significado originalmente intencionado que sólo una pequeña fracción de los jueces y abogados serán capaces de comprender el "objetivo" para el cual se acordaron o impusieron las normas jurídicas así realizadas. El "público", sin embargo, estará familiarizado con los hechos de la promulgación, así como con la "validez" empírica de las normas jurídicas y por ende, con las "oportunidades" que resultan de ellas, sólo en la medida necesaria para evitar las más drásticas consecuencias incómodas que pudieran sobrevenirle. Con la creciente complejidad de los ordenamientos y la diferenciación progresiva de la vida social, esta situación se hace cada vez más generalizada y universal. Precisamente, aquellos que planean actuar *contra* el consenso de las reglas promulgadas, que pretenden pues "*infringirlas*" o "evadirlas", son quienes mejor comprenden su significado empíricamente válido, es decir, las "expectativas" probables que se siguen del hecho de haber sido creadas, así como que ahora sean interpretadas en promedio de un modo determinado y estén garantizadas por el aparato coactivo.

Los ordenamientos racionales de una relación asociativa, ya sea obligatoria o voluntaria, de instituciones o uniones, son pues impuestas o "sugeridas" por un primer grupo de personas con determinados fines, concebidos quizá de maneras muy diversas. Para el segundo grupo, es decir para el "personal" de la relación asociativa —aunque *no* esté necesariamente consciente de los objetivos de su creación— las reglas son subjetivamente interpretadas y ejecutadas eficientemente de manera más o menos homogénea. Un tercer grupo conoce subjetivamente la aplicación típica de las reglas en distintos grados en la medida en que le es absolutamente necesario para sus fines privados, y las reglas se vuelven entonces un medio de orientación para su acción (legal o ilegal), puesto que dan pie a determinadas expectativas con respecto al comportamiento de los otros (tanto del personal como de los miembros de las instituciones y las uniones). Para el cuarto grupo, sin embargo, y este grupo corresponde a la

"masa", una acción que es conforme en promedio con el significado generalmente entendido es practicada "tradicionalmente", y, por lo general, es respetada sin ningún conocimiento ni de su objetivo ni de su significado, o incluso sin conocer la existencia del ordenamiento mismo. Así, la "validez" empírica *precisamente* de un ordenamiento "racional" descansa sobre el consenso de los actores para acatar lo habitual, lo inveterado, lo inculcado, y lo siempre recurrente. Con respecto a su estructura subjetiva, el comportamiento es con frecuencia, o por lo general, el tipo de una acción de masa más o menos uniforme sin ninguna referencia de sentido.

El progreso de la diferenciación social y de la racionalización significa por ello, si no siempre, al menos sí con respecto a su resultado normal, una distancia cada vez más grande, en conjunto, entre quienes están prácticamente inmersos en las técnicas y ordenamientos racionales y la base racional de éstos, y que para aquéllos en general, tiende a permanecer tan oculta y misteriosa como para los hombres "primitivos" lo es el sentido de los procedimientos mágicos de su brujo. Por lo tanto, de ningún modo genera esta racionalización una universalización de las condiciones y conexiones del actuar en comunidad, sino, la mayoría de las veces, conlleva precisamente lo contrario. El "salvaje" conoce infinitamente más sobre las condiciones económicas y sociales de su propia existencia que lo que la persona llamada "civilizada" conoce de las suyas. Tampoco es universalmente cierto que la acción de la persona "civilizada" proceda, en lo subjetivo y sin excepción, de una manera más racional con arreglo a fines. Esto varía en las esferas individuales de la acción y es un problema aparte. Lo que le da a la situación del "civilizado", en este punto, su nota específicamente "racional" en oposición con la situación del "salvaje" es, más bien: *1*. la *creencia* generalmente arraigada en que las condiciones de su vida cotidiana —tranvía, elevador, dinero, tribunales, ejército o medicina— tienen *en principio* una esencia racional, es decir, los artefactos humanos son susceptibles de conocimiento, creación y control racionales —lo cual tiene algunas importantes consecuencias para el carácter del "consenso"—, y *2*. la confianza en que esas condiciones funcionan racionalmente, es decir, de acuerdo con reglas conocidas, y no irracionalmente como es el caso de los poderes sobre los cuales quiere influir el salvaje por medio de su brujo, y en que, por lo menos en principio, se puede "contar con" ellas, "*calcular*" su comportamiento, y orientar la propia acción según expectativas unívocas, engendradas por ellas. Y aquí reside el interés específico de la "empresa" capitalista racional por los ordenamientos "racionales", cuyo funcionamiento práctico puede calcular, en cuanto a sus probabilidades, como si se tratase de una máquina. Más sobre esto, en otro lugar (véase la nota 20).

Capítulo I
Economía y sociedad en general

§ 1. Esencia de la economía. Comunidad económica, comunidad de gestión y de regulación LA MAYOR parte de los tipos de relación comunitaria *[Vergemeinschaftung]*[1] guarda alguna relación con la economía. En el lenguaje corriente suele entenderse por economía, de un modo inadecuado, toda acción que tiende a un fin establecido racionalmente.[2] No es éste el sentido que aquí damos a la economía. Para nosotros no es ningún acto propio de la economía una plegaria "adecuada" para conseguir un "bien" interior. Tampoco entra dentro de la esfera económica toda acción o creación que se rige por el principio del ahorro. También cae fuera de la esfera económica, no sólo la "economía del pensar", por muy conscientemente que se realice, en la elaboración de un concepto, sino la misma aplicación del principio técnico "economía de los medios", que, medida con un criterio de pura rentabilidad, con frecuencia es un producto antieconómico de un trabajo siempre renovado de simplificación.

De la misma manera tampoco puede considerarse, en sí misma, como gestión económica la observancia de la máxima técnica universal del *optimum*, es decir, la consecución de un éxito relativamente grande con un gasto mínimo. Se trata, más bien, de una técnica que se orienta racionalmente con arreglo a fines.

Pretendemos hablar aquí de economía en otro sentido y de un modo exclusivo. De un lado tenemos una necesidad o un grupo de necesidades y de otro, según apreciación del sujeto, un acervo *escaso* de medios, siendo esta situación causa de un comportamiento específico que lo tiene en cuenta.

La nota específica de esta actuación racional con arreglo a fines[3] estriba en que la *escasez* se supone subjetivamente y la acción se orienta por esta suposición. Toda casuística y terminología más detallada quedan al margen. Se pueden realizar acciones económicas desde dos puntos de vista diferentes. En primer lugar, para cubrir una necesidad propia dada. Esta necesidad puede estar en relación con todos los objetivos imaginables, desde la alimentación hasta la "edificación" religiosa, pues lo característico es siempre la escasez de bienes o acciones posibles en relación con la necesidad dada.

Es convencional, cuando se habla de economía, pensar en la satisfacción de las necesidades cotidianas, esto es, de las llamadas necesidades materiales. De hecho, rogativas o misas de réquiem *pueden* ser igualmente objetos de la economía; pero para ello es necesario que sean realizadas por personas calificadas y que sus acciones sean "escasas", por lo que se obtienen a cambio de una retribución, como se obtiene el pan cotidiano.

Los dibujos de los bosquimanos, cuyo valor artístico es casi siempre muy estimado, no son objetos de la economía ni en general productos del trabajo en sentido económico. En cambio, otros productos de la creación artística, por lo general mucho menos estimados, pueden ser objetos de la vida económica. Para ello es sólo necesario que entre en juego la actitud específica de lo económico: escasez de medios en relación con lo que se apetece.

Frente a la economía que se circunscribe a cubrir las propias necesidades se encuentra la segunda clase de gestión económica: la que constituye la *economía lucrativa*. En este caso se utiliza la situación económica —escasez de bienes deseados— para la consecución de una ganancia disponiendo de estos bienes.

La acción social[4] puede presentarse en distintas relaciones respecto de la economía. El actuar en sociedad *[Gesellschatshandeln]*[5] puede orientarse, según el sentido concebido de alguna manera subjetiva por los participantes, por un puro resultado económico: *cobertura de necesidades o lucro*. Entonces se funda la *comunidad económica*. Puede servirse, por otra parte, de la gestión económica propia como medio para conseguir otros resultados, a los que se dirige. Con lo cual aparece la *comunidad con gestión económica*. También se da el caso de que se hallen combinados resultados económicos y extraeconómicos en la orientación del actuar en comunidad *[Gemeinschaftshandeln]*. Y por último, puede ocurrir que el caso no sea ninguno de los citados. Los límites de las categorías arriba mencionadas son elásticos. En rigor, el primer estado de cosas sólo se da en comunidades[6] que aspiran a una ganancia mediante la utilización específica de la situación económica. Así en las comunidades económicas lucrativas. Pues todas las comunidades orientadas hacia una economía de consumo, sean cuales fueren las necesidades, se valen de la gestión económica cuando, por la situación, no pueden eludir el problema de la proporción entre la demanda y los bienes. Se hallan en el mismo plano la economía de una familia, de una obra pía o de una administración militar, de una relación asociativa creada para desmontar un bosque o de una partida de caza. Claro que hay una diferencia si el actuar en comunidad surge para hacer frente a la específica situación económica que se presenta al cubrir las necesidades, como por ejemplo, en el caso de la relación asociativa formada para desmontar un bosque, o si se persigue en primer lugar otros objetivos, como la eficiencia del servicio militar, que, por tropezar de hecho con la específica situación económica, fuerzan a la gestión económica. En realidad se trata de una distinción muy elástica. Sólo es posible una separación clara cuando el actuar en comunidad muestra

caracteres que seguirían siendo los mismos si imaginásemos la ausencia de la situación económica específica, es decir, si supusiéramos una disponibilidad sobre un acervo de bienes y servicios prácticamente ilimitado.

También un actuar en comunidad que no corresponda a una comunidad económica ni a una comunidad de gestión puede ser determinado en su nacimiento, en su duración, en su estructura y en su desarrollo por causas económicas, las cuales remontan a la referida situación económica. En este sentido ese actuar está económicamente determinado. En sentido contrario, un tal actuar puede constituir un factor de peso, económicamente importante, para el tipo y el desarrollo de una gestión económica. La mayoría de las veces se dan las dos cosas. No es nada raro un actuar en comunidad que no corresponde a una comunidad económica. Todo paseo en común puede ser un caso de éstos. También son frecuentes comunidades sin significación alguna económica. Constituyen un caso particular dentro de las comunidades con significación económica aquellas que, ciertamente, no constituyen "comunidades económicas", pues sus órganos no determinan de un modo constante el curso de una economía mediante una cooperación propia o mediante ordenaciones concretas, mandatos o prohibiciones, pero sí dan órdenes que regulan la conducta económica de los participantes. Son las *comunidades de regulación económica*, entre las que contamos toda clase de comunidades políticas, muchas religiosas y otras muchas comunidades entre las que hay que contar aquellas que se constituyen en relación asociativa expresamente con el propósito de regulación económica, como las comunidades de pescadores, comunidad de la Marca, etc. Como se ha dicho, son muy raras las comunidades que de algún modo no están determinadas económicamente. Por el contrario, es muy diferente el grado en que esto ocurre y sobre todo falta —contra la opinión de la llamada concepción materialista de la historia— la univocidad de la determinación económica del actuar en comunidad por medio de factores o momentos económicos. Fenómenos que el análisis económico debe juzgar como "iguales" son muy a menudo compatibles con una estructura muy diversa, sociológicamente, de las comunidades de todas clases, incluso económicas o de gestión económica, que los comprenden o coexisten con ellos.

Constituye también un prejuicio histórico, pues no puede demostrarse de una manera general, suponer que se da una conexión "funcional" entre la economía y las formaciones sociales, si es que entendemos con eso una condicionalidad recíproca y unívoca. Pues, como veremos constantemente, las formas estructurales del actuar en comunidad tienen su "propia legalidad" y, además de esto, en algunos casos se hallan codeterminadas en su formación por causas distintas de las económicas. Hay que reconocer, sin embargo, que el estado de la economía tiene significación causal, asumiendo decisiva importancia, *en algún punto*, para la estructura de casi todas las comunidades y desde luego de todas aquellas de mayor "importancia cultural". Inversamente, la

economía suele también ser influida de algún modo por la estructura, condicionada por propia legalidad, del actuar en comunidad en cuyo seno se desarrolla. Nada de importancia se puede decir en general acerca de cómo y cuándo ocurre esto. Pero sí se puede decir algo, en general, sobre el grado de afinidad electiva[7] de ciertas formas estructurales concretas del actuar en comunidad con formas concretas de la economía. Esto es: pueden enunciarse generalidades sobre el grado en que se favorecen o se contrarían en su existencia; en qué medida son "adecuadas" o "inadecuadas" entre sí. Constantemente tendremos que ocuparnos de esta relación de adecuación. Y, además, es posible establecer algunos principios generales sobre el modo como los intereses económicos imprimen ciertos caracteres en el actuar en comunidad.

§ 2. Relaciones económicas "abiertas" y "cerradas"

Una forma frecuente de condicionalidad económica que se encuentra en todas las clases de comunidad es creada por la competencia por las probabilidades económicas *(Chancen)*,[8] como las supuestas por los cargos públicos, la clientela, los puestos de trabajo, etc. El número creciente de los que compiten en comparación con las posibilidades adquisitivas acrecienta el interés de los partícipes en limitar su número de algún modo. La forma como esto suele ocurrir es que se tome algún carácter exteriormente comprobable de los competidores (reales o potenciales), por ejemplo, la raza, el idioma, la religión, el lugar de nacimiento, la clase social, el domicilio, etc., para basar sobre él la exclusión. Es indiferente, en los casos concretos, el carácter que se escoja para la eliminación; puede echarse mano del primero que se encuentre. El actuar en comunidad originado de esta forma puede provocar otra actividad correspondiente por parte de los que son eliminados. La totalidad de los que concurren en común se convierte, respecto al exterior, en una "comunidad de interesados", sin perjuicio de la competencia entre sí; crece la tendencia a que se origine algún tipo de relación asociativa *[Vergesellschaftung]* racionalmente organizada y, perdurando el interés monopolista, llega el momento en que esa comunidad u otra en la que pueden influir (*v. gr.*: una comunidad política) establece un ordenamiento que crea monopolios para limitar la competencia, para cuya imposición, si es menester por la fuerza, se cuenta con personas determinadas que asumen el carácter permanente de "órganos". De esta manera, de la comunidad de interesados nace una "comunidad jurídica": los interesados son "miembros compañeros de la comunidad jurídica". Este proceso de "cierre" de una comunidad, como lo llamaremos, es un proceso que se repite típicamente y constituye la raíz de la "propiedad" territorial, así como de todos los gremios y demás grupos monopolistas. Se trata de "organizaciones de camaradería",[9] es decir, de agrupaciones monopolistas, cerradas hacia fuera, como, por ejemplo, las "comunidades" de pescadores para ciertas aguas, cuyos miembros se califican por su procedencia, o una asociación de ingenieros diplomados con el fin de asegurar un monopolio de hecho o de derecho respecto a ciertos puestos con

exclusión de los no diplomados. También puede tratarse de excluir de las tierras de labor, de la utilización de prados y pastos de una aldea, de dependientes de comercio "nacionales", o de "ministeriales", "caballeros", graduados de universidad, artesanos, pretendientes a la milicia, o cualquier otra cosa, con calificación territorial o local, que desarrollan en primer lugar un actuar en comunidad y luego pueden cuajar en una relación asociativa. En todos estos casos encontramos como fuerza impulsora la tendencia al monopolio de determinadas probabilidades, por regla general de carácter económico. Tendencia que se dirige contra otros competidores que se distinguen por caracteres comunes positivos o negativos. Su finalidad está en cerrar en alguna medida a los de afuera las probabilidades (sociales y económicas) que entran en juego. Cuando realmente se alcanza esta exclusión puede ir más o menos lejos en sus resultados. Particularmente en cuanto que la distribución de las probabilidades monopolizadas entre los partícipes puede ser "definitiva" en distintos grados. Aquellas probabilidades pueden permanecer completamente "abiertas" dentro del círculo de los privilegiados por el monopolio, hasta el punto de que éstos puedan competir entre sí libremente. Así, por ejemplo, en el caso de los diplomados de cierta clase: pretendientes que están calificados para ciertos empleos, en relación con éstos, o el oficial que ha pasado las pruebas de maestría con respecto a la adquisición de clientela o a la admisión de aprendices.

Las probabilidades pueden ser también "cerradas" de algún modo hacia el interior. En este caso se presentan las siguientes alternativas. Puede existir un turno: el nombramiento a corto plazo de beneficiarios tiene esta finalidad. Las probabilidades pueden distribuirse singularmente, pero a condición de revocabilidad. Así ocurre en las comunidades "rigurosas" de laboreo, por ejemplo, en el *mir*[10] ruso, con el poder de disposición conferido al individuo sobre la tierra de cultivo. También pueden conferirse vitaliciamente —es la regla en todas las prebendas, cargos, monopolios de maestros artesanos, apropiación de parcelas en los pastos comunales, y también, en un principio, la atribución de parcelas de cultivo en la mayor parte de las comunidades de aldea, etc.—. O de tal modo que se confieren en definitiva a los individuos y a sus herederos y sólo se excluye el poder de disposición en favor de terceros en general o de un tercero que no pertenezca a los "compañeros" de la *comunidad*. Están comprendidos en este caso el χλῆρος, las prebendas militares de la Antigüedad, los feudos de servicio de los "ministeriales", los monopolios de los cargos y artesanías hereditarios. O, finalmente, de tal modo que sólo queda cerrado el número de probabilidades, mientras que su adquisición por cualquier individuo es posible aun sin conocimiento de los otros miembros, como ocurre con los poseedores de acciones. Llamaremos a estos diferentes estadios de mayor o menor exclusividad interna de la comunidad *estadios de la apropiación* de las probabilidades sociales y económicas monopolizadas por la comunidad. Cuando las probabilidades (monopólicas) apropiadas pueden ser enajenadas hacia el exterior, es decir, que

se han transformado en *propiedad* totalmente "libre", en ese caso se ha roto la antigua relación comunitaria *[Vergemeinschaftung]* monopolizadora, y sus restos se encuentran ahora en manos de los individuos, en el tráfico de mercancías, como poderes de disposición apropiados, en calidad de "derechos adquiridos". Pues, sin excepción, toda "propiedad" de bienes naturales ha nacido históricamente gracias a la apropiación paulatina de las participaciones que tenían los miembros de la comunidad monopolizadora, y fueron objeto de apropiación, muy distinto a como ocurre ahora, no sólo bienes materiales concretos, sino, igualmente, probabilidades sociales y económicas de todas clases. Naturalmente, el grado y género de apropiación y la facilidad con que este proceso se realiza en el interior de la *comunidad* es muy distinto; depende de la naturaleza técnica de los objetos y probabilidades de que se trate, con respecto a los cuales la apropiación resulta más o menos factible. Por ejemplo, las probabilidades de obtener el propio sustento o ganancias cultivando una parcela, se vinculan a un objeto claramente definible y concreto, lo que no ocurre, por ejemplo, en el caso de una clientela. El hecho de que el objeto mismo genere un rendimiento gracias a las mejoras, es decir, que en cierto sentido resulta "producto del trabajo" del individuo, no motiva, en cambio, la apropiación, pues esta misma circunstancia se da en el caso de una "clientela", adquirida en mucha mayor medida, si bien de otro modo. Técnicamente, no es tan fácil, en el caso de una "clientela", "quedarse con ella", por decirlo así, como en el caso de un pedazo de tierra. Es pues natural que el grado de apropiación varía a este tenor. Pero lo decisivo es que, en principio, la apropiación es la misma en ambos casos; lo que difiere es su facilidad de realización: idéntico es el "cierre" de las probabilidades sociales y económicas monopolizadas, incluso respecto de los miembros. Según todo lo dicho, hay *comunidades* que son "abiertas" o "cerradas" hacia fuera o hacia dentro, en grados muy distintos.

§ 3. Formas de comunidad e intereses económicos

Esta tendencia monopolizadora toma formas específicas cuando se trata de aquellas comunidades humanas que se distinguen respecto a otras por una cualidad común (periódica) que se adquiere mediante educación, enseñanza o práctica: por una cualificación económica cualquiera, por ocupación de cargos idénticos o parecidos, por una orientación caballeresca, ascética u otra de la vida, etc. Cuando este actuar en comunidad tiende a formar una relación asociativa, ésta suele tomar la forma de "corporación". Un círculo de gentes privilegiadas monopoliza, como "profesión", la disposición sobre bienes ideales, sociales y económicos, sobre obligaciones y posiciones en la vida. Admite al pleno ejercicio del mismo oficio solamente a aquellos que: *1.* se han preparado con un noviciado, *2.* han demostrado su aptitud y están, por lo tanto, calificados, y, a veces, *3.* llevan tras sí un periodo de carencia (sin beneficio) y de servicios. De un modo completamente típico se repite, desde las relaciones asociativas estudiantiles hasta las órdenes caballerescas, y desde los gremios de artesanos

hasta las pruebas de aptitud exigidas para entrar en el cuerpo de funcionarios y empleados. Ciertamente puede jugar un papel importante el interés de los partícipes en que, sin perjuicio de la competencia, se asegure un buen rendimiento. Así, los artesanos locales por su interés en el buen nombre de la mercancía; los "ministeriales" y los caballeros de una orden determinada por el interés en la buena fama de sus actividades y también por un superlativo interés muy propio en su seguridad militar; las *comunidades* de ascetas para que los dioses y demonios no se enfurezcan contra todos los miembros en el caso de falsas manipulaciones (aquel que, por ejemplo, en una danza ritual canta de un modo falso es muerto,[11] en expiación del pecado, en casi todos los pueblos primitivos). Pero normalmente prepondera el interés en la limitación de los pretendientes a las prebendas y honores de la profesión en cuestión. El noviciado y el tiempo que transcurre sin beneficio alguno, lo mismo que las "obras maestras" y todo lo demás que se exige (especialmente ricos regalos a los compañeros) constituyen con frecuencia más bien cargas económicas que requisitos de calificación o aptitud.

Tales tendencias monopolizadoras[12] y las consideraciones económicas afines han desempeñado con frecuencia un papel importante como obstáculo a la amplitud de la comunidad respectiva. Por ejemplo, la política que la democracia ateniense llevó a cabo con el título de ciudadanía, tendiendo en modo creciente a cerrar el círculo de los beneficiados por ese derecho, puso límite a la expansión del poder político de Atenas. Una constelación de intereses económicos de otra clase, si bien en el fondo semejante, paralizó la propaganda de los cuáqueros.[13] El primitivo interés religioso del Islam en el proselitismo encontró sus límites en el interés de la clase guerrera conquistadora.[14] Convenía que hubiera una población no islámica y, por consiguiente, con menos derechos, a la cual se pudiera imponer cargas e impuestos para el sostenimiento de los creyentes con plenos derechos; una situación que nos ofrece el tipo de muchos fenómenos semejantes.

También es típico que hombres que pueden vivir, ideal y también económicamente, por haber aceptado la representación de intereses de la comunidad o por servirse de ella de otra manera, sostengan y amplíen la actividad de la relación comunitaria y ésta evolucione hasta adquirir la forma de una relación asociativa, cosa que acaso no hubiese ocurrido en caso contrario. Idealmente tal interés puede fundamentarse de los modos más diversos. Por ejemplo, los ideólogos de la época romántica y sus secuaces despertaron en el siglo XIX el cultivo consciente de muchas lenguas en decadencia perteneciente a "interesantes" comunidades étnicas. Profesores alemanes que sentían la necesidad ideal de ocuparse de ciertas comunidades lingüísticas eslavas, de escribir libros sobre ellas, las han ayudado a preservarse. De todos modos esta "vida" puramente ideológica de una comunidad no es una palanca tan eficiente como la que representa el interés económico. Cuando un grupo de individuos

paga a alguien para que de un modo constante (como "órgano") y consciente cuide y fomente los intereses comunes, o cuando la representación de los intereses de esa comunidad se hace "pagar" de alguna manera directa o indirecta, se ha originado así una relación asociativa que significa, en todas circunstancias, una fuerte garantía para la subsistencia del actuar en comunidad. Trátese de propaganda pagada a favor de intereses sexuales (embozados o descubiertos) o de otros intereses ideales o económicos (sindicatos, asociaciones de patrones y organizaciones semejantes), sean conferencistas pagados o "secretarios" a sueldo, etc., siempre hay personas interesadas "profesionalmente" en la conservación[15] y en el incremento de los miembros de la comunidad. Así, en lugar de un actuar ocasional, intermitente e irracional, aparece una "empresa" planeada y organizada racionalmente, y continúa funcionando aunque el entusiasmo de los miembros por sus ideales se haya enfriado hace tiempo.

Intereses "capitalistas" pueden estar interesados de modo muy diverso en la ampliación de un determinado actuar en comunidad. Así, por ejemplo, los poseedores de un contingente de caracteres góticos de imprenta, en la conservación del uso de esta forma de escritura "nacional". O también aquellos hoteleros que, a pesar del boicot militar, ponen sus salones a la disposición de las reuniones de la socialdemocracia, se interesan por el aumento del número de los miembros del partido. Todos conocemos, por experiencia, innumerables ejemplos de este tipo para cada clase del actuar en comunidad. El rasgo común en todos estos tipos de interés económico, lo mismo por el lado de los empleados como por el lado de los poderes capitalistas, es que el interés por el "contenido" de los ideales comunes de los miembros pasa necesariamente a segundo plano respecto de la subsistencia o de la ampliación del grupo, sea cual fuere el contenido de su acción. Un gran ejemplo de lo que estamos diciendo lo tenemos en la ausencia total de ideales objetivos firmes en los partidos norteamericanos. Pero el ejemplo máximo lo representa esa típica conexión de los intereses capitalistas con la expansión de las comunidades políticas que se han dado en todo tiempo. De un lado, es extraordinariamente grande la posibilidad de influir en la vida económica a través de estas comunidades, y de otro pueden éstas procurarse coactivamente enormes ingresos y disponer de ellos, de suerte que, directa o indirectamente, las mayores ganancias se obtienen por medio de ellas. Directamente, tomando a su cargo ciertos servicios lucrativos o anticipando ingresos; indirectamente, mediante la explotación de las conquistas políticas de esas comunidades. En la Antigüedad y en los comienzos de los tiempos modernos las causas principales del lucro capitalista hay que buscarlas en las ganancias "imperialistas" obtenidas en relación con el puro poder político. En la actualidad hay de nuevo una tendencia cada vez más marcada en esta dirección. Toda extensión del campo de poder de una tal comunidad multiplica las probabilidades de ganancia de los interesados en cuestión.

A estos intereses económicos, que actúan en favor de la ampliación de una

comunidad, se oponen, en ciertas circunstancias, además de las tendencias monopolizadoras, de las que ya hablamos, otros intereses que son favorecidos, precisamente, por el carácter cerrado y exclusivo de una comunidad. De un modo general hemos establecido más arriba[16] que casi toda "asociación para un fin", que descansa en el ingreso voluntario, suele crear entre los miembros relaciones que rebasan el resultado primario por el que se orienta la acción de la relación asociativa; relaciones que, en ciertas circunstancias, pueden servir de base para acciones comunitarias dirigidas hacia resultados totalmente diferentes. A la relación asociativa la acompaña una relación comunitaria que la "sobrepasa". Claro que esto ocurre con cierta parte de las relaciones asociativas, aquella cuyo actuar en comunidad supone un contacto "personal", no puramente de "negocio". Por ejemplo, se adquiere la condición de "accionista" sin consideración a cualidades personales y humanas y generalmente sin conocimiento ni voluntad de los demás accionistas; sólo en virtud de un mero acto de cambio que concierne a las acciones. Lo mismo ocurre con todos los demás casos de relaciones asociativas cuyo ingreso depende de puras condiciones formales o de una aportación cualquiera, renunciándose a la prueba personal del individuo. Este caso es particularmente frecuente en determinadas clases de comunidades económicas puras, lo mismo que en muchas asociaciones puramente políticas. En general, ésta es tanto más la regla cuanto más racionales y específicos sean los fines de la agrupación. De todos modos hay muchas relaciones asociativas para cuyo ingreso se necesitan, de un modo expreso o tácito, ciertas específicas calificaciones y en las que, por otra parte, tiene lugar, por lo general, aquel proceso de relación comunitaria más amplio del que hablábamos. Naturalmente, el caso es especial cuando los miembros exigen una prueba y un acuerdo para la aceptación de un miembro nuevo. En este caso, por lo menos normalmente, no sólo es examinado el candidato por parte de los miembros en lo que se refiere a sus funciones y capacidad respecto a los fines de la asociación, sino también en lo que se refiere a su "ser", según el valor de su personalidad integral. No es ocasión de clasificar las relaciones asociativas particulares según el rigor con que en ellas se aplica este criterio de selección. Es suficiente mencionar que, realmente, se da en sus clases más diversas. No sólo una secta religiosa sino tampoco un club social, quizás un club militar, incluso un club para jugar a los bolos, permiten que nadie ingrese en su seno si su persona no es grata para los demás miembros. Justamente esto "legitima" al ingresado respecto a terceros, mucho más que sus aptitudes para cumplir con los fines de la asociación. La participación en el actuar en comunidad de la misma le proporciona relaciones ("conexiones") cuya ventaja se extiende mucho más allá del círculo de los fines especiales de la asociación. Por eso es corriente el caso de gentes que pertenecen a asociaciones religiosas, estudiantiles o políticas o de otra clase, a pesar de que los intereses que en ellas se cultivan les sean, en sí mismos, completamente indiferentes; sólo van a ellas por aquellas "legitimaciones" y

"conexiones", aprovechables económicamente, que trae consigo la pertenencia a la asociación. Mientras estos motivos constituyen un fuerte acicate para participar en una comunidad y parecen, por consiguiente, fomentar su expansión, actúa en sentido contrario el interés de los miembros en monopolizar aquellas ventajas y en incrementar su valor económico útil, de modo que permanezcan limitadas hasta donde sea posible a un círculo pequeño y exclusivo. Y cuanto más pequeño y exclusivo es el círculo, tanto más alto está, al lado del valor utilitario, el prestigio social que da la condición de miembro del grupo.

Finalmente, tenemos todavía que bosquejar una relación frecuente entre la economía y la acción comunitaria: el tener en cuenta ventajas económicas concretas en favor de la conservación y expansión de una comunidad primariamente extraeconómica. Aparece de un modo natural, sobre todo donde varias comunidades de tipo semejante compiten entre sí para aumentar sus miembros. Así, los partidos políticos y las comunidades religiosas. Las sectas norteamericanas compiten por medio de exhibiciones artísticas y otros alicientes y entretenimientos de todas clases, incluyendo el deporte; allanando los obstáculos —aminorando las condiciones— para que los divorciados puedan contraer nuevas nupcias (la ilimitada competencia en este campo se ha reducido hace poco por la constitución de una especie de "cártel"). Las sectas religiosas y los partidos políticos han establecido, además de partidas comarcales y cosas semejantes, todavía toda clase de "asociaciones de jóvenes", "grupos femeninos", etc.; todos participan celosamente en asuntos municipales o puramente apolíticos, lo que les da oportunidad de rendir favores económicos a los particulares de la localidad, en competencia entre sí. La invasión de colectividades municipales o profesionales o de otras comunidades, por tales grupos religiosos, políticos u otros, está condicionada en gran medida y de un modo directo económicamente, en cuanto que ofrece la oportunidad de proporcionar a los funcionarios de la propia agrupación prebendas y prestigio social, con lo cual se cargan los costos de la propia empresa sobre otras comunidades. Cargos municipales, gremiales, en cooperativas, en hospitales y sindicatos, son los más apropiados para esto. Y en mayor medida, empleos y cargos políticos y otros cargos remuneradores conferidos por el poder político, sin descuidar las cátedras universitarias. El sistema "parlamentario" ofrece a comunidades de todas clases, cuando son bastante densas, la posibilidad (de modo semejante a los partidos políticos, de cuya esencia forma parte esta perspectiva) de proporcionar tales medios de ayuda a sus líderes y miembros. En nuestra exposición nos toca sólo establecer el hecho general: que se utiliza la creación directa de organizaciones económicas, para fines de propaganda, por comunidades extraeconómicas. Una parte considerable de la actividad caritativa moderna de las comunidades religiosas tiene este sentido. En primer término, la fundación de sindicatos y fondos de socorro "cristianos", "liberales", "socialistas" y "nacionales"; también las facilidades para el ahorro y el seguro. Además, en una

gran escala la fundación de cooperativas de consumo y de sindicatos: en muchos sindicatos italianos era necesario mostrar la papeleta del confesor para obtener trabajo. La organización del crédito para los polacos, del pago de deudas, de asentamientos, se ha desarrollado en Alemania de una manera extraordinaria;[*] y los partidos rusos de todas las tendencias anduvieron sistemáticamente, en el tiempo de la revolución,[17] por estos mismos caminos. Se presenta también la fundación de empresas lucrativas: bancos, hoteles (como la "Hôtellerie du Peuple" socialista en Ostende)[*] y hasta de explotaciones industriales (también en Bélgica). Los grupos que poseen el poder dentro de una comunidad política, es decir, los funcionarios, acuden a los mismos medios para conservar su poder, empezando por la formación de uniones "patrióticas" y establecimientos de todas clases con concesión de ventajas económicas, hasta la creación de fondos de crédito controlados por burócratas ("Caja prusiana"),[18] etc. Las particularidades técnicas de todos estos medios de propaganda no pueden ser tratadas aquí.

Sólo de un modo general e ilustrándolo con ejemplos típicos, hemos tratado de las influencias de los intereses económicos, que actúan en forma expansiva unas veces y monopolizadora otras, dentro de todas las comunidades. Debemos renunciar al estudio de las particularidades, ya que esto supondría una investigación especial de todas las clases particulares de relaciones asociativas *[Vergesellschaftungen]*.

§ 4. Formas de economía

Por el contrario, debemos ocupamos brevemente del enlace más inmediato entre acción comunitaria y "economía", debido a la circunstancia de que muchísimas comunidades son *comunidades de gestión económica*. Para que esto pueda ocurrir se requiere un cierto grado de relación asociativa racional. No es indispensable, pues falta en aquellas estructuras, de las que hablaremos más tarde, que nacen de la comunidad doméstica. Pero es lo normal.

Un actuar en comunidad que se ha desarrollado hasta cuajar en una relación asociativa racional posee, cuando necesita para su actividad social bienes y servicios, una regla explícita, de acuerdo con la cual se aportan éstos. En principio esto puede darse en los siguientes tipos "puros" (cuyos ejemplos tomamos en lo posible de la vida de la comunidad política, porque es la que posee el sistema más desarrollado): *1*. En economía de *oikos*, esto es, economía comunitaria pura y economía natural pura: imposición directa de prestaciones naturales personales a los miembros, según reglas fijas, iguales para todos o especificadas (obligación "general" militar de los aptos para el servicio de las armas y deberes específicos para fines militares de carácter artesanal), y obtención de cosas que se necesitan (por ejemplo, para la mesa del príncipe o para la intendencia del ejército), en forma de tributos en especie fijos y obligatorios. Tiene lugar en forma de una economía comunitaria que no trabaja para el mercado, que constituye una parte del actuar en comunidad, por ejemplo,

hacienda señorial o principesca, de economía autónoma (el tipo puro de *oikos)* o, también, en un régimen de intendencia militar basado en prestaciones personales y reales naturales (tipo aproximado en el antiguo Egipto). *2.* En economía fiscal y de mercado: los impuestos obligatorios, regulares o de ocasión, entregados en dinero por los miembros de la comunidad, según determinadas reglas, dan la posibilidad de obtener los medios para cubrir las necesidades acudiendo al mercado, comprando así medios de producción, pagando trabajadores, funcionarios, soldados. Los tributos pueden tener también el carácter de derechos. Así las cargas impuestas a todas las personas, aun aquellas que no participan por lo demás en el actuar en comunidad, que *a)* participan en ciertas ventajas y probabilidades que ofrece la comunidad, es decir, en los servicios de una institución social creada por la comunidad (por ejemplo, el registro de la propiedad) o en un bien económico (por ejemplo, una carretera construida por la comunidad), como pago de un servicio especial ("tasas" en el sentido técnico), o que *b)* entran físicamente en los dominios de la comunidad política (derechos domiciliarios, derechos aduaneros para cosas y personas). *3.* En economía lucrativa: mediante venta en el mercado de los productos o de los servicios de una explotación propia que es parte constitutiva del actuar en comunidad y cuyos beneficios se aplican a los fines de la asociación. Puede ser una explotación "libre" sin garantía formal de monopolio (comercio marítimo prusiano,[19] *Grande Chartreuse*) o monopolizada, como existieron en gran número en el pasado y existen todavía (correos). Es evidente que son posibles entre estos tres tipos, los más consecuentes conceptualmente, toda clase de combinaciones. Las prestaciones personales pueden ser "rescatadas" en dinero, los productos naturales pueden ser transformados en dinero en el mercado, las materias primas necesarias para la producción industrial pueden obtenerse directamente mediante prestaciones en especie o también en el mercado por los medios suministrados por los tributos en dinero; en general, los elementos constitutivos de estos tres "tipos" pueden combinarse unos con otros, y de hecho ésta es la regla. *4.* En mecenazgo: por medio de aportaciones voluntarias de los económicamente capacitados y que tienen algún interés material o ideal en los fines de la sociedad, ya sean, por lo demás, participantes o no en la comunidad (forma típica de cubrir necesidades de las comunidades religiosas y de partido: fundaciones para fines religiosos, subvención de partidos por parte de potentados; pero también las órdenes mendicantes y los "regalos" voluntarios a los príncipes de tiempos primitivos). Falta la regla fija y la obligación; y la conexión entre contribución y participación en el actuar en comunidad: el mecenas puede estar completamente fuera del círculo de los partícipes. *5.* Mediante gravámenes unidos a una situación de privilegio, ya sea ésta positiva o negativa: *a)* los gravámenes unidos a una situación positiva tienen lugar, principalmente, contra la concesión de un determinado monopolio económico o social. Y, al revés, ciertos estamentos privilegiados o grupos monopolizadores

están, totalmente o en parte, exentos de tributos. Los tributos y servicios no se imponen, por regla general, según el grado de riqueza individual o según la escala de ingresos o (en principio, por lo menos) a tenor de las clases de propiedad y lucro libremente accesibles, sino que se reparten según las posiciones económicas, políticas u otras que la comunidad ha garantizado a los grupos o a los particulares (tierras de abolengo, exenciones o bonificaciones tributarias de gremios y estamentos), como "correlato" o "retribución" de la concesión o apropiación privilegiada. El modo de cubrir las necesidades crea o fija entonces una articulación monopolista de los miembros de la comunidad, a base del "cierre" de las probabilidades económicas y sociales de cada capa social. Pertenecen a esta forma de cobertura de necesidades, conceptualmente, como su caso especial más importante, todas las formas, "feudales" o "patrimoniales", entre sí muy diferentes, que se valen del medio político para la cobertura de la necesidad y que llevan consigo la apropiación de puestos de mando para la realización de la actividad de la asociación. (El príncipe, en una comunidad estamental, tiene que subvenir con su patrimonio a las cargas del actuar en la comunidad política; los partícipes feudales en el poder o en el patrimonio y en los honores sociales: los vasallos, los "ministeriales" cubren con sus propios medios las necesidades de guerra y de administración.) En esta forma de cubrir necesidades se trata principalmente de tributos y prestaciones *in natura* (cobertura de necesidades estamental y natural). Pero también en el capitalismo pueden presentarse formas privilegiadas, completamente análogas, de cubrir necesidades: el poder político garantiza, por ejemplo, un monopolio, directa o indirectamente, a un grupo de empresarios y le impone una contraprestación, directamente en forma de una patente o indirecta en forma tributaria. Esta forma de gravamen unida a una situación positiva de privilegio, que se extendió en la época "mercantilista", ha empezado a desempeñar en la actualidad un papel creciente (impuesto sobre el aguardiente en Alemania).[20] *b)* La cobertura de necesidades unida a una situación negativa de privilegio está representada por la forma *litúrgica*: así, se imponen ciertas prestaciones económicas costosas de tipo específico según un monto en relación con el patrimonio (no privilegiado monopólicamente), a veces estableciendo un turno (trierarcas[21] y coregas[22] en Atenas, arrendadores forzosos de contribuciones en los estados helenísticos). Es la *liturgia clasista*. O se los vincula de tal modo a ciertas comunidades monopolistas que los obligados no pueden, por exigencias de la cobertura de necesidades, sustraerse unilateralmente a estas comunidades, sino que responden solidariamente. Gremios forzosos del antiguo Egipto y de la Antigüedad tardía; vinculación hereditaria de los campesinos rusos a la comunidad de aldea que responde de los tributos; la adscripción más o menos firme a la gleba de los colonos y campesinos de todas las épocas, y su solidaridad comunal para los impuestos y a veces para el servicio militar (reclutas); responsabilidad solidaria de los decuriones romanos por los tributos que tienen

que recoger. Ésta es la *liturgia estamental*. Las últimas formas (núm. 5) de cobertura de necesidades se dan, como es natural, sólo en comunidades institucionales de carácter coactivo (las políticas, sobre todo).

§ 5. Formas de regulación económica[23]

Las formas diversas de cobertura de necesidades, siempre resultado de luchas de intereses, tienen a menudo una significación que va mucho más allá de su finalidad directa. Pues pueden tener por consecuencia, en gran medida, organizaciones reguladoras (como las clases citadas últimamente) y, cuando no se da este caso directamente, pueden influir en gran manera el desarrollo y sentido de la gestión económica. Así, por ejemplo, la cobertura de necesidades litúrgico-estamental influye en el sentido del "cierre" de las probabilidades sociales y económicas y en la fijación de la estructura estamental y, con ello, en la eliminación del capital privado de origen lucrativo. Así también, toda cobertura de necesidades, dentro de una comunidad, sea consuntiva, lucrativa o creadora de monopolio. Las dos primeras actúan siempre en la dirección de excluir a la economía lucrativa privada, la última de un modo muy distinto según las circunstancias pero siempre, naturalmente, en la dirección de desplazar, a veces estimulando, a veces obstaculizando, las probabilidades de ganancia del capitalismo privado. Esto depende de la magnitud, naturaleza y dirección del monopolio fomentado por el Estado. El tránsito progresivo del Imperio romano hacia una cobertura de necesidades de tipo litúrgico-estamental (y además, en parte consuntiva) asfixió el antiguo capitalismo.[24] Las explotaciones municipales y estatales de la actualidad orientadas hacia una economía lucrativa, en parte desplazan y en parte sofocan el capitalismo. El hecho de que las bolsas alemanas no cotizaran valores ferrocarrileros de ninguna clase desde la estatización de los ferrocarriles es importante no sólo para su posición, sino para el modo de formación de capitales. Toda protección y estabilización de monopolios en relación con el sistema tributario (como, por ejemplo, en el impuesto sobre el aguardiente en Alemania, etc.) limita la expansión del capitalismo (ejemplo: el nacimiento de destilerías puramente industriales). Por el contrario, los monopolios mercantiles y coloniales de la Edad Media y de comienzos de la Edad Moderna estimularon el capitalismo.[25] Porque en aquellas circunstancias sólo mediante monopolización podía asegurarse un margen de ganancia suficiente para una empresa capitalista. Pero posteriormente, así en la Inglaterra del siglo XVII, actuaron en contra del interés de rentabilidad del capital, que busca siempre un óptimo de inversión, y chocaron con una viva oposición, a la que sucumbieron. De modo que la influencia no es inequívoca en el caso de los monopolios otorgados a cambio de impuestos. Por el contrario, es favorable siempre al desarrollo capitalista la cobertura de necesidades de índole puramente fiscal y de mercado; es decir, en el caso más extremo que se pueda concebir, cobertura de toda necesidad de la

administración acudiendo al mercado libre. Con entrega, incluso, del instituto militar a empresarios privados (como eran al principio de la Edad Moderna los *condottieri*) y la procuración de todos los medios por impuestos en dinero. Este sistema presupone, naturalmente, una economía monetaria plenamente desarrollada; pero, además, considerado también desde el punto de vista de la pura técnica administrativa, un mecanismo administrativo burocrático que funcione de un modo rigurosamente racional y preciso. Lo que se aplica sobre todo para la imposición fiscal de la riqueza mobiliaria, cosa que siempre es difícil y especialmente en las democracias. Debemos examinar este aspecto porque, en las condiciones de la civilización occidental, las circunstancias dichas colaboran en alto grado en el desarrollo del capitalismo específicamente moderno. Todo gravamen de la propiedad en cuanto tal, aun allí donde los no propietarios tienen la influencia en sus manos, está sometido a ciertos límites cuando a los propietarios les es posible separarse de la comunidad. El grado de esta posibilidad no sólo depende, evidentemente, de la medida en que les es imprescindible la pertenencia a esta comunidad concreta, sino también de la vinculación económica tácita derivada de la peculiaridad de su propiedad. Dentro de las comunidades institucionales de índole coactiva, en primer lugar las formaciones políticas, todos los tipos de utilización rentable de la propiedad, vinculados en su mayoría a bienes raíces, son específicamente incapaces de desplazamiento, lo contrario de lo que ocurre en el caso de bienes muebles, es decir, de bienes que consisten en dinero o que pueden convertirse fácilmente en dinero y no están localmente vinculados. La retirada y la emigración de las clases propietarias de una comunidad no sólo hacen aumentar fuertemente la tributación de las que en ella quedan, sino que pueden mermar en tan alto grado las probabilidades lucrativas de los no propietarios (en especial sus oportunidades de trabajo) en una comunidad basada en el cambio en el mercado y particularmente en el mercado de trabajo que, en virtud de este efecto inmediato, se renuncie al ensayo de gravar de un modo desconsiderado a los propietarios e incluso se les privilegie de un modo consciente. El que esto ocurra depende de la estructura económica de la comunidad en cuestión. Para la democracia ateniense, que en gran medida vivía de los tributos de los súbditos y que tenía un orden económico cuyo mercado de trabajo, en el sentido moderno de la palabra, todavía no determinaba de un modo predominante la situación de clase de las masas, los motivos y consideraciones mencionados cedieron ante el fuerte atractivo de imponer directamente contribuciones a la propiedad. El caso es casi siempre al revés en las situaciones modernas. Precisamente tales comunidades, en las que los no propietarios ejercen un influjo decisivo, proceden hoy, no raras veces, de un modo muy considerado frente a la propiedad. De un modo especial en los municipios que se encuentran en manos de partidos socialistas, como por ejemplo en la ciudad de Catania, donde las fábricas han sido favorecidas por medio de amplios privilegios; ello obedeció a

que la esperada extensión de las oportunidades de trabajo, esto es, el mejoramiento inmediato de su situación como clase, les era más importante que la "justa" repartición de bienes y de tributos. Los caseros, propietarios de terrenos para construcción, detallistas, artesanos, suelen pensar en el caso particular, a pesar de toda la oposición de intereses, en primer lugar en lo que está más cercano, en los intereses determinados directamente por la situación de clase, y por eso el "mercantilismo" en todas sus formas constituye un fenómeno muy extendido en todos los géneros de comunidad; muy variable, se presenta en las formas más diversas. Y tanto más cuanto que también el interés que tienen los preocupados por la posición de poder de la comunidad frente a otras en la conservación de la "capacidad impositiva" y en la existencia de una gran riqueza dentro de la propia comunidad, capaz de facilitar el crédito, les obliga a tratar de igual modo la riqueza mobiliaria. La propiedad mueble tiene por eso, incluso donde el poder en una comunidad está en manos de los no propietarios, una amplia posibilidad, cuando no de ser privilegiada directamente, de modo "mercantilista", sí por lo menos para ser descargada de gravámenes litúrgicos o tributarios, en el caso en que concurran varias comunidades entre las cuales podría elegir; por ejemplo, cada uno de los estados en los Estados Unidos —cuya independencia particularista constituye la razón esencial del fracaso de toda unificación seria de los intereses de la demanda de capitales— o, en medida limitada pero sensible, los municipios de un país o los estados independientes vecinos que conviven con total independencia.

Por lo demás, la forma del reparto de los gravámenes está codeterminada en gran medida, de un lado, por la situación de poder de los diferentes grupos dentro de una comunidad y, por otro, por el tipo de la economía. Todo crecimiento o predominio de la cobertura de necesidades por economía natural empuja a un sistema litúrgico. Así surgió el sistema litúrgico egipcio del tiempo de los faraones y el desarrollo del Estado litúrgico[26] en la Roma tardía, según el modelo egipcio, estuvo condicionado por la incorporación de territorios interiores con fuerte carácter económico-natural y por la decadencia relativa de las capas capitalistas. Esta decadencia fue acarreada por el cambio en la estructura del poder y de la administración, que trajo consigo la eliminación del arrendador de contribuciones y de los préstamos usurarios a los súbditos. Por el contrario, el influjo predominante de la riqueza mobiliaria acarreó en todas partes la desgravación de los propietarios de sus obligaciones de carácter litúrgico y un sistema de servicios y tributos a cargo de las masas. En lugar del servicio militar obligatorio a tenor del patrimonio, basado en el autoequipamiento de los ciudadanos pudientes, surgió en Roma la libertad efectiva de los inscritos en el censo de caballeros y el ejército proletario equipado por el Estado —en otros sitios los mercenarios—, cuyos gastos se cubrían con tributos de las masas. En lugar de cubrir las necesidades extraordinarias por impuestos sobre el patrimonio o por empréstitos forzosos sin interés, es decir, contribución litúrgica

de los propietarios en caso de necesidad de la comunidad, tenemos en la Edad Media una cobertura de necesidades por medio de empréstitos con interés, hipotecas de tierras, aduanas y otros tributos —es decir, un aprovechamiento de la necesidad de la comunidad por los propietarios como fuente de ganancias y rentas, una situación que, a veces, por ejemplo en Génova en alguna época, se presenta con el carácter de una administración de la ciudad y de su capacidad impositiva en favor de las instituciones de sus acreedores. Por último, la busca de capital motivada por la necesidad creciente de dinero, políticamente condicionada, por parte de las unidades políticas de comienzos de la Edad Moderna, que se disputaban el poder entre sí y cubrían sus necesidades de modo creciente en economía monetaria, trajo consigo aquella sorprendente alianza entre los poderes creadores de estados y las mimadas y privilegiadas fuerzas capitalistas, que constituyó uno de los factores más importantes para el desarrollo del capitalismo moderno e hizo que esa época se llamara con razón "mercantilista". No obstante, como vimos, siempre y en todas partes se dio "mercantilismo" y se da hoy en día, en el sentido de una consideración especial y privilegio de la riqueza mobiliaria; tanto en la Antigüedad como en los tiempos modernos, cuando se encuentran, unas junto a otras, diversas estructuras de índole coactiva que compiten entre sí valiéndose para ello de la intensificación de la capacidad contributiva y crediticia de sus miembros. El hecho de que este "mercantilismo" tomara un carácter específico a principios de la Edad Moderna y de que tuviera efectos específicos fue consecuencia, en parte, de la peculiaridad de la estructura de dominación —cosa de que se hablará más tarde— de las entidades políticas en concurrencia y de su economía específica; pero, en parte también y muy señaladamente, de la estructura diferente del capitalismo moderno, entonces en ciernes, con respecto al antiguo, en especial el desarrollo del capitalismo industrial moderno, desconocido por la Antigüedad, y a quien aquel trato privilegiado benefició particularmente a la larga. De todos modos, la lucha de grandes unidades políticas, de potencia similar, constituye desde entonces una gran fuerza política hacia el exterior y, como es sabido, uno de los impulsos específicos más enérgicos de ese trato privilegiado recibido por el capitalismo, que se inició entonces y se mantiene, en otra forma, hasta hoy. No se puede comprender en su génesis ni en su curso la política comercial ni la bancaria de los estados modernos, por consiguiente, las direcciones de la política económica enlazadas más íntimamente con los intereses centrales de la forma económica actual, sin aquella peculiar situación política de competencia y de "equilibrio" del mundo estatal europeo de los últimos cinco siglos, lo que ya Ranke[27] reconoció en sus primeros trabajos como su rasgo específico histórico-universal.

Capítulo II
Tipos de relación comunitaria y relación asociativa[1]

§ 1. La comunidad doméstica

NO CORRESPONDE a esta investigación de carácter general la explicación de los efectos especiales de la cobertura de necesidades de las comunidades, a menudo muy complejos; todo lo particular nos sirve sólo de ejemplo.

Nuestro propósito consiste más bien, renunciando a toda clasificación sistemática de los tipos particulares de comunidad según la estructura, contenido y medios del actuar en comunidad —que corresponde a la sociología general—, [2] en fijar brevemente la naturaleza de los tipos de comunidad más importantes para nuestra consideración. No se trata de la relación de la economía con los dominios —con los contenidos— particulares de la cultura (literatura, arte, ciencia, etc.), sino, simplemente, de su relación con la "sociedad", lo que significa en este caso explicar las *formas* estructurales generales de las comunidades humanas. Sólo entran en consideración las direcciones concretas —diversificadas por el contenido— de la actividad comunitaria en cuanto engendren por sí mismas formas estructurales de esa actividad, específicamente determinadas, que tengan al mismo tiempo significación económica. Estos límites que acabamos de fijar son indudablemente elásticos; ello significa, sin embargo, que sólo se tratarán algunos tipos muy universales de comunidad. En primer término sólo nos interesarán las características generales, mientras que —como veremos— sus formas de desarrollo, de carácter más preciso, serán tratadas más tarde, en conexión con la categoría de "dominación".

Nos aparecen hoy como especialmente "primordiales" las relaciones entre padre, madre e hijos establecidas por medio de una *comunidad sexual duradera*. Pero separadas de la "comunidad económica de cuido", la "hacienda" común, lo que es posible hacer por lo menos conceptualmente, las puras relaciones sexuales entre hombre y mujer y las de base fisiológica entre padre e hijos son

completamente lábiles y problemáticas; la relación paternal falta totalmente si no existe entre padre y madre una comunidad estable de cuido, y cuando existe no siempre es de gran importancia. Sólo es "primordial", entre las relaciones de comunidad nacidas del comercio sexual, aquella que se da entre madre e hijo y, por cierto, porque se trata de una comunidad de cuido y cuya duración natural llega hasta que él mismo es capaz de buscar su alimento por sus propios medios. En seguida la comunidad de crianza de los hermanos. "De la misma leche" (ὁμογάλαχτες) es por eso un nombre específico para los miembros inmediatos del clan. Tampoco es aquí decisivo el hecho natural, el pecho común de la madre, sino la comunidad económica de cuido. En cuanto se trata del nacimiento de la "familia" como una formación social específica, relaciones de comunidad de todas clases se cruzan con las sexuales y fisiológicas. El concepto histórico, completamente equívoco, sólo puede emplearse cuando su sentido es aclarado en el caso particular. Sobre esto se hablará más adelante. Si hay que considerar inevitablemente el "grupo materno" (madre e hijos) como la comunidad familiar, en el sentido actual, más primitiva, no se quiere decir de ningún modo que jamás se haya dado una forma de existencia humana que en sus tipos de comunidad no conociera más que la coexistencia de los grupos maternos, cosa más bien inimaginable. En la medida que sabemos, tenemos siempre, junto al predominio del grupo materno como "forma familiar", relaciones comunitarias *[Vergemeinschaftungen]* de hombres, económicas y militares, y también de hombres y mujeres, económicas y sexuales. Precisamente el "puro" grupo materno aparece con frecuencia como una forma evidentemente secundaria, si bien normal, allí donde la existencia cotidiana del hombre está como acuartelada en la comunidad permanente de la "casa de varones", en primer lugar con fines militares y después también con otros objetivos. Este caso se da en muchos pueblos de las más distintas zonas como una forma específica de desarrollo militar, por lo tanto condicionada secundariamente.

Conceptualmente no puede hablarse en general de un "matrimonio"[3] en el sentido de una mera combinación de una comunidad sexual con una de crianza constituida por el padre, la madre y los hijos. Pues el concepto de "matrimonio" sólo puede definirse en relación con otras comunidades además de aquéllas. Como institución social, el "matrimonio" nace en todas partes en primer lugar en virtud de la contraposición a otras relaciones sexuales que *no* se consideran como matrimoniales. Pues su existencia significa *1.* que no se tolera, y si se puede se venga, el nacimiento de una relación contra la voluntad del clan *(Sippe)* de la mujer o del hombre que la tenía en su poder, por lo tanto de una *asociación* —en los tiempos primitivos el clan de la mujer o del hombre o de ambos—; y, sobre todo, *2.* que sólo los descendientes de una cierta comunidad sexual estable son acogidos en el círculo, más amplio, de una asociación política, económica, religiosa o de otra clase, a la cual pertenece uno de los padres o ambos en virtud de su procedencia, y reciben trato igual de miembros por nacimiento

("compañeros" de familia, de la Marca, del clan, camaradas de partido, pares de un estamento, cofrades de un culto); no ocurre lo mismo con los descendientes de uno de los padres procedentes de otras relaciones sexuales. En general no tiene otro sentido (lo que es digno de considerarse) la distinción entre "legítimo" e "ilegítimo". Todos los supuestos del *ius connubii*, esto es, clases de personas que no pueden contraer justas nupcias o entrar en una comunidad sexual duradera, consentimiento necesario de los miembros del clan o de otra agrupación, formas que deben llenarse, etc., son otras tantas reglas que recogen las tradiciones sagradas o los ordenamientos de esas otras comunidades más amplias. Por consiguiente, el matrimonio recibe su cualidad específica por parte de tales reglas; muy distinto de lo que ocurre en las meras comunidades sexuales o de crianza. No es nuestra intención exponer aquí el desarrollo de este orden extraordinariamente importante desde el punto de vista etnográfico; sólo nos interesan sus relaciones económicas más importantes.

Las relaciones sexuales y las establecidas entre los hijos, en virtud de la comunidad de padres o de uno de ellos, sólo llegan a tener su significación normal para la creación de un actuar en comunidad *[Gemeinschaftshandeln]* en cuanto constituyen el fundamento normal, aunque no el único, de una unidad económica específica: la comunidad doméstica.

La comunidad doméstica no puede considerarse, sin más, como algo primitivo. No presupone una "casa" en el sentido actual, pero sí un cierto grado de explotación ordenada de productos agrícolas. No parece que haya existido en forma de una mera búsqueda de alimentos. Pero también cuando la comunidad doméstica se basa sobre el cultivo técnicamente desarrollado de la tierra, se halla configurada con frecuencia de tal modo que puede aparecer como una formación secundaria de un Estado precedente, que, por una parte, deparaba más autoridad a comunidades "abarcadoras" como el clan y la comunidad vecinal, y, de otra, más libertad al individuo frente a la comunidad de padres, hijos, nietos y hermanos. En este sentido apuntan la casi separación total de bienes y de ganancias entre el hombre y la mujer que encontramos precisamente en casos de escasa diferenciación social; la costumbre, con que tropezamos a veces, de que hombre y mujer comen dándose la espalda o completamente separados; y el que se encuentran, dentro de la comunidad política, junto a las organizaciones de varones, organizaciones autónomas de mujeres, con sus jefes femeninos. Pero hay que guardarse muy bien de inferir de aquí una "condición primitiva" individualista. Pues muy a menudo se trata de un ausentismo doméstico masculino de carácter secundario, originado por la "época de servicio militar", que condujo a que la casa quedara en manos de las mujeres y de la madre, de lo que encontramos restos en la organización familiar espartana, que descansa en la ausencia del varón y en la separación de bienes. La comunidad doméstica no es igualmente extensa en todas partes: pero sí representa la "comunidad económica" más universalmente extendida y abarca un actuar en comunidad

muy continuado e intenso. Es el fundamento primero de la *piedad* y de la *autoridad*, el fundamento de numerosas comunidades humanas fuera de ella. La "autoridad" primeramente de los fuertes y después de la gente con experiencia, por consiguiente, de los hombres respecto de las mujeres y niños, de los aptos para la guerra y para el trabajo respecto de los ineptos, de los adultos respecto de los niños, de los viejos sobre los jóvenes. La "piedad" de los sometidos a la autoridad respecto al que la encarna, como de aquéllos entre sí. Como piedad por los antepasados pasa a las relaciones religiosas, como piedad de los funcionarios patrimoniales, del séquito, de los vasallos, pasa a aquellas relaciones que tienen originalmente un carácter doméstico. La comunidad doméstica, en su forma "pura" —como ya indicamos, acaso no siempre "primitiva"—, significa económica y personalmente solidaridad frente al exterior y comunismo en el uso y consumo de los bienes cotidianos (comunismo doméstico) en el interior, formando una unidad indivisa sobre la base de una rigurosa relación de piedad personal. El principio de solidaridad[4] frente al exterior se encuentra desarrollado con pureza en las comunidades domésticas de las ciudades medievales —capitalistamente más avanzadas— del norte y centro de Italia, con sus empresas capitalistas reguladas periódicamente por contrato: la responsabilidad solidaria real y personal —a veces hasta criminal— frente a los acreedores alcanza a todos los miembros de la comunidad doméstica, incluyendo a veces al dependiente y al aprendiz acogidos en la comunidad en virtud de contrato. Ésta es la fuente histórica de la responsabilidad solidaria de los miembros de una sociedad respecto a las deudas de la "firma" mercantil colectiva, tan importante en el desarrollo de las formas jurídicas de capitalismo moderno. El viejo comunismo doméstico no conoce nada semejante a nuestro "derecho sucesorio". En su lugar tenemos la idea sencilla de que la comunidad doméstica es "inmortal". Si un miembro se separa en virtud de defunción, expulsión (debida a crímenes religiosos, inexpiables), traspaso a otra comunidad doméstica (adopción), emancipación o salida voluntaria (donde está permitida), no puede pensarse, en el tipo "puro", en ningún desgaje de la "participación", sino que el separado viviente abandona con su salida su parte y en caso de muerte la comunidad económica de los supervivientes prosigue. De este modo está constituida hasta hoy la entidad comunal *(Gemeinderschaft)* suiza. El principio del comunismo doméstico, sin asignaciones individuales, y donde el individuo contribuye según sus fuerzas y goza según sus necesidades (en tanto como alcanzan los bienes), perdura todavía hoy como la característica más esencial de la comunidad doméstica de nuestra "familia", claro que casi siempre como un residuo limitado al consumo doméstico.

En el tipo puro es esencial la comunidad de residencia. El aumento del número obliga entonces a la división y da origen al nacimiento de comunidades domésticas particulares. Pero, en interés del mantenimiento de las fuerzas de trabajo y de la propiedad, puede darse la solución intermedia de

descentralización local sin división, con la consecuencia inevitable del nacimiento de derechos particulares para las economías domésticas singulares. Semejante división puede ser llevada hasta la completa separación jurídica e independencia en la dirección de la actividad lucrativa y ello, sin embargo, conservando sorprendentemente gran parte del comunismo doméstico. Acontece en Europa, especialmente en la zona alpina, por ejemplo en familias hoteleras suizas, pero también en otras partes, precisamente en grandes casas comerciales —de ámbito universal— vinculadas hereditariamente a una familia; continúa todavía existiendo, como resto de la totalmente desaparecida (en el sentido externo de la palabra) comunidad y autoridad domésticas, el comunismo de riesgo y ganancia: concurren las ganancias y pérdidas de empresas por lo demás totalmente independientes. Conozco casas de comercio mundial,[5] que trabajan con millones, cuyo capital pertenece en su mayor parte a parientes de diferentes grados y en las que la dirección está predominantemente en manos de miembros de la familia. Las empresas singulares trabajan en ramas muy diferentes y cambiantes, tienen un volumen de capital muy diferente, también una amplitud del trabajo muy distinta y un producto muy desigual. No obstante, las ganancias anuales que arrojan los balances de las diversas empresas singulares se reúnen en común, luego de deducidos los intereses corrientes del capital, y se reparten según criterios extremadamente simples (a menudo por cabeza). El mantenimiento del comunismo doméstico tiene lugar, en este estadio, en razón de la seguridad económica que proporciona la compensación entre la demanda y los excedentes de capital de las empresas, evitando así el acudir al crédito exterior. La "contabilidad" cesa, por consiguiente, tan pronto como se ha pasado la línea del balance; sólo funciona dentro de la empresa singular que obtiene la ganancia. Pero, aquí, de modo absoluto: un pariente, por cercano que sea, que trabaje como dependiente, pero sin capital, no obtiene más que los demás dependientes, pues se trata aquí de costos contabilizados de la empresa que no pueden alterarse en favor de un individuo sin provocar el descontento de los demás. Pero más allá del balance, empieza para los felices partícipes el reino de la "igualdad" y de la "fraternidad".

§ 2. Comunidad vecinal, comunidad económica y ayuntamiento

La asociación doméstica es la comunidad que cubre la necesidad de bienes y trabajo de la vida cotidiana. Una parte importante de la necesidad extraordinaria de servicios en circunstancias particulares, de emergencia o de peligro, la cubre, en la esfera de las relaciones de la economía agraria autónoma, un actuar en comunidad que excede a la comunidad doméstica singular. Se trata de la ayuda de la "vecindad". No comprendemos sólo la forma "primaria", es decir, la vecindad rural, sino, de un modo general, toda situación de intereses condicionada por la proximidad espacial y la comunidad crónica o efímera a que da origen, si bien, cuando no se diga otra cosa, es que se habla de la vecindad de comunidades domésticas asentadas en inmediata proximidad.

La “comunidad de vecinos” puede presentar exteriormente, como es natural, muy distinto aspecto, según la clase de asentamiento de que se trate: rancho singular o aldea, calle de un pueblo o casa de vecindad y también el actuar en comunidad que representa puede tener muy distinta intensidad y, en algunos casos, especialmente en las relaciones urbanas modernas, descender a veces muy cerca del punto cero. Aunque tropezamos a menudo, agradablemente sorprendidos, con un alto grado de servicialidad y desinterés entre los vecinos de una casa pobre de vecindad, lo corriente es que la tendencia sea, no sólo en esa vecindad pasajera del tranvía, del tren, del hotel, sino en la permanente de la casa de alquiler, a mantener la distancia a pesar de —o quizá por— la proximidad física y sólo en un momento de peligro común se puede contar con la posibilidad de un cierto actuar en comunidad. No podemos detenernos ahora en explicar por qué, en las modernas condiciones de vida y como consecuencia de una dirección específica del “sentimiento de dignidad” operada por ellas, se presenta este fenómeno de forma tan llamativa. Por el momento nos interesa señalar que también las relaciones estables de la vecindad rural muestran, y ciertamente en todo tiempo, este doble aspecto: el campesino está muy lejos de desear que se inmiscuyan, aun con la mejor intención, en sus asuntos. El actuar en comunidad no es la regla, sino la excepción, aunque ésta se repita de un modo típico. Siempre es menos intenso y señaladamente discontinuo en comparación con el de la comunidad doméstica, eso sin hablar de su mayor inestabilidad para circunscribir los participantes del actuar en comunidad. Pues la comunidad de vecinos descansa todavía, hablando de un modo general, en el simple hecho de la proximidad de residencia. Dentro de la economía agraria autárquica de los tiempos primitivos, la “aldea”, grupo de comunidades domésticas en inmediata proximidad, constituye la típica asociación de vecinos. La vecindad, sin embargo, puede también ejercer su influencia más allá de los límites, por lo demás tan rígidos, de otras comunidades, como, por ejemplo, las formaciones políticas. Prácticamente, la vecindad, sobre todo en el caso de una técnica poco desarrollada en las comunicaciones, significa que puede contarse con los demás en caso de necesidad. El vecino es el típico “socorredor” y la vecindad el soporte de la “fraternidad”, bien que en un sentido poco sentimental y más bien económico de la palabra. En la forma de ayuda mutua, en caso de carencia de la propia comunidad doméstica, prestando por las buenas bienes de uso o de consumo —“préstamo de favor”—, ayudando gratuitamente en las faenas domésticas en caso de necesidad —“trabajo de favor”—,[6] acciones todas que nacen en su seno del principio, tan poco sentimental, propio de la ética popular de todo el mundo: “como tú conmigo, así yo contigo” (lo que insinúa muy bien la palabra “mutuo” que designa el préstamo sin interés de los romanos). Pues todos podemos llegar a una situación en la que necesitemos la urgente ayuda de los demás. Cuando hay una retribución —como en el “trabajo de favor” que se presenta en forma típica en esa ayuda, tan generalizada en las aldeas, para

construir la casa; así, por ejemplo, todavía, en la parte oriental de Alemania—suele consistir en el agasajo de los trabajadores. Cuando funciona el intercambio rige el principio: "entre hermanos no se regatea", que excluye el principio racional del mercado para la fijación de los precios. La vecindad no se da exclusivamente entre iguales. El trabajo de favor, prácticamente tan importante, no se ofrece sólo a los necesitados en el aspecto económico, sino también a los pudientes, como ayuda en la recolección, que los grandes terratenientes necesitan con más urgencia. A cambio, se espera, sobre todo, la representación de los intereses comunes frente a la amenaza de otros poderosos; préstamos de tierra sobrante concedidos gratuitamente o a cambio del "trabajo de favor" habitual (préstamo de favor: *precarium*); socorros en caso de hambre y otras obras caritativas que él por su parte realiza porque siempre se encontrará en la situación de tener que acudir a la buena voluntad de los vecinos. Ese "trabajo" puramente convencional "a favor" de los *honoratiores* puede convertirse, en el curso de su desarrollo, en la fuente de una economía señorial con prestaciones personales, en una relación de dominación patrimonial, cuando el poder del señor y la necesidad de su protección respecto a los de fuera crecen y él consigue convertir la "costumbre" en "derecho". El hecho de que la comunidad de vecinos sea el asiento típico de la "fraternidad" no significa, naturalmente, que entre vecinos rija, por lo común, una relación de fraternidad. Al contrario: cuando la conducta postulada por la ética popular se hace imposible por una enemistad personal o por un conflicto de intereses en ciernes, la enemistad naciente se agudiza particularmente porque se siente en oposición con las exigencias de la ética popular y trata de justificarse, y también porque las relaciones "personales" son muy frecuentes y estrechas.

La comunidad vecinal puede representar un actuar en comunidad amorfo, fluido, "abierto" e intermitente, de los partícipes. Sólo procura obtener límites fijos en su extensión cuando tiene lugar la formación de una relación asociativa de carácter "cerrado" y esto ocurre, regularmente, cuando una vecindad se convierte en una "comunidad económica" o cuando la comunidad reguladora de la economía de los partícipes se socializa, se constituyen en sociedad. Lo que ocurre, en la forma típica que nos es conocida, por razones económicas, cuando, por ejemplo, por causa de escasez, la explotación de prados y bosques se hace "cooperativamente", es decir, se regula monopólicamente. Pero no es por fuerza una comunidad económica o una comunidad de regulación económica o donde lo es, en medida muy distinta. El actuar en comunidad vecinal puede buscar un ordenamiento, que ha de regular la conducta de los miembros, bien por sí misma, mediante un proceso de relación asociativa (como el ordenamiento del laboreo forzoso) o bien por "otorgamiento" *(oktroyiert)* de otros individuos o colectividades, con los que los vecinos, como tales, se encuentran política o económicamente en una relación asociativa (por ejemplo, el reglamento de la casa de inquilinos por parte de su propietario). Pero todo esto no pertenece

necesariamente a su esencia. Comunidad de vecinos, ordenamientos para la utilización de bosques de comunidades políticas, pero, sobre todo, aldea, comunidad económica territorial (por ejemplo, comunidad de la Marca) y comunidad política, no coinciden necesariamente ni siquiera en el estado de la pura economía doméstica de los tiempos primitivos, sino que pueden presentar las relaciones más diversas. Las asociaciones económicas territoriales pueden tener muy distinto volumen según los objetos que comprendan. Tierras de labranza, prados, bosques, cotos de caza están con frecuencia sujetos al poder de disposición de muy distintas comunidades que se cruzan unas con otras y con la asociación política. Cuando el sustento descansa sobre todo en el trabajo pacífico, la comunidad doméstica, que es el soporte del trabajo en común, tendrá el poder de disposición; cuando la posesión se adquiere por las armas, la comunidad política será titular de ese poder, e igualmente si se trata de bienes de beneficio extensivo, cotos de caza y bosques de grandes comunidades, mejor que si se trata de prados y tierras de labor. Además, por lo general coopera con esto el hecho de que algunas clases de propiedad rústica empiezan a escasear en relación con la demanda en estadios muy diferentes de la evolución económica y, por consiguiente, se convierten en objeto de regulación por parte de relaciones asociativas ordenadoras de su utilización —así, el bosque puede ser todavía un bien "libre", mientras prados y tierras de labor en cuanto al modo de su utilización son ya bienes "económicos", regulados y "apropiados"—. Por esta razón, asociaciones territoriales muy distintas pueden ser las titulares de la apropiación de cada una de estas clases de tierras.

La comunidad de vecinos constituye la base primaria del "ayuntamiento"; institución que, como veremos más adelante, sólo llega a constituirse en su pleno sentido en relación con un actuar político en comunidad que abarque una pluralidad de vecindades. Además, puede representar, por sí, cuando domina un territorio como la "aldea", la base de un actuar político en comunidad, e incorporar, mediante la formación progresiva de relaciones asociativas, actividades de toda clase (desde la enseñanza escolar y las funciones religiosas hasta el asentamiento sistemático de los artesanos necesarios) o serles impuestas obligadamente por "otorgamiento" *(oktroyiert)* por la asociación política. Pero el actuar en comunidad específico que le corresponde por su naturaleza general no es más que aquella prosaica "hermandad" económica con sus consecuencias específicas en casos de emergencia.

§ 3. Las relaciones sexuales en la comunidad doméstica

Volvemos ahora al aspecto de la comunidad doméstica considerada como el actuar en comunidad "cerrado" hacia fuera, más primitivo. El desarrollo típico a partir del viejo y pleno comunismo doméstico es, justamente, el contrario de aquel —ya citado— que nos ofrece la conservación de la comunidad de rendimientos a pesar de la separación exterior de las haciendas domésticas singulares. Aflojamiento interno del comunismo y, por consiguiente, progreso

del “cierre” también hacia el interior de la comunidad, subsistiendo, sin embargo, la unidad exterior de la casa.

Las más antiguas y profundas debilitaciones del poder comunista compacto no proceden directamente de razones económicas, sino del desarrollo de las pretensiones sexuales exclusivistas de los partícipes sobre las mujeres sometidas a la autoridad doméstica común, que ha conducido, no obstante persistir en lo demás un actuar en comunidad poco racionalizado, a una regulación de las relaciones sexuales a menudo muy casuística, pero siempre mantenida con rigor. Encontramos también organizaciones sexuales de tipo comunista (poliandria). Pero allí donde aparecen, estos derechos repartidos poliándricamente representan tan sólo —en todos los casos conocidos— un comunismo relativo, una coposesión, exclusiva con respecto al exterior, por parte de un grupo determinado de individuos (hermanos o miembros de una “casa de varones”) de una mujer adquirida en común.

En ninguna parte se encuentra una promiscuidad sexual amorfa y sin un orden interior, ni siquiera cuando se da como institución reconocida la relación sexual entre hermanos y hermanas. Por lo menos, no es la norma. Por el contrario, la casa es precisamente el lugar donde al lado de una posesión común de bienes se encuentra por completo desterrada la libertad comunista del comercio sexual. La debilitación del estímulo sexual en virtud de la convivencia desde la infancia creó la posibilidad y estableció el hábito. Su realización como “norma” consciente está, pues, al servicio de la conservación de la solidaridad y de la paz interior de la casa contra las luchas por celos. Donde, en virtud de la “exogamia del clan”, que comentaremos en seguida, los miembros de la casa fueron asignados a distintos clanes, de suerte que el comercio sexual dentro de la casa estaría permitido por los principios fundamentales de la “exogamia del clan”, los miembros afectados de la casa tenían, sin embargo, que prescindir de este comercio: la exogamia doméstica es anterior a la exogamia del clan y subsiste junto a ella. Acaso la práctica de la exogamia doméstica por medio de “cárteles” formados por las comunidades domésticas para el cambio de mujeres y las comunidades de clan surgidas por su distribución, han constituido los comienzos de la exogamia regulada. En todo caso, existe la desaprobación “convencional” del comercio sexual también para aquellos próximos parientes que, según el código de lazos de sangre del clan, no estarían excluidos. (Por ejemplo, parientes muy próximos por parte del padre en casos de exogamia de clan matrilineal puro.) La institución del matrimonio entre hermanos y parientes, por el contrario, se limita a linajes eminentes, en especial a las casas reales. Sirve a la conservación de los medios económicos de poder de la casa; y la eliminación de las luchas políticas de los pretendientes y el mantenimiento de la pureza de la sangre son algo secundario. Lo normal es esto: un hombre adquiere los derechos sexuales exclusivos sobre la mujer si lleva a su comunidad doméstica la mujer que ha adquirido, o si entra en la comunidad doméstica de la mujer porque no

tiene los medios de llevarla a su propia casa. De hecho, esta exclusividad sexual es con bastante frecuencia precaria respecto del autocrático poseedor de la autoridad doméstica. Son conocidas, por ejemplo, las atribuciones que se tomaba el suegro de la "familia extensa" rusa hasta entrada la época moderna. No obstante, la comunidad doméstica se articula interiormente de un modo normal en comunidades sexuales estables incluyendo sus hijos. La comunidad de padres e hijos, con los servicios personales, en todo caso, de uno o varios parientes célibes, constituye entre nosotros el círculo de la comunidad doméstica. Las comunidades domésticas de épocas antiguas no son siempre, en modo alguno, estructuras muy amplias. Por el contrario, muestran con frecuencia pequeñas unidades domésticas, sobre todo si el modo de obtención de los alimentos las impele a la dispersión. De todos modos, el pasado nos muestra comunidades domésticas inmensas, las cuales descansan sobre el núcleo de las relaciones entre padres e hijos, pero se extienden mucho más por la incorporación de nietos, hermanos, primos, eventualmente también personas extrañas, en una amplitud rara, por lo menos, entre los pueblos civilizados de hoy ("familia extensa"). Domina, por una parte, allí donde se emplea la acumulación de trabajo —por eso en el cultivo con trabajo intensivo—, pero también allí donde la posesión debe ser mantenida en interés de la afirmación de la autoridad social y económica, por consiguiente, en las capas aristocráticas y plutocráticas.

Dejando aparte la muy temprana exclusión del comercio sexual en la comunidad doméstica, en culturas por lo menos poco desarrolladas la esfera sexual se halla a menudo muy constreñida por formaciones sociales que se cruzan con la autoridad doméstica, de tal suerte que se puede decir que la primer ruptura decisiva de su carácter ilimitado se encuentra en este terreno. El concepto de incesto —o "profanación de la sangre" *(Blutschande*)—, que tiene cada vez más en cuenta los "lazos de sangre", sobrepasa la casa y llega a otros grupos consanguíneos de fuera de la casa y se convierte en objeto de regulación casuística por el clan.

§ 4. El clan y la regulación de las relaciones sexuales

El clan *(Sippe)* no es una comunidad tan "primaria" como la comunidad doméstica y la de vecinos. Su actuar en comunidad es regularmente discontinuo y se sustrae a la relación asociativa; constituye exactamente un ejemplo de que puede existir un actuar en comunidad incluso cuando los partícipes no se conocen y no tiene lugar ninguna acción positiva; sino sólo una omisión (comercio sexual). El "clan" supone la existencia de otros clanes junto con él dentro de una comunidad más amplia. El clan es el sustentáculo primordial de toda "fidelidad". Las relaciones de amistad son, originariamente, hermandades de sangre artificiales. Y el vasallo, lo mismo que el oficial moderno, no son sólo subordinados, sino también hermanos, "camaradas" (originariamente "compañeros" de casa) del señor. En conformidad con el contenido de su actuar en comunidad, el clan es una comunidad protectora que compite con la

comunidad doméstica en el campo sexual y en la solidaridad frente al exterior, que hace las veces de nuestra policía de seguridad y es también al mismo tiempo la comunidad de derechohabientes formada por antiguos miembros de una comunidad doméstica, que se separaron de ella por división o por matrimonio, y por sus descendientes. Es, por consiguiente, lugar del desarrollo de la "herencia" fuera de la casa. Crea, por medio de la obligación de la venganza de sangre, una solidaridad personal de sus miembros frente a terceros y funda así una relación de piedad que, en circunstancias, puede ser más fuerte que la de la casa.

No hay que entender el clan como una comunidad doméstica ampliada o descentralizada o como una formación social que le estaría supraordinada, abarcando en unidad muchas comunidades domésticas. Esto puede ocurrir, pero no es la regla. Porque el hecho de que en un caso particular abarque a toda una comunidad doméstica o que cruce a través de ella depende —como explicaremos más tarde— de su principio estructural que, en ocasiones, puede resultar en adscribir padre e hijo a clanes distintos. La acción de esta comunidad puede limitarse a la prohibición de matrimonio entre los miembros (exogamia) y a este fin pueden existir signos comunes de reconocimiento y la fe en que se desciende de un objeto natural (casi siempre un animal) cuyo disfrute, entonces, es prohibido a los miembros del clan (totemismo). Además, aparece la prohibición de luchar dentro del clan y la obligación (en ciertas circunstancias limitada a determinados grados de próximo parentesco) de la venganza de sangre y de la responsabilidad por la misma. De esto se sigue la guerra colectiva en el caso de homicidio y el derecho y la obligación, respectivamente, de los miembros del clan, en caso de reparación por dinero, de participar en ella. Lo mismo que frente a la venganza de los hombres, responde el clan solidariamente, al presentar en la contienda jurídica sus testigos, frente a la venganza de los dioses por un juramento falso. De esta manera es la garantía de la seguridad y del derecho del individuo. También es posible que la comunidad de vecinos creada por el asentamiento (aldea, comunidad de la Marca) coincida con el ámbito de la comunidad de clan y que, de hecho, la casa sea como el círculo más estrecho dentro del más amplio clan. Pero aun sin esto, pueden existir a menudo derechos muy sensibles de los miembros del clan frente a la autoridad doméstica: derechos contra la enajenación del patrimonio doméstico, derecho a intervenir en la venta de las hijas para el matrimonio y participar en el precio de la novia, de nombrar tutor, etcétera.

La forma originaria de hacer valer los intereses lesionados es la ayuda solidaria del clan. Y las más antiguas categorías de un procedimiento afín al "proceso" son, de una parte, la "arbitración" de contiendas dentro de las comunidades de tipo coactivo: las de la casa por el titular de la autoridad doméstica, las del clan por los más "ancianos", como mejores conocedores de las costumbres; por otra parte, entre varias casas y clanes, el arbitraje acordado. El clan, como descendencia común (natural, ficticia o creada por una hermandad de

sangre artificial), de la que se derivan relaciones obligatorias y de piedad entre hombres, que en ocasiones pueden pertenecer no sólo a comunidades domésticas diferentes, sino también a unidades políticas distintas y hasta a comunidades lingüísticas diversas, se enfrenta a la unidad política con una independencia concurrente y hasta interferente. Puede ser una réplica pasiva, nada organizada, de la comunidad doméstica regida autoritariamente. No necesita para su funcionamiento normal de ningún jefe permanente con derechos de mando; y, de hecho, tampoco se subordina por regla general a ninguno, sino que forma un círculo personal amorfo cuya nota externa de unificación consiste, en todo caso, en una positiva comunidad de culto o en el negativo temor de profanar o de utilizar el objeto sagrado común (tabú), cuyos fundamentos religiosos explicaremos más adelante. Suponer, como lo hace por ejemplo Gierke,[7] que la forma más antigua del clan estaba organizada con una especie de gobierno, es inadmisible, al menos como regla general. Al contrario: debe considerarse mucho más general el hecho de que el clan sólo entra en una relación asociativa cuando se trata de cerrar hacia fuera monopolios sociales y económicos. Cuando existe un jefe del clan y éste funciona generalmente como unidad política, no deriva este hecho de las condiciones internas del clan mismo, sino de su utilización para fines políticos, militares o económicos, extraños originalmente a él, y de su subordinación, condicionada por ese hecho, a unidades sociales heterogéneas. (Así, la *gens* como sección subordinada a la *curia*, la *sippe* como sección del ejército.) Lo que caracteriza a las épocas con un actuar en comunidad por lo demás poco diferenciado es que la comunidad doméstica, el clan, la comunidad vecinal y la comunidad política se cruzan de tal modo entre sí que los miembros de la casa y los vecinos de la aldea pertenecen a clanes diferentes, los miembros del clan a comunidades políticas diversas y hasta a comunidades lingüísticas diferentes, y ocurre que vecinos, miembros de la misma comunidad política y hasta compañeros de casa, se encuentran en situaciones en que tienen que ejercer la venganza de sangre uno contra otro. Sólo la monopolización paulatina del uso de la fuerza física por la comunidad política elimina este drástico "conflicto de deberes". Sin embargo, en situaciones en que el actuar político en comunidad transcurre sólo como intermitente actuación de ocasión —caso de peligro agudo— o como "asociación para un fin" —para el pillaje— ocurre que el clan cobra una importancia y desarrolla su estructura y obligaciones en un grado de racionalización que llega casi a términos de una casuística escolástica —por ejemplo, en Australia.

El ordenamiento de las relaciones de clan y la regulación del comercio sexual derivada de aquél tienen importancia por sus repercusiones en el desarrollo de la estructura personal y económica de las comunidades domésticas. Según que el hijo corresponda al clan de la madre (filiación matrilineal) o al del padre (patrilineal), pertenece a la autoridad y tiene participación en la propiedad de otra comunidad doméstica y, particularmente, en las probabilidades lucrativas

apropiadas por ésta dentro de otras comunidades (económicas, estamentales, políticas). Por eso, estas otras comunidades están interesadas también en el modo de regular la pertenencia a la casa, y de la acción conjunta de sus intereses, condicionados en primer lugar económicamente y luego políticamente, surge el ordenamiento que rige en cada caso. Es importante ver claro desde el principio que la comunidad doméstica singular, en cuanto coexisten con ella otras unidades que la incluyen y que disponen de probabilidades económicas y otras, no es en modo alguno autónoma para disponer de la "imputación filial" y lo es tanto menos cuanto más escasean aquellas probabilidades. Los más variados intereses, que no es posible analizar al detalle, definen la cuestión de si dominará el régimen matrilineal o el patrilineal, con sus consecuencias. En el caso matrilineal —en el que encontramos a veces como excepción condicionada por especiales circunstancias la potestad formal materna—, tenemos después del padre los hermanos de la madre, a cuya protección y disciplina está sujeto el niño y de quienes recibe su herencia (avunculado). En el caso patrilineal está subordinado, después del padre, a la autoridad de los parientes paternos y los hereda. Mientras en la cultura actual parentesco y sucesión hereditaria actúan normalmente de modo cognaticio, es decir, con igualdad por la línea paterna y materna, y la patria potestad está vinculada al padre y, cuando éste falta, la tutela confirmada y controlada por el orden público corresponde a uno de los cognados más próximos. En cambio, en el pasado encontramos con mucha frecuencia que se decide radicalmente por un principio u otro. Pero no necesariamente de tal suerte que, dentro de una comunidad, rija uno de los dos de un modo exclusivo para todas las comunidades domésticas, sino también de tal forma que, dentro de la misma comunidad doméstica, rija a veces uno y a veces otro, pero, naturalmente, sólo tiene plena autoridad uno de los dos en cada caso particular. El caso más sencillo de esta competencia está condicionado por la diferencia de bienes. Las hijas, como todos los hijos, son consideradas como bienes utilizables de la comunidad doméstica en que nacieron. Dispone de ellas. El jefe puede, lo mismo que su mujer, ponerlas a la disposición sexual de sus huéspedes; puede explotarlas sexualmente, de un modo temporal o permanente, contra una retribución o por servicios. Este empleo prostituyente de las hijas forma una parte considerable de los casos comprendidos bajo el nombre poco claro de "matriarcado"; en este caso el hombre y la mujer permanecen cada uno en su propia comunidad doméstica; los hijos, en la de la madre; el padre les es extraño y proporciona, expresado en el lenguaje moderno, "alimentos" al señor de la casa. No existe, por consiguiente, ninguna comunidad de la casa formada por hombre, mujer e hijos. Ésta puede nacer sobre la base matrilineal o patrilineal. El hombre que tiene medios de pagar al contado una mujer, la toma de su casa y de su clan y la lleva a la suya. Su comunidad doméstica será plena propiedad suya y con ello también sus hijos. Por el contrario, el que no puede pagar debe, cuando el jefe de la casa le permite la unión con la muchacha deseada, ingresar en su

comunidad doméstica, bien temporalmente para ganársela (en servicio), bien de un modo permanente, y la comunidad doméstica a que la mujer pertenece continúa teniendo autoridad sobre ella y los hijos. Por consiguiente, el jefe de una comunidad doméstica rica compra, de un lado, mujeres a otras comunidades domésticas para sí y para sus hijos (el llamado matrimonio "*Diga*"); por otro, obliga a los pretendientes sin bienes de sus hijas a que ingresen en la comunidad doméstica (matrimonio "*Bina*"). Filiación patrilineal, esto es, imputación o asignación a la comunidad doméstica y al clan del padre, y matrilineal, es decir, asignación a la comunidad doméstica y al clan de la madre o sea, autoridad de la casa del padre y autoridad de la casa de la madre coexisten para diferentes personas dentro de una misma comunidad doméstica. Pero en este caso, el más sencillo, siempre el régimen patrilineal va vinculado al poder de la casa paterna, y el matrilineal al poder de la casa materna. Ahora bien: esta situación se complica cuando el hombre lleva a la mujer a su propia comunidad doméstica y surge, por tanto, el poder de la casa del padre, pero sigue subsistiendo la filiación matrilineal, es decir, la adscripción exclusiva de los hijos al clan de la madre como comunidad exogámica, de venganza y de herencia. A este caso habría que limitar técnicamente el nombre de "matriarcado". La situación no se presenta en esta forma pura, que restringe a lo mínimo la posición del padre respecto a los hijos, y, a pesar de la autoridad doméstica del primero, los hace vivir como jurídicamente extraños. Pero sí en diversos grados intermedios: la casa de la madre conserva, al dar la mujer a la casa del marido, algunos de sus derechos sobre la mujer y los hijos. Es muy frecuente que, a consecuencia del miedo supersticioso, ya inculcado, por el incesto, continúe para los hijos la exogamia del clan maternal. También es frecuente que persistan grandes porciones de la comunidad hereditaria con la casa de la madre. Especialmente en este terreno, los clanes paterno y materno llevan a cabo una lucha cuyo resultado está condicionado por relaciones de la propiedad territorial, por la influencia de las comunidades vecinales de aldea y por los ordenamientos militares.

§ 5. Relaciones con la organización militar y económica

El régimen de bienes en el matrimonio y el derecho sucesorio

Desgraciadamente, las relaciones entre clan, aldea, comunidad de la Marca y organización política pertenecen al campo más oscuro y menos investigado de la etnografía y de la historia de la economía. No tenemos todavía ningún caso que haya sido aclarado totalmente por lo que se refiere a estas relaciones, ni en lo que respecta a la situación primitiva de los pueblos civilizados ni a los pueblos salvajes; y a pesar de los trabajos de Morgan,[8] éste es también el caso por lo que se refiere a los indios. La comunidad de vecinos de una aldea puede surgir por la disgregación de una comunidad doméstica en el curso de la sucesión hereditaria. En la época del tránsito del cultivo nómada al cultivo sedentario, la repartición del suelo puede acomodarse a la estructura del clan, pues ésta se tiene en cuenta en la organización del ejército, y las lindes de la aldea limitan la

posesión del clan. Esto parece que no ha sido raro en los pueblos germanos primitivos, pues las fuentes hablan de "genealogías" como propietarias de ciertos ámbitos jurisdiccionales en casos en que no se alude a la ocupación de un lugar por un linaje noble y su séquito. Pero es difícil que ésta fuera la regla. Las unidades militares (milicias y centurias) que se convirtieron de cuadros personales en unidades territoriales no mantuvieron, que sepamos, ninguna relación unívoca con el clan, como tampoco éste lo estuvo con la comunidad de la Marca.

De una manera general sólo puede afirmarse que la tierra puede ser *1.* en primer término, un lugar de trabajo. En este caso su propiedad y su rendimiento es adscrito con frecuencia a las mujeres en proporción entre los clanes, en cuanto el cultivo de la tierra recae principalmente sobre ellas. Entonces el padre nada tiene que dejar a los hijos en propiedad rústica; la heredan a través de la casa y del clan de la madre. Del padre sólo se heredan instrumentos militares, armas, caballos e instrumentos del trabajo industrial masculino. En forma pura apenas si se da este caso. O al revés: *2.* el suelo se considera como propiedad del hombre ganada y conservada con la espada; el que no tiene armas, por consiguiente, las mujeres, no puede tener ninguna participación en ella. Entonces la comunidad política local a que pertenece el padre puede tener interés en retener a los hijos como futuros hombres de armas, y como los hijos ingresan en la comunidad militar del padre, así éste les lega la tierra y sólo los bienes muebles pueden seguir la línea materna. Además, ocurre que *3.* la comunidad vecinal de la aldea o la comunidad de la Marca mantiene sus derechos sobre la tierra ganada por roturación o desmonte, es decir, por trabajo de hombre, y no tolera que la tierra pase por herencia a niños que no participan en todos los aspectos en las obligaciones de la comunidad. La lucha entre estas determinantes y, en ciertas circunstancias, entre otras todavía más complejas, da muy distintos resultados. Pero no puede decirse —como pudiera parecer—, *4.* que el carácter predominantemente militar de una comunidad obre de un modo unívoco en el sentido de la autoridad de la casa del padre y de una imputación de parentesco y asignación de bienes puramente patrilineal (agnaticia), pues esto depende totalmente del tipo de organización militar. Si se trata de un agrupamiento permanente y exclusivo de los varones en edad de manejar las armas para formar una comunidad de tipo cuartelero, tal como lo representan la "casa de varones" o androceo descrito por Schurtz[9] y las *syssitias*[10] espartanas en su tipo más puro, en ese caso podrá ocurrir muy bien y en la realidad ha ocurrido a menudo que, a consecuencia de la separación de los varones de la hacienda doméstica constituida en su virtud como "grupo materno", se atribuyan los hijos y las adquisiciones a la casa de la madre o que, por lo menos, resulte una posición relativamente independiente de la madre, como se nos cuenta, por ejemplo, de Esparta. Los numerosos medios supersticiosos inventados para robar las mujeres e intimidarlas (por ejemplo, la aparición periódica y la expedición de

pillaje del Duk-Duk)[11] representan la reacción de los hombres separados de la casa contra esta amenaza a su autoridad. Donde, por el contrario, los miembros de la casta militar se asentaron como señores de la tierra por el país, la tendencia a la estructura patriarcal y al mismo tiempo agnaticia[12] de la casa y del clan se ha impuesto casi siempre como dominante. Los grandes pueblos fundadores de imperios en el lejano Oriente y en la India, en el próximo Oriente, en el Mediterráneo y en el norte de Europa (sin exceptuar a los egipcios, como se hace a menudo) han desarrollado, a juzgar por las referencias históricas, el sistema patrilineal, que comprende además (no en los egipcios) la imputación de parentesco y bienes exclusivamente agnaticia. La razón fundamental de esto se halla en la imposibilidad de que la fundación de grandes unidades políticas pueda ser sostenida a la larga por pequeñas comunidades guerreras, monopolistas y dispersas como las "casas de varones", sino que —en condiciones de economía natural— fuerza a un sometimiento patrimonial y territorial de los dominios, aun en los casos en que se parte de guerreros que viven muy juntos, como ocurrió en la Antigüedad. El desarrollo del señorío territorial con su aparato de funcionarios tiene su origen naturalmente en la comunidad doméstica organizada como aparato de dominación con el padre a título de señor de la casa, y en todas partes se desarrolla, por consiguiente, a partir de la autoridad paterna. No hay pruebas serias que apoyen la afirmación de que este estado de predominio del "patriarcado" haya sido precedido por otros en esos pueblos, a partir por lo menos del momento en que las relaciones familiares fueron objeto de un desarrollo jurídico. Es una hipótesis sin valor esa de la existencia universal de un "matrimonio con matriarcado", hipótesis que mezcla elementos muy heterogéneos, como la ausencia total de toda regulación jurídica de las relaciones con los hijos y la natural relación personal más próxima del hijo con la madre, que lo cría, con la situación jurídica que únicamente merece el nombre de matriarcado. Igualmente errónea es, desde luego, la idea de un estado intermedio de matrimonio por rapto que hubiera conducido del régimen matrilineal, originario y universal, al sistema del "patriarcado". Con validez jurídica sólo puede adquirirse una mujer en virtud del trueque o comprándola en una casa ajena. El rapto de mujeres lleva a la lucha y a la reparación. El héroe luce como trofeo el cráneo del enemigo y la mujer raptada, y por tal razón la ceremonia ritual de la boda es a menudo un rapto fingido, sin que por ello el rapto efectivo represente una etapa jurídico-histórica.[13]

En los grandes pueblos creadores de imperios el desenvolvimiento de la estructura jurídica interna de las relaciones patrimoniales de la comunidad doméstica marcha, por consiguiente, en el sentido de limitar la absoluta autoridad paterna. Una consecuencia de esta primitiva ilimitación la tenemos en la ausencia de la distinción entre hijos "legítimos" e "ilegítimos" como se encuentra todavía en el derecho nórdico medieval como residuo del arbitrio puro del señor de la casa para determinar quién sea hijo suyo. Este estado de cosas

cambió de un modo definitivo con la intervención de las comunidades políticas o económicas, las cuales fijaron la admisión como miembro a base de una descendencia de uniones "legítimas", es decir, uniones estables con mujeres del propio círculo. Sin embargo, la etapa más importante en el establecimiento de este principio, es decir, la separación entre hijos "legítimos" e "ilegítimos" y el aseguramiento de la herencia a los primeros, se alcanza casi siempre cuando, dentro de las capas poseedoras o estamentalmente privilegiadas, luego que cede la estimación exclusiva de la mujer como mera fuerza de trabajo, crece la tendencia a asegurar mediante contrato la posición de la hija de la casa vendida en matrimonio, y ante todo la de sus hijos, contra el arbitrio absoluto del comprador de la mujer; sus bienes deben ir sólo a los hijos de este matrimonio. La fuerza impulsora no es, por consiguiente, la necesidad del hombre, sino la de la mujer en "legitimar" a sus hijos. Cuando aumenta el nivel de vida y el costo de una vida doméstica "estamental", la casa de donde procede la mujer "dota" a ésta, que ya no es fuerza de trabajo, sino un lujo, con medios que representan su parte liquidada del patrimonio familiar (claramente desarrollado en el viejo derecho helénico y oriental) y le prestan, frente al hombre que la ha comprado, el "centro de gravedad" material que equilibre su poder absoluto, ya que tendrá que devolver la dote en caso de repudio. Esta finalidad se alcanza poco a poco en grados muy diversos y no siempre en forma de auténticos principios jurídicos, pero a menudo de modo tan perfecto que sólo el matrimonio con dote se considera como matrimonio perfecto (ἔγγραφος γάμος), en Egipto. No podemos detenernos en el desenvolvimiento posterior del "régimen de bienes en el matrimonio". Encontramos giros decisivos en todos aquellos lugares donde cede la valoración militar de la posesión de la tierra como bien adquirido mediante la espada o como base de equipamiento de los aptos económicamente para la guerra (los que pueden equiparse a sí mismos) y la propiedad; como ocurre particularmente en las relaciones urbanas, se valúa de un modo predominantemente económico, de suerte que también las hijas pueden heredar la tierra. Según que la existencia se centrara en la adquisición común de la familia o, al revés, en la renta de la posesión heredada, el compromiso entre los intereses del hombre y los de la mujer y su clan adquirió formas muy diversas.

En el primer caso resultó con frecuencia en la Edad Media occidental un desarrollo hacia una "comunidad de bienes"; en el último fue preferida la llamada "comunidad de administración" (administración y usufructo) por el marido, de los bienes de la mujer, mientras en las capas feudales, la tendencia a no dejar salir fuera de la familia ningún trozo de tierra (desarrollada de una manera típica en Inglaterra) originó el "matrimonio con dote de viuda" *(Wittumsehe)* (manutención de la viuda mediante una renta vinculada a la tierra). Por lo demás, intervienen las más variadas determinantes. La aristocracia romana y la inglesa muestran muchas analogías en su situación social. Pero en la antigua Roma se llegó a la plena emancipación económica y personal de la mujer

casada a través del "matrimonio libre" disoluble en todo momento, que suponía, a su vez, la completa desatención como viuda y total carencia de derechos maternos frente al poder ilimitado del padre sobre sus hijos; en Inglaterra la esposa quedó económica y personalmente constreñida por la *coverture*, que anulaba su personalidad jurídica con la imposibilidad casi absoluta de disolver el matrimonio feudal con dote de viuda. Parece que el carácter más urbano de la nobleza romana y la influencia del patriarcalismo matrimonial cristiano en Inglaterra han condicionado esta diferencia. Frente al derecho de familia feudal que subsiste en Inglaterra y al derecho de familia francés inspirado en motivos burgueses y militares (en el Código de Napoleón, gracias al influjo personal de sus elaboradores), se encuentran los estados burocráticos (Austria y especialmente Rusia) con una fuerte nivelación de las diferencias de sexo en el régimen de bienes, que suele llegar a su grado máximo cuando más retrocede el militarismo en las clases dirigentes. Por lo demás, la estructura del régimen de bienes en el matrimonio suele estar condicionada también, cuando se da un tráfico de bienes desarrollado, por la necesidad de seguridad de los acreedores. No caben en esta investigación los resultados particulares más complejos de estos factores de desarrollo.

El matrimonio "legítimo" nacido de los intereses de la mujer no debía traer en seguida el dominio único de la monogamia. La mujer privilegiada en lo que afecta al derecho de herencia de sus hijos puede, como "mujer principal", ser destacada del círculo de las demás mujeres, como ocurrió en Oriente, Egipto y en la mayor parte de los países asiáticos civilizados. Naturalmente, la poligamia, aun en esta forma ("semipoligamia"), es en todas partes privilegio de los ricos. Pues si es cierto que la posesión de varias mujeres es lucrativa cuando en la agricultura predomina todavía el trabajo de la mujer y también cuando el trabajo industrial textil de la mujer es especialmente remunerador (como se supone en el Talmud) —la gran propiedad en mujeres de los jefes cafres se considera como una inversión útil de capital—, también es verdad que supone de antemano que el hombre posea los recursos suficientes para comprar las mujeres. En medios donde tiene mayor importancia el trabajo masculino y en aquellas capas sociales en las que las mujeres no participan en trabajos indignos de gentes libres sino que trabajan por diletantismo o por exigencias de lujo, la poligamia es algo prohibitivo para todas las fortunas medianas. La monogamia como institución ha sido desarrollada primeramente por los helenos (pero entre príncipes, incluso del tiempo de los diádocos, vacila un poco) y por los romanos, en la época de transición al dominio de una burguesía urbana patricia a cuyas formas de economía doméstica se acomodaba. Luego, el cristianismo la elevó por razones ascéticas a norma absoluta, en oposición (al principio) a todas las demás religiones. La poligamia se afirmó especialmente allí donde la rigurosa estructura patriarcal de la autoridad política vino a favorecer también la conservación del arbitrio del señor de la casa.

En el desarrollo de la comunidad doméstica en cuanto tal corresponde una doble consideración al desenvolvimiento del matrimonio con dote: en primer lugar, porque los hijos "legítimos" son distinguidos de los hijos de concubinato, como derechohabientes a los bienes paternos, mediante una posición jurídica especial frente a ellos; en segundo lugar y de manera especial, porque la importancia de las diferentes dotes, a tenor de la riqueza de la familia de donde procede la mujer, tiende naturalmente a diferenciar la situación económica de los maridos. Cierto que, de un modo formal, las dotes aportadas (así, en especial, en el derecho romano) suelen caer bajo el dominio del señor de la casa. Sin embargo, materialmente la dote de la mujer queda adscrita en una "cuenta particular" a su esposo. Así comienza a penetrar el "cálculo" en las relaciones de los miembros de la comunidad. Este desarrollo, que tiende a la disolución de la comunidad doméstica, suele ser empujado en este estadio por otros motivos económicos. Los debilitamientos del comunismo indiferenciado, originados por razones económicas, son cosa antiquísima, de suerte que el comunismo íntegro sólo como caso aproximado tiene su representación en la historia. En cuanto a los bienes de uso como artefactos, herramientas, armas, joyas, piezas de vestir, etc., rige el principio de que el individuo que los fabrica está autorizado para utilizarlos sólo o preferentemente como producto de su trabajo y que pasen a su muerte no ya a la colectividad, sino a determinados individuos, especialmente calificados para usarlos (así, el caballo y la espada). Estas primeras formas de derecho hereditario individual se han desarrollado muy temprano dentro del comunismo doméstico autoritario; pero acaso proceden de situaciones anteriores al desarrollo de la comunidad familiar misma y se hallan extendidas por todas partes donde se haya dado producción personal de instrumentos de trabajo o de guerra. En muchos de éstos, por ejemplo armas, este mismo desarrollo se debe también a la intervención de la autoridad militar interesada en el equipamiento económico de los más aptos para el servicio.

§ 6. La disolución de la comunidad doméstica: cambios de su posición funcional y "calculabilidad" creciente. Nacimiento de las modernas sociedades mercantiles

Los motivos internos y externos que condicionan la contracción de la amplísima autoridad doméstica se incrementan en el curso del desarrollo de la cultura. Desde dentro actúa el desarrollo y diferenciación de las capacidades y necesidades en unión con el aumento cuantitativo de los medios económicos. Pues con la multiplicación de las posibilidades de vida el individuo soporta cada vez con mayor dificultad la unión en formas rígidas de vida, indiferenciadas, que prescribe la comunidad, y apetece de modo creciente formar su vida individual y gozar según le plazca del producto de su trabajo. Desde fuera la división se fomenta mediante la intervención de formaciones sociales en competencia: por ejemplo, puros intereses fiscales en la explotación más intensiva de la capacidad contributiva individual —contra lo cual puede actuar el interés por el mantenimiento integral de la propiedad a favor de la capacidad de prestación

militar—.

La consecuencia normal de esas tendencias disolventes es, en primer término, el aumento de la *partición* de las comunidades domésticas en caso de herencia o con ocasión del matrimonio de los hijos. El desenvolvimiento histórico, después que en los primeros tiempos —cuando la agricultura se hacía relativamente sin instrumentos y la acumulación de trabajo era el único medio de intensificar el rendimiento— las comunidades domésticas conocieron un periodo de crecimiento, trajo como consecuencia que el desarrollo de la adquisición individual fuera contrayéndolas hasta los días de hoy en que la familia de padres e hijos constituye su dimensión normal. Así se operó el cambio profundo de la posición funcional de la comunidad doméstica, la cual está desplazada de tal modo que cada vez existen menos razones para el individuo de integrarse en una gran economía doméstica comunista. Prescindiendo que la garantía de seguridad para él no la obtiene ya por medio de la casa y del clan, sino por la institución que representa el poder político, también se han separado localmente la "casa" y la "profesión" y la economía doméstica no es ya un sitio de producción, sino lugar de consumo común. El individuo recibe, además, su formación total para la vida, incluso la puramente personal, de un modo creciente desde fuera de la casa y por medios que le proporciona no la casa, sino "organizaciones" de todas clases: escuela, libros, teatro, sala de conciertos, asociaciones, reuniones. No puede ya reconocer a la comunidad doméstica como la portadora de aquellos bienes culturales objetivos a cuyo servicio se coloca, y no se trata de un aumento del "subjetivismo", que representaría una etapa psicosocial, sino de una situación objetiva que condiciona ese aumento, y que favorece el encogimiento de la comunidad doméstica. No debe pasarse por alto que también se dan obstáculos a este desarrollo y por cierto en las gradas "más altas" de la escala económica. En lo agrario, la posibilidad de repartición libre de la tierra está vinculada a condiciones técnico-económicas: una finca con preciosas construcciones y formando un todo, una gran hacienda rústica, sólo con pérdidas puede dividirse. La partición se facilita técnicamente cuando se dan juntos tierras de labor y asentamiento de aldea y se dificulta en el caso de situación dispersa. Ranchos y grandes propiedades con fuerte inversión de capital tienden por eso a sucesiones hereditarias individuales; la pequeña propiedad, en medio de otras, explotada con trabajo intensivo, tiende siempre a una división mayor; por otra parte, las primeras se prestan mejor a una imposición tributaria de la riqueza mobiliaria en forma de hipotecas y cédulas hipotecarias —que se acomodan tan bien a la inversión de capital—, que las mantienen juntas en favor del acreedor. Además, la gran propiedad, simplemente porque es posesión y como tal portadora de una posición social, tiende ya de por sí a ser mantenida en su integridad por la familia, en oposición a las pequeñas parcelas, que son sólo meros lugares de trabajo. El nivel señorial de vida, cuyo estilo se halla fijado por sólidas convenciones, favorece la tolerabilidad

subjetiva de grandes comunidades domésticas, que con el vasto espacio, por ejemplo, de un castillo y la "distancia interna" que se origina naturalmente con estas condiciones aun entre los más próximos parientes, no constriñe la esfera libre que cada persona pretende en la misma medida que una comunidad doméstica burguesa, con menos espacio o sin el sentimiento aristocrático de la distancia, pero con tantas personas como la primera, sólo que más diferenciadas por sus intereses vitales. Fuera de esa forma de vida señorial, hoy sólo la gran comunidad doméstica que representa la comunidad ideal más intensa, una secta religiosa, ético-social o artística, es una forma adecuada de vida —que se corresponde con los conventos y comunidades semejantes del pasado.

También allí donde la unidad de la casa se mantiene externamente indivisa progresa irremediablemente en el curso del desarrollo de la cultura el proceso de descomposición interna del comunismo doméstico en virtud de la creciente "calculabilidad". Veamos cómo actúa este factor.

En las grandes comunidades domésticas capitalistas de las ciudades medievales (por ejemplo, Florencia)[14] tiene ya cada individuo su "cuenta". Tiene a su libre disposición dinero para el bolsillo *(danari borsinghi)*. Para gastos determinados (por ejemplo, el alojamiento al que invita el individuo) hay máximos establecidos. Por lo demás, se le descuenta, como se hace en toda compañía mercantil moderna entre los socios. Tiene participaciones de capital "dentro" de la comunidad y bienes *(fuori della compagnia)* que deja a la compañía y por los que ésta le paga un interés, pero que no están contabilizados como capital y, por consiguiente, no participan en las ganancias. En lugar de la participación "innata" en el actuar en comunidad de la casa con sus ventajas y obligaciones aparece, por consiguiente, una relación asociativa racional. Ciertamente el individuo ha "nacido" dentro de la comunidad doméstica, pero como hijo es ya potencialmente "dependiente" y "compañero" del negocio ordenado racionalmente, el cual corre a cargo de la comunidad. Es claro que semejante tratamiento fue posible a base de una *economía puramente monetaria* y que su desarrollo, por consiguiente, constituye el factor principal en esta desintegración interna. La economía monetaria da como resultado, de una parte, la *calculabilidad*[15] objetiva del rendimiento lucrativo del individuo y de su gasto, y le abre, por otra parte —en virtud del desarrollo del "cambio indirecto" que permite el dinero—, la posibilidad de satisfacer libremente necesidades individuales.

El paralelismo entre economía monetaria y debilitación de la autoridad doméstica no es ni aproximadamente completo. La autoridad y la comunidad domésticas representan, frente a las condiciones económicas dadas y a su innegable importancia, una formación irracional —vista desde estos intereses económicos— independiente. Y que influye en alto grado, en virtud de su estructura histórica dada, sobre las relaciones económicas. La duración ininterrumpida de la *patria potestas* del cabeza de familia romano hasta el fin de

su vida, fue condicionada en su nacimiento, en parte, social y económicamente, en parte, políticamente y, en parte, religiosamente (conservación íntegra del patrimonio de la casa noble, articulación militar según gentes y, probablemente, familias, posición sacerdotal doméstica del padre). Ha sobrevivido, sin embargo, a los más diferentes estadios imaginables del desenvolvimiento económico antes de experimentar debilitaciones bajo las condiciones políticas de la época imperial, incluso frente a los hijos. En China,[16] una situación idéntica está condicionada por el principio de piedad, llevado al extremo por el código de deberes y fomentado por la autoridad del Estado y por la ética estamental burocrática del confucianismo con fines políticos de domesticación de los súbditos, principio cuya realización trajo consigo, en algunos aspectos (así, en las prescripciones de duelo), consecuencias económica y hasta políticamente desastrosas (renuncia en masa de funcionarios porque la piedad hacia el difunto padre, jefe de la casa —originariamente: el miedo frente a la envidia del muerto— exige, así como la no utilización de otros bienes, también la renuncia al cargo). Lo mismo podemos decir de la cuestión siguiente: el hecho de que a la muerte del jefe de la casa tenga lugar la sucesión global (mayorazgo) o la partición, ha sido muy fuertemente condicionado en sus orígenes por la economía, como ya lo vimos, y cambia también bajo el influjo de factores económicos, pero (como especialmente lo han mostrado los trabajos de Sering,[17] entre otros) no es derivable, sin más, de lo puramente económico y de ningún modo de las condiciones económicas actuales. Pues bajo condiciones iguales y en vecindad inmediata encontramos a menudo sistemas completamente distintos, que corresponden más que nada a la distinta filiación étnica (por ejemplo: polacos y alemanes). Las consecuencias económicas de gran alcance de estas distintas estructuras son el resultado de factores ampliamente irracionales —desde el punto de vista económico—, que lo fueron desde un principio o que se convirtieron en tales a consecuencia de transformaciones económicas.

Sin perjuicio de esto, intervienen, sin embargo, los hechos económicos de una manera decisiva. Sobre todo, existen diferencias características según la adquisición se impute más al rendimiento del trabajo común o a la propiedad común. En el primer caso, la autoridad doméstica, por muy autocrática que sea, es con frecuencia frágil en su existencia. La mera separación de la casa paterna con el objetivo de fundar una economía doméstica propia es suficiente para sustraerse al poder paterno. Así, casi siempre, en las grandes comunidades domésticas de los pueblos agricultores primitivos. La llamada *emancipatio legis saxoniae* del derecho germánico tiene su fundamento económico seguramente en la significación predominante que, al tiempo de producirse, tenía el rendimiento del trabajo personal. Por el contrario, la autoridad doméstica es compacta allí donde la posesión de ganado, y en general la propiedad como tal, constituye el principal fundamento de la existencia. Especialmente la propiedad de la tierra, tan pronto como el exceso de tierra se ha convertido en escasez. En

todas partes la firme cohesión del linaje, por las razones apuntadas varias veces, constituye un atributo específico de la nobleza territorial y el que no es propietario o el pobre en tierras se sustrae a esa asociación. Pero la misma diferencia se encuentra de nuevo en los estadios capitalistas. Al mismo tiempo en que las grandes comunidades domésticas florentinas y del norte de Italia representaron el principio de la solidaridad[18] y de la cohesión de la propiedad, en las plazas mercantiles del Mediterráneo, especialmente en Sicilia y en el sur de Italia, ocurría precisamente todo lo contrario: todo miembro adulto de la casa podía pedir, en todo tiempo, la parte que le correspondía aun en vida de aquellos que tenían que dejarle la herencia, y tampoco existió la responsabilidad solidaria frente al exterior. En aquellas grandes empresas familiares del norte de Italia el capital heredado representaba mucho más el fundamento de la posición de poder económico que el trabajo lucrativo personal de los miembros. En el sur ocurría todo lo contrario y por eso la propiedad común fue tratada como producto del trabajo colectivo. Con la importancia creciente del capital ganó terreno el primer tratamiento. En una serie de etapas de desarrollo construidas teóricamente partiendo del actuar en comunidad indiviso, tenemos que la estructura capitalista "posterior" de la economía condiciona la estructura teóricamente "anterior": gran vinculación de los familiares e integridad del poder doméstico. Pero una transformación de la autoridad y comunidad domésticas más importante y *característica de Occidente*, tuvo lugar en las comunidades florentinas y otras similares de la Edad Media. Las normas para la regulación de la vida económica total de la gran comunidad doméstica son establecidas periódicamente mediante *contrato*. Y mientras al principio la regulación de lo concerniente al "dinero para el bolsillo" va a la par con la regulación de la organización comercial, esto se cambia poco apoco. La actividad lucrativa capitalista, que había adquirido caracteres de continuidad, se convirtió en una "profesión" especial ejercida dentro de una "*explotación empresarial*", que se fue diferenciando de tal manera, por vía de una especial relación asociativa, del actuar en comunidad doméstico, que se disolvió la vieja identidad entre hacienda, taller y caja que caracterizó a la comunidad doméstica íntegra y al *oikos* de la Antigüedad, del que hablaremos más tarde. Desapareció primeramente la comunidad familiar real como base necesaria de la relación asociativa en el negocio colectivo. El compañero no es ya necesariamente (o de un modo normal) miembro de la casa. Con ello se tuvo que separar necesariamente los bienes de la negociación de la fortuna privada del socio. Se separó igualmente el empleado de la negociación del servidor de la casa. Sobre todo, tenían que distinguirse las deudas de la casa de comercio, como tales, de las deudas privadas de la economía doméstica de cada socio, y limitar la responsabilidad solidaria del socio a las primeras, las que eran reconocidas porque estaban adscritas a la "firma", esto es, a la razón social de la explotación comercial. Constituye, sin duda, un desarrollo exactamente paralelo al que, como veremos en el estudio de la "dominación",

ocurre con la separación del cargo burocrático, como "oficio", de la vida privada, de la oficina con respecto a la hacienda privada del funcionario, del patrimonio activo y pasivo propio de la función pública con respecto al patrimonio particular, de la gestión pública con respecto a la gestión privada.[19] La "explotación" capitalista que la comunidad doméstica destaca en tal forma de su seno y de la que se retira, muestra ya en germen su afinidad con la "oficina" y hasta la burocratización hoy patente que experimenta la vida económica privada. Pero el factor decisivo del desarrollo no es la separación espacial de la economía doméstica con respecto al taller y la tienda, pues caracteriza también al sistema de bazar del Oriente, que descansa en esa separación entre castillo *(Kasbah)*,[20] bazar *(suk)*[21] y residencia que distingue a las ciudades islámicas.[22] Sino la separación "contable" y jurídica de la "casa" y el "negocio" y el desarrollo de un derecho acomodado a esta separación: registros mercantiles, desvinculación familiar de la asociación y de la firma, capital propio de la sociedad colectiva y comanditaria y elaboración correspondiente del derecho de quiebra. El hecho de que este desarrollo fundamental sea propio del Occidente —y que sólo en Occidente se haya desarrollado, ya en la Edad Media, con todas las formas jurídicas que prevalecen en nuestro derecho mercantil actual, y del todo extrañas al sistema jurídico de la Antigüedad, a pesar de su capitalismo que, en alguna época, tuvo un desarrollo cuantitativo extraordinario—, entra en el círculo de esos fenómenos numerosos que señalan con la mayor claridad el carácter *cualitativamente* único que corresponde a la evolución del capitalismo *moderno*. Pues lo mismo la conservación del patrimonio familiar con el fin de mutuo apoyo económico, como los inicios del desarrollo de la "firma" a partir del nombre de la familia, los encontramos también, por ejemplo, en China. También tenemos aquí la responsabilidad solidaria de la familia[23] por las deudas del individuo. La designación habitual de una negociación en el tráfico comercial no nos revela tampoco al verdadero propietario: la "firma" está también ligada a la explotación comercial y no a la hacienda doméstica. Pero parece faltar, sin embargo, el consecuente desarrollo de un patrimonio particular y de un derecho de quiebra según el tipo europeo. Pero sobre todo, dos cosas: lo mismo la asociación que el crédito estuvieron ligados de hecho, hasta el presente, en el grado más alto, a la comunidad del clan. Y también los fines de la conservación íntegra del patrimonio de los clanes ricos y de la mutua concesión del crédito dentro del clan eran específicamente otros. No se trataba principalmente de una ganancia capitalista sino, ante todo, de reunir lo suficiente para sufragar los gastos representados por la preparación al examen de los miembros de la familia y después para comprarles un cargo.[24] Cuando se había conseguido el cargo, los parientes tenían las probabilidades de reembolsarse con creces, valiéndose de los ingresos legales y sobre todo de los ilegales, lo desembolsado, y el clan se valía, además, de la protección que el cargo suponía. Las probabilidades lucrativas, condicionadas no económica sino políticamente, eran las que inducían,

precisamente a las familias ricas, a mantener "capitalistamente" íntegro el patrimonio. El tipo de asociación capitalista separado totalmente, al menos de un modo normal, de toda base personal y de clan, correspondiente a nuestra "sociedad anónima", encuentra sus antecedentes en la Antigüedad en el campo del capitalismo orientado políticamente: en las sociedades arrendatarias de contribuciones; en la Edad Media, sobre todo, en las empresas colonizadoras (como la gran comanditaria de la Maona[25] en Génova) y en las de crédito para el Estado (como la asociación de acreedores de Génova, que tenía de hecho embargadas las finanzas del Estado). Dentro del tráfico privado, la asociación puramente lucrativa y capitalista se ha desarrollado al principio —correspondiendo por completo al tipo de comercio de ocasión— en forma de sociedad de ocasión *(commenda)*[26] para el comercio a distancia (capital que se entrega a un viajante de comercio para determinado viaje, con reparto de pérdidas y ganancias), que se encuentra ya en el antiguo derecho babilónico y que después es universal.[27] Las empresas privilegiadas con un monopolio por el poder político, en particular las empresas coloniales en forma de sociedades anónimas, constituyeron la transición en la aplicación de estas formas al negocio puramente privado.

§ 7. El desarrollo hacia la forma de oikos

No podemos ocuparnos en especial de estas formas de empresa que, como armazón de una explotación capitalista, representan el apartamiento más radical de la primitiva identidad con la comunidad doméstica. Nos corresponde mejor el estudio de una evolución de la comunidad doméstica que presenta un tipo completamente contrario en los puntos decisivos. Frente a la división interna de la autoridad y comunidad doméstica en virtud (en el más amplio sentido) del "cambio con el exterior" y sus consecuencias hasta el nacimiento de la "explotación" capitalista, se nos presenta como un género de desarrollo precisamente contrario: la *articulación interna* de la comunidad doméstica; su derivación hacia la forma de *oikos*, como Rodbertus[28] la ha designado. Un *oikos* no es, en sentido técnico, toda "gran" comunidad doméstica o toda la que obtiene por sí misma productos industriales y agrícolas, sino la gran hacienda doméstica, autoritariamente dirigida, de un príncipe, señor territorial, patricio, cuyo motivo último no reside en la *adquisición capitalista de dinero*, sino en la *cobertura* natural y organizada *de las necesidades del señor*. Para ello puede servirse de todos los medios en amplísima medida, sin descuidar el cambio con el exterior. Lo decisivo es que para él el principio informador es el "aprovechamiento del patrimonio" y no la "valorización del capital". El *oikos* significa, según su naturaleza esencial: cobertura organizada de necesidades, aunque para este objeto tenga que incorporar explotaciones de índole lucrativa. Entre ambos principios hay, naturalmente, una escala de transiciones imperceptible y también un deslizarse frecuente de uno a otro. En la realidad de lo empírico el *oikos*, forma de economía colectiva pura, es necesariamente raro

en cualquier cultura material desarrollada. Pues de un modo puro, esto es, con eliminación constante del punto de vista de adquisición por cambio, sólo puede existir cuando, por lo menos, por su tendencia, se presente en "autarquía" económica, esto es, como "economía consuntiva" con el mínimo posible de cambio. Un aparato de fuerzas domésticas de trabajo, con frecuencia con una amplia especialización, crea entonces todo lo que el señor necesita en bienes y servicios personales, no sólo económicos sino también militares y sagrados; el propio suelo da las materias primas; talleres propios con su mano de obra propia producen todos los demás bienes materiales; servidores, funcionarios, sacerdotes de la casa, guerreros, realizan los demás servicios y el cambio sirve, en todo caso, para desprenderse de lo que eventualmente sobre y para llenar la falta de lo que no se puede producir dentro. Ésta es una situación a la que de hecho se aproximan ampliamente la economía de los reyes de Oriente, especialmente de Egipto, y en pequeña medida la economía de los nobles y príncipes del tipo homérico y con la que muestran gran afinidad la economía de la corte persa y también la de los reyes francos. En esta dirección se desarrollan de un modo creciente los señoríos territoriales de la época de los emperadores romanos con su amplitud creciente, creciente escasez en la afluencia de esclavos y creciente contracción capitalista, gracias a la expansión burocrática y litúrgica, mientras que los señoríos de la Edad Media muestran, en conjunto, justamente una tendencia contraria, con creciente significación general del tráfico de bienes, de las ciudades y de la economía monetaria. Pero el *oikos* nunca ha sido una economía puramente autárquica en ninguna de estas formas. El faraón tuvo comercio exterior y lo mismo la mayoría de los reyes y nobles primitivos de la cuenca del Mediterráneo: en especial sus tesoros descansaron sobre este comercio. En el reino franco los ingresos de los señores territoriales se componían en parte muy considerable de dinero o bienes fácilmente realizables y de rentas de todas clases. Las "capitulares" carolingias suponen como fenómeno casi común la venta de lo que, en el fisco real, excedía de las necesidades de la corte y del ejército. La mano de obra servil de los grandes señores territoriales y corporales sólo en parte, como es sabido, estaba adscrita por completo a la economía del señor. En sentido riguroso esto rige para los servidores personales y para aquella otra mano de obra que cubre las necesidades del señor en forma de economía natural y está a su cuidado —utilización en "economía consuntiva"—, pero también aquellos trabajadores serviles que el señor hace trabajar en sus propios talleres para el mercado, como hacían los señores territoriales cartagineses, sicilianos y romanos con sus esclavos acuartelados en las plantaciones, o como el padre de Demóstenes con los esclavos de sus dos ergasterios, o como, en la época moderna, los señores rusos que hacen trabajar a sus campesinos en sus "fábricas" —utilización en "economía lucrativa"—. Estos esclavos de las plantaciones y de los ergasterios[29] son, sin embargo, en una parte muy considerable, esclavos comprados; por lo tanto, un medio de

producción comprado en el mercado y no obtenido por uno mismo. Los trabajadores serviles "producidos" en la propia economía doméstica suponen la existencia de "familias" serviles, por consiguiente, una descentralización de la vinculación doméstica y, normalmente, una cierta renuncia a la explotación sin límites de las fuerzas de trabajo en favor del señor. La gran mayoría de tales fuerzas de trabajo hereditariamente serviles no son, por eso, utilizadas en explotaciones centralizadas, sino que tiene que poner a disposición del señor sólo una parte de su capacidad de trabajo o entregarle tributos cuya cuantía, en especie o en dinero, se fija de un modo más o menos arbitrario o tradicional. Depende sobre todo de la manera como pueden ser valorizados en formas más remuneradoras, que el señor prefiera utilizar a los esclavos como "fuerza de trabajo" o como "fuente de renta". Las barracas de esclavos sin familia suponen, para completar la demanda de trabajadores, una oferta continua y barata de esclavos, es decir, una guerra constante para atrapar hombres, y un sustento barato del esclavo, como lo permite el clima meridional. Por otra parte, los campesinos dependientes hereditariamente sólo pueden dar tributos en dinero cuando sus productos cuentan con un mercado accesible, es decir, con un mercado local; cuando, por consiguiente, están desarrolladas las ciudades de la comarca. Donde el desarrollo urbano era mezquino y la cosecha sólo podía valorizarse del todo mediante la exportación —como en el este de Alemania y de Europa a comienzos de la época moderna, en oposición al oeste, y en las "tierras negras"[30] de Rusia en el siglo XIX— la utilización de los campesinos como mano de obra en la economía feudal del señor fue con frecuencia el único camino de poderlos utilizar para conseguir ingresos monetarios y así se desarrolló, dentro del *oikos*, una gran explotación agrícola. La creación de grandes explotaciones industriales propias con mano de obra servil propia, o con la ayuda o utilización exclusiva de fuerzas serviles o libres alquiladas, en ergasterios propios o alquilados, puede aproximar mucho al señor del *oikos*, que se incorpora tales explotaciones, al tipo de una empresa capitalista o abocarle enteramente a ella, como ocurrió, por ejemplo, de un modo pleno a los creadores de la *Starosten-Industrie* en Silesia.[31] Porque sólo el último sentido caracteriza al *oikos*: utilización rentística de un patrimonio preexistente, y de hecho puede llegar a no distinguirse del interés administrativo primario del capital de empresa y hasta identificarse con él en cuanto al contenido. Dentro de una industria del tipo de la de Silesia a que hemos aludido, la circunstancia que nos recuerda su origen señorial es, sobre todo, *el modo de combinación* de distintas empresas: gigantescas explotaciones forestales con fábricas de ladrillos, destilerías de aguardiente, fábricas de azúcar, minas de carbón; por consiguiente, de explotaciones que no se enlazan, como las explotaciones "combinadas" o "mezcladas" de una gran empresa moderna, en razón de que representan diversas etapas en la elaboración de la misma materia prima (aprovechamiento de subproductos o de desperdicios) o en virtud de las condiciones del mercado.

Sólo el señor territorial que establece una fundición en sus minas de carbón y acaso una fábrica de acero, y en su explotación forestal un aserradero y fábricas de celulosa, puede llegar prácticamente a los mismos resultados y sólo el punto de partida y no el resultado son diferentes en ambos casos. Encontramos gérmenes de tales combinaciones, debidos a la posesión de materias primas, en los ergasterios de la Antigüedad. El padre de Demóstenes, que procedía de una familia de comerciantes del Ática, era importador de marfil, que vendía (τῷ βουλομένῳ) y era aplicado como adorno en los mangos de los cuchillos y en los muebles. Empezó haciendo fabricar cuchillos a sus propios esclavos, preparados en sus propios talleres, y tuvo que hacerse cargo de los esclavos que trabajaban en el ergasterio de un ebanista insolvente. Combinó, pues, un ergasterio de cuchilleros con otro de ebanistería.[32] El desarrollo del ergasterio progresó después en la época helenística, particularmente en suelo alejandrino y en el del Islam antiguo. La utilización de fuerzas serviles de trabajo industrial como fuente de renta, ha sido cosa corriente en toda la Antigüedad, en Oriente como en Occidente, en los primeros tiempos de la Edad Media y en Rusia hasta la abolición de la servidumbre. El señor alquilaba sus esclavos como mano de obra: así lo hizo Nicias en gran escala con esclavos no calificados a los propietarios de minas. A fin de aprovecharlos mejor, el señor hace que se conviertan en buenos operarios; esto lo encontramos en toda la Antigüedad, empezando por un contrato en el que se menciona al príncipe heredero Cambises,[33] propietario del maestro de escuela, hasta las Pandectas,[34] como se encuentra todavía enteramente en Rusia en los siglos XVIII y XIX. O los deja, después de formados, que utilicen su trabajo como artesanos, en provecho propio, y, en cambio, le tienen que pagar una renta (en griego: *apophora*, en Babilonia: *mandaku*, en alemán: *Halssteuer*, en ruso: *obrok*).[35] El señor puede también instalarles los talleres y equiparlos con medios de explotación *(peculium*)[36] o capital industrial *(merx peculiaris)*.[37] De acuerdo con los hechos, tenemos en la historia todos los grados intermedios imaginables, desde una libertad casi completa de movimientos hasta la conscripción completa en una vida cuartelera en la explotación del señor. Una mayor caracterización económica de las "explotaciones" nacidas en el dominio del *oikos*, estén en las manos del señor o en las de sus dependientes, pertenece a otro grupo de problemas. Por el contrario, tendremos que tratar el paso del *oikos* a la dominación patrimonial en conexión con el análisis de las formas de dominación.

Capítulo III
Comunidades étnicas

§ 1. La "raza"[1]

UNA FUENTE mucho más problemática del actuar en comunidad *[Gemeinschaftshandeln]* que las tratadas hasta ahora es la "pertenencia a una raza", esto es, la posesión real de las mismas disposiciones, heredadas y transmisibles por herencia, y que descansan en un origen común. Conduce a una "comunidad" *[Gemeinschaft]* sólo cuando es sentida subjetivamente como una nota característica común; y esto ocurre cuando la vecindad o vinculación local de individuos de distinta raza va unida a una actuación común cualquiera (generalmente política) o, al revés, cuando cualquier destino común de los racialmente homogéneos va unido a alguna *oposición* patente respecto a otras gentes. Entonces el actuar en comunidad así nacido suele expresarse de una manera puramente negativa: apartamiento o desprecio de los que presentan caracteres distintos o, al revés, supersticioso temor respecto de los patentemente distintos. Quien por su *habitus* exterior resulta heterogéneo es despreciado, sin más, "haga" lo que haga y "sea" lo que quiera; o, por el contrario, es venerado supersticiosamente cuando, de un modo constante, se muestra prepotente. Lo primario y normal es la "repulsión". Ahora bien: esta clase de repulsión no es privativa de los grupos antropológicos entre sí y tampoco su intensidad se mide por el grado de distancia antropológica; tampoco está vinculado de modo eminente a caracteres hereditarios diferentes, sino también a otras diferencias chocantes del hábito exterior.

Si, desde un punto de vista fisiológico, se puede determinar el grado de objetiva diferenciación racial, entre otras formas, viendo si los bastardos se reproducen de modo normal, podríamos medir la atracción o repulsión raciales subjetivas fijándonos en si se establecen relaciones sexuales normalmente o con rareza, con carácter permanente o sólo temporal e irregular. La existencia o la ausencia del *connubium* sería en todas las comunidades que han adquirido una conciencia racial especial una consecuencia normal de la atracción o repulsión

étnicas. La investigación exacta de la atracción o repulsión sexuales entre distintas comunidades étnicas está en sus comienzos. No hay la menor duda de que para la intensidad del comercio sexual y para la formación de comunidades "connubiales" representan un papel, a veces decisivo, los factores étnicos, es decir, la comunidad de origen. Pero un argumento decisivo contra el supuesto carácter "primario" de la repulsión sexual debida a la raza lo constituyen los millones de mulatos de los Estados Unidos, aun para razas muy distantes. Además de la prohibición del matrimonio por los estados del sur, tenemos que ambas partes recusan estos matrimonios, también últimamente los negros, pero se trata de un producto de la pretensión de los negros, después de su emancipación, a ser tratados como iguales; es decir, que está condicionada *socialmente* por la tendencia, ya conocida por nosotros esquemáticamente, a la monopolización, en este caso vinculada a la raza, del poder y prestigio sociales. El connubio efectivo, es decir, que los descendientes de relaciones sexuales estables sean admitidos por los miembros de la comunidad política, estamental o económica a la que pertenece el padre, con los mismos derechos al actuar en comunidad que ellos, depende de muchas circunstancias. En el caso de dominio inquebrantado del poder paterno, del que hablaremos más tarde, depende del arbitrio del padre que los hijos de esclava sean o no tratados como los demás. La glorificación del rapto de la mujer por el héroe hace que la mezcla de razas sea la regla entre la capa señorial. Sólo la tendencia, que conocemos esquemáticamente, de cerrar en monopolio las comunidades políticas, estamentales o de otra clase, o la de monopolizar las probabilidades matrimoniales, limita este poder del padre de la casa de un modo creciente y crea la rigurosa restricción del connubio a los descendientes de las comunidades sexuales permanentes dentro de la propia comunidad (estamental, política, de culto o económica) y, con ello, da origen a una cerrada reproducción endógena, por decirlo así, muy efectiva. La "endogamia" de una comunidad es en todas partes un producto secundario de tales tendencias. Pero no se entienda por endogamia de un actuar en comunidad al mero hecho de que las relaciones sexuales permanentes se basan de modo predominante en la pertenencia a una determinada comunidad, sino a un desarrollo del actuar en comunidad de tal suerte que sólo se acepten como compañeros iguales para esa actividad a los descendientes endógenamente engendrados. (No debería hablarse de una endogamia de clan; no existe o sólo si se quiere designar con este nombre fenómenos como el levirato y el derecho de herencia de las hijas, que tienen un origen secundario, político y religioso.) La pura crianza de tipos antropológicos es, con frecuencia, una consecuencia secundaria de tales "cierres", sea cualquiera la forma en que estén condicionados; así en algunas sectas (India), lo mismo que en los "pueblos parias"; esto es, comunidades que, al mismo tiempo que son despreciadas, son buscadas como vecinas a causa de una técnica especial imprescindible que ellas monopolizan.

No sólo el hecho de que se tenga en cuenta el lazo de sangre, sino también el grado en que se tiene en cuenta, se halla codeterminado por factores distintos de la mera afinidad racial objetiva. La más pequeña gota de sangre negra descalifica irremisiblemente en los Estados Unidos, mientras que no lo hace una considerable cantidad de sangre india. Al lado de los factores estéticos, que sin duda alguna entran en juego, influye también el recuerdo de que los negros, al contrario de los indios, fueron un pueblo de esclavos, es decir, un grupo descalificado como clase social. Las diferencias estamentales, por lo tanto adquiridas, y especialmente diferencias de "educación" (en el sentido amplio del vocablo), constituyen un freno mucho más fuerte del connubio convencional que las diferencias del tipo antropológico. La mera diferencia antropológica decide sólo en pequeña medida, prescindiendo de los casos extremos de repugnancia estética.

§ 2. Surgimiento de los caracteres raciales

A los efectos de la mutua atracción o repulsión carece normalmente de importancia la cuestión de si las diferencias visiblemente discordantes y que, por consiguiente, son sentidas como algo que separa, descansan sobre una "disposición" o sobre la "tradición". Esto ocurre en el desarrollo de comunidades connubiales endógenas y sobre todo en la atracción y repulsión en el "trato" de gentes, por consiguiente, relaciones amistosas, sociales o económicas; también en la formación de comunidades de todas clases entre tales grupos, pues se establecen de un modo fácil sobre la base de mutua confianza y de trato recíproco igual o de un modo difícil bajo precauciones que manifiestan desconfianza. La mayor o menor facilidad del nacimiento de una *comunidad de intercambio* (en el sentido más amplio de la palabra) responde lo mismo a las diferencias más externas de los usos arraigados, ocasionados por no importa qué casualidad histórica, que a caracteres raciales heredados. A menudo es decisivo, aliado del carácter insólito de los usos del grupo, que la "costumbre" diferente no sea comprendida en su "sentido" subjetivo porque falta la clave para ello. Pero no toda repulsión descansa en la carencia de comunidad de "comprensión", como veremos muy pronto. Diferencias en la barba y el cabello, vestido, modo de alimentarse, división del trabajo entre los sexos y todas las demás que saltan a la vista —cuya "importancia" o no importancia para la sensación inmediata de atracción o repulsión presenta tan pocas diferencias de grado como para las ingenuas descripciones de viajes o para Heródoto o para la etnografía precientífica— pueden dar pie en algunos casos a atracción o repulsión entre gentes diferentes y, como reverso positivo, a la conciencia de comunidad entre gentes parecidas, que puede formar entonces la base de una relación comunitaria como, por su parte, toda clase de comunidad, desde la doméstica y la vecinal hasta la política y religiosa, suele ser base de "costumbres" también comunes. Toda diferencia de "costumbres" puede alimentar en sus portadores un sentimiento específico de "honor" y "dignidad". Los motivos originarios que dan

lugar a las diferencias en el estilo de vida se olvidan y los contrastes subsisten como "convenciones".[2] Así como, de este modo, toda comunidad puede actuar como generadora de "costumbres", así actúa cada una de alguna manera, al vincular con cualidades heredadas probabilidades de vida, supervivencia y propagación, en la selección de tipos antropológicos, por lo tanto, en verdadera crianza, y en ocasiones de modo muy eficaz. Lo mismo que en la homogeneización interior ocurre con la diferenciación respecto al exterior. La tendencia al cierre monopolizador con respecto al exterior, que ya conocemos en esquema,[3] puede fijarse en cualquier elemento, por superficial que sea. La fuerza universal de la "imitación" actúa en general en el sentido de hacer cambiar gradualmente, de un lugar a otro, los usos tradicionales, de la misma manera que cambian los tipos antropológicos en virtud de la mezcla de razas. Las fronteras rigurosas que separan netamente los ámbitos a que se extienden los usos exteriormente perceptibles han surgido, ya sea en virtud de una exclusión monopolizadora consciente, que se montaba sobre pequeñas diferencias y luego éstas eran cultivadas y ahondadas a sabiendas, ya sea mediante migraciones pacíficas o guerreras de comunidades que hasta entonces habían vivido muy distanciadas y se habían adaptado en sus tradiciones a las condiciones heterogéneas de su existencia. Exactamente igual a como los tipos raciales, sensiblemente diferentes, nacidos gracias a su crianza en el aislamiento, se encontraron en una vecindad rigurosamente delimitada en virtud de una exclusión monopolizadora o de una migración. Como se desprende de lo dicho, la igualdad y la oposición en el hábito y las costumbres, ya sean patrimonio hereditario o tradicional, están sometidas en su nacimiento y desarrollo a la acción de las mismas condiciones que actúan sobre la vida de la comunidad y son también iguales en sus propios efectos de configuración comunitaria en ambos casos. La desigualdad radica de una parte en la gran diferencia en cuanto a su estabilidad según se trate de cosa hereditaria o transmitida por tradición y, por otra parte, en los límites que están fijados (aunque desconocidos a menudo en su detalle) a la adquisición de nuevas cualidades hereditarias en general; frente a esto tenemos que, a pesar de las grandes diferencias existentes en cuanto a la transmisibilidad de las tradiciones, existe un campo mucho mayor para la posibilidad de "arraigo de las costumbres".

Casi toda homogeneidad y heterogeneidad del hábito *(habitus)* y costumbres puede hacer creer que existe o no un parentesco de origen entre los grupos que se atraen o se repelen. Ciertamente que no toda creencia en el parentesco de origen descansa sobre la igualdad de hábito y costumbres. A pesar de fuertes desviaciones en este campo, puede existir una creencia semejante y desarrollar un poder generador de comunidad si está apoyada en el recuerdo de emigraciones reales, tales como colonización o emigración individual. Pues los efectos de la adaptación a lo acostumbrado y a los recuerdos juveniles siguen actuando en los emigrantes como fuente de "sentimiento hogareño" a pesar de

que se hayan adaptado de tal modo al nuevo medio que les sería insoportable un retorno al país de origen (como, por ejemplo, ocurre con la mayor parte de los alemanes de América). En las colonias, la relación interna con el país de origen sobrevive incluso a fuertes mezclas con los habitantes de la colonia y a considerables cambios de la tradición, lo mismo que del tipo hereditario. En la colonización política juega en ello un papel decisivo la necesidad de respaldo político; además, la persistencia del parentesco creado por el connubio. Y, finalmente, si la "costumbre" permanece la misma, las relaciones de mercado, que, en tanto que dura esta uniformidad del nivel de necesidades, pueden ser muy intensas entre metrópoli y colonia; hasta en colonias situadas dentro de un ambiente absolutamente extraño, o colocadas en un dominio político extranjero. La creencia en el parentesco de origen —siendo indiferente que sea o no fundada — puede tener consecuencias importantes, especialmente para la formación de la comunidad política. Llamaremos "grupos étnicos" a aquellos grupos humanos que, fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o de ambos a la vez, o en recuerdos de colonización y migración, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común, de tal suerte que la creencia es importante para la propagación de las relaciones comunitarias *[Vergemeinschaftungen];* pero la designaremos así siempre que no representen "clanes", aunque sin tener en cuenta si existe o no una verdadera comunidad de sangre. La colectividad "étnica" se distingue del "clan" en que, en sí misma, no es más que una colectividad o grupo (creído) y no "comunidad" efectiva como el clan, a cuya esencia pertenece un actuar en comunidad efectivo. El grupo étnico (en el sentido en que aquí se toma) no es en sí mismo una comunidad sino tan sólo un "momento" que facilita el proceso de la relación comunitaria. Actúa, fomentándolos, en los más diferentes tipos de relación comunitaria, sobre todo en la política, según nos muestra la experiencia. Por otra parte, la comunidad política puede despertar la creencia en el origen étnico, aun en sus miembros más heterogéneos, y deja, al desaparecer, decantada esa creencia, si no se oponen fuertes diferencias de costumbres, de hábito o, sobre todo, de lenguaje. La manera "artificiosa" en que nace la creencia de que se constituye un grupo étnico, corresponde por completo al esquema, conocido por nosotros, de la transposición de relaciones asociativas *[Vergesellschaftungen]* racionales en relaciones personales comunitarias. Cuando el actuar en sociedad racional es poco intenso, casi toda relación asociativa, aun la creada de modo exclusivamente racional, despierta una conciencia de comunidad mayor en la forma de una hermandad personal sobre la base de la creencia en la existencia del grupo "étnico". Todavía para el heleno toda articulación de la *polis*, por artificial que fuera la forma en que se llevara a efecto, representa una asociación personal con comunidad de culto, por lo menos, y a menudo con antepasados comunes inventados. Las doce tribus de Israel son secciones de la comunidad política, las cuales asumieron alternativamente y por meses ciertos servicios; lo

mismo ocurre con las *phyle* helénicas y sus subdivisiones. Pero también estas últimas pasan por ser colectividades de origen común. Seguramente la división originaria puede muy bien haberse montado sobre diferencias políticas o étnicas ya existentes. Pero también cuando, bajo el desmoronamiento de viejas agrupaciones y renuncia a la cohesión local, se construyó de un modo totalmente racional y esquemático —como en el caso de Clístenes—,[4] actuó en el mismo sentido étnico. Esto no significa, por consiguiente, que la *polis* helénica fuera realmente o por su origen un Estado de tribus o estirpes, sino que es un síntoma del pequeño grado de racionalización de la vida de la comunidad helénica en general. Por el contrario, es un síntoma de la gran racionalización de la comunidad política romana que su vieja esquemática subdivisión *(curiae)* sólo en pequeña medida conllevó una significación religiosa, que encubriría un origen étnico.

La creencia en la afinidad "étnica" constituye a menudo, pero no siempre, un límite para la "comunidad de intercambio social"; por otra parte, ésta no siempre se identifica con la comunidad connubial endógama, pues el círculo que abarca cada una de ellas puede ser de muy distinto radio. Su estrecha afinidad descansa en que tienen el mismo fundamento: la creencia en un honor específico —el "honor étnico"— de los miembros en el que los extraños no participan; más adelante hablaremos de su afinidad con el honor "estamental". Por ahora nos contentaremos con estas pocas observaciones. Toda investigación sociológica verdadera debería diferenciar de un modo más fino estos conceptos de lo que aquí nosotros lo hacemos para iluminar nuestro limitado objetivo. Por su parte, las comunidades pueden crear sentimientos colectivos que subsisten después de desaparecida la comunidad y son sentidos como "étnicos". La comunidad política, especialmente, puede ejercer tales influencias. Pero esto ocurre del modo más directo con aquella comunidad que encarna un "bien cultural de masas" *[Massenkulturgut]* específico y que es la base de la "comprensión" mutua: la comunidad de lenguaje.

Indudablemente, existe un específico sentimiento étnico, a menudo muy persistente, allí donde ha permanecido vivo por cualquier motivo el recuerdo del nacimiento de una comunidad exterior, en virtud de una escisión pacífica o migración ("colonia", *versacrum* y fenómenos análogos) del seno de una comunidad matriz. Pero está condicionado por la comunidad política de recuerdo o, sobre todo en los primeros tiempos, por la persistencia del lazo con las "comunidades culturales"; además, por el fortalecimiento duradero de las comunidades de clan u otras en la vieja y en la nueva comunidad o por otras relaciones comunitarias duraderas, sentidas permanentemente. Donde ésas faltan o cesan, falta también el sentimiento "étnico" colectivo, siendo indiferente la afinidad de sangre.

Si tratamos de averiguar qué diferencias "étnicas" nos quedan cuando hacemos abstracción de la comunidad de lenguaje, que no siempre, ni mucho

menos, coincide con una afinidad sanguínea objetiva o subjetiva, y de la comunidad de creencia religiosa, también independiente de esa afinidad, y tampoco tenemos en cuenta, de momento, la acción de destinos políticos comunes y su memoria, que, por lo menos objetivamente, nada tiene que ver con el parentesco sanguíneo, entonces nos quedan, por un lado, —como ya hemos dicho— las diferencias, estéticamente impresionantes, del hábito externo, y, por otro, con igual razón, las diferencias patentes en el *modo de conducción de la vida cotidiana [Lebensführung des Alltags]*. Y como son siempre diferencias muy visibles las que funcionan como razones de separación "étnica", tropezamos con cosas que pueden parecer de poca trascendencia social. Es evidente que la comunidad de lenguaje y, al lado de ella, la homogeneidad de la reglamentación ritual de la vida condicionada por representaciones religiosas análogas, constituyen siempre elementos activos, extraordinariamente fuertes, en la creación de un sentimiento de afinidad "étnica", especialmente porque la "comprensibilidad" del sentido de la conducta ajena es el supuesto elemental para un proceso de relación comunitaria. Pero queremos separar aquí estos dos elementos y preguntar por lo que entonces queda. Y hay que reconocer que diferencias dialectales fuertes y diferencias de religión no excluyen de un modo absoluto el sentimiento de unidad étnica. Al lado de fuertes diferencias reales en cuanto al estilo económico de vida, desempeñarán siempre un papel importante en la creencia del parentesco étnico las diferencias externas, tales como la de los vestidos típicos, vivienda, manera típica de alimentarse, el modo de división del trabajo entre los sexos y entre libres y esclavos —en una palabra, todas aquellas cosas en que uno se pregunta por lo que es "decoroso" y que afectan, sobre todo, al sentimiento de honor y de dignidad del individuo. Todas aquellas cosas, en otros términos, que más adelante encontraremos de nuevo como objetos de diferencias "estamentales" específicas. De hecho, la convicción de la excelencia de las propias costumbres y de la inferioridad de las ajenas, gracias a la cual se alimenta el "honor étnico", es totalmente análogo al concepto del honor "estamental".

El honor "étnico" es el honor específico de la masa porque es accesible a todo aquel que pertenece a la comunidad de origen, creída subjetivamente. Los *poor white trash*, los blancos pobres de los estados del Sur que, cuando escaseaba el trabajo libre, llevaban una existencia miserable, fueron en la época de la esclavitud los verdaderos inventores de la antipatía racial, ajena a los mismos plantadores, porque su "honor" social dependía de la descalificación de los negros y detrás de toda oposición "étnica" se encuentra de algún modo la idea del "pueblo elegido", que no es más que el *pendant* horizontal de la "diferenciación estamental" y debe su popularidad a que puede ser esgrimida, cosa que no ocurre con la diferencia estamental pues descansa en la subordinación, por cualquier miembro de los grupos que se desprecian mutuamente. Por eso la antipatía étnica se fija en todas las diferencias imaginables del pretendido "decoro" y las

convierte en “convenciones étnicas”. Al lado de aquellos elementos mencionados anteriormente, en estrecha conexión con el orden económico, tenemos también otros como el arreglo de la barba y del peinado y otras cosas por el estilo, que son captadas por el proceso de “convencionalización —véase luego, Capítulo VI, parágrafo 2— y de esta suerte actúan los contrastes repeliendo “étnicamente”, porque se consideran como símbolos de homogeneidad étnica. No siempre, sin embargo, la repulsión está condicionada únicamente por el carácter “simbólico” de las notas diferenciales. El hecho de que las escitas se engrasaran el cabello, que luego olía a rancio, y las helenas, por el contrario, usaran aceites perfumados, hizo imposible por ambos lados, según una tradición antigua, el intento de aproximación social entre las damas distinguidas. El olor de la grasa actuaba separando, con más energía, de seguro, que las diferencias raciales más extremas; más que ese fabuloso —por lo que yo pude comprobar— “olor de los negros”.[5] Las “cualidades raciales” entran en consideración en la formación de la creencia de la unidad “étnica” en el caso límite: en el tipo demasiado heterogéneo para ser aceptado estéticamente, pero no como factor positivo de configuración comunitaria.

Las diferencias extremas en las “costumbres”, que representan, según eso, un papel igual al del *habitus* hereditario en la aparición de sentimientos étnicos colectivos y de la idea de un parentesco de sangre, son originadas normalmente, al lado de las diferencias lingüísticas y religiosas, en virtud de las diferentes condiciones económicas o políticas de existencia a las que tiene que adaptarse un grupo de hombres. Si suponemos que no existen rigurosas fronteras lingüísticas o que las comunidades religiosas o políticas no están netamente delimitadas y que esta situación servirá de base a las diferencias en las “costumbres” —lo que es el caso, frecuentemente, en muchos países del continente africano y americano—, entonces sólo tendremos paulatinas transiciones de las “costumbres” y en ningún modo rígidas “fronteras étnicas” fuera de las condicionadas por grandes diferencias espaciales. Ámbitos bien perfilados, donde imperan costumbres de alcance “étnico”, y que no deben su origen a factores económicos o religiosos, surgen regularmente por migraciones o expansiones que traen a inmediata vecindad grupos humanos hasta entonces distanciados de modo permanente o temporal, y adaptados, por consiguiente, a condiciones muy heterogéneas. El claro contraste del modo de conducción de vida *[Lebensführung]* que así se pone de manifiesto suele despertar en ambas partes ideas de “sangre distinta”, con entera independencia de la realidad objetiva. Es muy difícil de determinar de un modo general, y también en cada caso singular reviste una importancia muy problemática, la influencia que el factor que hemos venido designando “étnico” —la creencia en la comunidad de sangre o su contraria; que descansa en las coincidencias o diferencias con que impresiona exteriormente una persona y su modo de vida— ejerce en la formación de comunidades. La “costumbre” relevante desde el punto de vista

"étnico" no actúa en general más que como costumbre —véase Capítulo VI, parágrafo 2—. La creencia en la comunidad de origen, en unión con la semejanza en las costumbres, favorece la acogida del actuar en comunidad de una parte del grupo "étnico" por el resto, porque la conciencia de comunidad fomenta la "imitación". De un modo particular se aplica a la propaganda de comunidades religiosas. Pero apenas si pasamos de principios tan vagos. El contenido del actuar en comunidad posible sobre bases "étnicas" permanece indeterminado. A esto corresponde la poca univocidad de aquellos conceptos que parecen aludir a un actuar en comunidad de tipo étnico, es decir, condicionada por la creencia en la comunidad de sangre: estirpe *(Völkerschaft)*, tribu *(Stam)*, pueblo *(Volk);* cada uno de ellos es empleado habitualmente en el sentido de una subdivisión étnica del siguiente, pero los dos primeros también al revés. Cuando se emplean estas expresiones se sobreentiende de un modo general una comunidad política actual, por muy suelta que sea, o los recuerdos de una que existió, como se conserva en las leyendas heroicas comunes, o comunidades de lenguaje o dialectales, o, finalmente, una comunidad de culto. De un modo especial cualquier comunidad de culto fue en el pasado el fenómeno típico que acompañaba a la conciencia de "tribu" o de "pueblo" que se apoyaba en la creencia en un parentesco de sangre. Pero si a ésta le faltaba completamente una comunidad política, presente o pasada, entonces era casi siempre bastante indeterminada la delimitación externa de la extensión de la comunidad. Las comunidades de culto de las tribus germánicas eran rudimentos de comunidades políticas todavía en los tiempos últimos de los burgundos; por eso no estaban circunscritas de un modo bastante firme. Por el contrario, el oráculo délfico es ciertamente, de un modo indudable, el verdadero símbolo cultural del helenismo como "pueblo". Pero el dios se manifestó también a los bárbaros y admitió sus actos de adoración; por otra parte, no participó en la administración de relación asociativa de su culto más que una pequeña parte de los helenos y ninguna de sus comunidades políticas más fuertes. La comunidad de culto, considerada como exponente del "sentimiento tribal", es en general un resto de una antigua comunidad compacta, casi siempre política, que fue deshecha mediante divisiones o colonización, o, como en el caso del Apolo délfico, es el producto de una "comunidad cultural" producida por condiciones no puramente "étnicas", que dio origen por su parte a la creencia en la comunidad de sangre. Toda la historia pone de manifiesto con qué extraordinaria facilidad la acción comunitaria política da origen a la idea de una "comunidad de sangre" —si no se opone a ello la presencia de diferencias antropológicas demasiado marcadas—.

§ 3. Relación con la comunidad política

Exteriormente la "tribu" encuentra sus límites inequívocos cuando es una subdivisión de una comunidad política. Pero en este caso la delimitación es creada casi siempre artificiosamente a partir de la comunidad política. Ya los

números redondos con que se nos presenta revelan esto; por ejemplo, la ya mencionada división del pueblo de Israel en doce tribus, igualmente las tres dóricas y las *phyle*, distintas en número, de los demás helenos, fueron divididas de nuevo artificiosamente en ocasión de una nueva fundación u organización de la comunidad política, y la "tribu" es en este caso, a pesar de que atrajo en seguida el total simbolismo de la comunidad de sangre, especialmente el culto tribal, un producto artificial, en primer término, de la comunidad política. No es raro todavía hoy el nacimiento de un sentimiento colectivo específico, que se orienta por un supuesto parentesco de sangre, en formaciones políticas delimitadas de un modo puramente artificial. Las estructuras políticas más esquemáticas, la de los "estados" de la Unión norteamericana, por ejemplo, delimitados en forma cuadricular, muestran una conciencia particular desarrollada; no es raro que familias de Nueva York vayan a Richmond sólo con el objeto de que el hijo esperado nazca allí y, por consiguiente, sea un "virginiano". Lo artificioso de tales delimitaciones no excluye ciertamente que, por ejemplo, las *phyle* helénicas hubiesen existido originariamente en algún sitio y de alguna manera en forma independiente; y entonces aquella división de la *polis* se vinculó esquemáticamente a ellas, cuando fueron agrupadas en una unión política. Pero entonces la existencia de aquellas tribus anteriores a la *polis* (en este caso no se llamaron *phyle* sino *ethnos)* coincide con la de las correspondientes comunidades políticas que se asociaron en *polis*, o, si no es así, la tribu política desorganizada perduró probablemente en muchos casos, como creída "comunidad de sangre", por el recuerdo de que una vez había sido portadora de un actuar político comunitario, casi siempre de carácter eventual, por ejemplo, agrupando a una inmigración conquistadora o a los autóctonos que se defendían contra ella, caso en el que estos recuerdos políticos representaban un *prius* respecto a la "tribu". El hecho de que la "conciencia tribal" sea de un modo general condicionada primariamente por un destino político común y no por el "origen" debió ser, a tenor de lo dicho, una fuente muy frecuente de la creencia en una misma ascendencia "étnica". No la única, pues la homogeneidad de las "costumbres" puede tener las más distintas fuentes y procede en alto grado de la adaptación a las condiciones naturales exteriores y de la imitación en el círculo de la vecindad. Prácticamente, sin embargo, la existencia de la "conciencia tribal" suele significar algo específicamente político: es decir, que en caso de amenaza de guerra del exterior o de un propio ímpetu guerrero, nace con facilidad una actuación política comunitaria sobre esta base, es decir, sobre los que se creen subjetivamente "parientes" de tribu o de pueblo. El enardecimiento potencial de la voluntad de actuación política no es la única realidad, pero sí la definitiva, que se esconde detrás del concepto de "tribu" y "pueblo", que, por lo demás, tiene tantos sentidos. Esta acción política eventual puede convertirse fácilmente, a pesar de la carencia de toda relación asociativa adecuada, en un deber de solidaridad de los miembros del pueblo o de la tribu vigente como

norma “moral” en caso de un ataque militar, y cuya infracción, aun cuando no existe ningún “órgano” común de la tribu, acarrea después a las comunidades políticas de que se trate la suerte de las tribus de Segestes e Inguiomar[6] (expulsión del país). Pero cuando se ha alcanzado este estadio de desarrollo, entonces la tribu se ha convertido de hecho en una comunidad política permanente, aunque en tiempo de paz puede permanecer latente y, por eso, ser vacilante. El tránsito de lo simplemente “practicado” a la usanza misma y, por lo tanto, a lo que “se debe”, es en este campo, incluso en circunstancias favorables, muy paulatino. En una palabra: en el actuar en comunidad condicionado “étnicamente” concurren diversos fenómenos que una consideración sociológica realmente exacta —que aquí no se intenta— tendría que separar cuidadosamente. Habría que estudiar por separado: la acción subjetiva efectiva de las “costumbres”, condicionadas por la herencia, de una parte, y por la tradición, de otra; el alcance de las diversas “costumbres”, una por una; la repercusión de la comunidad lingüística, religiosa o política, antiguas o actuales; la formación de las costumbres; la medida en que tales componentes despiertan atracciones o repulsiones, y especialmente la creencia en la afinidad o extrañeza de sangre; sus consecuencias diferentes para que la acción, el comercio sexual, las probabilidades del actuar en comunidad de diferentes tipos, se desarrollen sobre la base de la comunidad de costumbres o de la creída comunidad de sangre. Se acabaría así por arrojar seguramente por la borda el concepto global “étnico”. Pues es un término genérico completamente inoperante para toda investigación rigurosamente exacta. Pero nosotros no nos ocupamos de la sociología por ella misma y nos contentamos, por consiguiente, con mostrar brevemente qué complicados problemas se esconden detrás de un fenómeno que se supone unitario. Al concepto de comunidad “étnica”, que se disipa ante una rigurosa formación conceptual, se asemeja en cierto grado otro concepto, cargado para la mayoría de nosotros de acentos patéticos, el de “nación”, tan pronto como tratamos de aprehenderlo sociológicamente.

§ 4. “Nación” y “pueblo”

La “nacionalidad”[7] comparte con el “pueblo”, por lo menos en su sentido “étnico” corriente, la vaga idea de que a la base de la “comunidad sentida” debe haber una comunidad de origen; aunque en realidad, hombres que se consideran como connacionales están mucho más distantes entre sí, no sólo ocasionalmente sino por razón del origen, que aquellos que pertenecen a nacionalidades distintas y hostiles. Pueden existir diferencias de nacionalidad, por ejemplo, a pesar de un próximo parentesco de origen indudable, sólo por el hecho de diferencias de confesión religiosa, como entre serbios y croatas. Muy diversos son los motivos reales de la creencia en la existencia de una unidad “nacional” y muy diferente el actuar en comunidad que en ella se basa. En una época de lucha de lenguas como la nuestra, se considera sobre todo la “comunidad de lengua” como su base normal. Lo que posea además de la mera “comunidad lingüística” hay que

buscarlo entonces naturalmente en el resultado específico al que se orienta su actuar en comunidad y éste no es otro que la *asociación política* particular. De hecho se consideran hoy conceptualmente idénticos el "Estado nacional" y el "Estado" montado sobre la base de unidad de lenguaje. En realidad, junto a las unidades políticas constituidas sobre base "nacional" en este sentido lingüístico, que son las de cuño moderno, tenemos otras muchas que abarcan varias comunidades lingüísticas y que casi siempre escogen un idioma para la vida política. Pero tampoco basta la comunidad de lenguaje para el llamado "sentimiento nacional" —que por ahora dejamos sin definir—; como lo demuestra, al lado del ya citado ejemplo, el caso de los irlandeses, suizos y alsacianos de lengua alemana, los cuales no se sienten, por lo menos en pleno sentido, miembros de la "nación" designada por su idioma. Por otra parte, tampoco las diferencias de lenguaje constituyen ningún obstáculo para el sentimiento de comunidad "nacional"; los alsacianos de lengua alemana se sentían en su tiempo y se sienten en gran parte todavía como una parte de la "nación" francesa. Desde luego, no en pleno sentido; no así como el francés de habla francesa. Hay, por lo tanto, "grados" de univocidad cualitativa de la creencia en la comunidad "nacional". En los alsacianos alemanes, el sentimiento de comunidad con los franceses, muy extendido entre ellos, está condicionado, además de por una cierta comunidad de "costumbres" y por ciertos bienes de "cultura sensual" (respecto de los cuales Wittich[8] ha llamado la atención), por recuerdos políticos; lo muestran las abundantes reliquias del museo de Colmar, [9] triviales para los demás pero valoradas patéticamente por los alsacianos, como banderas tricolores, cascos militares y de bomberos, decretos de Luis Felipe y, sobre todo, reliquias revolucionarias. Destinos políticos comunes, indirectamente sociales, muy altamente valorados por las masas como símbolo de la destrucción del feudalismo, han creado esta comunidad y su leyenda representa lo que las sagas de los pueblos primitivos. La *grande Nation* fue la liberadora de la servidumbre feudal; se consideraba como portadora de la "cultura", su idioma como "lengua de la cultura", el alemán como "dialecto" para la vida cotidiana, y la adhesión a los del habla culta es, por consiguiente, una actitud interior específica, evidentemente afín al sentimiento de comunidad que descansa en la comunidad lingüística, aunque no idéntico con él, pues se apoya en una "comunidad cultural" parcial y en el recuerdo político. En los polacos de la Alta Silesia no existía hasta hace poco ningún "sentimiento nacional" consciente —por lo menos en medida relevante—, de suerte que se hubiera sentido enfrentado a la unidad política prusiana, fundada esencialmente en una comunidad de lengua alemana. Eran prusianos leales, si bien pasivos, aunque no fueran "alemanes" interesados de alguna manera en la existencia de la unión nacional política del "Reich alemán", y no sentían, por lo general, de un modo consciente o especialmente fuerte, la necesidad de romper con sus conciudadanos de habla alemana. Faltaba, por lo tanto, el "sentimiento nacional"

que se desarrolla sobre la base de la comunidad de lenguaje; y tampoco podía hablarse todavía de una "comunidad de cultura" en ausencia de la cultura misma. Entre los alemanes del Báltico no está extendido el "sentimiento nacional" ni en el sentido de una valoración positiva de la comunidad de lengua con los alemanes, ni en el de la nostalgia por una unión política con el "Reich alemán", que sería aborrecida más bien. Por el contrario, se separan abiertamente del mundo eslavo, y del ruso en especial, en parte —y por cierto de un modo muy fuerte—, por diferencias "estamentales"; en parte por incompatibilidad de costumbres, "mutua incomprensión" y desprecio recíproco de ambas culturas; y esto a pesar de que —o quizá debido en parte a que— practican una gran lealtad vasalla frente a la casa reinante y de que se han mostrado tan interesados como cualquier "ruso nacional" en el poderío de la comunidad política presidida por esa casa, comunidad a la que le suministraban funcionarios y que a su vez se cuidaba de que éstos no le faltaran. Falta, por tanto, todo lo que podría llamarse "sentimiento nacional" en el sentido lingüístico moderno o también cultural. Ocurre aquí lo mismo que entre los proletarios polacos: lealtad respecto a la comunidad política en unión con un extendido sentimiento de comunidad limitado a la comunidad local de lenguaje que existe dentro de aquélla, pero fuertemente modificado por el sentimiento "estamental". Tampoco existe ninguna unidad "estamental", aunque las oposiciones no sean tan rudas como las que existían dentro de la población blanca en los estados del sur de la Unión Americana. Sin embargo, las oposiciones internas estamentales y de clase ceden ante la amenaza común a la comunidad de lenguaje. Y, finalmente, hay casos en los que el nombre no parece adecuarse muy bien, como en el sentimiento de comunidad de los suizos y de los belgas, o quizá del luxemburgués y del oriundo de Lichtenstein. Lo que nos despierta reparos para aplicar el nombre de "nación" no es la "pequeñez" cuantitativa de la unión política —los holandeses constituyen para nosotros una "nación"—, sino la renuncia consciente al "poder", que convirtió en neutrales a esas colectividades políticas. Los suizos no constituyen una verdadera "nación" si queremos fijarnos en la comunidad de lengua o de cultura, en el sentido de una cultura literaria o artística. Sin embargo, su extendido y robusto sentimiento de comunidad, a pesar de cierta debilitación aparecida recientemente, no tiene sólo sus raíces en la lealtad frente a la comunidad política, sino también en la particularidad de las "costumbres", que, sea cual fuere su contenido real, son sentidas subjetivamente como algo muy común y peculiar, muy condicionado por la oposición a otras estructuras sociales, especialmente la alemana, pero sin olvidar en general a toda "gran" formación política y militar, con sus consecuencias inevitables para la organización del régimen interior de dominación; peculiaridad que sólo la existencia independiente parece garantizar. La lealtad de los franceses del Canadá respecto a la comunidad política inglesa está hoy condicionada grandemente por la profunda antipatía que les inspira la estructura económica y

social y las costumbres de la vecina república, frente a la que la subsistencia del Canadá como unidad autónoma es sentida como garantía de la peculiaridad tradicional. Esta casuística podría multiplicarse fácilmente y debería hacerlo toda investigación sociológica exacta. Pone de relieve que los sentimientos colectivos que se designan con el nombre genérico de "nacionales" no son unívocos, sino que pueden ser nutridos por diferentes fuentes: pueden representar un papel importante las diferencias en la articulación social y económica y en la estructura interna del poder, con sus influencias sobre las "costumbres", pero no necesariamente —en Alemania son tan distintas como puede uno imaginar—; los recuerdos políticos comunes, la confesión religiosa, la comunidad de lenguaje y también el *habitus* condicionado racialmente, pueden actuar como fuentes. Este último factor actúa con frecuencia de un modo peculiar. Desde el punto de vista de los blancos de los Estados Unidos, difícilmente se puede hablar de "sentimiento nacional" común que los uniría con los negros, mientras éstos tenían y tienen un "sentimiento nacional", por lo menos en el sentido de que reclaman ese derecho. Y, sin embargo, entre los suizos, por ejemplo, el orgullo de la propia conciencia por su peculiaridad y la disposición a defenderla sin consideración ninguna, ni es de otro género ni está menos extendido entre ellos que en cualquier "gran" nación orientada al poderío político. Siempre el concepto de "nación" nos refiere al "poder" político y lo "nacional" —si en general es algo unitario— es un tipo especial de *pathos* que, en un grupo humano unido por una comunidad de lenguaje, de religión, de costumbres o de destino, se vincula a la idea de una organización política propia, ya existente o a la que se aspira y cuanto más se carga el acento sobre la idea de "poder", tanto más específico resulta ese sentimiento patético. Este patético orgullo por el poder político abstracto que posee o al que aspira la comunidad, puede estar más extendido en una "pequeña" (cuantitativamente) comunidad, como la comunidad lingüística de los húngaros, checos y griegos, que en otra cualitativamente igual pero mucho más grande, por ejemplo, en los alemanes de hace siglo y medio, que entonces constituían también una comunidad de lengua pero no tenían ninguna pretensión de poder "nacional".

Capítulo IV

Sociología de la religión[1]

(Tipos de relación comunitaria religiosa)

§ 1. El nacimiento de las religiones

Primitiva orientación de la acción religiosa hacia el "más acá". La creencia en los espíritus. Nacimiento de poderes suprasensibles. Animismo y simbolismo. Mundo de los dioses y dioses funcionales. Culto a los antepasados y sacerdocio doméstico. Dioses de la comunidad política y dioses locales. Monoteísmo y religiosidad cotidiana. Monoteísmo universalista y relativo. Coerción divina, magia y culto.

ES IMPOSIBLE ofrecer una definición de lo que "es" la religión al comienzo de una investigación como la que emprendemos; en todo caso, puede darse al final. En general no tratamos de la ciencia de la religión, sino de las condiciones y efectos de un determinado tipo de actuar en comunidad, cuya comprensión se puede lograr sólo partiendo de las vivencias, representaciones y fines subjetivos del individuo —esto es, a partir del "sentido"—, pues su curso externo es demasiado polimorfo. La acción cuya motivación es religiosa o mágica aparece en su existencia primitiva orientada a este mundo. Las acciones religiosas o mágicas deben realizarse para que "te vaya bien y vivas largos años sobre la tierra".[2] Incluso aquellos ritos extraordinarios, sobre todo para gentes de ciudad, como los sacrificios humanos, fueron realizados, por ejemplo en las ciudades marítimas fenicias, sin ninguna idea de ultratumba. Toda acción originada por motivos religiosos o mágicos es, además, en su forma primaria, una acción racional, por lo menos relativa: si no es necesariamente un actuar según medios y fines, sí, desde luego, conforme a reglas de experiencia. Así como revolviendo con un palo puntiagudo sobre la madera se enciende ésta, así saca la lluvia del cielo la mímica mágica del experto y el fuego que el palo saca de la madera es un producto "mágico" como la lluvia obtenida por las manipulaciones del mago. El actuar o el pensar religioso o "mágico" no puede abstraerse, por consiguiente, del círculo de las acciones, con vistas a un fin, de la vida cotidiana y menos si pensamos que los fines que persigue son de naturaleza predominantemente económica. Sólo nosotros, desde el punto de vista de nuestra actual concepción de la naturaleza, distinguiríamos imputaciones causales objetivamente verdaderas o falsas, y consideraríamos las últimas como irracionales y el actuar correspondiente como "mágico". Quien actúa de un modo mágico distingue primeramente tan sólo la mayor o menor cotidianidad de los

fenómenos. No cualquier piedra, por ejemplo, puede utilizarse como fetiche. No toda persona tiene la facultad de ponerse en trance, y, por consiguiente, acarrear aquellos efectos de orden meteorológico, terapéutico, adivinatorio o telepático que, según la experiencia, sólo se alcanzan entonces. A estas fuerzas *no cotidianas* es a las que, casi siempre, se les atribuyen esos nombres especiales como *mana, orenda* (en los iranios), *maga* (de donde, mágico) y que nosotros designaremos con el nombre de "carisma". El carisma puede ser —y sólo en este caso merece tal nombre con pleno sentido— un don que el objeto o la persona poseen por naturaleza y que no puede alcanzarse con nada. O puede y debe crearse artificialmente en el objeto o en la persona mediante cualquier medio extraordinario. El paso de un caso a otro lo facilita el supuesto de que ni en nada ni en nadie pueden desenvolverse las facultades carismáticas si no las posee en germen, pero que este germen permanece oculto si no se desarrolla, si no se "despierta" el carisma —por ejemplo, por "ascetismo"—. Todas las formas de la doctrina religiosa de la gracia, desde la gracia infusa hasta la rigurosa justificación por las obras se encuentran en este estadio ya en germen. Esta idea, rigurosamente naturalista (recientemente llamada preanimista) se mantiene con tenacidad en la religiosidad popular. Ninguna resolución de los concilios que distingue la "adoración" de Dios del "honrar" las imágenes de los santos, constituyendo a éstas en simples medios de devoción, ha impedido que los europeos del sur hagan todavía responsable a la imagen del santo y la escupan cuando no viene el éxito apetecido a pesar de las manipulaciones usuales.

De todos modos, ha tenido lugar la mayoría de las veces una abstracción sólo en apariencia sencilla: la representación de algún ser que se esconde "tras" la actuación del objeto natural calificado carismáticamente, artefacto, animal, hombre, y que determina de alguna manera esa actuación: la *creencia en los espíritus*. El "espíritu" no es ni alma ni demonio ni siquiera dios, sino algo indefinido, ese algo material pero invisible, impersonal pero a lo que se atribuye una especie de voluntad, que presta al ser concreto su fuerza de acción específica, que penetra en él y de la misma manera lo abandona —del instrumento que ya no sirve, del mago sin carisma, que fracasa— para desaparecer o para entrar en otro hombre o en otro objeto. No parece demostrable que sean menester ciertas condiciones económicas generales como supuesto previo para el desarrollo de la creencia en los espíritus. Lo que más la fomenta, como a todas las abstracciones en este terreno, es que el carisma mágico poseído por los hombres es inherente a algunos especialmente "calificados", convirtiéndose así en el más viejo de todos los oficios el de mago, brujo o hechicero profesional. El mago es el hombre de permanente calificación carismática, en oposición al hombre corriente, al "lego" en el sentido mágico del concepto. Administra, como objeto de un oficio, ese estado personal que representa o transmite específicamente el carisma: el *trance extático*. El lego sólo eventualmente puede entrar en trance. La forma social en que esto ocurre, la *orgía*, que es la más primitiva forma de la relación comunitaria religiosa, en oposición a la magia racional, es una actividad ocasional (eventual) frente a la "empresa", por decirlo así, continua del mago, que no puede prescindir de éste. El laico conoce el éxtasis como un arrebato necesariamente eventual frente a las necesidades de todos los días, para cuya obtención se utilizan toda clase de bebidas alcohólicas, lo mismo que el tabaco y

otros narcóticos, que originalmente sirvieron a fines orgiásticos, como la misma música muy en particular. El modo como se emplean esos medios orgiásticos constituye, al lado del influir racionalmente en los espíritus en interés de la economía, el segundo objeto importante, aunque secundario desde el punto de vista del desarrollo histórico, del arte mágica, que en todas partes se convierte, naturalmente, en un saber esotérico, misterioso. A base de las experiencias orgiásticas y bajo la influencia de la práctica del oficio mágico, tiene lugar el desarrollo del pensamiento que llega a imaginarse un "alma", como ser diferente del cuerpo, que se oculta de alguna manera en los objetos, como ese otro algo que abandona al hombre en el sueño, en el trance, en el desfallecimiento, en la muerte. No podemos explicar las diferentes maneras posibles como estos seres se relacionan con los objetos, tras los cuales se ocultan o con los cuales se unen de algún modo. Pueden "morar" de un modo más o menos duradero y exclusivo en torno a un objeto o fenómeno concreto o dentro de ellos. O, por el contrario, pueden "poseer" de algún modo determinados fenómenos, cosas o categorías y disponer de un modo decisivo de su comportamiento y acción efectivos; éstas o parecidas son las genuinas representaciones "animistas". O pueden "encarnarse" temporalmente en cosas tales como plantas, animales u hombres —otro grado de abstracción alcanzado de un modo paulatino—, o finalmente: pueden ser "simbolizados" por esos objetos —estadio supremo de abstracción, que se alcanza muy raramente— y son pensados entonces como seres que viven conforme a sus leyes, pero normalmente invisibles. Claro que entre estas etapas se da una gran variedad de transiciones y combinaciones. Pero ya con las formas más sencillas de abstracción citadas, se conciben en principio poderes "suprasensibles" que pueden intervenir en el destino del hombre de la misma manera que éste interviene en el del mundo exterior.

Tampoco los "dioses" o "demonios" son todavía nada personal o duradero; ni siquiera algo con un nombre particular. Puede concebirse a un "dios" como un poder que actúa sobre el curso de un fenómeno concreto ("dioses momentáneos" de Usener);[3] en el que nadie piensa después o que vuelve a aparecer cuando el fenómeno se repite. Puede ser, por el contrario, aquel poder que después de la muerte de un gran héroe sale de éste de algún modo. El acto posterior puede consistir muy bien lo mismo en la personalización que en la despersonalización. Lo mismo aparecen dioses sin nombre propio, designados por el fenómeno sobre el que tienen un poder, denominación que sólo poco a poco, cuando ya no se comprende su sentido, toma el carácter de un nombre propio, como al revés, nombres propios de caudillos poderosos o profetas que se convierten en expresión de poderes divinos, un fenómeno éste que, a su vez, autoriza a convertir puras denominaciones divinas en nombres personales de héroes divinizados. El hecho de que una determinada concepción de una "divinidad" prospere hasta convertirse en algo perenne y que, en ocasiones análogas, se trate de llegar a ella en virtud de medios mágicos o simbólicos siempre repetidos,

depende de las más varias circunstancias; en primer término, de que sea acogida —y en qué forma— por la práctica mágica del brujo o por la adhesión personal de un poderoso en virtud de su experiencia personal.

Como resultado del proceso, observábamos de un lado el nacimiento del "alma"; de otro, el de los "dioses" y "demonios", poderes sobrenaturales, por consiguiente. La ordenación de las relaciones de estos poderes con el hombre constituye el dominio de la *acción "religiosa"*. El "alma", en un principio, no es un ser personal ni impersonal. No sólo porque se identifica muchas veces de un modo naturalista con lo que deja de existir después de la muerte, con el aliento o con el latido del corazón, en cuya víscera tiene su asiento, y cuya ingestión proporciona a uno, por ejemplo, el valor del enemigo, sino, sobre todo, porque con frecuencia no es nada unitario. El alma que abandona al hombre en los sueños es algo muy distinto de aquella que en el "éxtasis" se escapa de él cuando el corazón parece reventar y la respiración jadea, o de la que vive en su sombra, o de la que después de la muerte mora en el cadáver o cerca de él mientras resta algo del mismo, o de aquella que sigue actuando de algún modo en su morada habitual y mira con envidia e ira cómo los herederos gozan de lo que perteneció un día al muerto o aparece a los descendientes en sueños o en visión, amenazando o aconsejando, o puede transmigrar a cualquier animal o a otro hombre, sobre todo a un recién nacido —todo esto, según los casos, para bendición o maldición—. Concebir el "alma" como una unidad independiente del "cuerpo" no es un resultado aceptado íntegramente ni siquiera por las religiones de salvación, prescindiendo de que algunas de éstas (el budismo) rechazan esta concepción.

Lo específico de todo este desarrollo no es, en primer término, la personalidad o la impersonalidad o la suprapersonalidad de los poderes "suprasensibles", sino que ahora no sólo las cosas y los fenómenos que están ahí y ocurren representan un papel en la vida, sino también cosas y fenómenos que "significan" algo y porque lo significan. El mago pasa gracias a eso de la acción directa por una fuerza a un *simbolismo*. Al lado del miedo físico inmediato en presencia de un cadáver —los animales también lo sienten—, que fue a menudo decisivo para las formas de sepelio (en forma acurrucada, cremación), apareció pronto la idea de hacer inofensiva el alma del muerto, desterrándolo o enterrándolo, tratando de asegurarle una existencia soportable en la tumba o de aplacar su envidia de los bienes de los vivos, o de asegurarse su buena voluntad para poder vivir tranquilos. Entre las variadas especies de aplacar mágicamente a los muertos tuvo las mayores consecuencias económicas la idea de que la totalidad de sus bienes personales debía acompañar al muerto en la tumba. Poco a poco esta concepción fue atenuándose en el sentido de que tenía que evitarse el contacto con sus bienes, por lo menos cierto tiempo después de la muerte; a menudo, tampoco debía gozarse en lo posible de los bienes de uno mismo, para no despertar su envidia. Todavía las prescripciones chinas respecto al duelo

conservan este sentido plenamente, con sus consecuencias económicas y políticas (ya que también la gestión de un cargo durante la época de duelo pasa como posesión prohibida de un bien o prebenda) también irracionales. Ahora bien, una vez que aparece el reino de las almas, dioses, demonios, que llevan una existencia no palpable en el sentido corriente, sino una existencia ultramundana a la que sólo se tiene acceso por mediación de símbolos y significaciones —una existencia que se imaginó, por consiguiente, como de sombra y como directamente irreal—, actúa sobre el sentido del arte mágico. Si detrás de los objetos y de los fenómenos reales se esconde todavía algo extraño, peculiar, anímico, de lo que aquéllos no son más que síntomas o símbolos tan sólo, no se debe tratar de influir en los síntomas o símbolos, sino en el poder que en ellos se exterioriza, utilizando medios adecuados al "espíritu" o al "alma", medios que "signifiquen" algo: símbolos. Es cuestión entonces del realce que los conocedores profesionales de este simbolismo sepan dar a su fe y a su elaboración mental, por lo tanto, de la situación de poder que logren alcanzar dentro de la comunidad, a tenor de la importancia de la magia para la peculiaridad de la economía, y de la fuerza de la organización que hayan sabido crearse, para que una marea de actuación simbólica inunde y haga desaparecer el primitivo naturalismo. Esto trae consigo las consecuencias más importantes.

Si el muerto es sólo accesible por medio de acciones simbólicas y el dios sólo se manifiesta en símbolos, así puede quedar satisfecho por medio de símbolos en vez de realidades. El pan simbólico, las representaciones de mujeres y de servidores en forma de muñecos aparecen en lugar de los sacrificios reales: el papel moneda más antiguo no servía para pagar a los vivos sino a los muertos. No ocurría cosa diferente en las relaciones con los dioses y demonios. Más cosas y fenómenos cada vez atraen, por encima de las virtudes que realmente poseen o se les atribuyen, "significaciones" y se trata de obtener efectos reales mediante un actuar significativo. Toda acción puramente mágica que se ha revelado como eficiente en el sentido naturalista, se repite de un modo riguroso en la forma ya probada. Esto se aplica ahora al total dominio de las significaciones simbólicas. La más ligera desviación respecto a lo probado puede hacerla inoperante. Todos los círculos de la actividad humana son atraídos a este círculo mágico-simbólico. Por eso se toleran más fácilmente las grandes contradicciones en las apreciaciones puramente dogmáticas, incluso dentro de las religiones racionalistas, que cambios en el simbolismo, los cuales podrían poner en peligro la acción mágica del acto o —en la nueva concepción que trae el simbolismo— hasta podría despertarse la cólera del dios o de las almas de los antepasados. Cuestiones como si se haría la señal de la cruz con dos o tres dedos, fueron la causa fundamental del cisma en la Iglesia rusa del siglo XVII; la posibilidad de mortificar de un modo peligroso a dos docenas de santos en un año aboliendo sus días santos, impide todavía hoy la aceptación del calendario gregoriano en Rusia. El cantar falso en las danzas rituales de los magos indios llevaba consigo la

muerte inmediata del culpable, para conjurar el maleficio o la cólera del dios. La estereotipación religiosa de los productos del arte plástico, como forma más antigua de la formación del estilo, está condicionada directamente por representaciones mágicas e indirectamente por medio de la producción profesional que aparece como consecuencia de la significación mágica del producto, producción que ya lleva consigo la sustitución, en el proceso de creación, del objeto natural por un modelo; pero cuán grande era la repercusión de lo religioso nos lo pone de manifiesto el hecho de que, por ejemplo, en Egipto, la desvalorización de la religión tradicional mediante la reforma monoteísta de Amenophis IV (Eknaton) dio amplia salida al naturalismo. El empleo mágico de la grafía simbólica; el desarrollo de toda clase de mímica y de danza como simbolismo que, por decirlo así, fuerza homeopáticamente, apotropaicamente o como exorcismo o como coerción mágica; la estereotipación tonal absoluta o de los tonos fundamentales *(raga* en la India en oposición a la *coloratura*); la sustitución de los métodos de curación empíricos, a menudo bastante desarrollados (que, desde el punto de vista del simbolismo o de la doctrina animista de la "posesión", eran sólo una curación de los síntomas) por métodos terapéuticos, racionales desde el punto de vista de la nueva concepción, exorcistas o simbólico-homeopáticos, que guardan respecto a los primeros la misma relación que la astrología, que tiene las mismas raíces, con el calendario de origen empírico; todo esto pertenece al mismo mundo de fenómenos, de inmensas consecuencias para el desarrollo cultural, pero que no nos puede detener ahora. También la primera influencia fundamental del círculo de ideas "religiosas" sobre el modo de vida y la economía es en sentido *estereotípico*. Toda modificación de un uso que se practica bajo el patrocinio de poderes suprasensibles puede afectar a los intereses de espíritus y dioses. A las naturales inseguridades e inhibiciones de todo innovador la religión añade los obstáculos más poderosos: lo santo es lo específicamente invariable.

El paso del naturalismo preanimista al simbolismo es completamente gradual. Cuando se saca el corazón del pecho del enemigo muerto o se le arrancan los órganos sexuales o se le vacía el cráneo, cuando se coloca el cráneo en la propia casa o se venera como precioso regalo de novia, cuando se comen aquellas partes del cuerpo u otras de animales veloces y fuertes, se cree así apropiarse naturalmente aquellas fuerzas. La danza guerrera es en un principio producto de la excitación, mezcla de furia y miedo, previa a la batalla, y crea directamente el frenesí heroico: en este sentido no es todavía simbólica. Pero en la medida en que (al estilo de nuestras acciones mágicas "simpáticas") anticipa mímicamente la victoria y trata de garantizarla mágicamente, y en la medida en que la matanza de animales y hombres se lleva a cabo en forma de ritos fijos, y se conjura a los espíritus y dioses de la propia tribu a participar en el banquete, en la medida en que los que comen de un animal se creen muy emparentados entre sí, porque el "alma" del mismo animal ha transmigrado a ellos, en todos estos casos

estamos a punto de pasar al "simbolismo".

Se ha designado como "pensar mitológico" al modo de pensar que se halla a la base del círculo de representaciones simbólicas plenamente desarrollado, y se ha tratado de caracterizarlo al detalle. No podemos ocuparnos de esto; sólo llamaremos la atención sobre una peculiaridad muy importante de este modo de pensar: la significación de la analogía, en su forma más eficiente, el símil, es importante para nosotros no sólo porque ha influido largo tiempo en las formas de expresión religiosas, sino también en el pensar jurídico, hasta la misma técnica judicial de origen meramente empírico, y sólo poco a poco ha cedido el paso a la formación conceptual silogística mediante subsunción racional. El hogar primitivo de este pensar analógico es la magia simbólicamente racionalizada, que descansa totalmente sobre él.

Tampoco los "dioses" son imaginados desde un principio como una "especie" de seres humanos. Alcanzan su forma de seres perennes, en ellos esencial, sólo después de la superación de las concepciones puramente naturalistas, que todavía juegan un papel importante en los Vedas. Por ejemplo: la idea de que el fuego concreto sea dios o el cuerpo de un concreto dios del fuego, cede a favor de la idea de que el dios, idéntico consigo mismo una vez por todas, posee los fuegos, los dona, dispone de ellos o encarna cada vez de algún modo en ellos. Pero esta representación abstracta se hace efectiva en virtud de una acción permanente dedicada al mismo dios, es decir, por el "culto", y por su enlace con una agrupación permanente de hombres, de una comunidad duradera, para la que cobra ese significado. Pronto volveremos sobre este fenómeno. Una vez que está asegurada la continuidad de las figuras de los dioses, el pensamiento de los que profesionalmente se ocupan de ellos puede dedicarse al ordenamiento sistemático de este campo de representaciones.

Los "dioses" representan a menudo, y no sólo en sociedades poco diferenciadas, una desordenada trabazón de creaciones accidentales casualmente mantenidas por el culto. Los dioses védicos no constituyen todavía una república ordenada de dioses. Pero, por lo general, tan pronto como la reflexión sistemática sobre la práctica religiosa, por un lado, y, por otro, la racionalización de la vida en general, con sus exigencias típicas crecientes en cuanto a los servicios de los dioses, han alcanzado un cierto estadio, que en cada caso puede ser muy diferente, tenemos la "formación del panteón", esto es, la especialización y rigurosa caracterización de determinadas figuras divinas por un lado, y por otro, su equipamiento con atributos fijos y alguna demarcación de sus "competencias" respectivas. Pero la creciente personificación antropomórfica de las figuras divinas no se identifica ni marcha paralela con la creciente demarcación y seguridad de sus competencias. A menudo ocurre lo contrario. Las competencias de los *numina* romanos son mucho más firmes, están más inequívocamente delimitadas que las de los dioses griegos; por el contrario, la humanización y la representación plástica de los últimos, como auténticas "personalidades",

llegaron mucho más allá que en la genuina religión romana. La razón sociológica más importante es, en este caso, que la genuina concepción romana de lo suprasensible siguió siendo en su estructura general en gran medida la de una religión de campesinos y señores patrimoniales, mientras que la griega estuvo sujeta al desarrollo de una cultura caballeresca interlocal, como la de la época homérica con sus dioses heroicos. El traspaso parcial de estas concepciones y su influencia indirecta sobre el suelo romano nada cambió en la religión nacional; muchas de ellas alcanzaron tan sólo una existencia estética mientras la tradición romana siguió intangible, en sus rasgos fundamentales característicos, en la práctica ritual, y, por razones que veremos después, se mantuvo también en constante actitud adversa respecto a la religiosidad orgiástica —extática y misterial—, lo contrario de lo que pasó al helenismo. Naturalmente, cualquier especificación de influencias mágicas es mucho menos elástica que la "competencia" de un "dios" figurado como persona. La religión romana permaneció siendo *religio*, tanto si se deriva este vocablo etimológicamente de *religare* o de *relegere*: vinculación al formalismo cultural ya probado y el "tener en cuenta" los *numina* de todas clases que interesan en cualquier momento. Junto al rasgo formalista, que se fundaba en esta circunstancia, la específica religiosidad romana estaba sostenida por otra característica importante frente a lo helénico: lo impersonal guarda una afinidad interior con lo realracional. Toda la vida cotidiana de los romanos y cada uno de sus actos eran rodeados por su *religio* con una casuística jurídico-sacral que absorbía su atención en grado no menor que lo hacen las leyes rituales de los judíos y el "derecho sacro" taoísta de los chinos. El número de divinidades que se cuentan en los *indigitamenta* sacerdotales es infinito en su especialización concreta: no sólo cada acción sino cada parte concreta de ella estaba bajo la influencia de *numina* especiales y, por precaución, en todos los actos importantes tenían que ser invocados y adorados junto a los *alii cubi*, cuya significación causal y cuya competencia ya estaban fijadas por la tradición, los *incubi*, en este aspecto más equívocos, y aquellos otros *numina* cuyo sexo y acción o existencia estaba en duda, y para ciertos actos de cultivo una docena de los primeros. Lo mismo que para los romanos el éxtasis (en latín: *superstitio*) de los helenos venía a ser una desordenada *abalienatio mentis*, esta casuística de la *religio* romana (y de la etrusca, que iba todavía más lejos) les parecía a los griegos una *deisidemonia* nada libre. La preocupación para dar satisfacción a los *numina* llevó a desarticular mentalmente cada acción particular en sus manipulaciones parciales conceptualmente determinables y de atribuir cada una a un *numen* particular bajo cuya protección especial estaba. Se encuentran analogías en la India y en otros lugares, pero en ninguna parte —pues la atención de la práctica ritual se concentró en esto— el número de *numina* —obtenidos mediante abstracción mental, por puro análisis conceptual— que había que tener en cuenta, fue tan grande como en Roma. La peculiaridad específica de la vida práctica romana, condicionada por esa circunstancia,

consiste —y en ello reside la oposición con respecto, por ejemplo, a la acción ejercida por el ritual judío o asiático— en el cultivo incesante de una casuística sacro-jurídica y prácticoracional, una especie de jurisprudencia sacra cautelar, y en el tratamiento de estas cosas a manera de problemas de abogados. El derecho sacro fue la matriz del pensamiento jurídico racional y ni siquiera la historiografía de Livio niega esa característica de lo romano, condicionada por la religión, cuando frente, por ejemplo, al pragmatismo judío, coloca en el centro la "corrección" sacral y jurídico-estatal de cada innovación institucional. No se trata de cuestiones de pecado, castigo, penitencia, salvación, sino de cuestiones jurídicas de etiqueta.

Por lo que se refiere a las ideas de los dioses, que habrán de ocuparnos en primer lugar, esos procesos de antropomorfización, por una parte, y los de delimitaciones de competencia, por otra, que marchan unas veces paralelos y otras en sentido contrario, se enlazan a las especies de divinidad ya existentes, pero llevan consigo las tendencias de una racionalización cada vez mayor en el modo de adorar a los dioses y en el modo de concebirlos.

Ofrece poco interés para nuestros fines el examinar las diferentes clases de dioses y de demonios, aunque —o más bien, porque—, al igual que el léxico de un idioma, están condicionadas directamente por la situación económica y los destinos históricos de cada pueblo. Como éstos para nosotros se pierden en la oscuridad, muy a menudo no puede conocerse por qué entre las diferentes clases de divinidades han alcanzado predominio algunas. Puede depender de objetos naturales importantes para la economía, empezando por los astros, o de fenómenos orgánicos poseídos o influidos, provocados o impedidos por dioses o demonios: enfermedad, muerte, nacimiento, fuego, sequía, lluvia, tempestad, cosechas. Según la significación económica predominante de algunos fenómenos particulares, puede un dios alzarse con la primacía en el panteón, como, por ejemplo, el dios del cielo, según sea concebido como el señor de la luz y del calor o, como es frecuente en los pueblos ganaderos, como señor de la procreación. Es claro que la adoración de las divinidades *ctónicas* (Madre Tierra) supone en general una cierta importancia de la agricultura, pero no siempre marchan paralelamente. Tampoco se puede afirmar que los dioses del cielo —como representantes del más allá de los héroes, con frecuencia colocado en el cielo— hayan sido en todas partes los dioses nobles en oposición a los dioses terrestres de los campesinos. Todavía menos que la "Madre Tierra", considerada como divinidad, vaya paralela con el régimen matriarcal del clan. Es cierto que las divinidades *ctónicas*, que gobiernan sobre la suerte de las cosechas, poseen un carácter local y popular más fuerte y también es cierto que la preponderancia de los dioses personales del cielo, que residen en las nubes o en las montañas, está condicionada a menudo por el desarrollo de una cultura caballeresca y tiene la tendencia a franquear la entrada en el panteón del cielo a divinidades originariamente terrestres. Frente a esto tenemos que los dioses *ctónicos*, en una

situación en que predomine la agricultura, suelen reunir dos significaciones: gobiernan la suerte de las cosechas y reparten también las riquezas y son los señores de los muertos enterrados bajo la tierra. Por eso, como ocurre con los misterios de Eleusis, con frecuencia los dos intereses vitalísimos: riqueza y destino en el más allá, dependen de ellos. Por otra parte, los dioses del cielo disponen del curso de los astros. Las reglas rígidas a las que éstos están patentemente ligados, hacen fácilmente que esos dioses extiendan su señorío a todo lo que tiene o debiera tener reglas fijas, así, ante todo, a la declaración del derecho y a las buenas costumbres.

Al aumentar la importancia objetiva y la correlativa reflexión subjetiva sobre las características y tipos de la acción humana, se llega a una *especialización objetiva*. Ya de una manera completamente abstracta, como en el caso de los "dioses" de la "animación" y muchos otros parecidos en la India, ya por una especialización cualitativa, según los contenidos de las direcciones particulares de la acción, como, por ejemplo, rezar, pescar, labrar. El ejemplo clásico de esta forma, ya bastante abstracta, de formación de dioses, lo tenemos en la más alta concepción del panteón de los dioses de la antigua India: Brahma, el señor de la "plegaria". Así como los sacerdotes brahmanes monopolizaron la facultad de elevar plegarias eficaces, esto es, la coerción mágica y efectiva de los dioses, así monopolizó por su parte este dios la eficacia de la plegaria y, con ello, dispone de lo más importante en toda la práctica religiosa; así se convierte, si no en el dios único, sí en el más importante. En una forma mucho menos aparente, el dios Jano, en Roma, como dios del "comienzo" justo, que decide todo, adquirió una significación relativamente universal. Pero así como toda acción individual tiene su dios especial, así también todo *actuar en comunidad*, que por otra parte lo necesitaba si el proceso de relación asociativa quería ser garantizado de modo duradero. Siempre que una agrupación o una relación asociativa no aparezcan como cuestión del poder de un solo dominador, sino como una verdadera "asociación", tiene necesidad de un dios particular. Esto se aplica en primer lugar a las agrupaciones familiares y de clan. Aquí tenemos la vinculación a los espíritus de los antepasados (reales o ficticios) y a ellos se adjuntan los *numina* y deidades del hogar y del fuego del hogar. El grado de importancia que correspondía al culto administrado por el jefe de la familia o de la *gens* es históricamente muy distinto y depende de la estructura y significación práctica de la familia. Por lo general, el gran desarrollo del culto doméstico de los antepasados marcha paralelo con la estructura patriarcal de la comunidad doméstica, porque sólo esa estructura convierte a la casa en centro también del interés masculino. Pero ambas cosas no van juntas sin más, como lo demuestra el ejemplo de Israel, pues puede ocurrir que los dioses de otras asociaciones, especialmente políticas o religiosas, apoyándose en el poder de sus sacerdotes, hagan retroceder y hasta desaparecer el culto doméstico y las funciones sacerdotales del cabeza de familia. Allí donde su poder y significación no se han

debilitado, forma un riguroso lazo personal, extraordinariamente fuerte, que mantiene unida a la familia y a la *gens*, exclusiva y cerrada al exterior, e influye también del modo más profundo en las condiciones económicas internas de la comunidad doméstica. Todas las relaciones jurídicas de la familia, la legitimidad de la esposa y de los herederos, la posición del hijo de la casa respecto al padre, y de los hermanos entre sí, se condicionan y estereotipan por esta circunstancia. La trascendencia religiosa del adulterio, desde el punto de vista de la familia y del clan, procede de que, en su virtud, alguien que no es pariente de sangre se encuentra en posición de sacrificar en honor de los antepasados del clan, provocando así su cólera contra los demás. Porque los dioses y *numina* de una comunidad rigurosamente personal desprecian los sacrificios ofrecidos por individuos no autorizados. La estricta observancia del principio agnaticio de seguro que guarda estrecha relación con esta circunstancia. Igualmente todas las demás cuestiones que atañen a la legislación sacerdotal del jefe de la casa. El derecho de sucesión, especialmente el mayorazgo absoluto o relativo, tiene, junto a las razones militares y económicas, las sacrales. Sobre todo los asiáticos del lejano Oriente (chinos y japoneses) y, en Occidente, la comunidad doméstica y la *gens* romana, deben la muy especial conservación de su estructura patriarcal, a través de todos los cambios de las condiciones económicas, a este fundamento sacro. Donde se da esta vinculación religiosa en la comunidad doméstica y en el linaje, las relaciones asociativas más amplias, en particular las políticas, sólo pueden tener el carácter: *1*. de una confederación sagrada de clanes (reales o ficticios), o *2*. dominio patrimonial, constituido a modo de un dominio doméstico debilitado, de una gran hacienda (real) sobre las haciendas o economías domésticas de los súbditos. La consecuencia, en el segundo caso, es que los antepasados, *numina, genii* o dioses personales de la economía doméstica (hacienda) más poderosa, se juntan a los dioses domésticos de las haciendas de los súbditos y legitiman sacralmente la posición del dominador. Esto último ocurre en China, donde se combina con la monopolización por el emperador como sumo sacerdote del culto de los espíritus supremos de la naturaleza. Algo semejante representa la función sagrada del *genius* del *princeps* romano, con la recepción universal de la persona imperial en el culto de los laicos, condicionada por lo primero. En el primer caso, por el contrario, nace un dios especial de la asociación política en cuanto tal. Uno de ellos era Jehová. El hecho de ser Jehová un dios de la confederación (según la tradición, al principio un dios de la alianza de judíos y medianitas) tuvo la consecuencia importantísima de que su relación con el pueblo israelita, que le había aceptado bajo juramento junto con la confederación política y el orden jurídico-sagrado de su estructura social, valió como un *berith*, es decir, como una obligación contractual —"otorgada" *(oktroyiert)* por Jehová y aceptada por sometimiento— de la que dimanaron deberes rituales, jurídico-sagrados y ético-sociales de los contratantes humanos, pero también muy determinadas promesas por la parte divina, sintiéndose como

un derecho el poder recordarle su carácter inviolable, claro que en las formas obligadas por tratarse de un dios de poderes enormes. El carácter específico de *promesa* que reviste la religiosidad israelita, que no se repite en ninguna otra con tal intensidad, a pesar de las analogías, tenía su raíz primera en dicha circunstancia. En cambio es universal el fenómeno de que la formación de una unidad política condicione la subordinación a un dios del grupo. El *synoikismo* mediterráneo, si no representa necesariamente la primera creación de una comunidad cultural bajo una divinidad de la *polis*, sí significa la reconstrucción de la misma. La *polis* es la clásica encarnación del importante fenómeno del "dios local" político. Pero de ningún modo la única. Por el contrario, toda unión política permanente tiene, por lo general, un dios especial que garantiza el éxito de la actividad política colectiva. Cuando está plenamente desarrollada, el dios es absolutamente exclusivo respecto al exterior. En principio por lo menos, no acepta sacrificios y plegarias más que de los miembros del grupo. Por lo menos así debía hacerlo. Como no se puede estar totalmente seguro de ello, se prohíbe a menudo con rigor revelar la manera de influirlo eficazmente. El extranjero no sólo no es compañero en lo político, sino tampoco en lo religioso. El dios de una comunidad extranjera no se identifica con el de la propia, aunque posea los mismos nombres y atributos. El Juno de los veyes no es el Juno de los romanos, como tampoco para el napolitano la Madona de una capilla es la de otra: a una la venera, y desprecia e insulta a la otra en caso de competencia. O trata de sobornar a ésta. Se promete a los dioses del enemigo acogida y veneración en el propio país si abandonan a los enemigos *(evocare deos)*, como lo hizo, por ejemplo, Camilo ante Veyes. O se roban o se conquistan los dioses. Sólo que no todos se dejan hacer esto. El arca de Jehová conquistada por los filisteos les trajo plagas. Por lo general, la victoria propia es también la victoria del propio dios, más fuerte, sobre el dios extranjero, más débil. No todo dios de la agrupación política es un dios vinculado localmente a la sede directiva de la comunidad. El relato de la marcha por el desierto del pueblo de Israel nos cuenta cómo el dios iba a la cabeza de su pueblo, lo mismo que los lares de la familia romana cambiaban de lugar con ellas. Y, en contradicción con aquel relato, se tiene como algo específico de Jehová que es un dios que actúa "desde la lejanía", es decir, desde el Sinaí, donde habita como dios de las tribus, y sólo en caso de guerra de su pueblo camina tempestuosamente con los ejércitos *(Zebaoth)*. Se supone con razón que esta cualidad específica de actuar "desde lejos", consecuencia de la acogida por Israel de un dios extranjero, tuvo su parte en el desarrollo de la idea de Jehová como dios universal y todopoderoso. Pues, en general, la cualidad de un dios como dios local y también la "monolatría" exclusiva, que reclama a veces de sus adoradores, no es el camino que conduce al monoteísmo sino, al revés, a menudo significa una intensificación del particularismo de los dioses. Y, recíprocamente, el desarrollo de los dioses locales significa una intensificación enorme del particularismo político. Mayormente en el suelo de la *polis*. Cerrada al exterior,

como una iglesia respecto de otras, con una resistencia absoluta a toda formación de un sacerdocio unitario que atraviese las diferentes *polis*, subsiste, en oposición a nuestro "Estado" —concebido como "instituto"—, como agrupación *personal* de compañeros de culto del dios de la ciudad; que se subdivide a su vez en otras agrupaciones culturales personales, de los dioses de las familias, clanes y tribus, también exclusivos entre sí en cuanto al culto especial. Pero también exclusivo hacia el interior, frente a aquellos que están fuera de estas comunidades culturales especiales de los clanes y de las familias. Aquel que no tiene ningún dios doméstico *(Zeus heikeios)* no es en Atenas apto para los cargos públicos, como tampoco en Roma aquel que no pertenece a la comunidad de los *patres*. El funcionario plebeyo especial (tribuno de la plebe) sólo está protegido por el juramento humano *(sacro sanctus)*, no tiene "auspicios" y, por eso, ningún *imperium* legítimo, sino una *potestas*. La vinculación local de la divinidad de la comunidad política alcanza el más alto grado de desarrollo cuando el territorio ocupado por la comunidad se considera como especialmente sagrado para el dios. Así, de un modo creciente Palestina respecto a Jehová, de tal suerte que la tradición permite llevarse algunas carretas de tierra de Palestina a los que, viviendo fuera de ella, quieren participar en su culto.

El nacimiento de dioses "locales" no sólo está ligado a un firme asentamiento, sino a otros supuestos que destinarán a la asociación local a ser portadora de un gran significado político. Llegaba a alcanzar un desarrollo completo, normalmente, en el suelo de la ciudad, como una asociación política especial con derechos corporativos, que existe con independencia de la corte y de la persona del príncipe. Por eso no existe en la India, en el Asia oriental, en Irán, y sólo en pequeña medida en el norte de Europa, con sus dioses tribales. Por el contrario, en Egipto, fuera del ámbito de la organización jurídica de las ciudades, y ya en el estadio de la religiosidad zoolátrica, en la división de distritos. De los estados-ciudad la divinidad local pasa a las confederaciones, como la de los israelitas y otros, que se orientan por ese modelo. Desde el punto de vista de la historia de las ideas, esta concepción de la asociación política como portadora del culto local, representa un estadio intermedio entre la consideración puramente patrimonial de la actividad política y la idea racional de la "asociación para un fin", de instituto, como, por ejemplo, la moderna idea de las "corporaciones territoriales". [4]

No sólo la asociación política, sino también las relaciones asociativas profesionales tienen sus divinidades o sus santos especiales. Faltan todavía en el ciclo de las divinidades védicas, en correspondencia con el estado de la economía. Por el contrario, el dios de los escribanos del antiguo Egipto es un signo del incremento de la burocratización, así como la extensión sobre el haz de la tierra de dioses y santos especiales para comerciantes y toda clase de artesanos muestra una articulación creciente de las profesiones. Todavía en el siglo XIX el ejército chino impuso la canonización de su dios de la guerra, lo que es un

síntoma de la concepción de lo militar como una "profesión" particular al lado de otras. Y esto en oposición a los dioses de la guerra de la Antigüedad en los países mediterráneos y en los medos, que son siempre grandes dioses nacionales.

Lo mismo que las figuras de los dioses son distintas según sean las condiciones de existencia naturales y sociales, así son también distintas las probabilidades de un dios de conquistar el primado en el panteón o, finalmente, el monopolio de la divinidad. En el fondo sólo son rigurosamente "monoteístas" el judaísmo y el mahometismo. Tanto la condición hindú como la cristiana del o de los seres divinos supremos, no hacen sino encubrir teológicamente el hecho de que un interés religioso muy especial e importante, el de la salvación por la encarnación de un dios, se oponía al monoteísmo estricto. Sobre todo, en ninguna parte el camino recorrido, más o menos consecuentemente, hacia el monoteísmo, ha extirpado de manera permanente el mundo de los espíritus y de los demonios. Ni siquiera en la Reforma. Únicamente se subordinan en absoluto, por lo menos teóricamente, a la omnipotencia del dios único. Pero en la práctica lo que importó e importa es quién afecta más el interés de los individuos en la *vida diaria*, si el dios teóricamente "supremo" o los espíritus y demonios "inferiores". Si son estos últimos, entonces la religiosidad de la vida cotidiana está determinada sobre todo por la relación con ellos, siendo indiferente el aspecto que ofrezca el concepto oficial del dios de la religión racionalizada. Allí donde existe un dios local político, el primado pasa a menudo, como es natural, a sus manos. Cuando en una pluralidad de comunidades sedentarias, con sus dioses locales, se ensancha por medio de la conquista el círculo de su asociación política, la consecuencia normal suele ser que los distintos dioses locales de las fundidas comunidades se asocien formando una totalidad. Dentro de ella se destaca, con intensidad muy distinta, su especialización real o funcional —la primitiva o la condicionada por nuevas experiencias sobre su especial esfera de influencia— en forma de división del trabajo. El dios local de la sede del soberano o del sumo sacerdote, el Marduk de Babel, el Ammon de Tebas, se elevan entonces al rango de dioses supremos, para desaparecer con frecuencia con la caída o el traslado de residencia; así Assur con la caída del Imperio asirio. Pues una vez que la relación asociativa política tiene el carácter de una asociación protegida por la divinidad, la unidad política no aparece asegurada hasta que no se hayan incorporado y entrado en una relación asociativa con los dioses de los grupos que componen esa asociación, a menudo hasta formar un *synoikismo* local: lo que en este aspecto era cosa corriente en la Antigüedad se ha repetido en el traslado de las grandes reliquias de santos de las catedrales de provincias a la capital del Imperio ruso unificado.

Las combinaciones posibles de los distintos principios de la constitución del panteón y del primado son infinitas y las figuras de los dioses casi siempre tan oscilantes en sus competencias como los funcionarios de las organizaciones patrimoniales. Con la delimitación de la competencia se cruza el hábito religioso

de la adhesión a un dios determinado, especialmente probado, y también el hábito religioso de cortesía con el dios, que le considera funcionalmente universal y le atribuye toda clase de funciones, aun las encomendadas a otros. Es eso que Max Müller[5] ha considerado, sin razón, como una etapa especial de la evolución con el nombre de "henoteísmo".[6] Representan un papel importante en la cuestión del primado factores puramente racionales. Siempre que se destaca la gran fijeza de ciertas prescripciones, especialmente si se trata de ritos religiosos estereotipados, con su acusada regularidad, y el pensar religioso racional toma conciencia de sí mismo, tendremos que aquellas divinidades que en su conducta ponen de manifiesto ciertas reglas fijas, como ocurre con las deidades del cielo y de los astros, contarán con las máximas probabilidades de alcanzar el primado. Estas divinidades que influyen en fenómenos naturales muy universales y que, por lo mismo, merecen gran consideración a la especulación metafísica, que a veces las considera como creadoras del mundo, no juegan un gran papel en la religiosidad cotidiana, precisamente porque esos fenómenos naturales no oscilan mucho y no despiertan en la vida práctica la necesidad de influirlos con los medios mágicos o por la intervención de los sacerdotes. Un dios puede imprimir un sello decisivo en la religiosidad de un pueblo (como Osiris en Egipto) si corresponde a un intenso interés particular —en este caso soteriológico (de salvación)—, sin lograr por ello el primado en el panteón. La "razón" exige el primado de los dioses universales y toda formación consecuente del panteón sigue de algún modo también principios racionales sistemáticos, porque se encuentra siempre bajo la influencia del racionalismo profesional de los sacerdotes o de la tendencia general de los hombres a un orden racional. Y sobre todo, la afinidad, mencionada, entre la regularidad racional del curso de los astros, garantizada por el orden divino, y la inviolabilidad del orden sagrado sobre la tierra, les hace guardianes de ambas cosas, de las que dependen, de una parte, la economía racional y, de otra, el imperio seguro y ordenado de las normas sagradas en la comunidad social. Representantes de estas normas sagradas e interesados en ellas son, en primer lugar, los sacerdotes; por eso la competencia de los dioses estelares Varana y Mitra, que protegen el orden sagrado, con el dios de la tempestad, Indra, de armas poderosas, matador del dragón, es un síntoma de la pugna entre un sacerdocio, que aspira a un orden rígido y a un dominio ordenado de la vida, con el poder de la nobleza guerrera, para la que el dios heroico afanoso de acción y la desordenada irracionalidad de la aventura y del destino representan la adecuada relación con poderes supraterrestres. Volveremos a tropezar muchas veces con la acción de esta importante oposición. Ordenamientos sagrados sistematizados, tales como los propulsados por una clase sacerdotal (India, Irán, Babilonia) y las relaciones de subordinación racionalmente ordenadas tales como las crea un Estado burocrático (China, Babilonia) favorecen la primacía de las divinidades estelares y celestes en el panteón. Si en Babilonia la religiosidad desemboca con claridad

creciente en la creencia en el dominio de los astros, especialmente de los planetas, sobre todas las cosas, empezando por los días de la semana, hasta el destino de ultratumba, y de esta suerte en el fatalismo astrológico, se debe a la ciencia sacerdotal tardía y es extraño todavía a la religión nacional del Estado políticamente libre.

El dios que domina en el panteón no es todavía un dios "universal", internacional. Pero se halla en camino de serlo. Todo pensamiento desarrollado sobre los dioses exige en medida creciente que se halle asentada firmemente la existencia y cualidad de un ser con categoría de dios, que el dios sea, en este sentido, "universal". También los sabios de Grecia reencontraban las divinidades de su panteón, pasablemente ordenado, en las divinidades con que tropezaban en otras partes. Esa tendencia de universalización crece a medida que va ganando en peso el dios que domina el panteón, es decir, cuanto más rasgos "monoteístas" muestre. La expansión imperial de China, la extensión de la clase sacerdotal de los brahmanes a través de todas las unidades políticas de la India, la formación del imperio mundial de Persia y de Roma, han favorecido el nacimiento del universalismo y monoteísmo —aunque no a los dos en el mismo grado—, si bien con resultados muy diferentes.

La formación del imperio mundial (o la nivelación social, que actúa del mismo modo) no ha sido la palanca única, imprescindible de este desarrollo. Por lo menos, los preludios del monoteísmo universalista, la monolatría, los encontramos —y eso en el caso más importante desde el punto de vista de la historia de la religión, el culto a Jehová— como consecuencia de acontecimientos históricos muy concretos: la formación de una confederación. En este caso el universalismo es producto de la política internacional, cuyos intérpretes pragmáticos eran los profetas interesados en el culto y la moral de Jehová; con la consecuencia de que también los hechos de los pueblos extranjeros, que tan poderosamente afectaban a los intereses vitales de Israel, empezaron a considerarse como hechos de Jehová. Es palpable en este caso el carácter específica y eminentemente *histórico* inherente a la especulación de la profecía judaica, en rudo contraste con la especulación *natural* del sacerdocio en la India y en Babilonia. De las promesas de Jehová resulta ineludible esta urgente tarea: concebir la totalidad del curso del desarrollo del propio pueblo, entretejido en el destino con el de los demás, curso tan amenazador y, en vista de las promesas, tan extraño, como "acciones de Jehová", por consiguiente, como una "historia universal", lo cual prestó al viejo dios guerrero de la confederación, convertido en el dios local de la *polis* Jerusalén, los rasgos proféticos universalistas de santa omnipotencia e insondabilidad supramundana. La reforma en sentido monoteísta y, con ello, universalista del faraón Amenophis IV (Eknaton) en favor del culto al Sol corresponde a una situación totalmente distinta: por un lado tenemos también un amplio racionalismo sacerdotal y hasta laico, pero, en oposición ruda con la profecía israelita, de tipo puramente naturalista; por otro

lado, la necesidad práctica del monarca, colocado a la cabeza de un Estado burocrático unitario, de quebrantar el poderío de los sacerdotes eliminando la pluralidad de sus dioses y de restablecer el viejo poderío de los faraones divinizados, convirtiendo al rey en el sumo sacerdote del dios solar. Los monoteísmos universalistas del cristianismo y del Islam dependen, por ser su continuación histórica, del judaísmo, y el monoteísmo relativo que anuncia Zaratustra (Zoroastro) está condicionado, probablemente, por influencias extrairanias (del próximo Oriente). Todos ellos están condicionados a su vez por la peculiaridad de la profecía "ética" en oposición a la "ejemplar", diferencia que explicaremos más adelante. Todos los demás desarrollos relativamente monoteístas y universalistas son, por consiguiente, producto de la especulación filosófica de sacerdotes y laicos, la cual adquiere una significación religiosa práctica cuando se alía a intereses soteriológicos. (De ello se hablará más tarde.)

Los obstáculos prácticos al desarrollo del monoteísmo riguroso, iniciado en alguna forma casi en todas partes, que hicieron que sólo relativamente prevaleciera en la religión corriente —con excepción del judaísmo, el Islam y el protestantismo—, obedecen, por una parte, a los poderosos intereses ideales y materiales del sacerdocio en los cultos y lugares de culto de los dioses particulares; por otra, al interés religioso de los laicos por un objeto religioso palpable, próximo, que se puede poner en relación, excluyente, con la concreta situación vital o el círculo concreto de personas, y que, sobre todo, es accesible a la influencia mágica. Pues la seguridad que proporciona la magia ya probada es mucho mayor que la que inspira el efecto posible de la adoración de un dios no influible por vía mágica por ser demasiado poderoso. La concepción de los poderes "suprasensibles" como dioses, y hasta como un dios supramundano no elimina de ningún modo las viejas representaciones mágicas (ni siquiera en el cristianismo), pero abre una doble posibilidad de relacionarse con ellos, cosa de que vamos a ocuparnos ahora.

Un poder concebido, de algún modo, por analogía con el hombre "animado", puede, lo mismo que la "fuerza" natural de un espíritu, ser forzado a ponerse al servicio de los hombres. Quien posee el carisma para ello, quien puede utilizar los medios adecuados, es más fuerte que el dios y puede obligarle según su voluntad. En este caso la acción religiosa no es "servicio divino" —culto— sino "coerción divina"; la invocación al dios no es una plegaria sino una fórmula mágica: un fundamento inextirpable de la religiosidad popular, sobre todo de la de la India, muy extendido por lo demás universalmente; incluso el sacerdote católico practica todavía algo de este poder mágico en la transubstanciación de la misa o en la absolución de los pecados. Los aspectos orgiásticos y mímicos del culto religioso, sobre todo el canto, la danza, el drama, y también las estereotipadas fórmulas de rezo, se deben, si no exclusivamente sí fundamentalmente, a esta circunstancia. O —es el otro caso— el antropomorfismo llega a trasladar a la conducta de los dioses esa manera de

obtener gracia de un poderoso de la tierra mediante ruegos, regalos, servicios, tributos, adulaciones, sobornos o mediante un comportamiento agradable a sus ojos, pues esos dioses se conciben analógicamente como seres poderosos, al principio sólo cuantitativamente más fuertes. Entonces surge la necesidad del "servicio divino", del culto. Naturalmente, los elementos específicos del "servicio divino", la oración y la ofrenda o sacrificio, son, en principio, de origen mágico. En la oración no hay solución de continuidad entre fórmula mágica y súplica y precisamente la práctica técnicamente racionalizada del rezo, como esos molinillos de oraciones y otros aparatos técnicos semejantes, como esas ristras de oraciones colgadas al viento o metidas en las imágenes sagradas y el mismo rosario cuando se cuenta por vueltas (casi todo producto de la racionalización hindú de la coerción divina) se hallan más cerca de la primera que de la segunda. No obstante, religiones por lo demás poco desarrolladas conocen la oración individual como "súplica", la mayor parte de las veces en pura forma racional comercial: se lleva cuenta de los servicios al dios y se espera la reciprocidad. También la ofrenda aparece en primer lugar como medio mágico. En parte directamente, al servicio de la coerción del dios: también los dioses necesitan el néctar *soma* o medicina del brujo, que pone en trance, para que puedan realizar su faena; por eso, según la vieja representación aria, se puede forzar al dios mediante la ofrenda. O se puede cerrar un pacto con el dios, pacto que impone obligaciones a ambas partes; así, la concepción, preñada de consecuencias, de los israelitas: el sacrificio es un medio de desviar mágicamente sobre otro objeto la ira desatada del dios, ya consista este sacrificio u ofrenda en un chivo expiatorio o (especialmente) en un sacrificio humano. Más importante todavía y probablemente más antiguo es, sin embargo, el otro motivo: el sacrificio, en especial el sacrificio de un animal, debe crear una *communio*, una especie de fraternidad entre el sacrificador y el dios, creada por la comensalidad; cambio de significación de una idea más vieja: que despedazar y comer un animal fuerte, después un animal sagrado, proporciona al que lo come las fuerzas de ese animal. Un sentido mágico de esta u otra clase —pues hay la posibilidad de muchas— puede, aun cuando intervienen también concepciones culturales que determinan su sentido, imprimir su sello a la acción sacrificatoria. Puede también dominar en lugar del auténtico sentido cultual: ya los ritos sacrificatorios del Atharvaveda y todavía más los de los Brahmana son, en oposición con los viejos sacrificios nórdicos, casi pura magia. Significa una desviación de lo mágico, por el contrario, la concepción de la ofrenda como un tributo, por ejemplo, las primacías de la cosecha, a fin de que la divinidad dispense el disfrute del resto a los hombres, o como "castigo" impuesto a sí mismo, como sacrificio expiatorio, para apartar a tiempo la venganza divina. Tampoco esto envolvía todavía ninguna "conciencia de pecado"; se realiza en primer lugar (así en la India) en frío trato comercial. El progreso de las ideas acerca del poder de un dios y de su carácter como señor personal, condiciona

entonces el predominio creciente de los motivos no mágicos. Dios se convierte en un gran Señor que se puede negar a discreción, y al que hay que acercarse, no con reglas mágicas coercitivas, sino con súplicas y dones. Pero todo lo que estos motivos traen de nuevo respecto a la simple "magia" son también prosaicos elementos racionales, como los de la misma magia. El rasgo fundamental es el *do ut des*. Este carácter se adhiere a la religiosidad cotidiana de las masas de todos los tiempos y pueblos y también a todas las religiones. El contenido de toda "plegaria" normal es el alejamiento de todo mal exterior en este mundo y el procurarse ventajas terrenales, incluso en las religiones más ultramundanas. Todo rasgo que va más allá de esto es obra de un proceso específico con doble peculiaridad. De un lado, una sistematización racional, cada vez más amplia, del concepto de Dios e igualmente del *pensamiento* sobre las posibles relaciones del hombre con lo divino. Pero, por otro, en cuanto al resultado, un retroceso característico de aquel racionalismo originariamente *práctico*. Pues el "sentido" de la conducta específicamente religiosa se busca, cada vez menos, paralelamente con aquella racionalización del pensar, en ventajas puramente externas de la vida económica cotidiana; de este modo el fin de la conducta religiosa se "irracionaliza" hasta el punto que, por último, estos fines no "mundanos", es decir, no económicos, valen como lo específico de la conducta religiosa. Pero por eso mismo constituye uno de los supuestos de este desarrollo "extraeconómico" la existencia de portadores personales de esta idea.

Se pueden separar aquellas formas de relación con las potencias suprasensibles que se expresan en la súplica, sacrificio, adoración, en calidad de "religión" y "culto", de la "magia", en cuanto coerción mágica, y designar, conforme a esto, como "dioses" a aquellos seres a los que se elevan plegarias y se adora, y "demonios" a aquellos sobre los que se opera una coerción mágica pura o conjuro. La separación no se realiza de un modo neto en ninguna parte, pues el ritual "religioso" contiene casi siempre ingredientes mágicos. Y el desarrollo histórico de aquella separación ha ocurrido con frecuencia de tal modo que, en la represión de un culto por parte de una fuerza secular o sacerdotal a favor de otra nueva religión, los antiguos dioses han continuado existiendo como "demonios".

§ 2. Mago y sacerdote

El nacimiento de un "sacerdocio" como algo que hay que distinguir de los "magos" constituye el lado sociológico de aquella separación. Como en casi todos los fenómenos sociológicos, no existe en realidad solución de continuidad en esta oposición. Incluso no pueden establecerse con rigor las notas de una delimitación conceptual. En consonancia con la división entre "culto" y "magia" puede designarse con el nombre de "sacerdotes" a aquellos funcionarios profesionales que influyen en los dioses mediante la adoración, en oposición a los brujos, quienes, gracias a medios mágicos, ejercen una coerción sobre los "demonios", los conjuran. Pero el concepto de sacerdote de buen número de grandes religiones, incluso la cristiana, comprende precisamente la calificación

mágica. O se llama "sacerdotes" a los funcionarios de una *empresa* permanente, organizada según reglas, para influir en los dioses, frente a la apelación de caso en caso que se hace del mago. Una escala de grados continuos nos conduce de uno a otro polo de esta oposición, que, sin embargo, como tipos "puros" son unívocos, y se podría dar como característica del sacerdocio la existencia de lugares de culto y de instalaciones cultuales. O se considera como decisivo en el concepto de sacerdote el hecho de que los funcionarios, sean hereditarios o colocados individualmente, estén al servicio activo de una organización de relación asociativa, sea de la clase que fuere, es decir, que son sus órganos o funcionarios y sus prácticas las que benefician a sus miembros, no como en el caso de los magos que ejercen una profesión libre. También esta oposición, conceptualmente clara, es naturalmente continua en la realidad. No raras veces los magos han constituido un gremio cerrado, en ciertas circunstancias una casta hereditaria, y en ciertas comunidades puede ésta tener el monopolio de la magia. Tampoco el sacerdote católico es siempre "funcionario", sino, por ejemplo, en Roma no raras veces, un vagabundo de misa y olla. O se distinguen los sacerdotes de los magos y de los profetas en cuanto que aquéllos poseen un saber específico, una doctrina firmemente establecida y una cualificación profesional, mientras que éstos poseen dones personales (carisma) que ponen a prueba por medio del prodigio o de la revelación personal, según se trata del mago o del "profeta". Pero la separación entre los magos, la mayoría ilustrados y en ocasiones en alto grado, y los sacerdotes, que no siempre se distinguen por su gran saber, no es entonces fácil. La diferencia debería buscarse, cualitativamente, en la diferencia del carácter general de su saber respectivo. De hecho tendremos que separar más tarde (cuando discutamos las formas de dominación) la preparación del mago carismático —que se compone en parte de la educación para el "despertar", que busca "renacimiento" por medios irracionales, en parte de un aprendizaje empírico-técnico— de la disciplina racional del sacerdote, aunque también la realidad nos ofrece gradaciones insensibles. Pero si en esa disciplina racional consideramos como característica de la "doctrina" el desarrollo de un sistema intelectual religioso-racional y, lo más importante, el desenvolvimiento de una ética religiosa específica, sistematizada, a base de una "doctrina" coordinada, fija, que pasa como "revelación", como hacía el Islam con su diferencia entre religiones de "libros" —o bíblicas— y mero paganismo, así excluiríamos del concepto de sacerdocio no sólo los sacerdotes *shinto* del Japón, sino también las poderosas hierocracias de los fenicios, y habríamos convertido una función importantísima, aunque no universal, del sacerdocio en categoría de característica conceptual.

La mejor manera de poder abarcar las diversas posibilidades de distinción, distinciones que nunca son perfectas, será considerar como nota esencial la adscripción de un círculo *especial de personas* a un culto *regular*, vinculado a ciertas normas, a cierto tiempo y lugar, y referido a determinada *asociación*. No

hay sacerdocio sin culto, pero sí culto sin un sacerdocio especial: así en China, donde los órganos del Estado y el *paterfamilias* cuidan del culto a los dioses reconocidos oficialmente y a los espíritus de los antepasados.

Por otra parte, entre los típicos y puros "magos" existe, por cierto, noviciado y doctrina, como, por ejemplo, en la cofradía de los *hametze* indios, y otros análogos en todo el mundo; tienen en sus manos un fuerte poder y sus fiestas mágicas ocupan un lugar central en la vida del pueblo, pero les falta, sin embargo, un culto continuo, y por eso no queremos llamarles "sacerdotes". Tanto en el culto sin sacerdote como en el mago sin culto falta, por regla general, una racionalización de las concepciones metafísicas, así como también una ética específicamente religiosa. Procura desarrollar ambas cosas, con plena consecuencia, sólo un sacerdocio profesional independiente, adiestrado en las cosas referentes al culto y en los problemas prácticos de la cura de almas. Por eso en el pensamiento clásico chino la ética se desarrolló como algo muy distinto de una "religión" metafísicamente racionalizada. Lo mismo ocurre en la ética del antiguo budismo, que carecía de culto y de sacerdocio. Y la racionalización de la vida religiosa fue destruida o totalmente pospuesta, como veremos más tarde, en todas partes donde el sacerdocio no llegó a un desarrollo estamental y a una posición de poder, como en los países mediterráneos de la Antigüedad. Trazó caminos muy peculiares allí donde un estamento de antiguos magos y rapsodas sagrados racionalizó la magia, pero sin desarrollar un funcionarismo propiamente sacerdotal, como es el caso de los brahmanes en la India. Pero no todo sacerdocio desarrolló lo que, en principio, puede considerarse nuevo frente a la magia: una metafísica racional y una ética religiosa. Esto supone, por regla general —no sin excepciones—, la intervención de poderes extrasacerdotales. De una parte, un portador personal de las "revelaciones" metafísicas o ético-religiosas: los *profetas*. De otra parte, la cooperación de los adeptos no sacerdotes de un culto: los *laicos*. Antes de considerar el modo como, en virtud de la acción de estos factores extrasacerdotales, las religiones se desarrollan superando los estadios de la magia, similares en toda la superficie de la tierra, debemos fijar ciertas tendencias típicas del desarrollo que son puestas en marcha merced a la existencia de los sacerdotes interesados en un culto.

§ 3. Concepto de Dios. Ética religiosa. Tabú

Divinidades éticas. Los dioses de la declaración del derecho. Significación sociológica de las normas de tipo tabú. Totemismo. Tabuización y relación comunitaria. Ética mágica, ética religiosa.

La más sencilla de las cuestiones, a saber, si debe influirse a un dios determinado o a un demonio mediante coerción o súplica, se resuelve de primeras por el resultado. Lo mismo que el mago tiene que probar su carisma, así el dios tiene que someter su poder a prueba. Si el intento de influencia sobre un dios se manifiesta, de modo constante, como ineficaz, en ese caso, o bien el dios no tiene poder alguno, o bien se desconocen los medios adecuados y se renuncia al intento. En China, todavía hoy, son

suficientes algunos éxitos resonantes para dar a la imagen de un dios la fama de poseer poder *(Shen, Ling)* y crear así la asiduidad de los creyentes. Como representante de los súbditos frente al cielo, el emperador confiere títulos y otras distinciones a los dioses cuando responden al llamamiento. Sin embargo, algunos desengaños manifiestos son suficientes para dejar un templo vacío para siempre. La casualidad histórica que hizo buena a la fe profética, firme como una roca, pero probablemente irónica, de Isaías, de que su dios no dejaría caer a Jerusalén en manos del ejército asirio si el rey permanecía firme, fue desde entonces el fundamento inquebrantable de la posición de este dios lo mismo que la de sus profetas. No otra cosa ocurrió con los fetiches preanimistas y con el carisma de los dotados mágicamente. El mago puede expiar su fracaso con la muerte. La ventaja de la clase sacerdotal respecto del mago está en que puede pasar al dios la responsabilidad del fracaso. Pero al hundirse el prestigio de su dios también se hunde el suyo. Ocurre entonces que encuentra medios convincentes para interpretar la falta de éxito en el sentido de adscribir la responsabilidad no ya al dios, sino a la conducta de sus adoradores, y esto favorece también a la concepción del "servicio divino", del culto, frente a la "coerción de la divinidad", frente al conjuro. Los creyentes no han honrado bastante al dios, no aplacaron bastante sus apetencias de sacrificios de sangre o de *soma*, y acaso hasta lo postergaron a otros dioses. Por eso no atiende a sus plegarias. Pero, en ciertas circunstancias, tampoco resultan actos renovados y más intensos de adoración: los dioses de los enemigos continúan siendo los más fuertes. En ese caso, se acabó su reputación. Se desvía uno hacia los dioses más fuertes, a no ser que existan medios todavía para explicar de tal suerte la conducta negativa del dios propio que en lugar de desmerecer, suba su prestigio. En algunas ocasiones, el sacerdocio ha sido capaz de encontrar tales medios. El ejemplo más destacado nos lo ofrece el sacerdote de Jehová, pues, por razones que ya explicaremos, las relaciones de Jehová con su pueblo son tanto más intensas cuanto más profunda es la desgracia. Pero para que esto pueda suceder es menester que antes se desarrollen otros atributos de la divinidad.

Los dioses y demonios antropomorfizados sólo relativamente, al menos al principio, tienen una superioridad cualitativa sobre los hombres. Sus pasiones son sin medida, como las de los hombres fuertes, y desmesurado su afán de goce. Pero no son omniscientes ni todopoderosos —en el último caso, no puede haber muchos de ellos— ni tampoco, por lo menos en Babilonia y entre los germanos, necesariamente eternos; sólo que a menudo saben cómo prolongar la duración de su espléndida existencia mediante comidas especiales o bebedizos, que guardan para sí, lo mismo que el elixir del hechicero prolonga la vida. Entre ellos son separados cualitativamente aquellos que son útiles al hombre de aquellos que representan poderes dañinos. Como es natural, los primeros son los dioses buenos y superiores, adorados de un modo regular, mientras los últimos, por el contrario, son los demonios inferiores, a menudo adornados de una perfidia refinada, y no son adorados sino mágicamente conjurados. Pero no siempre se realiza una separación sobre esta base; y desde luego, no siempre en esta forma de degradación de las potencias malignas a demonios. El grado de adoración de que gozan los dioses no depende de su bondad y ni siquiera de su importancia universal. Precisamente los dioses grandes y buenos del cielo carecen a menudo de todo culto, no porque estén "demasiado lejos" del hombre, sino porque su acción es demasiado armónica y parece asegurada, debido a su regularidad, sin

necesidad de influir en ellos. Por el contrario, poderes de carácter diabólico bien marcado, como, por ejemplo, el dios de las epidemias, Rudra, en la India, no aparecen siempre como más débiles que los dioses "buenos", sino que pueden estar revestidos de un poder enorme.

Junto a la distinción cualitativa entre potencias buenas y diabólicas, importante en ciertas circunstancias, aparece ahora dentro del panteón —y es lo que nos importa en este momento— el desarrollo de divinidades específicamente calificadas desde el punto de vista ético. En ningún modo está reservado al monoteísmo la calificación ética de la divinidad. Cierto que alcanza en él consecuencias de gran alcance, pero es posible a lo largo de todos los grados de desarrollo del panteón. Al grupo de los dioses éticos pertenece muy a menudo, como es natural, el dios funcional especializado en la *declaración del derecho*, y el dios que dispone del *oráculo*.

El arte de la "adivinación" surge, en primer lugar, de la magia de la creencia en los espíritus. Los espíritus, como todos los otros seres, no operan sin regla alguna. Si se conocen las condiciones de su acción, se puede aderezar su conducta partiendo de los síntomas, *omina*, que, según la experiencia, indican sus disposiciones. Según una vieja experiencia, la instalación de tumbas, construcción de casas y caminos, la ejecución de acciones políticas y económicas debe hacerse en lugar y tiempo favorables, fastos. Y allí donde una capa social, como la de los sacerdotes taoístas de China, vive del arte de la adivinación, su técnica (el *Fung-shui* en China) puede alcanzar un poder inquebrantable. Entonces toda racionalidad económica fracasa ante la oposición de los espíritus: no hay instalación de ferrocarril o de fábrica que no tropiece a cada momento con los espíritus y entre en conflicto con ellos. Sólo el capitalismo en plena fuerza ha podido acabar con esa resistencia. Parece que en la guerra ruso-japonesa el ejército japonés perdió algunas oportunidades, debido a presagios desfavorables, mientras que ya Pausanias en Platea supo "estilizar", con habilidad, según las exigencias de la táctica, los presagios favorables y desfavorables. Ahora bien, cuando el poder político ha conseguido arrogarse la faena jurídica, convirtiendo el mero juicio arbitral entre clanes en una sentencia coactiva, y sometiendo a un procedimiento regular la justicia *lynch* de la comunidad amenazada por crímenes políticos o religiosos, casi siempre es la revelación divina la que descubre la verdad (juicio de dios). Cuando una casta de magos ha conseguido tener en sus manos el oráculo y los juicios de dios y su preparación, su posición de poder es con frecuencia inquebrantable y preeminente.

Correspondiendo enteramente a la realidad de las cosas en la vida, no es necesariamente el dios más fuerte el *guardián del orden jurídico*: ni Varuna en la India ni Maat en Egipto ni menos todavía Lykos en Ática, o Dike o Themis, ni tampoco Apolo. Sólo su calificación ética, a tenor de la "verdad" que siempre debe manifestar de algún modo el oráculo o juicio de dios, los caracteriza. Pero no por el hecho de ser un dios protege el dios "ético" el orden jurídico y las buenas

costumbres. En un principio los dioses antropomórficos muy poco tienen que ver con la ética, menos de seguro que los hombres. Lo que les sirve es que han tomado bajo su protección esta clase particular de acciones. Las exigencias éticas frente a los dioses crecen, sin embargo, *1*. con el incremento de poder y, por consiguiente, aumento de exigencias en cuanto a la declaración del derecho ordenada dentro de las grandes y pacíficas entidades políticas; *2*. con la extensión cada vez mayor de la concepción racional de la legalidad natural del acontecer cósmico como un mundo o cosmos ordenado, lleno de sentido, condicionada por la orientación meteorológica de la economía; *3*. con la reglamentación creciente de tipos siempre nuevos de relaciones humanas mediante reglas convencionales e importancia creciente de la mutua dependencia de los hombres en lo que se refiere a la observación de estas reglas, y particularmente, *4*. con el aumento de la significación social y económica de la confianza en la palabra dada: la palabra del amigo, del vasallo, del funcionario, de la parte contraria en un acto de cambio, del deudor, etc., en una palabra: con la creciente importancia de la vinculación ética del individuo en un cosmos de "deberes", que permiten prever su conducta. También los dioses, a los que nos dirigimos en busca de protección, deben sujetarse a un orden o, como los grandes reyes, crearlo ellos mismos y convertirlo en el contenido específico de su voluntad divina. En el primer caso aparece detrás de ellos un poder impersonal superior que los vincula interiormente y mide el valor de sus actos, poder que puede ser de géneros muy distintos. Poderes universales impersonales de tipo supradivino se presentan en primer término como potencias del "destino". Así la "fatalidad" de los helenos *(Moira)* que era una especie de predestinación irracional, particularmente indiferente desde el punto de vista ético, de los grandes rasgos esenciales de todo destino individual, es elástica dentro de ciertos límites pero su infracción demasiado flagrante por medio de intervenciones contrarias al destino es peligrosa (ὑπέρμορον) incluso para los grandes dioses. Esto explica también, junto con otras cosas, el fracaso de muchas oraciones. Ésta es la actitud interna normal del heroísmo guerrero, al que es ajena la fe racionalista en una "Providencia" sabia y buena éticamente interesada y por lo demás imparcial. Se nos manifiesta de nuevo aquel profundo abismo, del que ya hablamos de pasada, entre el heroísmo y toda clase de racionalismo religioso o puramente ético, con el que tropezaremos siempre. De manera muy diferente se presenta el poder impersonal de las capas burocráticas o teocráticas, por ejemplo, de la burocracia china o de los brahmanes de la India. Se trata aquí de un poder providencial del orden armónico y racional del mundo, en unos casos con un sello más cósmico y en otros más ético-social; generalmente, sin embargo, abarca los dos aspectos. El orden supradivino de los confucianos, lo mismo que el de los taoístas, tiene un carácter cósmico, pero también un carácter ético-racional filosófico. Ambos órdenes representan poderes providenciales de orden impersonal que garantizan la regularidad y el orden feliz del acontecer cósmico. Ésta es la concepción de una

burocracia racionalista. Todavía más fuerte éticamente es el carácter del Rita de la India, el poder impersonal que preside el orden riguroso del ceremonial religioso lo mismo que del cosmos y, por eso también, de las acciones de los hombres; concepción del sacerdocio védico, que ejercía mucho más un arte empírico de coerción divina que no la adoración. O la "Soledad" supradivina, concepción más tardía de la India, el único ser sustraído al insensato cambio del mundo perecedero de los fenómenos: concepción fruto de la especulación intelectual, indiferente a todas las asperezas del mundo. Pero incluso allí donde el orden de la naturaleza y con él, colocado en el mismo nivel, el de las relaciones sociales, sobre todo las jurídicas, no valen como algo que está por encima de los dioses sino como creaciones suyas —más adelante nos preguntaremos en qué condiciones aparece esto—, se presupone como cosa evidente que el dios garantizará contra la infracción este orden que él mismo ha creado. La elaboración conceptual de este postulado tiene vastas consecuencias para el actuar religioso y para la actitud general del hombre respecto a Dios. Da lugar al desarrollo de una ética religiosa, y a la separación de las exigencias divinas de aquellas otras exigencias de "naturaleza" a menudo tan deficiente. Al lado de los dos modos primitivos de influir en los poderes suprasensibles, ya sea sometiéndolos mágicamente al servicio de los fines humanos, ya sea ganándolos no por la práctica de alguna virtud religiosa sino por halago al dar satisfacción a sus deseos egoístas, tenemos ahora la práctica de los mandamientos religiosos como medio específico de asegurarse la buena voluntad del dios.

Una ética religiosa no comienza, sin embargo, con esta concepción. Por el contrario, existe una, y por cierto del tipo más eficiente, justamente en forma de normas de conducta motivadas de un modo mágico, cuya infracción se considera como sacrilegio. En una fe animista desarrollada todo proceso vital específico, o no cotidiano, se explica por un espíritu que penetra en el hombre; así en la enfermedad como en el nacimiento, pubertad, menstruación. El "espíritu" puede ser "santo" o "impuro" —esto está condicionado de manera muy diversa y hasta accidentalmente cambiante, pero por los efectos prácticos viene a ser lo mismo—. Lo que hay que procurar es no irritar al espíritu, no vaya a ser que se pase al cuerpo del perturbador o que perjudique de alguna manera a éste o al poseso. Por consiguiente, el individuo en cuestión es evitado física y socialmente y debe procurar no tocar a otros y, en ciertos casos, hasta evitar el contacto propio: así, por ejemplo —como ocurre entre los príncipes polinesios carismáticos—, son alimentados con precaución para que no infesten mágicamente su propia comida. Cuando existe este modo de pensar, las manipulaciones mágicas de hombres poseedores del carisma pueden proporcionar a otras personas u objetos la calidad de "tabú": su contacto produciría un mal encantamiento. Este poder carismático de "tabuización" ha sido practicado también de un modo racional y sistemático, especialmente en la Indonesia y en los Mares del Sur. Se hallan bajo la garantía del tabú numerosos intereses económicos y sociales: protección de

bosques y caza (así las selvas interdictas por el rey en los comienzos de la Edad Media); aseguramiento de las escasas reservas en tiempo de carestía contra un consumo antieconómico; creación de una protección de la propiedad, especialmente para la propiedad privilegiada de la clase sacerdotal y de la nobleza; aseguramiento del botín de guerra común contra el pillaje individual (así por Josué en el caso de Achan); separación sexual y personal de estamentos en interés de la conservación de la pureza de la sangre o del mantenimiento del prestigio estamental. Con esta, en parte, increíble irracionalidad de sus normas —penosas con frecuencia hasta para los privilegiados por el tabú—, este primer caso, el más general, de poner la religión al servicio de intereses extrarreligiosos nos muestra, al mismo tiempo, la propia "legalidad" de lo religioso. La racionalización del tabú puede conducir a un sistema de normas según las cuales una vez por todas ciertas acciones resultan verdaderos sacrilegios que reclaman, en su caso, la expiación, a veces la muerte del sacrílego, si no se quiere que el maleficio alcance a todo el pueblo, y así surge un sistema de ética garantizado tabuístamente: prohibición de ciertos alimentos, prohibición de todo trabajo en "días nefastos" fijados por el tabú (como lo era el *sabbat* originariamente) o prohibición del matrimonio entre determinadas personas especialmente dentro de grupos emparentados. Siempre, naturalmente, según el modo en que se convierte en "sagrado" lo que, sea en virtud de motivos racionales o irracionales concretos (experiencias sobre enfermedades y sobre espíritus malignos), se ha hecho habitual. En forma todavía no bastante aclarada, las normas tabú se vinculan a la importancia que para determinados círculos sociales revisten los espíritus que moran en algunos objetos o en determinados animales. Tenemos en Egipto el ejemplo más destacado de que la encarnación de espíritus en animales, convertidos por este hecho en animales sagrados, llega a ser el centro del culto de unidades políticas locales. Pero esos y otros objetos o artefactos pueden también ser el punto central de otras agrupaciones más o menos naturales o artificiales. Entre las instituciones sociales más extendidas tenemos el llamado *totemismo*. Se trata de una relación específica entre un objeto —en el tipo más puro un animal y un círculo humano determinado, objeto que representa un símbolo de fraternidad, primitivamente la posesión común por el "espíritu" del animal comido. El alcance de la hermandad, lo mismo que las relaciones con el objeto tótem, cambian. Lo primero contiene, en un tipo plenamente desarrollado, todas las obligaciones fraternales de un clan exogámico; lo último, la prohibición de matar y de comer el tótem excepto en los convivios rituales de la comunidad; también, en ocasiones, otras obligaciones cultuales basadas casi siempre en la creencia corriente, pero *no* universal, del origen común en el animal totémico. Sobre el desarrollo de esta confraternidad totémica, tan extendida por la tierra, existe una discrepancia de opiniones. A nosotros nos basta con establecer que el tótem, según su función, es la réplica animista de los dioses de aquellas comunidades cultuales que, como se dijo

anteriormente, se enlazan usualmente con las clases más diferentes de asociaciones porque tampoco el pensamiento no "objetivado" *(versachlichte)* puede prescindir de la "asociación para un fin" puramente artificial y objetiva en la confraternidad garantizada personal y religiosamente. Por eso la reglamentación de la vida sexual, a cuyo servicio se colocó el clan, atrajo en todas partes una garantía religiosa del tipo tabú, tal como la ofrecían, mejor que nada, las representaciones del totemismo. Pero el tótem no está limitado a fines políticosexuales, ni en general al "clan", ni tampoco nació necesariamente en este campo, sino que representa un modo muy extendido de colocar las fraternidades bajo garantía mágica. Hoy se ha abandonado del todo la creencia en la vigencia universal del totemismo; también se piensa que es una enorme exageración el derivar casi todas las comunidades sociales y la religión en general del totemismo. Estos motivos totémicos juegan un papel importante en la garantía mágica de la división del trabajo de los sexos y de la especialización profesional y, con ello, del desarrollo y reglamentación del intercambio interno como fenómeno regular (en oposición al comercio exterior).

La "tabuización", en especial la prohibición, mágicamente condicionada, de alimentos, señala una nueva fuente de la significación, tan importante, de la institución de la "comunidad de mesa" —comensalidad o convivialidad—. La primera fuente era, como vimos, la comunidad doméstica. La segunda es la limitación, condicionada por la idea de la pureza tabú, de la comensalidad a compañeros de igual calificación mágica. Ambas fuentes de comensalidad pueden entrar en competencia y en conflicto. Por ejemplo, cuando la mujer es adscrita a otro clan que el del hombre, con frecuencia no puede compartir la mesa con él; en ciertos casos ni debe verle comer. Ni el rey, considerado como tabú, ni los estamentos privilegiados con su tabú propio (castas), ni comunidades religiosas tabuizadas deben compartir la mesa con otros, ni las castas privilegiadas exponerse a la mirada "impura" de extraños en sus comidas rituales y, en ciertos casos, incluso en sus comidas cotidianas. Por otra parte, el establecimiento de una comensalidad constituye, muy a menudo, uno de los medios de crear una fraternidad religiosa y, a veces, étnica y política. El primer gran viraje en el desarrollo del cristianismo lo representa la comunidad de mesa creada en Antioquía entre Pedro y los prosélitos no circuncisos, en lo que se apoya sobre todo Pablo en su polémica con Pedro. Por otra parte, son extraordinariamente grandes las trabas al comercio y al desarrollo de la comunidad de mercado así como de otras relaciones comunitarias sociales, creadas por normas de tipo tabú. La "impureza" absoluta de los que no pertenecen a la propia confesión, como en el caso del *schiitismo* en el Islam, constituyó un obstáculo elemental de trato para sus adeptos, hasta bien entrada la época moderna, en que se ha remediado la situación por medio de toda clase de ficciones. Las prescripciones tabú de las castas indias inhibieron con mucha más fuerza el trato entre personas que el sistema *Fung-Shui* de la creencia china

en los espíritus pudo impedir el comercio de productos. Naturalmente, también en este campo se ponen de manifiesto los límites del poder de lo religioso frente a las necesidades elementales cotidianas: "la mano de un artesano es, según el tabú de las castas indias, siempre pura"; lo mismo ocurre con minas y ergasterios y con lo que se halla a la venta en la tienda o lo que un novicio mendicante (novicios brahmanes en prácticas de ascetismo) toma en sus manos para comer. Pero el tabú sexual de castas suele ser quebrantado, en una muy fuerte medida, a favor de los intereses polígamos de los propietarios: las hijas procedentes de castas inferiores eran admitidas casi siempre, en una medida limitada, como concubinas. Y lo mismo que el *Fung-shui*, el tabú de casta en la India se va convirtiendo lentamente en algo ilusorio en virtud del tráfico ferroviario. Los preceptos tabú de la casta no hubiesen hecho formalmente imposible al capitalismo. Pero es evidente que el racionalismo económico no podía encontrar su suelo propicio allí donde los preceptos tabú habían alcanzado semejante poder. Además, a pesar de todos los facilitamientos, actuaban con demasiada intensidad los obstáculos para acoplar en una misma explotación trabajadores de distintos oficios, es decir, de diferentes castas. El régimen de castas actúa —aunque no sea en virtud de sus preceptos positivos, pero sí por su "espíritu" y sus supuestos— en la dirección de una mayor *especialización* del trabajo artesano. Y la acción específica de la consagración religiosa de las castas sobre el "espíritu" de la economía es justamente opuesta al racionalismo. El régimen de castas convierte cada actividad parcial del trabajo, en cuanto se toma como nota diferencial de las castas, en una "vocación" u "oficio" de carácter religioso y, por consiguiente, sagrada. Toda casta en la India, incluso la más despreciada —no excluyendo al ladrón— ve en su oficio una vocación asignada por dioses específicos o impuesta por una voluntad divina específica; su sentimiento de dignidad se nutre de la perfecta realización técnica de dicha "misión vocacional". Pero esta "ética profesional" es, por lo menos en la que a los oficios se refiere, específicamente tradicionalista y no racional. Esta ética encuentra su cumplimiento en el campo de la producción artesanal con la perfección cualitativa del *producto*. Está muy lejos de toda idea de racionalización del modo de producción, que se halla a la base de toda técnica racional moderna —sistematización de la explotación para convertirla en una economía lucrativa racional—, de todo el capitalismo moderno. La consagración ética de este racionalismo económico, del "empresario", es algo que corresponde a la ética del protestantismo ascético. La ética de la casta glorifica el "espíritu" del oficio, el orgullo puesto no en el rendimiento económico monetario ni en el prodigio de la técnica racional que resulta del empleo racional del trabajo, sino en la habilidad manual del productor, personal virtud de casta, que se manifiesta en la belleza y bondad del producto. Era decisivo sobre todo para la efectividad del orden de castas en la India —que aquí mencionaremos para dejar terminada la cuestión— la conexión con la creencia en la transmigración de las almas; el mejoramiento de

las probabilidades de reencarnación era sólo posible por el cumplimiento de la vocación profesional impuesta a la propia casta. Todo salirse de la casta propia, especialmente todo intento de inmiscuirse en la actividad de otras castas más elevadas, trae consigo maleficio, y la probabilidad de una reencarnación desfavorable. Esto explica que, según frecuentes observaciones hechas en la India, precisamente las castas más inferiores —a las que naturalmente más interesa el mejoramiento de sus oportunidades de reencarnación— dependían del modo más firme de su casta y de sus deberes y (en conjunto) no pensaban jamás en querer derribar el orden de castas por medio de "revoluciones sociales" o "reformas". La palabra bíblica, tan acentuada también por Lutero: "permanece en tu profesión"[7] es aquí elevada a una obligación religiosa cardinal y sancionada por consecuencias religiosas graves.

Cuando la creencia en los espíritus se racionaliza en creencia en los dioses, y, por consiguiente, ya no se fuerzan los espíritus por vía mágica sino que los dioses quieren ser adorados por medio del culto y ser objeto de súplica, la ética mágica de la creencia en los espíritus se cambia en esta concepción: aquel que infringe las normas divinas provoca el disgusto ético del dios que puso aquel orden bajo su protección especial. Es posible ahora suponer que la victoria de los enemigos y los males que caen sobre el pueblo, no significan falta de poder del dios propio, sino que la infracción del orden ético amparado por él provoca su ira contra sus adeptos, y castiga sus culpas —sus pecados, que son la verdadera causa— con decisiones desfavorables; así educa Dios a su pueblo elegido. Los profetas de Israel supieron descubrir siempre nuevas fechorías tanto de la generación suya como de las antepasadas, contra las que reaccionó el dios con cólera insaciable hasta el punto de permitir que su pueblo fuera dominado por otros de los que jamás había recibido adoración alguna. Este pensamiento, extendido con todas las variantes imaginables por todas partes donde la concepción del dios tomó rasgos universalistas, forma la "ética religiosa" con base en las prescripciones mágicas, que operan únicamente con la idea del maleficio. La contravención a la voluntad del dios es ahora un "pecado" ético, que pesa sobre la "conciencia", independientemente de las consecuencias inmediatas. Los males que caen sobre el individuo son calamidades queridas por el dios y consecuencia del pecado; y el individuo trata de librarse, de "salvarse", mediante una conducta "piadosa" agradable a la divinidad. Casi en este único sentido elemental y racional de la liberación de males totalmente concretos se nos presenta todavía en el Antiguo Testamento la trascendental idea de "salvación". Y la ética religiosa comparte también con la mágica esta otra característica: que lo que constituye el "pecado" es la infracción de un complejo de mandamientos y prohibiciones muy heterogéneas, surgidas de los motivos y ocasiones más diversos, que no distinguen lo que, según nuestra sensibilidad, es "importante" o no. Ahora bien: puede presentarse una sistematización de estas concepciones éticas que lleve desde el deseo racional de asegurarse, mediante una conducta que sea agradable

a los ojos del dios, ventajas personales externas, hasta la concepción del "pecado" como un poder compacto de lo antidivino, en cuyas manos cae el hombre, y el "bien" como una capacidad única de santa disposición y de una conducta total que se sigue de esa disposición, y la esperanza de salvación por la perspectiva irracional de llegar a ser "bueno" o por tener la conciencia beatificadora de serlo. Una gradación continua de las más distintas concepciones, siempre entrecruzadas con puras representaciones mágicas, conduce a esta sublimación de la piedad —que sólo rara vez se alcanza y que la religión cotidiana sólo con intermitencia logra en su pureza— que se convierte en motivo fundamental y constante de un *específico modo de conducción de vida*.

Pertenece todavía al círculo de representaciones mágicas aquella concepción del "pecado" y de la "piedad" como poderes unitarios, y que los considera como una especie de sustancias materiales, figurándose la naturaleza de los que obran "bien" o "mal" como una especie de veneno o de contraveneno o por una especie de temperatura del cuerpo, como es el caso en la India. *Tapas* —el poder de lo santo, logrado por ascetismo, que un hombre lleva en su cuerpo— se llamó primitivamente al "calor" que un ave produce al empollar, el creador del mundo al crearlo, el mago al producir, mediante mortificaciones, la histeria sagrada que presta capacidades sobrenaturales. Desde la concepción que adscribe al que obra bien un "alma" especial de procedencia divina hasta las formas de la "posesión" interna de lo divino (que explicaremos más adelante) hay un largo trecho. Y del mismo modo desde la concepción del "pecado" como una ponzoña en el cuerpo de quien obra mal, que puede curarse mágicamente, pasando por la idea de un demonio maligno que lo posee, hasta el poder diabólico del "mal radical", contra el que lucha y ante el que está en peligro de caer.

Por lo demás, no toda ética religiosa ha recorrido íntegro el camino hasta estas concepciones. La ética de Confucio no conoce el mal radical ni en general un poder unitario antidivino del "pecado". Lo mismo ocurre en la ética griega y en la romana. En ambos casos ha faltado, además de un sacerdocio independiente organizado, aquel fenómeno histórico que crea, si no siempre sí por lo general, esa centralización de la ética en el punto de vista de la salvación religiosa: la *profecía*. No faltó la profecía en la India, pero —como veremos más adelante— tuvo un carácter muy específico, y también la correspondiente ética, muy sublimada, de salvación. Profecía y sacerdocio son los dos factores de la sistematización y racionalización de la ética religiosa. Pero tenemos un tercer factor, el "laico", sobre quien recae la influencia ética de sacerdotes y profetas. Ahora vamos a ocuparnos de un modo muy general de la forma en que estos tres factores cooperan y se contrarían.

§ 4. El "profeta"

El "profeta" en contraposición del sacerdote y del mago. Profeta y legislador. Profeta y maestro. El mistagogo. Profecía ética y profecía ejemplar.

¿Qué es, sociológicamente hablando, un profeta? No queremos discutir aquí, en forma general, la cuestión del "mensajero de salvación" *(Heilbringer)* que, por ejemplo, ha sido abordada por Breysig.[8] No todo dios antropomorfo es un mensajero divinizado de salvación interna o externa y, además, no todo mensajero semejante ha llegado a ser un dios o un "salvador" *(Heiland)* por muy extendido que haya sido el fenómeno.

Con el nombre de "profeta" queremos comprender aquí un puro portador personal de carisma, cuya misión anuncia una *doctrina* religiosa o un mandato divino. En esto no queremos hacer ninguna distinción fundamental en cuanto a que el profeta anuncie de nuevo una vieja revelación (real o supuesta) o que en el fondo aspire a traer una nueva revelación; en una palabra: que aparezca como "renovador" o como un "fundador" de religión. Ambas cosas pueden abocar una en otra y no es la intención del profeta lo que decide si de su revelación nacerá o no una nueva *comunidad;* a ella pueden dar también lugar las doctrinas de reformadores no profetas. Tampoco debe importarnos en este aspecto el que los seguidores se vinculen más a la persona, como es el caso con Zaratustra, Jesús, Mahoma, o a la doctrina en cuanto tal; como es el caso con Buda y la profecía israelita. Para nosotros lo decisivo es la "vocación" personal. Esto lo separa del sacerdote. Primero y sobre todo, porque el sacerdote reclama autoridad por estar al servicio de una tradición santa; en cambio, el profeta se apoya en la revelación personal o en la ley. No es ninguna casualidad que, con excepciones insignificantes, ningún profeta proceda del sacerdocio. Los "maestros de salvación" de la India no son, por lo general, brahmanes; los de Israel no son sacerdotes, y sólo Zaratustra procedía acaso de un sacerdocio aristocrático. En contraposición al profeta, el sacerdote distribuye los bienes de salvación gracias a su cargo. Cierto que la función sacerdotal puede estar vinculada a un carisma personal. Pero también en este caso el sacerdote queda legitimado mediante su cargo como miembro de una organización socializada de salvación; en cambio, el profeta, lo mismo que el mago carismático, actúa gracias sólo a su don personal. Se distingue del mago en que anuncia revelaciones con un contenido; el contenido de su misión no consiste en magia sino en doctrina y mandamiento. Exteriormente la transición es imperceptible. A menudo el mago es un adivino; muchas veces sólo esto. En este estadio la revelación funciona continuamente como oráculo o como inspiración en sueños. Al principio apenas si se da en ninguna parte un nuevo orden en las relaciones sociales sin previa consulta al mago. En partes de Australia todavía hoy son sólo las revelaciones de magos, inspirados por los sueños, las que se presentan para su aceptación a las reuniones de los cabezas de clan, y seguramente se trata de una "secularización" allí donde ha caído en desuso. Además: sin corroboración carismática, y esto quiere decir, normalmente, mágica, pocas veces un profeta logró autoridad. Por lo menos la han necesitado, casi siempre, los portadores de "nuevas" doctrinas. En ningún momento debe olvidarse que Jesús basó su legitimación y la pretensión de que él y sólo él conocía al Padre, que sólo la fe en él era el camino

hacia Dios,[9] *apoyado* sobre el carisma mágico, que él sentía en sí mismo; y que fue esta conciencia de poder, mucho más que cualquier otra cosa, lo que le permitió entrar por el camino de la profecía. El cristianismo de la época apostólica y postapostólica conoce a los profetas ambulantes como un fenómeno regular. Es siempre necesario demostrar que se poseen los dones específicos del espíritu y se exigen determinadas facultades mágicas o extáticas. Muy a menudo la adivinación, lo mismo que la terapéutica mágica y el consejo, son ejercitados "profesionalmente". Así ocurre con los numerosos "profetas" *(nabí, nebijim)* mencionados en el Antiguo Testamento y, especialmente, en las Crónicas y en los libros proféticos. Pero el profeta, en el sentido en que aquí se toma, se distingue de ellos en el aspecto económico por el carácter *gratuito* de su profecía. Amós se *resiste* con ira a que se le llame *nabí*. Y la misma diferencia existe respecto a los sacerdotes. El profeta típico propaga la "idea" por la idea misma y no —por lo menos en forma patente y regulada— para obtener una gratificación. El carácter gratuito de la propaganda profética, por ejemplo, el principio expreso de que el apóstol, el profeta, el maestro del cristianismo primitivo no hará oficio de sumisión, que utilizará sólo por breve tiempo la hospitalidad de sus fieles, que trabajará con sus manos o (como el budista) vivirá de lo que buenamente le den, es subrayado constantemente en las epístolas de san Pablo (y también en las reglas monacales budistas en aquel otro sentido) —"el que no trabaje, que no coma"[10] se refiere al *misionero*—. Constituye, sin duda, uno de los grandes secretos del éxito de la profecía. El tiempo de la más antigua profecía israelita, por ejemplo, la de Elías, fue en todo el próximo Oriente y también en la Hélade una época de intensa propaganda profética. Quizás en conexión con la nueva constitución de los grandes imperios en Asia y con la creciente intensidad del comercio internacional, después de una larga interrupción, empezó, especialmente en el umbral del Asia, la profecía en todas sus formas. Entonces Grecia se vio invadida por el culto tracio de Dionisios y por las más diferentes profecías. Junto a los reformadores sociales semiproféticos irrumpieron puros movimientos religiosos dentro de la sencilla y al mismo tiempo artificiosa doctrina mágica y cultual de los sacerdotes homéricos. Los cultos patéticos lo mismo que la profecía patética basada en el "verbo automático" y la estima de la embriaguez extática interrumpieron el desarrollo del racionalismo teologizante (Hesíodo) y los comienzos de la especulación cosmológica y filosófica, lo mismo que el desenvolvimiento de las doctrinas filosóficas esotéricas y de las religiones de salvación, y marcharon paralelamente con la colonización marina y, sobre todo, con la formación de la *polis* y su transformación sobre la base del ejército de ciudadanos. No nos toca describir aquí estos fenómenos de los siglos VIII y VII, que penetran hasta el siglo VI e incluso el V, analizados por Rohde[11] de un modo maravilloso —temporalmente se corresponden con el profetismo judío, persa, indio y, probablemente, con las realizaciones preconfucianas de la ética china, que desconocemos—. Estos "profetas" helénicos son muy distintos entre

sí tanto por lo que se refiere a la nota económica —respecto a la retribución— como por lo que se refiere a la existencia de una "doctrina". También el heleno (Sócrates) distinguió la "enseñanza" profesional y la propaganda gratuita de las ideas. Y también en Grecia se distinguía claramente la única religiosidad *congregacional*, la órfica, por su auténtica *doctrina* de salvación, de todas las demás clases de profecía y técnicas de salvación, especialmente de la de los misterios.[12] Tenemos que distinguir los tipos de la profecía de aquellos de los salvadores religiosos o de otra clase.

Tampoco hay a menudo solución de continuidad en el curso histórico en el paso del "profeta" a "legislador" si se entiende a este último como una personalidad encargada de la tarea de ordenar sistemáticamente un derecho o establecerlo de nuevo; esto ocurre con los *aisymnetas* (Solón, Carondas, etc.). No hay ningún caso en que semejante legislador o su obra no obtuviera, por lo menos posteriormente, la aprobación divina. Un "legislador" es algo distinto de un *podestà* italiano, que se haría venir del exterior, no para crear un nuevo orden jurídico sino para contar con un señor imparcial libre de toda camarilla, por consiguiente, en caso de guerra de familias dentro de la misma capa social. Por el contrario, los legisladores son llamados (si no siempre, por lo menos por regla general) cuando existen tensiones sociales. Muy a menudo, cuando se presenta ese motivo típico, el más antiguo, de una "política social" planificada: diferenciación económica originada entre los guerreros en virtud de la nueva riqueza en dinero de los unos y la servidumbre de deudas de los otros; añadiéndose, a veces, las aspiraciones políticas no atendidas de los nuevos ricos frente a la vieja nobleza guerrera. El aisymneta debe llevar a cabo la nivelación de las clases y crear un nuevo derecho "sagrado" válido para siempre, y atestiguarlo como divino. Es muy probable que Moisés haya sido una figura histórica. Si es así, pertenece entonces, de acuerdo con su función, a los aisymnetas. Pues las definiciones del derecho sagrado israelita más antiguo suponen una economía monetaria y, en su virtud, una posición de intereses ya viva o que amenaza irrumpir de un modo agudo dentro de los confederados. El nivelamiento de estas oposiciones o su prevención (por ejemplo, la *seisachthia* del año jubilar) y la organización de la confederación israelita con un dios nacional único es obra suya, la cual, por su carácter, se sitúa acaso entre la de Mahoma y la de los antiguos aisymnetas. A esta ley se vinculó también, lo mismo que al nivelamiento de clases en tantos otros casos (ante todo en Roma y en Atenas), el periodo de expansión exterior del pueblo cuya unificación se había realizado. Después de Moisés no hubo en Israel "ningún profeta igual a él",[13] esto es, ningún *aisymneta*. Por consiguiente, no sólo no son aisymnetas, en ese sentido, todos los profetas, sino que la llamada generalmente profecía nada tiene que ver con esto. Cierto que los profetas posteriores de Israel parecen interesados en materia de "política social". Se dice ¡ay de aquellos!... que oprimen y esclavizan a los pobres,[14] que amontonan tierra sobre tierra,[15] que tuercen la justicia por

sobornos[16] —típicas formas de expresión de toda diferenciación de clases en la Antigüedad, acentuada, como en todas partes, en virtud de la organización de la *polis* Jerusalén, que entre tanto tuvo lugar—. No debe borrarse este rasgo de la imagen de la mayor parte de los profetas israelitas. Y tanto menos cuanto que, por ejemplo, falta en la profecía de la India todo rasgo análogo, a pesar de que se ha descrito la situación de la India en el tiempo de Buda como relativamente semejante a la helénica del siglo VI. La diferencia se deriva de fundamentos religiosos que tenemos que tratar todavía. Sin embargo, estos argumentos político-sociales de la profecía israelita son (lo que por otra parte tampoco puede desconocerse) sólo medio para un fin. Fija su interés, en primer término, en la política exterior, como escenario de la acción de su dios. Si toma en consideración la injusticia, también la social, contraria al espíritu de la ley mosaica, es más bien como uno de los motivos de la cólera divina, pero no como base de reforma social. De un modo característico, Ezequiel, el único teórico de la reforma social, es un teórico sacerdotal y apenas se le puede llamar profeta. Jesús no está interesado en absoluto en las reformas sociales en cuanto tales. Zaratustra comparte el odio de su pueblo ganadero contra los ladrones nómadas, pero esencialmente religioso, interesado contra el culto del trance mágico y por la creencia en su propia misión divina, y los aspectos económicos de su profecía no son más que una consecuencia. Y con más razón cabe decir esto de Mahoma, cuya política social, llevada a sus últimas consecuencias por Omar, dependía casi exclusivamente del interés en la unión de los creyentes para la lucha al exterior, con el fin de conservar la mayor masa de guerreros de Dios.

Es específico en los profetas que no reciben su misión por encargo de los hombres sino que la usurpan. Lo mismo hacen, ciertamente, los "tiranos" de la *polis* griega, quienes a menudo están funcionalmente muy próximos de los aisymnetas legisladores y hasta tuvieron también su específica política religiosa (con frecuencia, por ejemplo, el fomento del culto patético de Dionisios, popular en la masa frente a la nobleza). Pero los profetas usurpan su poder gracias a la revelación divina y predominantemente para fines religiosos; y su típica propaganda religiosa va en dirección contrapuesta a la política religiosa típica de los tiranos griegos: la lucha contra el culto extático y embriagador. Mahoma, con su religión de básica orientación política y con su posición en Medina, término medio entre la de un *podestà* italiano y la de Calvino en Ginebra, surge, sin embargo, de una misión primariamente profética. Él, el comerciante, era en primer lugar un director de un conventículo pietista burgués de la Meca, hasta que fue dándose cuenta de que la organización del afán de botín de los guerreros le ofrecía la base exterior necesaria para su misión.

Por otra parte, hay estudios de transición entre el profeta y el *maestro* de moral, especialmente de moral social, que lleno de una nueva o renovada comprensión de la antigua sabiduría, reúne discípulos en torno suyo, aconseja a los particulares en sus asuntos, a los príncipes en los asuntos públicos, y trata de

moverlos a la imposición de reglas morales. La posición del maestro de sabiduría religiosa o filosófica respecto del discípulo se encuentra regulada de un modo extraordinariamente autoritario y fijo en los sistemas sacro-jurídicos del Asia y constituye una de las más firmes relaciones de piedad que existen. La enseñanza de la magia y el heroísmo está ordenada de tal suerte que el novicio es adscrito a un experto maestro o debe escogerlo; a él estará unido en una relación de piedad personal y él cuidará de su formación. Toda la poesía del amor griego a los adolescentes procede de esta relación de piedad entre budistas, confucianos y en toda educación monacal se produce lo mismo. El tipo se halla realizado de la manera más consecuente en la posición que ocupa un *gurú* en el derecho sagrado de la India; es el maestro brahmánico a cuya enseñanza y dirección debe entregarse sin reservas todo individuo perteneciente a la sociedad noble. Tiene un poder soberano y la relación de obediencia, que quizá corresponda a la posición de un *famulus* con respecto al *magister* occidental, es antepuesta a la piedad familiar, de la misma manera que la posición del brahmán cortesano *(purohita)* está ordenada oficialmente de tal modo que su poder va mucho más allá que el del más poderoso confesor occidental. Pero el "gurú" es un maestro que comunica no sólo un saber revelado, sino adquirido, y no en virtud de la propia autoridad, sino por encargo. Tampoco el moralista filósofo y el reformador social son profetas en nuestro sentido, por próximos que puedan estar de él. Precisamente los más antiguos sabios helénicos, envueltos en la leyenda, Empédocles y otros semejantes, sobre todo Pitágoras, son los que se encuentran más cerca de los profetas, y han dejado tras sí comunidades con propia doctrina de "salvación" y género de vida y, en parte por lo menos, pretendieron la calidad de salvadores. Son tipos de maestros intelectuales de salvación, comparables a los fenómenos paralelos de la India; pero ni de lejos consiguieron colocar con la misma consecuencia la vida entera y la doctrina sobre la "salvación". Menos todavía puede comprenderse a los fundadores y promotores de las "escuelas de filósofos" propiamente dichas como "profetas" en nuestro sentido, por mucha que a veces fuera su proximidad. Se pasa, sin solución de continuidad, de Confucio, en cuyo templo incluso el emperador ejecuta el *Kotan*, a Platón. Ambos eran filósofos que enseñaban a la manera escolar y sólo les separa el hecho de que en Confucio es central lo que en Platón ocasional: el afán de influir sobre los príncipes para la reforma social. Sin embargo, les separa del profeta la ausencia de *predicación* emotiva efectiva, que es peculiar del profeta, sea en la forma que sea, mediante pláticas o panfletos o revelaciones propagadas por escrito, como las *sura* de Mahoma. El profeta está siempre más próximo del demagogo o del publicista político que del "oficio" de un maestro; por otra parte, la actividad de un Sócrates, por ejemplo, quien, asimismo, se siente en oposición con la industria profesional de la sabiduría, se halla conceptualmente separada del profeta por la carencia de una misión religiosa revelada directamente. En Sócrates su "demonio" reacciona en situaciones concretas y más bien

negativamente, disuadiendo y advirtiendo. Funciona como límite de su racionalismo ético, fuertemente utilitario, en el mismo lugar que ocupa la adivinación mágica en Confucio. Por eso no se puede comparar con la "conciencia" de la ética propiamente religiosa y mucho menos equiparar a un órgano profético. Y así ocurre con todos los filósofos y sus escuelas, tales como los conocieron China, India, la antigüedad helénica, el medioevo judío, árabe y cristiano sucesivamente, en formas que, sociológicamente consideradas, son muy parecidas. Pueden estar más próximos del ritual de los mistagogos, como en el caso de los pitagóricos, o, como en el de los cínicos, de la profecía ejemplar de salvación (en el sentido que expondremos en seguida) en cuanto al tipo de vida ideada y propagada por ellos. Como en los cínicos, pueden mostrar un parentesco externo e interno con sectas ascéticas de la India y orientales en general, en su protesta contra los bienes culturales del mundo y contra la gracia sacramental de los misterios. El profeta, en el sentido que aquí le damos, falta en general allí donde no hay el anuncio de una verdad religiosa de salvación en virtud de revelación personal. Ésta es, para nosotros, la nota decisiva del profeta. Los reformadores religiosos de la India del tipo Cankara y Ramanjua, y los reformadores como Lutero, Zwinglio, Calvino, Wesley, se separan de la categoría de los profetas porque no pretendieron ser portavoces de una nueva revelación y, menos todavía, de un encargo divino especial. Esto hizo, por ejemplo, el fundador de la Iglesia de los mormones (que también desde un punto de vista puramente técnico presenta semejanzas con Mahoma) y sobre todo éste es el caso de los profetas judíos, pero también de Montanus[17] y Novatianus[18] y, por último, de Mani y Manus, con un fuerte tinte racional, y de George Fox, de un modo más emocional.

Si del concepto se separan todas las formas hasta aquí citadas, a menudo difíciles de delimitar, quedan siempre todavía distintos tipos.

En primer lugar el *mistagogo*. Practica sacramentos, es decir, hace manipulaciones mágicas, las cuales garantizan bienes de salvación. Se han dado en todo el mundo salvadores de este tipo, que se diferencian poco a poco de los magos corrientes por el hecho de reunir en torno suyo una comunidad especial. Con frecuencia se han desarrollado dinastías de mistagogos, basándose en un carisma sacramental hereditario, que afirmaron su prestigio a través de los siglos, dieron plenos poderes a discípulos y adquirieron una posición de jerarcas. Especialmente en la India, donde el título *gurú* fue aplicado a tales dispensadores de salvación y a sus representantes. Igualmente en China, donde, por ejemplo, el jerarca de los taoístas y algunos jefes de sectas secretas representaron hereditariamente un papel semejante. El tipo de profecía ejemplar, del que hablaremos en seguida, pasa de un modo muy regular a mistagogia en la segunda generación. Se dieron en gran número en todo el próximo Oriente y pasaron a Grecia en la época profética mencionada. Pero, por ejemplo, los más viejos linajes aristocráticos, que dirigían hereditariamente los misterios de

Eleusis, representan todavía un caso límite por el lado de los meros sacerdotes hereditarios. El mistagogo dispensa salvación mágica y le falta, o bien constituye en él algo subalterno, la doctrina ética. En su lugar, dispone de una técnica mágica transmitida, sobre todo, por herencia. También procura sustentarse económicamente de su tan solicitado arte. Por eso queremos segregarlo también del concepto de profeta, aunque revele nuevos caminos de salvación.

Por consiguiente, quedan todavía dos tipos de profeta, en el sentido nuestro: uno está representado del modo más claro por Buda y el otro, también claramente, por Zaratustra y Mahoma. El profeta es sobre todo, como en los últimos casos, un instrumento manifiesto de un dios cuya voluntad anuncia (trátese de una orden concreta o de una norma abstracta), que exige por encargo divino la obediencia como deber moral *(profecía ética);* o es un hombre ejemplar que señala a los demás con su propio ejemplo el camino de la salvación religiosa, como Buda, cuya predicación nada sabe de un encargo divino ni de deber moral de obediencia, sino que se dirige al propio interés de quien necesita salvación para que recorra el mismo camino que él *(profecía ejemplar)*. Este segundo tipo es particularmente propio de la profecía de la India, en ejemplos individuales también de la China (Laotsé) y del próximo Oriente; el segundo es la profecía exclusiva del próximo Oriente y, por cierto, sin distinción de razas. Pues ni los Vedas ni los libros chinos clásicos, cuyas partes más antiguas se componen de cánticos de alabanza y agradecimiento de rapsodas sagrados y de ritos mágicos y ceremonias, nos dejan entrever la posibilidad de que existiera allí, en aquel tiempo, una profecía de tipo ético al estilo de la profecía del próximo Oriente y del Irán. La razón decisiva está en la ausencia de un dios ético personal y supramundano, que en la India no se encuentra sino en la forma mágica sacramental de la tardía religiosidad popular, pero que en la fe de aquellas capas sociales en que se elaboraron las concepciones proféticas decisivas de Mahariva y Buda, sólo emerge intermitentemente y con matiz panteísta, mientras que en China faltó por completo en la ética de la capa socialmente decisiva. Más adelante explicaremos hasta qué punto esto estaba en conexión con la peculiaridad intelectual de aquellas capas, peculiaridad socialmente condicionada. En la medida en que actuaron también factores religiosos internos, fue decisivo lo mismo para la India que para China que la idea de un mundo racionalmente regulado tuviera su punto de partida en el orden ceremonial de los sacrificios, de cuya regularidad inmutable depende todo; en especial, la tan necesaria regularidad de los fenómenos meteorológicos y, en términos animistas, el funcionamiento normal y la tranquilidad de espíritus y demonios, que, según la concepción china, tanto clásica como heterodoxa, está garantizado por un gobierno llevado moralmente, tal como corresponde al auténtico sendero de la virtud (Tao) y sin lo cual, también según la doctrina védica, todo fracasa. Por eso Rita y Tao son, en la India y en China respectivamente, poderes impersonales supradivinos. Por el contrario, el dios ético, personal y supramundano, es una

concepción del próximo Oriente. Se corresponde tan bien con el rey todopoderoso, con su régimen burocrático racional, que no se puede rechazar fácilmente una conexión causal. En todas partes el mago es, en primer lugar, el que hace llover, pues las cosechas dependen de que en tiempo oportuno llueva suficientemente pero no demasiado. El emperador pontífice chino lo ha sido hasta el presente, pues, por lo menos en el norte de China, la importancia del tiempo inseguro es mayor que la de las instalaciones de regadío, tan grande es su importancia. Construcciones de murallas y de canales para la navegación interior, fuente genuina de la burocracia imperial, eran todavía más importantes. El emperador procura evitar las perturbaciones meteorológicas mediante sacrificios, expiaciones y actos de virtud públicos; por ejemplo, mediante la supresión de abusos en la administración, quizá por medio de una razia contra los delincuentes impunes, porque siempre se supone que el motivo de la irritación de los espíritus y de la perturbación del orden cósmico hay que buscarlo en faltas personales del monarca o en el desorden social. De igual modo, la lluvia pertenece a las cosas que Jehová, en las partes más antiguas de la tradición, ofrece como recompensa a sus seguidores, por entonces esencialmente campesinos. No promete demasiado poca, ni tampoco un diluvio. Pero alrededor, lo mismo en Arabia que en Mesopotamia, no era la lluvia la generadora de las cosechas, sino exclusivamente el sistema de regadío. Esto en Mesopotamia, como en Egipto la regulación de la corriente del Nilo, constituye la fuente del poder absoluto del rey, quien se consigue los ingresos haciendo construir canales y ciudades luego en esos canales por los súbditos, recogidos de todas partes. En los desiertos y zonas colindantes del próximo Oriente es ésta una de las fuentes de la concepción de un dios que no ha "engendrado" la tierra y los hombres, como en otras partes, sino que los ha "hecho" de la nada; también la economía hidráulica del rey crea de la nada las cosechas en la arena del desierto. El rey crea incluso el derecho mediante leyes y codificaciones racionales —algo que el mundo conoce por primera vez aquí, en Mesopotamia. Y parece así muy comprensible —aun prescindiendo de la ausencia de aquellas capas, tan peculiares, de China y de la India, soporte de la ética, que crearon una ética religiosa "atea"— que bajo esta impresión pudiera concebirse también el orden del mundo como la ley de un gobernante libre, señor personal que se cierne sobre el mundo. Es cierto que en Egipto, donde el faraón fue al principio un dios, fracasó más tarde el intento de Eknaton de imponer un monoteísmo astral ante el poder insuperable de la clase sacerdotal, que había sistematizado el animismo popular. Y en el delta, el antiguo panteón, sistematizado ya políticamente por los sacerdotes, y el orden rígido del Estado se oponían al monoteísmo lo mismo que a toda profecía demagógica. Pero la impresión que la realeza faraónica, lo mismo que la mesopotámica, produjo sobre los israelitas fue todavía más fuerte que la del rey persa, el *basileus* por excelencia, κατ' ἐξοχήν, sobre los helenos (como se revela, a pesar de la derrota, en el desarrollo de un escrito pedagógico como la

Ciropedia). Los israelitas se sustrajeron al "servicio doméstico" del faraón terrenal porque les ayudó un rey divino. El establecimiento de la realeza terrenal fue explicado expresamente como desvío de Jehová, que es el auténtico rey del pueblo, y la profecía israelita está totalmente orientada por la relación con las grandes potencias políticas, o los grandes reyes, que destrozaron y dispersaron a Israel como instrumentos disciplinarios de Dios para después, por inspiración divina, permitirle la vuelta a la patria. El círculo de representaciones de Zaratustra parece también orientarse por la concepción de los países civilizados de Occidente. La primera aparición de la profecía, tanto dualista como monoteísta, parece estar muy fuertemente condicionada en su peculiaridad, además de por otras influencias históricas concretas, por la impresión que los grandes centros de organización social rigurosa, relativamente cercanos, ejercían sobre los pueblos vecinos menos racionalizados, quienes veían en obra la cólera y gracia de un rey celestial en sus constantes avatares, debidos a la despiadada guerra de sus poderosos y terribles vecinos. Que la profecía tenga un carácter más ético o más ejemplar, la revelación profética siempre significa (esto es lo común), en primer lugar para el profeta mismo, después para los que le siguen: *una visión unitaria de la vida* lograda por medio de una actitud consciente, de *sentido unitario pleno*, frente a ella. La vida y el mundo, los acontecimientos sociales y cósmicos tienen para el profeta un determinado sentido sistemático unitario; la conducta de los hombres, si ha de traerles salud, salvación, ha de estar orientada por ese sentido e informada por él plenamente. La índole de este sentido puede ser muy diversa y puede fundir en una unidad motivos lógicamente heterogéneos, pues no es la consecuencia lógica, sino las valoraciones prácticas las que dominan la concepción. Significa siempre (en distintos grados y con distinto éxito) un ensayo de sistematización de todas las manifestaciones de la vida, la coordinación de todas las acciones humanas en un *modo de conducción de vida*, sea cualquiera la forma que éste adopte. También contiene la importante concepción religiosa del mundo como un "cosmos", del que se exige que constituya un todo con no importa qué "sentido" ordenador, y sus fenómenos singulares son medidos y valorados por este postulado. Todas las tensiones más fuertes, tanto de la vida interior como de las relaciones con el mundo, surgen del choque de esta concepción del mundo como un todo lleno de sentido, según el postulado religioso, con las realidades empíricas. Ciertamente la profecía no es en modo alguno la única instancia que se ocupa de este problema. Toda sabiduría sacerdotal, lo mismo que toda filosofía laica, intelectual o vulgar, se ocupa también en alguna forma de él. La última cuestión de toda metafísica desde siempre ha sido ésta: si el mundo como un todo y la vida en particular deben tener un "sentido", ¿cuál puede ser éste y qué aspecto debe tomar el mundo para ajustarse a él? Pero la problemática religiosa de los profetas y de los sacerdotes es la matriz de la que surgió la filosofía laica, allí donde se desarrolló, para enfrentarse después, y como un componente muy importante

del desenvolvimiento religioso, con esa problemática. Por eso debemos hablar más detenidamente de las relaciones mutuas entre sacerdotes, profetas y laicos.

§ 5. Congregación

Profeta, séquito y congregación. Religiosidad congregacional. Profecía y sacerdocio.

Cuando su profecía tiene éxito, el profeta consigue auxiliares permanentes: *sodales* (como traduce Bartolomé[19] el término de los *Gathas*),[20] escolares (Antiguo Testamento e India), compañeros (India e Islam), discípulos (en Isaías y Nuevo Testamento), los cuales, al contrario de los sacerdotes y adivinos, pertenecientes a un gremio o socializados por medio de una jerarquía administrativa, están unidos a él de un modo puramente personal. Es éste un tipo de relación que será todavía examinado al tratar de la casuística de las formas de dominación. Y al lado de estos colaboradores permanentes, que le ayudan activamente en su misión y son casi siempre auxiliares con virtudes carismáticas, existe el círculo de adeptos, los cuales le ayudan con alimentos, dinero, servicios, y esperan su salvación de la misión del profeta; por eso pueden establecer una relación asociativa también circunstancialmente o de un modo permanente formando una *congregación*. La "congregación" *(Gemeinde)* en este sentido religioso —la otra categoría la tenemos en el "ayuntamiento" *(Gemeinde)*, que es la comunidad vecinal "socializada", constituida en sociedad por razones económicas o políticas— no surge solamente con ocasión de la profecía en el sentido dado por nosotros ni tampoco en toda profecía. En general nace de ella como un producto de las exigencias cotidianas, pues el profeta mismo o sus discípulos pretenden asegurar la perduración de la revelación y de la dispensación de la gracia y, con ello, la existencia económica del instituto de la gracia y de sus administradores, y tratan de monopolizar los derechos respecto a los obligados a asegurar aquélla. Por eso se encuentra también entre los mistagogos y entre sacerdotes de religiones no proféticas. En los mistagogos el tipo de existencia constituye una característica normal, en contraposición a los meros magos, quienes, o bien ejercen una profesión libre, o bien, organizados gremialmente, trabajan por cuenta de una comunidad vecinal o política determinada, y no de una congregación religiosa particular. Pero la congregación mistagógica, como la de los misterios de Eleusis, suele permanecer casi siempre en un estado de relación comunitaria no cerrada al exterior y cambiante en su constitución. Quien necesita salvación entra en una relación a menudo temporal con el mistagogo y sus auxiliares. De todos modos, los misterios, por ejemplo, de Eleusis, constituyen una especie de congregación interlocal. También es diferente en el caso de la profecía ejemplar. El profeta ejemplar señala un camino de salvación mediante su ejemplo personal. Sólo quien sigue el ejemplo absolutamente —por ejemplo, los monjes mendicantes de Mahariva y de Buda— forma parte de la congregación "ejemplar", más estrecha, dentro de la cual los discípulos en relación personal con el profeta pueden gozar de una autoridad especial. Pero fuera de las congregaciones ejemplares están los piadosos adoradores (en la India los *upasaka)*, quienes no recorren el camino total de salvación pero quieren alcanzar un óptimo relativo de salvación manifestando su devoción al santo ejemplar. Suelen carecer de toda relación comunitaria permanente, como en su origen los *upasaka* budistas, o se hallan en una relación asociativa con derechos y obligaciones fijos, como sucede cuando de la congregación ejemplar se destacan sacerdotes especiales o curas de alma o mistagogos, como los bonzos budistas, a los que se confían las funciones de culto (que el budismo primitivo no conoció). Pero la regla es la libre relación asociativa ocasional y esta situación es

común a la mayoría de los mistagogos y profetas ejemplares y a los sacerdotes de las divinidades singulares, socializadas en un panteón. Todos están asegurados materialmente con fundaciones y se sustentan con ofrendas y dones que entrega el necesitado en la ocasión. No se puede hablar todavía de una congregación laica permanente y no son utilizables nuestras ideas de feligresía, de fieles pertenecientes a una confesión religiosa. El individuo es adepto de un dios sólo en el mismo sentido en que, quizás, un italiano es adepto de un determinado santo. Ciertamente parece inextirpable el error grosero que consiste, por ejemplo, en considerar a la mayoría de los chinos, cuando no a todos, como budistas en un sentido confesional, pues la mayor parte de ellos fueron educados en la escuela con la ética confuciana, única aprobada oficialmente; llaman a consejo, cuando tratan de levantar una casa, a adivinos taoístas, celebran el duelo según el rito confuciano pero sin descuidar que se diga la misa de ánimas budista. Fuera de los que ofician de continuo en el culto del dios y, acaso, de un estrecho círculo de interesados permanentes, no hay más que laicos de ocasión, "simpatizantes" *(Mitlaüfer*: que marchan al compás de otros) —si se quiere emplear analógicamente la moderna expresión que los partidos políticos aplican a los electores simpatizantes no organizados—.

Pero, como es natural, esta situación, ya por meras razones económicas, no corresponde a los intereses de los encargados del culto y por eso tratan éstos a la larga de crear una congregación, es decir, que tratan de organizar, constituyéndolos en sociedad, a los adeptos, con derechos y obligaciones firmes. La transformación de la adhesión personal en una congregación constituye la forma normal en la que la enseñanza del profeta pasa en la vida cotidiana a ser una función de una institución permanente. Los discípulos del profeta se convierten entonces en mistagogos o maestros o sacerdotes o curas de almas (o todo a la vez) de una relación asociativa exclusivamente al servicio de fines religiosos: la *congregación de los laicos*. Al mismo resultado puede llegarse, sin embargo, partiendo desde otros puntos. Vimos que los sacerdotes, al pasar de la función de magos a la propia del sacerdote, o bien eran linajes sacerdotales con señorío territorial o sacerdotes de señores, o sacrificiales, instruidos, organizados estamentalmente, a los que se dirigen en caso de necesidad los individuos o las comunidades, pero que, por lo demás, se pueden dedicar a todas las ocupaciones que no sean contrarias a su estamento. O, por último: sacerdotes de una asociación, ya sea profesional o no, y sobre todo política. En todos estos casos no encontramos una auténtica "congregación", separada de todas las demás comunidades. Pero puede surgir si un linaje de sacerdotes sacrificadores consigue organizar como "congregación" a los adeptos de su dios o si —es el caso más frecuente— al ser destruida la comunidad política continúa subsistiendo como congregación la masa de los adeptos al dios de la comunidad y a sus sacerdotes. El primero de ambos tipos se encuentra representado en la India y en el próximo Oriente por numerosos estadios intermedios, junto con el paso de la profecía mistagógica o ejemplar o de movimientos de reforma religiosa a la organización de congregaciones permanentes. Muchas pequeñas denominaciones hindúes nacieron en virtud de procesos de esta clase. Por el contrario, el tránsito del sacerdocio de una entidad política a la congregación

religiosa se halla vinculado, en gran medida, al nacimiento de los grandes imperios en el próximo Oriente, sobre todo al persa. Fueron destruidas las unidades políticas y la población desarmada, mientras que los sacerdocios, agrupados con ciertas prerrogativas políticas, fueron asegurados en su situación. De la misma manera que se utilizó el ayuntamiento forzoso a base de la comunidad vecinal con fines fiscales, así se utilizó la congregación religiosa como un medio de domesticación de los sojuzgados. Así surgió, por decreto de los reyes persas, desde Ciro hasta Artajerjes, el judaísmo como una congregación religiosa reconocida por el rey, con su centro teocrático en Jerusalén. Igual suerte hubiese acarreado, probablemente, la victoria de los persas al Apolo délfico y a los linajes sacerdotales de otros dioses y hasta a los profetas órficos. Después de la decadencia de la independencia política, el sacerdocio nacional desarrolló en Egipto una especie de organización "eclesiástica", la primera de esta clase, a lo que parece, con sínodos y todo. En cambio, en la India nacieron las congregaciones religiosas en el sentido estrecho de congregaciones "ejemplares", mientras perduraban a través de la pluralidad de entidades políticas efímeras la unidad estamental del brahmanismo y las reglas de ascetismo y, en consecuencia, también atravesaban las fronteras políticas las éticas de salvación que iban surgiendo. En el Irán, los sacerdotes de Zaratustra consiguieron a lo largo de siglos extender una organización religiosa cerrada que, bajo los Sasánidas, se convirtió en una "confesión" política (los aqueménidas eran partidarios de Mazda y no de Zaratustra, como lo muestran sus documentos).

El estudio de las relaciones entre poder político y congregación religiosa, de las que nace el concepto de "confesión", pertenece al análisis de las formas de "dominación". En este lugar nos toca tan sólo señalar que la "*religiosidad congregacional*" constituye un fenómeno muy oscilante y de vario sentido. Reconoceremos su existencia tan sólo cuando los laicos *1.* son constituidos en relación asociativa para los fines de un duradero actuar en comunidad, en cuyo desarrollo *2.* influyen activamente de algún modo. Una mera jurisdicción administrativa, que limita las competencias de los sacerdotes, constituye una parroquia pero no una congregación. Pero incluso el concepto de *parroquia*, como algo destacado de las agrupaciones seculares, políticas, económicas, falta en la religiosidad china, de la antigua India y en general también de la hindú, como algo secular, político o económico separado de la comunidad. Las fratrías griegas y parecidas comunidades cultuales no constituyen parroquias, sino asociaciones políticas o de otra clase cuyo actuar en comunidad se orienta al culto de un dios. Y la vieja parroquia budista es sólo un distrito dentro del cual los monjes ambulantes, que se encuentran de paso en él, tienen que tomar parte en sus reuniones quincenales. La parroquia medieval de Occidente, la anglicana, la luterana, la oriental, la cristiana y la islámica, no es en el fondo más que una comunidad pasiva de cargas y un distrito jurisdiccional del párroco. En estas religiones tampoco el conjunto de todos los laicos ofrecía el carácter de una

congregación. Pequeños residuos de derechos congregacionales se conservan todavía en algunas iglesias cristianas orientales y también en el luteranismo y en el catolicismo occidental. Por el contrario, el monaquismo budista antiguo, la clase guerrera del antiguo Islam, el judaísmo, el cristianismo primitivo, constituyeron congregaciones con un grado de relación asociativa variable, que no vamos a tratar ahora en detalle. Por otra parte, se puede dar a la vez cierto grado de influencia *fáctica* de los laicos —en el Islam es relativamente fuerte entre los chiítas, aunque no está garantizada jurídicamente: el shah no suele nombrar ningún sacerdote sin la anuencia de los laicos del lugar— con una *ausencia* completa de una congregación local bien organizada. Por el contrario, constituye la peculiaridad de toda "secta" en el sentido técnico de la palabra (de lo cual se hablará más adelante) que descansa en la sociedad cerrada de las congregaciones locales. De este principio que, dentro del protestantismo, fue representado por los baptistas e "independientes" y después por los "congregacionalistas", se pasa sin solución de continuidad a la organización típica de la Iglesia reformada, de la que no se forma parte aun cuando de hecho sea una organización universal, si no se es aceptado en una congregación. Más adelante volveremos a tratar los problemas que surgen de estos distintos tipos. Entre las consecuencias del desarrollo, tan rico en ellas, de una religiosidad *congregacional* nos interesa sobre todo una, que sólo dentro de la congregación cobra significación decisiva: la relación entre sacerdotes y laicos para la acción práctica de la religiosidad.

Frente a la gran posición de poder de los sacerdotes está la necesidad —tanto mayor cuanto más carácter específico de congregación tenga la organización— de interesarse, a los fines de conservación y aumento de adeptos, por las necesidades de los laicos. En cierta medida todo sacerdocio se encuentra en semejante situación. Para afirmar su posición de poder a menudo debe complacer en gran medida las necesidades de los laicos. Pero tres son las fuerzas que actúan dentro del círculo laico y con las cuales el sacerdocio tiene que enfrentarse: *1*. la profecía, *2*. el tradicionalismo laico, *3*. el intelectualismo laico. Frente a estas fuerzas, las necesidades y tendencias del "oficio" sacerdotal actúan también como otro factor codeterminante esencial. Hablamos en primer lugar de este último factor en unión con el primeramente citado.

El profeta ético y ejemplar es regularmente un laico y apoya su poder igualmente sobre sus secuaces laicos. Gracias a su sentido, toda profecía desvalora, en medida distinta, los elementos mágicos del oficio sacerdotal. Buda y sus iguales rechazan como inútil, al igual que los profetas israelitas, no sólo la pertenencia al grupo de los magos y adivinos instruidos (que en las fuentes israelitas son llamados igualmente profetas),[21] sino la magia en general. Sólo la relación religiosa específica, llena de sentido, con lo absoluto proporciona la salvación. En el budismo constituye uno de los pecados mortales gloriarse sin fundamento de aptitudes mágicas cuya existencia, precisamente también entre

los no creyentes, nunca fue puesta en duda ni por los profetas de la India, ni por los israelitas, ni por los apóstoles cristianos, ni por la vieja tradición cristiana. A consecuencia de aquella repulsión son, sin embargo, escépticos, sólo que en forma muy diferente, respecto del oficio sacerdotal. El dios de los profetas israelitas no quiere sacrificios de fuego, sino obediencia a sus mandamientos. [22] Nada se consigue con el ritual y saber védicos para la salvación del budista y el venerable "sacrificio soma" es un horror para el *Ahura mazda* de los *Gathas* más antiguos. Por eso existe en todas partes una tensión entre los profetas, sus secuaces laicos y los representantes de la tradición sacerdotal, y es una cuestión de poder, y con frecuencia también, como en Israel, condicionada por la situación política exterior, hasta qué punto el profeta puede llenar su misión o se convierte en mártir de ella. Zaratustra, además de en su propia familia, se apoyó en la nobleza y en los príncipes contra los anónimos adversarios del profeta; lo mismo hicieron Mahoma y los profetas de la India; los israelitas se apoyaron en la clase media urbana y campesina. Todos aprovecharon, sin embargo, el prestigio que el carisma profético, en cuanto tal, les proporcionó entre los laicos frente a los técnicos del culto cotidiano: el carácter sagrado de la nueva revelación está contra lo sagrado de la tradición y, según el éxito de las dos demagogias, la clase sacerdotal celebra compromisos con la nueva profecía, la adopta o la supera, la elimina o es eliminada.

§ 6. Saber sagrado. Prédica. Cura de almas

En cualquier caso corresponde al sacerdocio, sin embargo, el asentar la nueva doctrina vencedora, o fijar sistemáticamente la doctrina tradicional que prevaleció a los ataques proféticos; separando, además, para asegurar su propio dominio, lo que es sagrado de lo que no es, imponiéndolo a la creencia de los laicos. No siempre es el riesgo inminente nacido de una profecía directamente enemiga del sacerdocio lo que pone en marcha este movimiento, antiquísimo sobre todo en la India. Resultados parecidos puede acarrear el mero interés de asegurarse la propia posición contra posibles ataques, y la necesidad de asegurar la práctica consagrada contra el escepticismo de los laicos. Pero siempre que se manifiesta este fenómeno, se muestra en dos formas: libros canónicos y dogmas. Ambas, sobre todo la última, con amplitud bien diversa. Los libros canónicos contienen las revelaciones y las tradiciones santas; los dogmas son doctrinas sacerdotales sobre el sentido de las dos anteriores. La recopilación de la revelación religiosa de una profecía o, al revés, del tesoro tradicional de saber sagrado, puede ocurrir en forma de tradición oral. Durante siglos la doctrina sagrada brahmánica ha sido transmitida oralmente, aborreciéndose la forma escrita, lo que ha dado el sello a la forma literaria de esa doctrina y ha condicionado las no pequeñas variantes de los textos de las diversas *çakas* (escuelas). Se debió esto a que aquel saber santo sólo podía ser poseído por el nacido dos veces. Comunicárselo a los no renacidos, a los excluidos por su casta (los *çudra)* era gravísimo crimen. Este carácter de saber misterioso posee por

todas partes en sus principios la técnica mágica en interés del gremio. Pero también se da en todas partes una porción del saber mágico que se convierte en objeto de un adoctrinamiento sistemático del resto del pueblo. La base del sistema educativo mágico más viejo y general la constituye la suposición animista que, así como el mago necesita para su arte de la encarnación de una nueva alma, así también el heroísmo descansa sobre el carisma, y por eso tiene que ser despertado, probado, conjurado en el héroe por manipulaciones mágicas, pues el héroe llega al heroísmo por un renacimiento. La educación mágica en este sentido, con su noviciado, pruebas de valor, torturas, grados de consagración y dignidad, iniciación de jóvenes y habilitación para la guerra representa una institución universal de todas las relaciones asociativas guerreras que, por lo menos en rudimentos, se conoció en todas partes. Cuando, poco a poco, los magos agremiados van convirtiéndose en sacerdotes, no por eso cesa esta importante función de instrucción de los laicos y el empeño de los sacerdotes se dirige a conservar esta función. A compás de esto va disminuyendo el carácter secreto del saber, y la doctrina sacerdotal se va convirtiendo en una tradición literariamente fijada, que el sacerdocio va interpretando mediante dogmas. Una tal religión de libros —bíblica— se convierte en la base de un sistema educativo no sólo para los miembros del sacerdocio, sino también, y hasta en especial, para los laicos.

No todas, pero la mayoría de las recopilaciones canónicas sagradas llegaron a establecerse frente a elaboraciones profanas o religiosas incompatibles, en la lucha entre los diversos grupos y profecías que se disputaban la supremacía en la comunidad. Donde no existió dicha lucha o, si existió, no amenazó el contenido de la tradición, la canonización de los libros se hizo muy poco a poco. Así se acordó el canon judío, y acaso como dique contra las profecías apocalípticas, en el sínodo de Jamnia (90 d.C.), poco después de la desaparición del Estado teocrático, pero sólo en principio. Los Vedas, evidentemente a consecuencia de la oposición contra la heterodoxia intelectual. El canon cristiano, a consecuencia del peligro que suponía la religiosidad construida sobre la base de la piedad de las masas de la pequeña burguesía por la soteriología[23] intelectual gnóstica. Por el contrario, la vieja soteriología intelectual budista del canon Pali, a consecuencia del peligro originado por la proselitista religión popular de salvación del Mahayana. Los libros clásicos de la religión de Confucio, al igual que la ley sacerdotal de Esras, han sido "otorgados" por el poder político; pero por eso mismo los primeros nunca fueron reconocidos en calidad de auténticamente sagrados, y la última sólo muy tarde, pues ese reconocimiento es siempre obra de los sacerdotes. Sólo el Corán debió ser redactado por orden del califa y fue inmediatamente sagrado porque para el semianalfabeto Mahoma la existencia de un libro sagrado, en cuanto tal, era un título de "prestigio" de una religión. Esto guarda relación con ideas tabú muy extendidas acerca de la significación mágica de los documentos escritos, que conocieron ya, mucho antes de establecerse el

canon, la Torá y los escritos proféticos considerados como auténticos, a cuyo contacto las manos quedaban "impuras". No nos interesa el fenómeno en sus detalles. Tampoco todo lo que es acogido en los libros sagrados canónicos. La dignidad mágica del rapsoda explica el hecho de que se acojan en los Vedas, junto a esos heroicos, canciones burlescas sobre Indra borracho, y poesías de todo género; en el Antiguo Testamento una canción erótica; y la importancia personal de todas las manifestaciones de los profetas explica que figure en el Nuevo una carta particular de Pablo, en el Corán suras sobre líos familiares demasiado humanos del profeta. El cierre de un canon suele justificarse con la teoría de que sólo una época pasada determinada fue bendecida con el carisma profético: así, según la teoría rabínica, la época de Moisés a Alejandro; según la teoría romana, sólo la época apostólica. En eso se expresa, adecuadamente, la conciencia de la oposición entre la sistemática profética y la sacerdotal. Un profeta es un sistematizador en el sentido de la unificación de la relación del hombre con el mundo a partir de últimas posiciones de valor. La clase sacerdotal sistematiza el contenido de la profecía o de las tradiciones sagradas en el sentido de una articulación y adaptación casuístico-racional a los modos de pensar y de vivir de su propia capa y de los laicos dominados por ella.

Lo prácticamente importante en el desarrollo de una religiosidad hacia una religión bíblica es el desenvolvimiento de la educación sacerdotal del estadio puramente carismático, el más antiguo, a la formación literaria. En el pleno sentido de la palabra, este tipo de religión significa estar ligado a un canon que es tenido como sagrado, o, en un sentido menos rígido, el carácter decisivo de las normas sagradas fijadas por escrito, algo así como el *Libro de los muertos* en Egipto. Cuanto más importante se hace el conocimiento de la escritura hasta para la marcha de los puros negocios mundanos, es decir, que adoptan cada vez más el carácter burocrático de la administración con sus reglamentos y actas, en tanto mayor grado pasa la educación de los funcionarios secularizados y de los letrados a manos de la clase sacerdotal, que conoce la escritura, o es ella misma la que ocupa —como en las cancillerías de la Edad Media— los cargos que descansan en el procedimiento escrito. La medida en que ocurre una de ambas cosas depende, además del grado de burocratización de la administración, del grado en que otras capas, sobre todo la nobleza guerrera, desarrolla un sistema propio de educación, y se hace cargo de él. Más adelante hablaremos de la bifurcación de los sistemas de educación que puede resultar de esto, y, además, de la total supresión o no desarrollo de un puro sistema educativo sacerdotal que puede ser consecuencia de la pérdida de poder de los sacerdotes o de la falta de una profecía o de una religión bíblica.

La formación de la congregación religiosa constituye si no el único, por lo menos el estímulo más poderoso de desarrollo del contenido específico de la doctrina sacerdotal. Crea la importancia específica de los dogmas. Pues con ella prevalece la necesidad de una delimitación frente a doctrinas extrañas

competidoras y la de mantener la victoria lograda acudiendo a la propaganda, y así crece también la importancia de la doctrina discriminadora. Por cierto que esta importancia puede ser esencialmente fortalecida por motivos extrarreligiosos. El hecho de que Carlomagno sostuviera el *filioque* —uno de los motivos de separación entre Oriente y Occidente— para la Iglesia y rechazara el canon imaginista tenía sus motivos políticos, dirigidos contra la supremacía de la Iglesia bizantina. La adhesión de grandes masas de Oriente y Egipto a fórmulas dogmáticas incomprensibles, como la doctrina monofisita, era la expresión del separatismo nacionalista, antiimperial y antihelénico, y así más tarde la Iglesia copta monofisita prefirió los árabes a los romanos como dominadores. Y así, con frecuencia. Pero, por lo general, la lucha sacerdotal contra el odiado indiferentismo, el peligro de que se embote el celo de los adeptos, y la necesidad de subrayar la importancia de pertenecer al dominio propio y de dificultar el paso a otros, son las razones que traen a primer plano los signos y doctrinas diferenciadores. Tenemos un ejemplo en los tatuajes, condicionados mágicamente, de los compañeros de tótem o de armas. El pintarrajeo de las sectas hindúes es lo más cercano a esto. Pero la circuncisión y el tabú sabático se señalan en el Antiguo Testamento a menudo con la finalidad de diferenciarse de otros pueblos y, en todo caso, han operado fuertemente en este sentido. Que los cristianos escogieran el domingo, día del dios solar —en alemán *Sontag*, día del Sol—, se debió, acaso, a la acogida del mito soteriológico de las doctrinas de salvación mistagógicas del próximo Oriente, propias de las religiones solares, pero operó fuertemente frente a los judíos, como señal distintiva. El hecho de que Mahoma pusiera en el viernes su día semanal de culto, acaso fue condicionado, después de su fracaso en atraerse a los judíos, por el deseo de distinguirse de ellos, mientras que la prohibición absoluta de beber vino, tanto en la época antigua como en la moderna —ya entre los *hechabitas*, entre los guerreros de Dios—, cuenta con demasiadas analogías para que la creamos condicionada por el propósito de oponerse a los sacerdotes cristianos con su obligación del vino en la misa.

En correspondencia con el carácter de profecía ejemplar, las "doctrinas discriminadoras" de la India tienen más un carácter ético-práctico o, por su afinidad con la mistagogia, ritual. Los famosos diez puntos que en el concilio de Vesali provocaron la gran escisión en el budismo, contienen únicamente cuestiones de la regla monacal, entre ellas muchas de detalle que se subrayaron para fundar la organización especial mahayana. Por el contrario, las religiones asiáticas apenas si conocen la diferenciación dogmática. Es cierto que Buda anuncia su cuádruple verdad acerca de las grandes ilusiones como fundamento de la doctrina práctica de salvación de la noble senda de ocho vías. Pero la comprensión de esas verdades y sus consecuencias prácticas es meta del trabajo de salvación y no propiamente un dogma en el sentido de Occidente. Y esto ocurre con la mayoría de las viejas profecías de la India. Y mientras que en las

congregaciones cristianas uno de los dogmas primeros verdaderamente vinculantes era, de modo característico, el de la creación de la nada,[24] la fijación, por lo tanto, del dios supramundano frente a la especulación gnóstica, en la India las especulaciones cosmológicas y otras de tipo metafísico fueron negocio de las escuelas de filosofía que gozaron en punto a ortodoxia un margen, si no ilimitado, sí muy ancho. En China la ética confuciana rechaza toda vinculación a un dogma metafísico porque eran intocables, en interés de la conservación del culto de los antepasados —fundamento de la obediencia burocrático-patrimonial (como se ha dicho expresamente)—, la magia y la creencia en los espíritus. También dentro de la profecía ética y su religiosidad congregacional, el grado de proliferación dogmática es muy diverso. Al viejo Islam le bastaba como condición de fidelidad con la fe en Dios y en el profeta y los pocos preceptos capitales de ritual práctico. Sin embargo, en la misma medida en que la congregación y los sacerdotes o los maestros de las congregaciones se convierten en sostén de una religión, en la misma medida se amplían las diferencias dogmáticas, prácticas y teóricas. Así en los posteriores adeptos de Zaratustra, en los judíos y en los cristianos. Pero la teología de los judíos comparte con la del Islam el carácter de sencillez, hasta el punto de que sólo excepcionalmente daba lugar a explicaciones dogmáticas. Sólo la doctrina de la gracia y otras cuestiones ético-prácticas, rituales y jurídicas, constituyen en ambos casos el campo de disputas. Así también entre los adeptos de Zaratustra. Sólo entre los cristianos se formó una gran dogmática de tipo teórico, racionalizada sistemáticamente y obligando de un modo estricto, sobre cosas cosmológicas, sobre mitos soteriológicos (cristología), sobre la autoridad de los sacerdotes (sacramentos); en primer lugar en el suelo del imperio helenístico, en la Edad Media al revés, más en Occidente que en las iglesias orientales, y en ambos casos con mayor fuerza allí donde el sacerdocio organizado poseía más poder independiente frente al poder político. Entre las causas que provocaron en la Antigüedad el peculiar e intenso desarrollo de dogmas, tenemos, por un lado, la peculiaridad del intelectualismo procedente de la formación helénica, las tensiones y supuestos metafísicos especiales que creó la cristolatría y la necesidad de enfrentarse críticamente con la capa culta que permanecía fuera de la comunidad cristiana; por otro, la actitud desconfiada, socialmente condicionada, frente a las capas de intelectuales, de la Iglesia cristiana como religiosidad *congregacional de laicos* pequeñoburgueses, cuya actitud debían tener en cuenta los obispos. Con la destrucción de la Ἑλληνικὴ παιδεία por medio de los monjes de Oriente, procedentes en alto grado de círculos de pequeño-burgueses no helénicos,[25] la formación racional de dogmas encontró también su fin en Oriente. Al lado de esto, sin embargo, influyó la forma de organización de las comunidades religiosas. La ausencia total y deliberada de una organización jerárquica en el antiguo budismo hubiese obstaculizado toda concordancia sobre una dogmática racional al modo cristiano si la doctrina de

salvación hubiese necesitado en general de una dogmática semejante. Pues a fin de que el trabajo intelectual del sacerdote y el que está en competencia con él, el racionalismo laico despertado por medio de la educación sacerdotal, no ponga en peligro la unidad de la comunidad, se suele postular una instancia que decide sobre la ortodoxia de una doctrina. En un largo desarrollo que no podemos seguir ahora, la congregación romana, fundándose en la esperanza de que Dios no podía dejar que errara la congregación religiosa de la Ciudad Eterna, dio origen a la doctrina de la infalibilidad de sus obispos. Sólo aquí existe esta solución consecuente que presupone la inspiración magisterial en caso de decisiones de disputas. Tanto el Islam como la Iglesia oriental —el primero apoyándose en el testimonio seguro del profeta: Dios nunca podría dejar que la comunidad de creyentes cayera en un error; la última basándose en la práctica de la Iglesia antigua— se aferraron, por motivos heterogéneos que discutiremos más adelante, al "consentimiento" de los representantes de la organización doctrinal eclesiástica, por consiguiente, según el caso, más al sacerdote o al teólogo, como condición de validez de la verdad dogmática. Con ello obstaculizaron la proliferación de los dogmas. El Dalai Lama posee al lado del poder político otro eclesiástico, pero el carácter mágico ritual de la religiosidad hace imposible una autoridad magisterial propiamente tal. El poder de excomulgar del gurú hindú difícilmente, por las mismas razones, puede emplearse por motivos dogmáticos.

El trabajo de los sacerdotes en la sistematización de la doctrina sagrada se nutre constantemente de los nuevos elementos constitutivos de la práctica profesional de los sacerdotes frente a la del mago. En la religión ética de la congregación surge la predicación como algo completamente nuevo y la cura racional de almas como algo esencialmente distinto del auxilio mágico en caso de necesidad.

Sermón, esto es, enseñanza colectiva sobre cosas religiosas y éticas, en el sentido propio de la palabra, es normalmente algo específico de la profecía y de la religión profética. Cuando aparece fuera de estos dominios se trata de una imitación. Por regla general disminuye su importancia allí donde la religión revelada se ha rutinizado en un oficio sacerdotal y se halla en proporción inversa a las porciones mágicas de una religiosidad. El budismo, en cuanto se enderezaba a los laicos, consistió originalmente sólo en prédica, y en las religiones cristianas tiene tanta mayor significación cuanto más se eliminan los ingredientes mágico-sacramentales. En mayor grado, por tanto, dentro del protestantismo, en el que el concepto de sacerdote es sustituido totalmente por el concepto de predicador.

La *cura de almas*, el cuidado religioso del individuo, es también en su forma racionalsistemática un producto de la religión profética revelada. Su fuente está en el oráculo y el consejo del mago en casos en que la enfermedad u otros golpes del destino pueden interpretarse como mágico empecamiento; se pregunta con qué medios puede calmarse la cólera del espíritu, del demonio o del dios. Aquí está también la fuente de la "confesión". Originalmente no tiene nada que ver

con influencias "éticas" sobre el modo de conducción de vida *[Lebensführung]*. Esto lo trae la religiosidad ética, sobre todo la profecía. La cura de almas puede también adoptar distintas formas. En cuanto es una dispensación de gracia carismática se halla muy cerca de las manipulaciones mágicas. También puede consistir en la enseñanza individual sobre obligaciones religiosas concretas en caso de duda, o estar, en cierto sentido, entre las dos, cuando dispensa el consuelo religioso en caso de necesidad interna o externa.

El sermón y la cura de almas se comportan de una manera distinta en cuanto al grado de influjo práctico sobre el modo de conducción de vida. El sermón alcanza su mayor poder en épocas de excitación profética. Ya por el hecho de ser individual el carisma de la prédica baja su efecto en la vida cotidiana de un modo particularmente fuerte hasta su total extinción, no afectando para nada a la condución de la vida. Por el contrario, la cura de almas en todas sus formas constituye el poder propio del sacerdote frente a la vida cotidiana y su influjo en el modo de conducción de vida es tanto más fuerte cuanto más carácter ético posea la religión. El poder de las religiones éticas sobre las masas corre paralelo a su desarrollo. Cuando su poder se conserva intacto, el cura de almas es consultado, lo mismo que en las religiones mágicas (China) el adivino profesional, en todas las situaciones de la vida que requieren consejo, tanto por los particulares como por los funcionarios de la asociación. Los consejos de los rabinos en el judaísmo, de los confesores católicos, de los pastores pietistas y de los directores espirituales de la Contrarreforma, de los *purohita* brahmánicos en las cortes, de los gurúes y *gosain* en el hinduismo, de los *muftis* y derviches-jeques en el Islam, han influido constantemente, a veces de manera decisiva, en la vida diaria de los laicos y en la conducta de los gobernantes. En la vida privada, sobre todo cuando la clase sacerdotal enlazó una casuística ética con un sistema racional de sanciones eclesiásticas, como lo hizo, con gran virtuosismo, la Iglesia occidental, formada en la casuística jurídica romana. Estas tareas prácticas de predicación y cura de almas son las que principalmente mantuvieron en marcha la sistematización del trabajo casuístico de la clase sacerdotal con base en los preceptos éticos y verdades de fe, y la forzaron a tomar posición respecto a innumerables problemas concretos, los que no estaban decididos en la revelación. El sermón y la cura de almas son también los que llevan a cabo la cotidianización concreta de las exigencias proféticas con preceptos casuistas y por lo tanto más racionales (respecto a la ética de los profetas) y, por otra parte, acarrearon la pérdida de aquella unidad interna que el profeta había dado a la ética: el derivar todo el deber de una relación específica, "plena de sentido", con su dios, tal como él mismo la mantiene, y en virtud de la cual no se preguntaba por la apariencia externa de la acción particular, sino por su significación respecto a la relación total con Dios. La práctica sacerdotal necesita de los preceptos positivos y de la casuística para los laicos, y por eso suele posponerse insensiblemente el sentir ético de la religiosidad.

Se comprende por sí mismo que los preceptos positivos, concretos, de la ética profética y de la ética sacerdotal que se transforman en una casuística debían sacar su material de los problemas que las costumbres, convenciones y necesidades reales del ambiente laico les presentaban como asuntos a resolver en su cura de almas. Por consiguiente, cuanto más se empeñaba una clase sacerdotal en reglamentar la práctica de la vida de los mismos laicos de acuerdo con la voluntad divina y, sobre todo, de apoyar en esto su poder y sus ingresos, tanto más tenía que acomodarse de alguna manera al grupo de ideas *tradicionales* de los laicos. Esto ocurre sobre todo cuando no ha habido ninguna demagogia profética que haya rechazado la fe de las masas en su vinculación tradicional, mágicamente motivada. A medida que la vasta masa se va convirtiendo en objeto de la influencia y sirve de sostén al poder de los sacerdotes, en esa misma medida el trabajo sistematizador de éstos debe adoptar las formas más tradicionales, es decir, las mágicas, de las representaciones y prácticas religiosas. Con el incremento de las pretensiones de poder de la clase sacerdotal egipcia el culto animista a los animales fue ocupando, por esta razón, el punto central del interés. La formación intelectual sistemática de los sacerdotes era, sin duda, por entonces, en Egipto, mucho mayor que en los primeros tiempos. Del mismo modo se intensificó la sistematización del culto en la India después que fueron desplazados los *hotas*, los santos rapsodas carismáticos, por los brahmanes, los instruidos maestros de ceremonias sacrificiales. El Atharvaveda es, como producto literario, mucho más moderno que el Rigveda y también los Brahmana son mucho más modernos. Sin embargo, el material religioso sistematizado en el Atharvaveda es de origen mucho más antiguo que el ritual del elegante culto védico y que las demás partes integrantes de los viejos Vedas; es más bien un puro ritual mágico y en los brahmanes ha continuado después este proceso de popularización y magización al mismo tiempo de la religiosidad sacerdotal sistematizada. Como lo destaca Oldenberg, [26] los cultos védicos más antiguos son cultos de las clases ricas; por el contrario, el ritual mágico es patrimonio antiguo de las masas. Igualmente sucede con las profecías. Frente al viejo budismo, que alcanzó las cimas más altas de la noble contemplación intelectual, la religiosidad mahayana representó una popularización que se fue aproximando de un modo creciente a la pura magia o al ritualismo sacramental. No otra cosa ocurrió con la doctrina de Zaratustra, Laotsé y los reformadores hindúes, y con amplitud también con la doctrina de Mahoma, tan pronto como su fe se convirtió en religión de los laicos. El Zendavesta sancionó el culto a Harma, combatido expresa y principalmente por Zaratustra, despojándolo acaso de algunos ingredientes báquicos condenados por él. El hinduismo mostró siempre una tendencia cada vez más fuerte hacia la magia o, en todo caso, a la soteriología sacramental semimágica. La propaganda del Islam en África descansa principalmente sobre la capa baja de magia popular rechazada por el antiguo Islam, con lo que cierra el paso a toda otra religiosidad.

Este desarrollo de la profecía, que los más consideran como de "decadencia" o de "fosilización", es casi inevitable. Pues el mismo profeta es, regularmente, un demagogo laico independiente que quiere sustituir la gracia ritual del sacerdote, transmitida por tradición, por medio de una sistematización del sentir ético. Pero, por lo general, su aceptación por los laicos descansa en que él posee un carisma y esto significa que es un mago, mucho mayor y más poderoso que los otros, que dispone de un poder inigualado sobre los demonios y sobre la muerte, resucita los muertos y él mismo, llegado el caso, resucita de entre los muertos, o hace cosas que ningún otro mago puede. De nada sirve que quiera precaverse contra tales imputaciones. Pues después de su muerte el desarrollo sigue adelante. Y para sobrevivir en las amplias capas laicas debe convertirse en objeto de culto, esto es, encarnar a un dios, o las mismas necesidades de los laicos cuidan de que, por vía de selección, perdure la forma de su doctrina que mejor se adapta a ellas.

Estas dos clases de influencia, el poder del carisma profético y las costumbres estables de la masa, operan, por consiguiente, en muchos aspectos en direcciones contrarias, en el trabajo sistematizador de la clase sacerdotal. Pero aun prescindiendo de la profecía, que surge casi siempre de círculos laicos o que se apoya en ellos, existen dentro de estos círculos otros poderes no exclusivamente tradicionales. Entre ellos, el *racionalismo de los laicos* significa también un poder con el cual la clase sacerdotal tiene que enfrentarse. Capas diferentes pueden ser las portadoras de este racionalismo laico.

§ 7. Estamentos, clases y religión

La religiosidad del campesino. Carácter urbano de la religiosidad primitiva. El caballero que combate por la fe. Burocracia y religiosidad. Diversidad de la religiosidad "burguesa". Actitud religiosa atípica de la pequeña burguesía. Religiosidad del artesanado. La religiosidad ética de salvación de los negativamente privilegiados. La clase y el estamento condicionando la religiosidad de salvación. Religiosidad retributiva de los judíos. Resentimiento. El sello que las capas intelectuales imponen a las religiones. Intelectualismo plebeyo y religiosidad de secta. Constitución de congregaciones de los religiosamente "ilustrados".

El destino del campesino está ligado a la naturaleza de un modo tan fuerte, depende en tan alta medida de procesos orgánicos y de acontecimientos naturales, y en lo económico tiende tan poco a una racionalización sistemática, que en general sólo se hace partícipe de una religiosidad cualquiera cuando siente la amenaza de convertirse en esclavo o proletario, ya sea bajo la presión de poderes interiores (fiscales o señoriales) ya sea bajo la influencia de un poder exterior (político). Lo mismo uno que otro caso —primero la amenaza exterior y después la oposición contra el poder de los nobles (y, como siempre en la Antigüedad, al mismo tiempo habitantes de la ciudad)— encontramos, por ejemplo, en la antigua religión israelita. Los documentos más antiguos, especialmente el Canto de Débora,[27] muestran la lucha entre los campesinos confederados y los nobles filisteos y cananeos habitantes de la ciudad. La confederación campesina puede quizá compararse a la de los samnitas y suizos; a estos

últimos también en cuanto que la vía comercial de Egipto al Éufrates, que atravesaba el país, creó una situación semejante a la que se da en Suiza por su carácter de Estado de tránsito, esto es, una temprana economía monetaria y contactos culturales. Los nobles, que luchaban en carros de hierro contra los campesinos, eran guerreros entrenados desde su juventud (como se dice de Goliat),[28] y trataban de someter a censo a los habitantes de aquellas colonias de donde "fluía miel y leche". Fue una constelación de gran trascendencia que, lo mismo esta lucha como la unificación de los elementos y la expansión del periodo mosaico, siempre se llevara a cabo bajo la égida de salvadores de la religión de Jehová *(moschuach, mesías*, como Gedeón y otros semejantes, los llamados "Jueces"). Gracias a esta circunstancia penetró en la vieja devoción campesina una práctica religiosa que sobrepasaba en mucho al nivel usual del culto campesino. El culto de Jehová, unido a las leyes sociales mosaicas, sólo llegó a ser una religión ética de un modo definitivo en la *polis* Jerusalén. Claro que, como lo muestra el ingrediente social de la profecía, también en este caso con la participación del moralismo social campesino-burgués, dirigido contra los grandes terratenientes y los ricos residentes de la ciudad y bajo la apelación a las disposiciones sociales de la nivelación mosaica de los estamentos. Pero la religiosidad profética no está, en todo caso, influida de un modo específico por lo campesino. El moralismo del primero y único teólogo de la literatura helénica oficial, Hesíodo, era debido en gran medida a un típico destino de plebeyo. Pero no se trata, tampoco, de ningún "campesino" típico. Cuanto más fuertemente orientada hacia lo campesino se desarrolla una cultura —Roma en Occidente, India en el lejano Oriente, Egipto en el próximo—, tanto más pesa este elemento de población, en el platillo de la balanza, hacia lo tradicional, y tanto más, por lo menos la religiosidad popular, se sustrae a la racionalización ética. Tampoco en el desarrollo posterior de la religión judaica y de la cristiana aparecen los campesinos como portadores de movimientos éticos racionales; en el judaísmo incluso en forma, a este respecto, directamente negativa, y en el cristianismo sólo aparecen de un modo excepcional y entonces en forma comunista-revolucionaria. La secta puritana donatista en el África romana, la provincia de más fuerte acumulación de tierras, parece que se extendió fuertemente en círculos campesinos; sin embargo, es el único caso en la Antigüedad. Los taboristas, en cuanto proceden de medios campesinos, la propaganda del "derecho divino" en la guerra de campesinos en Alemania, los pequeños campesinos comunistas radicales de Inglaterra y, sobre todo, las sectas campesinas rusas, tienen en general puntos de apoyo agrario-comunistas en instituciones comunitarias rurales de forma más o menos acabada, están amenazados con la proletarización y se dirigen contra la Iglesia oficial sobre todo en su calidad de receptora de diezmos y sostenedora de los poderes fiscales y señoriales. Su enlace con exigencias religiosas por lo general sólo es posible, en esta forma, sobre el terreno de una religión ética ya existente, que contiene recomendaciones específicas que pueden servir de punto de partida de un *derecho natural* y revolucionario, de lo que se hablará en otro lugar. Por lo tanto no en suelo asiático, donde la combinación de la profecía religiosa con corrientes revolucionarias (en China) aparece en una forma muy distinta, no como auténtico movimiento campesino. Los campesinos raras veces constituyen la capa originariamente portadora de otra religión que no sea la mágica. Sin embargo, la profecía de Zaratustra apeló, a lo que parece, al racionalismo (relativo) del trabajo campesino y ganadero ordenado, frente a la religiosidad orgiástica, atormentadora de animales, de los falsos profetas (probablemente, como el culto orgiástico combatido por Moisés, unido al desgarramiento bacanal de reses). Así como el parsismo sólo consideró la tierra labrada como "pura" en sentido mágico, y la agricultura como algo absolutamente grato a Dios, así también conservó, aun después de su

adaptación a la rutina diaria —tan transformadora—, que fue lo que significó frente a la vieja profecía, un carácter específicamente agrario y, en sus determinaciones ético-sociales, antiburgués. Pero en cuanto la profecía de Zaratustra puso en movimiento a su favor intereses económicos, éstos fueron más bien los que los príncipes y señores territoriales tenían en la capacidad tributaria de sus campesinos que no los intereses de los mismos campesinos. La clase campesina, por lo general, gira en torno a la conjuración del tiempo y a la magia animista o ritualismo, y en cuanto a la religiosidad ética permanece en el terreno de un riguroso formalismo, en una relación de *do ut des* frente al dios y al sacerdote.

El hecho de que precisamente el campesino sea tenido por el tipo específico grato a Dios y piadoso, es fenómeno completamente moderno —prescindimos del caso del parsismo y de los ejemplos aislados que nos suministra una oposición de literatos contra la cultura urbana y sus consecuencias, ya sea por nostalgia feudal-patriarcal o por desengaño intelectualista del mundo—. Nada de esto conoce ninguna de las importantes religiones de salvación del Oriente asiático. El campesino es sospechoso para las religiones de salvación de la India, especialmente para la budista, o hasta nefando (a causa de la *ahimsâ*, prohibición absoluta de matar). La religiosidad israelita de la época preprofética es todavía una religiosidad fuertemente campesina. Por el contrario, la glorificación de la agricultura como cosa grata a Dios en la época posterior a la cautividad representa una oposición literaria y patriarcal contra el desarrollo urbano. La religiosidad efectiva tenía ya entonces otro aspecto y más todavía en la época farisaica. "Campesino" y "ateo" es simplemente idéntico para la piedad de la congregación judía tardía del *Chaberim* y el que no vive en la ciudad es un judío de segunda clase, tanto política como religiosamente. Pues lo mismo que con la ley ritual budista e hindú, era prácticamente imposible vivir de un modo correcto como campesino bajo la ley del ritual judío. La teología rabínica posterior a la cautividad y, sobre todo, la talmúdica son, en sus consecuencias prácticas, dificultadoras del trabajo del campo. La colonización sionista de Palestina choca, por ejemplo, todavía hoy, como con un obstáculo absoluto, contra el producto teológico tardío del año sabático, frente al cual los rabinos del este europeo (en oposición con el doctrinarismo de la ortodoxia alemana) tuvieron que construir una dispensa basada en la específica complacencia de Dios en este asentamiento. En el cristianismo primitivo al no cristiano se le llama simplemente pagano (hombre del *pagus*, campo). Todavía en la Iglesia de la Edad Media en su doctrina oficial (Tomás de Aquino) se trata al campesino, en el fondo, como a un cristiano de rango inferior, en todo caso con una estimación pequeña. La glorificación religiosa del campesino y la creencia en el valor específico de su piedad es producto de un desarrollo muy moderno. En primer término es algo específico del luteranismo, en oposición sensiblemente fuerte al calvinismo, de la mayoría de las sectas protestantes y, sobre todo, de la moderna religiosidad rusa, de influencia eslavófila. Comunidades religiosas, por tanto, que por el tipo de su organización están muy vinculadas a los intereses autoritarios de príncipes y nobles y dependen de ellos. Para el luteranismo modernizado —

pues la actitud de Lutero no es ésta todavía— constituía el interés capital la lucha contra el racionalismo intelectualista y el liberalismo político; para la ideología religiosa campesina eslavófila, además, la lucha contra el capitalismo y el socialismo modernos, mientras que la glorificación de las sectas rusas por los *narodniki* trata de poner en relación la protesta antirracionalista del intelectualismo con la revuelta de las clases campesinas proletarizadas contra la Iglesia burocrática al servicio de los poderes dominantes, y busca, por lo tanto, la exaltación de los dos movimientos. En todo caso se trata en gran medida de una reacción contra el desarrollo del moderno racionalismo vinculado a las ciudades. Por el contrario, en tiempos anteriores se consideró a la ciudad como asiento de la piedad, y todavía en el siglo XVII vio Baxter en las relaciones de los tejedores de Kidderminster con la gran ciudad de Londres (motivadas por el desarrollo de la industria a domicilio) expresamente un fomento de la religiosidad entre ellos. En realidad la religiosidad cristiana primitiva es una religiosidad urbana. Y como lo ha demostrado Harnack,[29] la significación del cristianismo crece, en igualdad de circunstancias, con la magnitud de la ciudad. Y en la Edad Media la fidelidad a la Iglesia, lo mismo que la religiosidad sectaria, se desarrolló de un modo específico en la ciudad. Es muy improbable que una religiosidad "congregacional" organizada como la del cristianismo primitivo pudiera desarrollarse fuera de la vida común "urbana", en el sentido occidental de esta palabra. Pues esa religiosidad supone ya como concepción existente la ruptura de aquellos límites creados por el tabú entre clanes, supone el concepto de cargo o función, la concepción del ayuntamiento como un "instituto", como una estructura corporativa al servicio de fines objetivos, concepción que ella, por su parte, contribuyó a fortalecer, y cuya nueva acogida por parte del desarrollo urbano que surge en el medievo europeo facilita también en alto grado. Pero estas concepciones se desarrollan plenamente sólo en el suelo de la cultura mediterránea, de un modo especial en el dominio del derecho urbano helénico y definitivamente en el romano. Pero también las cualidades específicas del cristianismo como religión ética de salvación y piedad personal encontraron su suelo nutricio en la ciudad y en ella depositaron constantemente nuevos impulsos, en oposición a la transformación en sentido ritual, mágico o formal favorecido por el predominio de los poderes feudales.

El noble guerrero y todos los poderes feudales no suelen ser fácilmente portadores de una ética religiosa racional. El modo de vivir del guerrero no tiene afinidad ni con el pensamiento de una Providencia bondadosa ni con aquellas exigencias éticas sistemáticas de un dios supramundano. Conceptos como "pecado", "redención", "humildad" religiosa, no sólo están muy lejos del sentimiento de dignidad de todas las capas políticas dominantes, sobre todo del noble guerrero, sino que lo hieren directamente. Aceptar una religiosidad que opera con estas concepciones e inclinarse ante los profetas o sacerdotes debió parecer a un héroe o a un noble —todavía al noble romano del tiempo de Tácito

como al mandarín confuciano— algo innoble e indigno. Es cosa de todos los días para el guerrero salir a hacer frente airosamente a la muerte y a todas las irracionalidades del destino humano, y las probabilidades y las aventuras de este mundo llenan su vida de tal modo que no pide ni acepta de buena gana de cualquier religión otra cosa que no sea la protección contra malos espíritus y ritos ceremoniales, adecuados al sentimiento de dignidad estamental, que se convierten en partes constitutivas de la convención estamental, y todo lo más rogativas de los sacerdotes por la victoria o por una muerte feliz, que conduce al cielo de los héroes. El heleno cultivado fue siempre, por lo menos según la idea, como ya se ha dicho en otra ocasión, un guerrero. La simple creencia animista en cuanto al alma, que deja en el aire el modo de existencia en el otro mundo y hasta esta misma existencia, y que, en todo caso, está muy segura de que es preferible la vida más miserable en este mundo a ser rey en el Hades, fue la creencia normal de los helenos hasta la época de plena despolitización; creencia que no fue superada más que en cierto grado por los misterios con su ofrecimiento de medios para el mejoramiento ritual de la suerte en este mundo y en el otro, y, de una manera radical, por el orfismo y su religiosidad congregacional con su doctrina de la transmigración de las almas. Épocas de fuerte conmoción religiosa, profética o reformadora, arrastran también a menudo al noble por la vía de la religiosidad ética profética, porque ésta rompe todas las capas estamentales y de clase y porque el noble suele ser el primer portador de la educación laica. Pero la adaptación cotidiana de la religiosidad profética hace que muy pronto el noble se separe del círculo de las capas religiosamente agitadas. Las guerras de religión en Francia nos muestran ya los conflictos de los sínodos de los hugonotes, con un caudillo como Condé, por ejemplo, sobre cuestiones éticas. El noble escocés, al igual que el inglés y el francés, se separa de nuevo casi del todo de la religiosidad calvinista dentro de la cual, él, o por lo menos alguna de sus capas, habían representado un papel importante en los comienzos.

De un modo natural la religiosidad profética es compatible con el sentimiento estamental caballeresco cuando sus promesas recaen sobre el *guerrero por la fe*. Esta concepción supone la exclusividad de un dios del mundo y la abyección moral de los infieles como enemigos del dios, cuya existencia *non sancta* excita su justa cólera. Por eso falta en la Antigüedad, en Occidente lo mismo que en toda religiosidad asiática, hasta llegar a Zaratustra. Pero en éste falta todavía la conexión directa de la lucha contra los infieles con las promesas religiosas. La creó por primera vez el Islam. Estadio previo y hasta modelo estimulante fueron las promesas del dios de los judíos a su pueblo, tal como las comprendió y las reinterpretó Mahoma después de convertirse, de director de un conventículo pietista en la Meca, en un *podestà* de Jathrib-Medina y luego de haber sido rechazado definitivamente como profeta por los judíos. Las antiguas guerras de la confederación israelita bajo los auspicios de Jehová fueron consideradas por la tradición como guerras “santas”. La guerra “santa”, esto es, la guerra en nombre

de un dios para la expiación especial de un sacrilegio no es tampoco extraña a la Antigüedad, especialmente a la helénica, con todas sus consecuencias: execración y destrucción absoluta de los enemigos y de todos sus bienes. Pero lo específico entre los judíos era que el pueblo de Jehová corroboraba el prestigio de su dios frente a los enemigos como un pueblo escogido, como su congregación específica. Cuando Jehová se convirtió en el dios universal, la profecía y la religiosidad de los salmos crearon, en lugar de la posesión de la tierra de promisión, la promesa mucho más vasta de la exaltación de Israel, como pueblo de Dios, sobre los demás pueblos, que algún día se verían obligados a servir a Jehová y a postrarse a los pies de Israel. Con esto fabricó Mahoma el mandamiento de la guerra santa hasta el sometimiento de los infieles bajo la autoridad política y tributaria de los creyentes. No se pide su exterminio, en cuanto pertenecen a religiones "bíblicas" —en el sentido de libro—, sino que, por el contrario, se recomienda su conservación por intereses fiscales. Sólo la guerra santa cristiana se rige por la divisa de San Agustín *coge intrare* —oblígales a entrar—: los infieles o herejes sólo pueden elegir entre la conversión o el exterminio. La guerra santa islámica más todavía que la de los cruzados —a quienes el papa Urbano no olvidó tampoco de advertirles la necesidad de expansión para adquirir feudos para su descendencia—, por serlo de modo más expreso, fue una empresa orientada esencialmente en intereses rentísticos feudales, para conquistar tierras de señorío. Todavía en el derecho feudal turco constituye un título especial para la prioridad en la concesión de prebendas de Spahi el haber participado en una guerra santa. Las promesas que, prescindiendo de la posición de dominador, van unidas incluso en el Islam al proselitismo guerrero, sobre todo el paraíso islámico como recompensa al que muere en la guerra santa, están tan lejos de ser promesas de salvación en el sentido propio como la promesa del *Walhall*, el paraíso de los señores, anunciada al *kshatriya*[30] de la India si cae en el combate —y el héroe guerrero se aburre de la vida tan pronto como ha visto al hijo de su hijo—, o la de cualquier otro cielo de héroes. Y aquellos elementos religiosos del viejo Islam que representan el carácter de una religión ética de salvación, se pospusieron fuertemente mientras siguió siendo una religión guerrera. La religiosidad de las órdenes de caballería, con caballeros célibes, especialmente la de los templarios, que se crearon por primera vez en las cruzadas contra el Islam, y que corresponden a las órdenes guerreras musulmanas, lo mismo que el *Sikhs* de la India, nacido de la fusión de ideas islámicas con un hinduismo en sus principios muy pacifista y que la persecución llevó a que convirtiera en ideal la lucha implacable por la fe, y, finalmente, la de los monjes budistas guerreros del Japón, que en algunos momentos tuvieron una gran significación política, sólo de un modo formal tenían algo que ver con una "religiosidad de salvación". Y hasta su misma ortodoxia formal era a menudo de dudosa autenticidad.

Si en las formas de la caballería el estamento guerrero tiene una actitud por lo

general negativa frente a la religiosidad de salvación y congregacional, la relación es en parte distinta por el lado del ejército profesional "permanente", es decir, organizado en lo esencial burocráticamente. El ejército chino cuenta, como cualquiera otra profesión, con un dios especial, un héroe canonizado oficialmente. Y la apasionada actitud del ejército bizantino en favor de los iconoclastas no nació de algo así como principios puritanos, sino, únicamente, de la actitud adoptada por sus provincias de reclutamiento, muy influidas por el Islam. Pero en el ejército romano del imperio desempeñó un papel muy importante a partir del siglo II, al lado de otros cultos predilectos que aquí no nos interesan, la religión congregacional de Mithra, la competidora del cristianismo, con sus promesas del más allá. Sobre todo, aunque no de un modo exclusivo, dentro de la capa de los centuriones, es decir, de los oficiales subalternos con pretensiones de una colocación civil. Las exigencias morales propias de los misterios de Mithra son modestas y de tipo muy general: es esencialmente una religión ritual de pureza, exclusivamente masculina —las mujeres están excluidas — en aguda contraposición con el cristianismo; una de las "doctrinas de salvación" más masculinas, con una gradación jerárquica de consagraciones y rangos religiosos, también en oposición al cristianismo, y que no era exclusiva en cuanto a la participación en otros cultos y misterios —caso no infrecuente— y protegida por esto por los emperadores, desde Cómodo, que fue el primero en consagrarse (algo así como cuando los reyes de Prusia se hicieron miembros de las logias), hasta su último entusiasta representante, Juliano. Junto a las promesas del más acá, que también en este caso, como siempre, iban unidas a las del más allá, representó un papel en la fuerza atractiva que este culto ejerció sobre los oficiales el carácter esencialmente mágico-sacramental de la dispensa de la gracia y el "ascenso" jerárquico en las consagraciones.

Los mismos factores hacían recomendable el culto a los *funcionarios* no militares, en cuyos círculos era también estimado. Es cierto que entre los funcionarios encontramos, por lo demás, gérmenes de una inclinación hacia una religión de salvación. Ejemplo, los funcionarios alemanes pietistas —lo que indica que la piedad ascético-burguesa encontró en Alemania como representante específico de un estilo de vida "burgués", no a una capa burguesa de empresarios, sino a la burocracia— y también la "piedad" de los generales prusianos del XVIII y del XIX, fenómeno más ocasional. Pero en general no es ésta la actitud de una burocracia dominante respecto a la religiosidad. De un lado, es siempre portadora de un amplio y prosaico racionalismo y, de otro, personifica el ideal del "orden" y la tranquilidad disciplinados como criterio absoluto de valor. Lo que caracteriza a la burocracia es un profundo desprecio por toda religiosidad irracional unido a la idea de que puede utilizarse como medio de domesticación. [*] La actitud específica de una burocracia respecto de las cosas religiosas se expresa de un modo clásico en el confucianismo: carencia absoluta de aquella "necesidad de salvación" y, en general, de una ética que tenga sus raíces fuera de

este mundo, lo que es reemplazado por una técnica —por su contenido, puramente utilitario-oportunista, por su forma estéticamente elegante— del convencionalismo estamental burocrático; aplastamiento, además, de toda religiosidad individual emotiva e irracional que vaya más allá de la creencia tradicional en los espíritus; conservación del culto de los antepasados y de una piedad filial como fundamento universal de la subordinación; finalmente, "distancia de los espíritus", cuya influencia mágica desprecia el funcionario ilustrado y el supersticioso utiliza —como entre nosotros, poco más o menos, ocurre con el espiritismo—, dejando ambos, sin embargo, con indiferencia despectiva, que vegete como religiosidad popular, y respetándola exteriormente como parte de las obligaciones estamentales "convencionales" en cuanto encuentra su expresión en ritos estatales reconocidos. La conservación íntegra de la magia, especialmente del culto a los antepasados, como garantía de la docilidad, hizo posible que la burocracia pudiera sofocar todo desenvolvimiento eclesiástico independiente y toda religiosidad congregacional. La burocracia europea se ve obligada, a pesar del desprecio interior a toda religiosidad tomada seriamente, a respetar la religiosidad de la Iglesia existente, en interés de la domesticación de las masas.

Si las capas normalmente más privilegiadas, la nobleza y la burocracia, muestran, a pesar de fuertes diferencias, ciertas tendencias comunes en su actitud religiosa, las genuinas capas "burguesas" muestran los más fuertes contrastes. Y esto con independencia de los fuertes contrastes estamentales que suelen desarrollar. Pues en primer lugar los "comerciantes" pertenecen, en parte, a la capa superior privilegiada, como el antiguo patriciado urbano; en parte son parias, como los pobres comerciantes ambulantes; en parte, privilegiados pero estamentalmente colocados detrás del noble o de la burocracia, o no son privilegiados o lo son en sentido negativo, aunque representen de hecho capas poderosas, como, por orden de importancia, los "caballeros" romanos, los metecos griegos, los pañeros medievales y capas comerciales análogas, gentes de dinero y grandes comerciantes en Babilonia, los comerciantes de la China y de la India, finalmente la *bourgeoisie* del comienzo de la Edad Moderna.

La actitud del patriciado mercantil respecto a la religiosidad muestra, independientemente de estas diferencias, contrastes peculiares en todas las épocas. La enérgica actitud mundana de su vida les acerca poco a la unión con una religiosidad profética o ética. Los grandes comerciantes de la Antigüedad y de la Edad Media son los representantes de un modo específico —intermitente, no en forma de explotación— de la "adquisición ocasional de dinero" y financian a los comerciantes trashumantes que carecen de capital; en tiempos históricos constituyen en parte una nobleza, con antigua base territorial, que reside en la ciudad y que se ha hecho rica con esa adquisición ocasional; en parte, por el contrario, un estamento mercantil que ha llegado a ser propietario territorial y muestra tendencia a remontar al estamento noble. Cuando se produce la

"cobertura monetaria" de las necesidades políticas, tenemos a los representantes de los interesados políticamente en suministros y créditos al Estado y del capitalismo colonial, tal como se presentan en todas las épocas históricas. En ninguna parte estas capas han sido portadoras primarias de una religiosidad ética o de salvación. Cuanto más privilegiada es la situación de la clase mercantil, tanto menos muestra, en general, inclinación hacia el desarrollo de una religión trascendente. La religión de las ciudades mercantiles fenicias, nobles y plutocráticas, está orientada puramente a este mundo y, por lo que sabemos, no es nada profética. Pero la intensidad de la religiosidad y el miedo ante los dioses de características terribles son muy importantes. Por el contrario, el noble guerrero de la arcaica Grecia, mitad pirata, mitad comerciante marítimo, dejó impreso en la *Odisea* su sentir religioso con su falta de respeto constante a los dioses. El dios taoísta de la riqueza, casi universalmente venerado por los comerciantes chinos, no muestra rasgos éticos sino que es de puro carácter mágico. También el culto del helénico Plutón, dios de la riqueza pero predominantemente agrario, constituye una parte de los misterios eleusinos, que no fijan ninguna exigencia ética, exclusión hecha de la pureza ritual y del no verter sangre. Augusto intentó aprovechar políticamente a la capa de los libertos ricos convirtiéndoles en los portadores del culto imperial mediante la institución de la dignidad augustal; por lo demás, esta capa no muestra ninguna dirección específica propia religiosa que corresponda a sus intereses. La parte de la clase comercial de la India de religiosidad hindú, especialmente también aquellos círculos de banqueros que surgieron de entre los ricachos prestamistas y de grandes comerciantes de las ciudades, son en su mayoría vallabhaquianos, esto es, adeptos de la clase sacerdotal vischnú de Gojulatha Gosain, reformada por Vallabha Swami, y cultivaban una forma de la devoción erotomorfa a Krishna y Radha, cuyos banquetes rituales en honor del salvador se han convertido en una especie de ágapes de elegidos. Los grandes comerciantes de las ciudades güelfas de la Edad Media, como los *Arte di Calimala*, son ciertamente en política colaboradores del papa, pero se las arreglan con las prohibiciones eclesiásticas contra la usura con medios mecánicos que a veces producen la impresión de burla. Los grandes patricios de la Holanda protestante eran, como arminianos, religiosamente de un sentido político-realista y los principales adversarios del rigorismo ético calvinista. Escepticismo o indiferencia son y fueron en todas partes una actitud muy extendida entre los grandes comerciantes y grandes prestamistas frente a la religión.

Ahora bien: este fenómeno fácilmente comprensible está, sin embargo, en oposición con el hecho de que la formación de nuevo capital en el pasado o, expresado de un modo más riguroso, el empleo de una masa de dinero, en forma racional y continua de explotación, para obtener ganancias y hasta de un capital industrial, forma específicamente moderna, se presenta unido de un modo frecuente y patente con una religiosidad congregacional ético-racional de las

capas en cuestión. Ya en el comercio de la India se separan (geográficamente), de un lado, los adeptos de la religión de Zaratustra *(parsis)* que todavía en su forma modernizada, que interpreta como prescripciones higiénicas los preceptos rituales de pureza, es una religión ética, rigorista por su mandato absoluto de verdad, y cuya moral económica reconocía al principio únicamente la agricultura como grata a Dios y aborrecía toda adquisición burguesa; por otro, la secta *jaina*, es decir, la religión más específicamente ascética que existe en la India, con los vallabhaquianos citados (de todos modos, a pesar del carácter irracional del culto, una doctrina de salvación constituida como religiosidad congregacional). No puedo asegurar si la religiosidad del comerciante islámico es de un modo particularmente frecuente una religiosidad de derviches, aunque es probable. La religiosidad ético-racional de la congregación judía es ya en la Antigüedad, en alto grado, una religiosidad de prestamistas y comerciantes. En menor grado, aunque perceptible, la religiosidad cristiana hereje-sectaria de la Edad Media o que roza con el sectarismo es, si no una religiosidad de comerciantes, sí "burguesa"; y tanto más cuanto mayor era su carácter ético-racional. Todas las formas del protestantismo y sectarismo ascético occidental y oriental: partidarios de Zwinglio, calvinistas, reformistas, baptistas, mennonitas, cuáqueros, pietistas reformados y, con menor intensidad, pietistas luteranos, metodistas, lo mismo que las sectas rusas cismáticas y herejes, sobre todo las sectas racionales pietistas, entre ellas de un modo particular las de los *stundistas*[31] y *skopzos*, [32] se han unido siempre, por cierto de modo muy distinto pero de la manera más estrecha, con desarrollos económicos racionales —y allí donde fue posible desde el punto de vista económico— con el capitalismo. Y la tendencia a formar parte de una congregación religiosa ético-racional es tanto más fuerte cuanto más nos alejamos de aquellas capas que representan el capitalismo condicionado, sobre todo, políticamente, como se ha dado por doquier, desde los tiempos de Hammurabí, cuando ha existido arrendamiento de impuestos, suministros provechosos al Estado, guerra, piratería, gran usura, colonización, y tanto más fuerte, también, cuanto más nos acercamos a aquellas capas portadoras de la moderna explotación económica racional, esto es, a capas con un carácter de clase económico-burgués (en el sentido que explicaremos más adelante). La mera existencia de un "capitalismo" de cualquier clase no basta, evidentemente, para crear una ética unitaria y no digamos para crear una religiosidad congregacional de carácter ético. No actúa, de por sí, de un modo unívoco. Dejamos de considerar de momento el tipo de conexión causal, allí donde se da, entre la ética racional religiosa y el tipo particular del racionalismo comercial, y nos contentamos por ahora con subrayar que se puede observar una afinidad entre el racionalismo económico, por una parte, y una cierta clase de religiosidad ético-rigorista, por otra, que caracterizaremos más adelante. Esta relación es sólo ocasional fuera de la sede del racionalismo económico, fuera, por lo tanto, del Occidente, pero dentro de él muy clara, y tanto más cuanto más nos

acercamos a los representantes clásicos del racionalismo económico.

Al abandonar las capas privilegiadas social o económicamente se incrementa, al parecer, lo no típico de la actitud religiosa. Dentro de la capa de la pequeña burguesía, en especial de los artesanos, existen los mayores contrastes. Éstos son los mayores contrastes en que puede pensarse: tabú de castas y religiosidad mágica o mistagógico sacramental u orgiástica, en la India; animismo en China; religiosidad de derviches en el Islam; religiosidad congregacional pneumático-entusiástica del antiguo cristianismo, especialmente en el este del Imperio romano; deisidemonismo junto a orgiástica dionisiaca en el antiguo helenismo; fidelidad farisaica a la ley en el antiguo judaísmo de las grandes ciudades; cristianismo esencialmente idólatra al lado de todas clases de sectas en la Edad Media, y todas clases de protestantismo al comienzo de la época moderna. Sin duda, el cristianismo primitivo fue desde sus comienzos una religiosidad específica de artesanos. Su salvador, un artesano de villa rural; sus apóstoles, oficiales ambulantes, el más grande entre ellos un fabricador de tiendas, ya tan desarraigado del campo que en una de sus epístolas emplea evidentemente al revés una comparación en la que se habla de un injerto; finalmente, los miembros de las congregaciones —iglesias— se reclutaban de un modo preeminente en la Antigüedad, como ya vimos, de individuos de la ciudad, en especial artesanos libres y siervos. Y también en la Edad Media la pequeña burguesía es la capa más piadosa, si bien no siempre la más ortodoxa. Pero también en el cristianismo se da el fenómeno de que encuentran un respaldo muy firme por parte de la pequeña burguesía la antigua profecía pneumática exorcizadora de demonios, la religiosidad medieval incondicionalmente ortodoxa (eclesiástico-institucional), los frailes mendicantes, como también ciertas clases de sectas medievales, y, por ejemplo, la orden de los "humillados",[33] desde tiempo sospechosa de heterodoxia; igualmente el baptismo en todos sus matices, y también la piedad de las distintas iglesias reformadoras, incluso la luterana. Por consiguiente, era una variedad muy compleja que, por lo menos, demuestra que no existió nunca una inequívoca condicionalidad económica de la religiosidad del artesanado. De todos modos, se da claramente una marcada inclinación lo mismo hacia la religiosidad congregacional como hacia la religiosidad ética racional, si lo comparamos con las capas campesinas; pero debemos subrayar que tampoco esta oposición tiene un carácter de unívoca determinación, pues, por ejemplo, el ámbito de expansión del movimiento baptista al principio se halló sobre todo en el campo y fue en una ciudad (Münster) donde encontró la sede revolucionaria.

El hecho de que, de un modo particular en Occidente, la religiosidad congregacional suele estar estrechamente unida a la burguesía pequeña o media tiene su razón natural más importante en el retroceso relativo de las comunidades de sangre, especialmente del clan, dentro de la ciudad occidental.[34] El individuo encuentra el sustitutivo, además de en las asociaciones

profesionales, que tienen en Occidente, como en todas partes, una significación cultual pero ya no tabú, en congregaciones religiosas creadas libremente. Sin embargo, esta última conexión no está determinada por la peculiaridad económica de la vida de la ciudad en cuanto tal, sino que, como se ve fácilmente, ocurre con mucha frecuencia lo contrario. En China la significación exclusiva del culto a los antepasados y la exogamia de clan mantienen a cada uno de los habitantes de la ciudad en firme unión con el clan y con el lugar natal. En la India el tabú religioso de castas dificulta el nacimiento o limita la importancia de la religiosidad congregacional soteriológica lo mismo en los asentamientos de estilo urbano que en el campo. Y en ambos casos esos factores obstaculizaron, como vimos, el que la ciudad se convirtiera en un "ayuntamiento" más que en el caso de la aldea. Pero de todos modos la capa de la pequeña burguesía tiende, como es comprensible, de un modo relativamente intenso y en razón de su vida económica, a una religiosidad ética, racional, allí donde se den las condiciones para su aparición. Es claro que la vida de los pequeño-burgueses, sobre todo la del artesano de la ciudad y la del pequeño comerciante, está mucho más lejos que la del campesino de la unión con la naturaleza. Por consiguiente, la influencia mágica de los espíritus naturales irracionales no puede representar para él el mismo papel y, por el contrario, sus condiciones económicas de existencia tienen un carácter esencialmente racional, esto es: que presentan un carácter accesible al cálculo y a la influencia de un actuar racional con arreglo a fines. Además, su existencia económica hace pensar al artesano, y también al comerciante en condiciones específicas determinadas, que la probidad es cosa que le aprovecha, que el trabajo leal y el cumplimiento de las obligaciones encuentra su "premio" y que vale la pena. Se trata, por consiguiente, de una consideración ética racional del mundo en el sentido de la ética de la retribución que, como veremos más tarde, está muy cerca de todas las capas no privilegiadas. En todo caso está mucho más cercano del artesano que del campesino quien, por lo general, no se inclina a la retribución más que después de la extirpación de la magia por medio de otras fuerzas, mientras que el artesano contribuye muy a menudo de un modo muy activo a este exterminio. Y, sobre todo, que del guerrero o de los potentados interesados económicamente en la guerra y en la expansión del poder político, quienes, precisamente, son los menos accesibles a los elementos éticoracionales de una religiosidad. En el comienzo de la diferenciación de las profesiones, el artesano se encuentra especialmente trabado, de un modo profundo, en límites mágicos. Pues todo "arte" específico no corriente, no extendido en general, vale como carisma mágico, personal, o heredado en todo caso; su adquisición y conservación es garantizada por medios mágicos; sus portadores son separados de la comunidad vulgar (campesinos) de un modo tabú, a veces totémico y a menudo excluidos de la propiedad de la tierra. Y los oficios que quedan en manos de viejos pueblos poseedores de materias primas, que ofrecen su mercancía al principio como "perturbadores", luego como aislados extranjeros asentados, se

ven condenados a formar castas parias y su técnica queda estereotipada mágicamente. Pero una vez que se ha llegado a esta situación —y esto ocurre con la mayor facilidad con motivo de asentamientos urbanos nuevos—, puede desarrollarse su peculiar efecto, a saber, que el artesano en su trabajo, lo mismo que el pequeño comerciante en sus adquisiciones, tienen que pensar de un modo mucho más racional que cualquier campesino. De un modo especial el artesano tiene, además, tiempo y posibilidad de cavilar durante su trabajo, por lo menos en algunos de ellos que, en nuestro clima, tienen que llevarse a cabo en local cerrado. Así ocurre que los artesanos textiles están en todas partes impregnados de una fuerte religiosidad de secta. Incluso se da este fenómeno en ciertas circunstancias y de un modo limitado en los modernos telares mecánicos; totalmente, con el telar del pasado. Dondequiera que se haya roto por medio de profetas y reformadores el lazo de unión con concepciones puramente mágicas o ritualistas, los artesanos y pequeño-burgueses tienden, por esa razón, a una consideración ética y religioso-racionalista de la vida, a menudo, por cierto, de un tipo muy primitivo. Además, gracias a su especialización profesional representan un "modo conducción de vida" específicamente homogéneo. Pero de ningún modo puede considerarse como unívoca la determinación de la religiosidad por medio de estas condiciones generales de la existencia del artesano y del pequeño-burgués. Los pequeños comerciantes chinos, totalmente "calculadores", no encarnan una religiosidad racional; tampoco, según nuestras noticias, los artesanos de este mismo país. Son prosélitos de la doctrina mágica y, además, también de la del *karma* budista. La carencia de una religiosidad ética racional es en este caso lo primario, y por su parte parece haber influido en la limitación racional de su técnica, que siempre sorprende. La mera existencia de artesanos y pequeño-burgueses no bastó en ninguna parte para hacer nacer una religiosidad ética ni siquiera muy general. Vimos, por el contrario, cómo el tabú de castas, en unión con la creencia en la transmigración de las almas, influyó y estereotipó la ética del artesanado en la India. Sólo donde surgió una religiosidad congregacional, sobre todo si fue de carácter ético-racional, pudo ganarse fácilmente adeptos en círculos pequeño-burgueses urbanos, e influir luego de manera duradera en el modo de vida de estas gentes, como de hecho ha ocurrido.

Finalmente, las capas en situación más negativa de privilegio, desde el punto de vista económico, esclavos y jornaleros libres, no han sido en ninguna parte portadoras de una religiosidad específica. En las antiguas comunidades cristianas los esclavos eran partes integrantes de la pequeña burguesía urbana. Pues los esclavos helénicos y, por ejemplo, la gente de Narciso (probablemente el famoso liberto del emperador) mencionada en la Epístola a los romanos pertenecen, bien —así probablemente los últimos— a los empleados y servidumbre de una persona muy rica, que gozaban de la relativa buena posición e independencia, bien, como ocurre casi siempre, son artesanos independientes que pagan un canon al señor y esperan emanciparse gracias a sus ahorros (caso corriente en toda la

Antigüedad y en Rusia hasta el siglo XIX), o, por último, son esclavos del Estado bien colocados. Como indican las inscripciones, también la religión de Mithra contaba entre estas capas con muchos adeptos. El hecho de que el templo de Apolo délfico (como con seguridad también el de otros dioses) funcionara, sin duda, gracias a su protección sagrada, como caja de ahorros de los esclavos, ahorros con los cuales rescataba "su libertad", debió ser utilizado por san Pablo, según la hipótesis plausible de Deissmann,[35] como imagen para significar el rescate del cristiano con la sangre del Redentor que le hace libre de la servidumbre de la ley y del pecado. Si esto es así —de todos modos podría tomarse en consideración como posible fuente el giro *gáal* o *padá* del Antiguo Testamento— entonces se manifiesta hasta qué punto la propaganda cristiana contaba también con esta pequeña burguesía de siervos que, como trabajadores, vivían económico-racionalmente. Por el contrario, el "inventario parlante" de las antiguas plantaciones (la capa más baja de la esclavitud) no era un campo apropiado para una religiosidad congregacional o cualquier propaganda religiosa. Además, los oficiales del artesanado de todas las épocas, que normalmente sólo se separaban de la pequeña burguesía independiente por el tiempo que trabajan sin retribución, participaron casi siempre de la religiosidad específica de la pequeña burguesía. Sin duda, muy a menudo con una tendencia todavía más acentuada hacia una religiosidad no oficial de secta, para cuyas formas más varias ofreció pronto la última capa urbana trabajadora —que en su lucha con la indigencia, las oscilaciones del precio del pan y la incertidumbre del sustento se veía abocada al "socorro fraternal"— el campo más fértil. Las numerosas comunidades secretas o medio toleradas de "pobres gentes" con su religiosidad congregacional ya revolucionaria, ya comunista-pacifista, ya ético-racional comprenden por regla general también a la capa de modestos artesanos y a los oficiales. Sobre todo por la razón técnica de que los operarios ambulantes son los apóstoles natos de toda fe congregacional de masas. Ilustra suficientemente este fenómeno la inaudita rapidez de expansión del cristianismo en pocos decenios, a través de la enorme distancia de Oriente hasta Roma.

Sin embargo, el proletariado moderno, lo mismo que las amplias capas de la burguesía moderna, si es que toma una actitud religiosa particular, se caracteriza por la indiferencia o la aversión por lo religioso. La conciencia de depender del propio rendimiento es sofocada o completada por la conciencia de la dependencia respecto de puras constelaciones sociales, coyunturas económicas y relaciones de poder sancionadas por la ley. Por el contrario, es excluido todo pensamiento de dependencia respecto de los procesos cósmicos meteorológicos u otros fenómenos naturales que puedan interpretarse como mágicos o providenciales, como ya lo hizo ver Sombart[36] bellamente. El racionalismo proletario, lo mismo que el racionalismo de una burguesía plenamente capitalista que está en posesión de la fuerza económica —de la que aquél es el fenómeno complementario— no es fácil que lleve un matiz religioso y no es, sobre todo,

fácil que dé origen a una religiosidad. Normalmente la religión suele ser sustituida por otros sucedáneos ideales. Las capas más bajas del proletariado, las más inestables desde el punto de vista económico, de muy difícil acceso a las concepciones racionales, y las capas de la pequeña burguesía en decadencia proletaroide o en constante indigencia y amenazadas de proletarización, son fácil presa de misiones religiosas. Pero de misiones religiosas sobre todo de forma mágica o, si la auténtica magia ha sido extirpada, de tal carácter que ofrece sucedáneos de la santificación mágico-orgiástica; así, por ejemplo, las orgías soteriológicas de tipo metodista, como las organizadas por el Ejército de Salvación. Sin duda que sobre este suelo es más fácil que prosperen los elementos emotivos que no los racionales de una ética religiosa, y en todo caso jamás la religiosidad ética constituye en estos casos su principal alimento. Sólo en un sentido limitado existe una religiosidad específica de "clase" de las capas negativamente privilegiadas. En cuanto en una religión el contenido de las reclamaciones "político-sociales" está fundamentado como cosa querida por Dios, nos encontramos con un problema que nos ocupará al hablar de la ética y del "derecho natural". Por lo que respecta al carácter de la religiosidad en cuanto tal, se comprende sin más que la necesidad de "redención", en el sentido más amplio de la palabra, encuentre en las capas en situación negativa de privilegio uno de sus lugares naturales, aunque no el único, ni siquiera el principal, mientras que es algo lejano para las capas "satisfechas", positivamente privilegiadas, por lo menos las de los guerreros, burócratas y la plutocracia.

Una religiosidad de salvación puede tener muy bien su origen en capas privilegiadas socialmente. El carisma del profeta no está ligado a la pertenencia a un estamento, pero sí está normalmente ligado a un cierto mínimo de cultura intelectual. Las profecías específicamente intelectuales demuestran suficientemente ambas cosas. Sin embargo, cambia entonces su carácter de un modo regular tan pronto como alcanza al círculo laico que no cultiva el intelectualismo específico y profesional como tal, y más todavía, cuando alcanza a aquellas capas negativamente privilegiadas para las que el intelectualismo es inaccesible social y económicamente. Y se puede marcar un rasgo fundamental general de esta transformación, producto de la inevitable adaptación a las necesidades de la masa: la aparición del salvador *personal*, divino, divino-humano, y de las relaciones religiosas con él como condición de la salvación. Ya vimos, como un tipo de adaptación de la religiosidad a las necesidades de las masas, la transformación de la religiosidad cultual en pura magia. La religiosidad de salvación constituye una segunda forma típica, enlazada naturalmente por toda una serie de transiciones con su transformación puramente mágica. Cuanto más hacia abajo llegamos en la escala social, tanto más radicales son las formas que adopta la necesidad de redención una vez que se presenta. Los *Kharba bajads* de la India, secta vishnú, que es la que ha tomado más en serio la ruptura —que en teoría es propia de muchas doctrinas de salvación— del tabú de castas y,

por ejemplo, ha establecido por lo menos una convivialidad limitada, pero no sólo cultual sino privada, entre sus adeptos, es cosa sobre todo de gente modesta, a consecuencia precisamente de esto, y practica la antropolatría de su *gurú* hereditario, y casi de modo exclusivo. Y algo parecido se repite en otras congregaciones reclutadas preferentemente entre capas socialmente bajas o influidas por ellas. El paso de la doctrina de salvación a las masas hace nacer casi siempre el salvador personal o destacarlo fuertemente. La sustitución del ideal de Buda, esto es, de la salvación intelectual ejemplar en el Nirvana, por el ideal de Bodhisattva, en favor de un salvador que baja a la tierra y que para salvar a sus semejantes renuncia a su propio ingreso en el Nirvana; el advenimiento de la gracia de salvación en las religiones populares hindúes, sobre todo en el vishnuísmo, por mediación de la encarnación del dios, y el triunfo de esta soteriología y su gracia mágica sacramental tanto sobre la aristocrática salvación atea de los budistas como sobre el viejo ritualismo ligado a la educación védica, son fenómenos que, con distintas variantes, se encuentran también en otras épocas. En todas partes se expresa la necesidad religiosa de la burguesía pequeña y media en la leyenda de tipo emotivo, con una inclinación a la interioridad y a la edificación, en vez de adoptar la forma creadora de mitos heroicos. Corresponde a la satisfacción y a la significación mayor de la vida familiar y casera frente a las capas dominantes. La aparición de la devoción interior *bhakti* en todos los cultos de la India, la creación de la figura del Bodhisattva lo mismo que los cultos a Krishna, la popularidad de los mitos edificantes del niño Dionisos, de Osiris, del niño Jesús y sus numerosos análogos, pertenecen todos a este giro de la religiosidad burguesa hacia los "cuadros de género". La irrupción de la burguesía como una fuerza que, bajo la influencia de las órdenes mendicantes, codetermina el tipo de piedad, significó al mismo tiempo la posposición del noble *Theotokos* del arte imperialista de Nicola Pisano por el cuadro de género de la sagrada familia, como la creó su hijo, de modo parecido a como en la India el niño Krishna es el favorito del culto popular. Como la magia, así el mito soteriológico y su dios hecho hombre o salvador hecho dios, constituye una concepción religiosa popular específica y, por eso, nacida espontáneamente en muchos lugares. Por el contrario, el orden ético del cosmos, impersonal y supradivino, y la salvación ejemplar constituye un pensamiento de tipo intelectual adecuado a la educación específicamente no popular y ético-racional de los laicos. Lo mismo vale, sin embargo, para el dios que se cierne sobre el mundo. Con excepción del judaísmo y del protestantismo, todas las religiones y éticas religiosas sin excepción tuvieron que adoptar de nuevo el culto de los santos, de los héroes o de los dioses funcionales, al adaptarse a las necesidades de las masas. El confucianismo permite su subsistencia en la forma de panteón taoísta, el budismo popularizado tolera las divinidades de los países donde se extendió como adoraciones subordinadas a Buda, el Islam y el catolicismo tuvieron que admitir, en calidad de santos, dioses locales, dioses funcionales y

dioses profesionales, a los que se dirige la devoción cotidiana genuina de las masas.

Además, la religiosidad de los negativamente privilegiados se caracteriza, al contrario de los cultos aristocráticos de la nobleza guerrera, por la participación igual que da a las *mujeres*. El grado mayor o menor de acceso, tan diverso, de las mujeres y su participación activa o pasiva o su exclusión de los cultos religiosos es, en todas partes, función del grado (actual o pasado) de relativa paz o militarización. Naturalmente, la existencia de sacerdotisas, la adoración de adivinadoras o magas, en una palabra, la devoción más extremada a mujeres individuales, en cuyas fuerzas sobrenaturales y virtud carismática se tiene confianza, no significa nada en cuanto a una posición de igualdad en el culto por parte de la mujer. Y al revés, el principio de igualdad en la relación con el dios, como existe en el cristianismo y en el judaísmo, con menor consecuencia en el Islam y en el budismo oficial, puede ser compatible, como de hecho ocurre en esas religiones, con el pleno monopolio de la función sacerdotal y de la intervención activa en los asuntos de la congregación por parte de los varones calificados o profesionalmente formados para ese menester. La sensibilidad de la mujer para toda profecía religiosa no orientada exclusivamente en sentido militar o político se destaca claramente en las limpias relaciones femeninas de casi todos los profetas, tanto de Buda como de Cristo y hasta de Pitágoras. Sin embargo, muy raramente se afirma más allá de aquella primera época de la congregación en la cual los carismas pneumáticos son apreciados como características de una elevación religiosa específica. Entonces, al hacerse cotidianas y reglamentarse las relaciones de la congregación, aparece siempre un movimiento contra los fenómenos pneumáticos de las mujeres, que se consideran como enfermizos y desordenados. Así ya en san Pablo.[37] Toda profecía de carácter político-militar —como la de Mahoma— se dirige solamente a los hombres. Y a menudo aparece el culto a un espíritu guerrero —así en el archipiélago índico al Duk-Duk[38] y, con frecuencia, análogas epifanías periódicas de un numen heroico— completamente al servicio directo de la domesticación y saqueo regular de las comunidades domésticas femeninas por los compañeros de la casa de varones o androceo organizado a manera de casino o club. En todas partes donde impera o ha imperado la educación militar ascética con su "renacimiento" del héroe, se considera a la mujer carente de un alma heroica y por eso es postergada desde el punto de vista religioso. Así ocurre en la mayoría de las comunidades cultuales nobles o específicamente militares. La mujer es totalmente excluida de los cultos oficiales chinos lo mismo que de los romanos y brahmánicos y tampoco es feminista la religiosidad intelectual budista; incluso en la época merovingia los sínodos cristianos podían dudar de la equivalencia del alma de la mujer. Por el contrario, el culto específico del hinduismo, lo mismo que una parte de las sectas budistas-taoísticas chinas y, en Occidente, el cristianismo primitivo, así como, posteriormente, las sectas pneumáticas y pacifistas en el Oriente y Occidente de

Europa, sacaron fuerza proselitista de la admisión y equiparación de la mujer. También el culto a Dionisos en Grecia trajo consigo en su primera aparición un grado inaudito de emancipación respecto a todas las convenciones de las mujeres que participaban en las orgías; una libertad que, cuanto más amplia, más se fue estilizando en sentido ceremonial y artístico, reglamentándose, vinculándose a procesiones y a otras fiestas, en los diversos cultos, hasta desaparecer totalmente en su significación práctica. La gran ventaja de la propaganda cristiana dentro de las capas de la pequeña burguesía frente a su más importante competidora, la religión de Mithra, estuvo en la exclusión que este culto extremadamente masculino hacía de las mujeres. En una época de paz universal los adeptos del culto de Mithra se vieron obligados a buscar para sus mujeres un sustitutivo en otros misterios, por ejemplo, el de Cibeles, y destruyeron así la unidad y universalidad de la comunidad religiosa dentro de las familias particulares, en fuerte contraste con el cristianismo. Si no totalmente sí en principio, el caso fue bastante parecido, en cuanto al efecto, en los auténticos cultos intelectuales de tipo gnóstico, maniqueo y cosa semejante. No es cierto que todas las religiones de "amor al prójimo, incluso al enemigo" alcanzaron su supremacía gracias a la influencia de la mujer o a su carácter feminista: la religiosidad *ahimsa* de la India, por ejemplo, en absoluto. La influencia de la mujer suele acentuar tan sólo los aspectos emotivos, condicionados histéricamente, de la religiosidad. Así en la India. Pero no es indiferente que la religiosidad de salvación procure glorificar las virtudes no militares y antimilitares, cosa que afecta a las capas negativamente privilegiadas y a las mujeres.

Puede ser considerada todavía desde algunos puntos de vista más generales la especial significación que la religiosidad de salvación reviste para las capas negativamente privilegiadas, en lo económico y lo político, en contraste con las positivamente privilegiadas. Al tratar de los "estamentos y clases" tendremos que ocuparnos de ese sentimiento de dignidad de las capas muy privilegiadas (y no sacerdotales), en especial la de la nobleza; la "distinción", por consiguiente, descansa en la conciencia de la "plenitud" en cuanto al modo conducción de vida, expresión de "ser" cualitativo que encuentra su justificación en sí mismo, que no descansa ni puede descansar en otra cosa, mientras que todo sentimiento de dignidad de los negativamente privilegiados descansa sobre una garantizada "promesa" que está vinculada a una "función", "misión", "vocación" a ellos asignada. Lo que no pueden pretender "ser" lo suplen mediante la dignidad de aquello que serán un día, lo que están "llamados" (vocación) a ser en una vida ulterior, en este mundo o en el otro, o (y casi siempre también) mediante lo que "significan" o "rinden" a los ojos de la Providencia. La apetencia por una dignidad que no les ha tocado en suerte crea esta concepción, de la que nace la idea racionalista de una "Providencia", de una significación ante una instancia divina, con otro rango de dignidades.

Esta situación interior, proyectada hacia las otras capas, ofrece todavía

algunos otros contrastes característicos dentro de lo que las religiones deben "suministrar" a las diferentes capas sociales. Toda necesidad de salvación es expresión de una "indigencia" y por eso la opresión económica o social es una fuente eficiente de su nacimiento, aunque de ningún modo la exclusiva. Las capas privilegiadas positivamente en lo social y en lo económico apenas si sienten, bajo las mismas circunstancias, la necesidad de salvación. Más bien adscriben en primer término a la religión la función de "legitimar" su propio estilo de vida y su situación. Este fenómeno, en alto grado universal, arraiga en constelaciones internas muy generales. Que a un hombre feliz no le baste el hecho de su felicidad, sino que, respecto al menos feliz, pretenda todavía tener "derecho" a su felicidad; que tenga, por consiguiente, la conciencia de haberlo "merecido" frente al menos feliz —quien, por su parte, debe haberla merecido también—; esta necesidad de confort anímico suministrado por la idea de la legitimidad de la felicidad es cosa que nos enseña la experiencia de todos los días, trátese de destinos políticos, de diferencias en la situación económica, de salud corporal, de suerte en la competencia erótica o en lo que sea. La "legitimación", en este sentido interno, es lo que piden interiormente a la religión los privilegiados positivamente, si en general le piden algo. No toda capa privilegiada positivamente siente esta necesidad en igual medida. Para el heroísmo guerrero los dioses son seres a quienes no les es ajena la envidia. Solón y la vieja sabiduría judaica están de acuerdo sobre el peligro que significa una alta posición. No gracias a los dioses sino a pesar de ellos y a menudo contra ellos afirma el héroe su posición extraordinaria. La épica homérica y una parte de la antigua épica de la India muestran un contraste característico frente a las crónicas de los burócratas chinos y de los sacerdotes judíos, pues en éstas la "legitimidad" de la felicidad se presenta, de modo muy marcado, como premio a las virtudes gratas a Dios. Por otra parte, la conexión que se establece entre la desgracia y la cólera y la envidia de demonios y dioses, es algo universalmente extendido. Como casi toda religiosidad popular, la antigua religiosidad judía lo mismo que (de un modo muy expreso) la moderna china, tratan las enfermedades corporales como signos de pecado, mágico o moral, de sus portadores o (en el judaísmo) de sus antepasados y así como, por ejemplo, en los sacrificios ofrecidos por la comunidad política el enfermo o desgraciado, víctima de la cólera de Dios, no debe aparecer entre el grupo de los felices y gratos a Dios, así también en casi toda religiosidad ética de las capas positivamente privilegiadas y de los sacerdotes a su servicio, la situación social positiva o negativa de los individuos pasa como algo merecido y sólo cambian las formas de legitimación de la dicha.

La situación de los negativamente privilegiados es la contraria. Su necesidad específica consiste en salvarse de los sufrimientos. No siempre perciben esta necesidad de redención en forma religiosa; así, por ejemplo, el proletariado moderno. Y su necesidad de salvación religiosa, cuando se da, puede ir por distintos caminos. Sobre todo puede aparejarse, en formas muy distintas, con la

necesidad de una "retribución" justa, retribución por las buenas obras propias y por la injusticia ajena. Junto a la magia y unida a ella, tenemos como la forma más extendida de la creencia de las masas una espera "calculadora" en la retribución, y las profecías, que rechazan por lo menos las formas mecánicas de esta fe, recaen con su popularización y cotidianización en esta idea. El tipo y grado de la esperanza de retribución y salvación actúan de maneras muy diferentes según el tipo de las expectativas despertadas por las promesas religiosas y, sobre todo, cuando tales expectativas son proyectadas de la vida terrestre de cada uno en un futuro que está más allá de la existencia terrena. Un ejemplo importante de la significación del contenido de las promesas religiosas lo tenemos en la religiosidad judía (la de la cautividad y la de después de la cautividad).

A partir de la cautividad y formalmente también desde la destrucción del templo,[39] los judíos fueron un "*pueblo paria*", esto es (en el sentido que aquí se le quiere dar, tan poco idéntico a la posición especial de las "castas parias" de la India como, por ejemplo, el concepto de "justicia de cadí" a los principios reales de la justicia del cadí), un grupo que se ha convertido en una comunidad hereditaria especial, sin ninguna organización política autónoma, en virtud, por un lado, de unos límites hacia fuera de la relación comunitaria convivial y connubial, límites de carácter (primitivamente) mágico, tabú y ritual; por otro, en vista de una situación social y política negativamente privilegiada, unida a una actividad económica especial. Las castas de la India negativamente privilegiadas, especializadas en sentido profesional, con su cierre al exterior garantizado por un tabú y con sus obligaciones religiosas hereditarias en cuanto al estilo de vida se hallan, relativamente, lo más cerca de los judíos, porque también en ellas van unidas a la posición de paria esperanzas de salvación. Tanto las castas de la India como los judíos muestran la misma acción específica de una religiosidad paria: encadenan a sus miembros tanto más estrechamente a ellas y a su posición de paria cuanto más opresiva es la situación en que se encuentra el pueblo paria y, por consiguiente, tanto más fuertes las esperanzas de salvación que se vinculan al cumplimiento de las obligaciones religiosas ordenadas por Dios. Como ya se dijo, las castas más bajas procuran cumplir muy estrictamente sus obligaciones de casta, porque en ello ven la condición de una situación mejor en su reencarnación. El lazo entre Jehová y su pueblo fue tanto más indestructible cuanto más mortal fue el desprecio y la persecución que pesó sobre los judíos. En oposición evidente, por ejemplo, con los cristianos orientales, quienes, bajo los Omeyas, afluían en tal masa a la religión privilegiada del Islam, que la autoridad política dificultó la conversión en interés económico de las capas privilegiadas; fueron inútiles las frecuentes conversiones forzosas y en masa de los judíos, que hubieran procurado a éstos todos los privilegios de las capas dominantes. El único medio de salvación, tanto para las castas de la India como para los judíos, era el cumplimiento de los preceptos religiosos especiales del pueblo paria, a los

que nadie se puede sustraer sin atraerse un maleficio y poner en peligro la suerte futura de él y los suyos. La diferencia de la religiosidad judía respecto de la religiosidad de castas hindú se halla en el tipo de esperanza de salvación. El hindú espera con el cumplimiento de las obligaciones religiosas el mejoramiento de su suerte personal al reencarnar; por consiguiente, el ascenso o reencarnación de su alma en una casta superior. En cambio, los judíos esperaban para sus descendientes la participación en un reino mesiánico, el cual salvará la totalidad de la comunidad paria convirtiendo su condición de paria en una posición de dominio en el mundo. Pues con la promesa de que todos los pueblos de la tierra tomarán prestado del judío y éste de nadie,[40] Jehová no había querido dar a entender que su cumplimiento se realizaría en la forma de los modestos usureros del *ghetto*, sino la situación de una típica antigua población urbana poderosa, cuyos deudores y esclavos por deudas son los habitantes de aldeas y villas subyugadas. El hindú trabaja también por un ser humano futuro —quien sólo tiene algo que ver con él bajo los supuestos de la doctrina animista de la transmigración de las almas—, a saber, la futura encarnación de su alma, como el judío trabaja para su posteridad, y esta relación entendida de modo animista representa para él su "inmortalidad terrenal". Pero, frente a la idea del hindú que deja sin tocar la articulación de castas sociales del mundo y la posición de su misma casta y sólo quiere mejorar la suerte futura de su alma individual dentro de esta misma jerarquía, el judío esperaba la salvación propia personal justamente al revés, en forma de una subversión de la jerarquía social vigente a favor de su pueblo paria. Pues su pueblo fue llamado y escogido por Dios no para una posición de paria sino para la de prestigio.

Por eso alcanzó una gran significación en el campo de la religiosidad de salvación ética judía un elemento estudiado primeramente por Nietzsche y que falta totalmente en toda religiosidad de castas mágica y animista: el resentimiento.[41] En el sentido de Nietzsche se trata de un fenómeno que acompaña a la ética religiosa de los negativamente privilegiados, quienes, en una subversión directa de la antigua fe, se consuelan imaginando que la desigual repartición de la suerte se debe al pecado y a la injusticia de los privilegiados positivamente que, más tarde o más temprano, deberá desencadenar la venganza divina contra ellos. El moralismo sirve luego a esta teodicea[42] de los negativamente privilegiados como medio de legitimar, consciente o inconscientemente, la sed de venganza. Esto se enlaza en primer lugar con la "religiosidad de retribución". Si existe la idea religiosa de retribución, entonces el "dolor" en cuanto tal, ya que lleva consigo fuertes esperanzas de retribución, puede tomar el aspecto de algo en sí valioso desde el punto de vista religioso. Esta idea puede ser elaborada por ciertas técnicas de ascetismo de un lado, y por ciertas predisposiciones específicamente neuróticas de otro. Pero la religiosidad del sufrimiento alcanza el carácter específico de resentimiento sólo sobre muy determinados supuestos. No se da, por ejemplo, entre los hindúes y los budistas,

pues en estos casos el dolor individual se tiene como individualmente merecido. Muy distinta es la cosa entre los judíos. La religiosidad de los salmos está llena de necesidad de venganza y en la elaboración sacerdotal de las antiguas tradiciones israelitas se encuentra la misma trama: la mayoría de los salmos (es indiferente que las partes correspondientes, acaso más antiguas y no marcadas con esa concepción, la hayan recibido posteriormente) contiene de un modo evidente la satisfacción moral y la legitimación de la necesidad de venganza, franca o penosamente contenida, de un pueblo paria. Bien sea en la forma de que queda reservada a Dios la suerte de los que cumplieron con sus mandamientos y son desgraciados y la de los gentiles orgullosos y felices que se ríen de sus promesas y de su poder. Bien sea en esta forma: reconocidos con toda humildad los propios pecados, se ruega a Dios para que deponga su cólera y conceda su gracia nuevamente al pueblo que, después de todo, es el suyo. En ambos casos unido con la esperanza de que la aplacada venganza divina convertirá doblemente los viejos enemigos sin Dios en escabel de los pies de Israel —como lo da a entender la construcción histórica sacerdotal del enemigo cananeo del pueblo escogido—, siempre que no despierte la cólera divina por desobediencia y se haga merecedor así de su propio sojuzgamiento por los gentiles. Aunque sea cierto que, como pretenden algunos comentaristas modernos, algunos de estos salmos representan la ira individual de piadosos fariseos por las persecuciones sufridas bajo Alejandro Jannaios, lo característico es que hayan sido seleccionados y conservados, y otros salmos reaccionan claramente ante la posición paria de los judíos en cuanto tal. En ninguna religión del mundo existe un dios universal con la enorme sed de venganza de Jehová y el valor histórico de los hechos que presenta la historiografía sacerdotal se puede calibrar bastante puntualmente por la circunstancia de que el hecho correspondiente (por ejemplo, la batalla de Megido) *no* se acomoda muy bien a esta teodicea de retribución y venganza. Así la religiosidad judía llegó a ser religiosidad de retribución por excelencia (κατ' ἐξοχήν). Las virtudes ordenadas por Dios son practicadas por la esperanza de retribución. Y ésta es, en primer término, de carácter colectivo: el pueblo como totalidad deberá conocer la exaltación; sólo así puede el individuo alcanzar de nuevo su dignidad. Además, y mezclándose con ella, tenemos naturalmente la teodicea individual del destino personal particular —en todo tiempo sin duda—, cuya problemática culmina sobre todo en el Libro de Job, que tiene su origen en capas completamente diferentes, no populares, preludiando con su renuncia a una solución del problema y el sometimiento ante la soberanía absoluta de Dios el pensamiento puritano de la predestinación, que tenía que nacer tan pronto como se le añadió el patetismo del fuego eterno. Pero no nació y el Libro de Job permaneció, como es sabido, completamente incomprendido en cuanto al resultado concebido por el poeta, tan firmemente anclada estaba la idea de la retribución colectiva en la religiosidad judía. La esperanza de venganza que para los judíos piadosos iba inevitablemente unida a la moral de su ley, pues impregna

casi todos los libros sagrados de la época de la cautividad y de la posterior, y que fue encontrando, consciente o inconscientemente, nuevo alimento en el culto practicado durante dos milenios y medio por un pueblo firmemente asentado en la doble idea del aislamiento sagrado del resto del mundo y de la promesa mundana de su dios, cuando el Mesías se hizo esperar cedió en la conciencia religiosa de la capa intelectual a favor de la intimidad religiosa o de una confianza templada en la bondad divina y de la disposición pacífica con el mundo entero. Lo que ocurrió, sobre todo, cuando la situación social de la comunidad condenada a total impotencia política se hizo más tolerable, mientras que en las épocas, como la de las Cruzadas, de persecuciones, se encendió en un grito, tan penetrante como estéril, de venganza, elevado a Dios o en una súplica de que, aunque la propia alma se "convirtiera en polvo" ante los enemigos que maldecían a los judíos, se preservara de malas acciones y palabras, limitándose a cumplir calladamente el mandamiento de Dios y a mantener abierto el corazón para él. Representaría una deformación enorme el querer encontrar sólo en el resentimiento el único elemento decisivo de la variabilidad histórica de la religiosidad judía, pero de todos modos no debe subestimarse su influencia en el modo de ser fundamental de esta religiosidad. Constituye uno de los rasgos específicos que la distingue de otras religiones de salvación y en ninguna otra religiosidad de las capas negativamente privilegiadas representa un papel tan acentuado. Sin duda la teodicea de los negativamente privilegiados es una parte integrante, en alguna forma, de toda religiosidad de salvación, la cual encuentra sus adeptos sobre todo en estas capas, y el desarrollo de la ética sacerdotal se produjo allí donde fue elemento constitutivo de la religiosidad congregacional que suele darse en esas capas. Su casi total ausencia y también la carencia de casi toda ética religiosa, socialmente revolucionaria, en la religiosidad del piadoso hindú y del asiático budista, se explica a partir del tipo de teodicea de reencarnación. El orden de las castas en cuanto tales permanece eterno y es absolutamente justo. Pues las virtudes o los pecados de una vida anterior fundamentan el nacimiento en la casta; la conducta en la vida presente condiciona la oportunidad de mejoramiento. Sobre todo, no existe ningún rastro de aquel conflicto manifiesto entre la pretensión social creada en virtud de las promesas divinas y la situación real de desprecio; conflicto que en el judío, que vivía en tensión permanente contra su situación de clase y se mecía en una esperanza estéril, destruyó la actitud ingenua ante el mundo y transformó la crítica religiosa contra los gentiles sin Dios, que era respondida con el sarcasmo, en una observancia alerta, a menudo amarga, pues estaba amenazada constantemente por una autocrítica secreta, del mandato de la ley. A esto se añadió una cavilación casuística, practicada durante toda la vida, sobre los deberes religiosos de los connacionales —de cuya corrección depende la gracia de Jehová— y esa mezcla, tan característica de algunas producciones posteriores a la cautividad, de desánimo ante cualquier sentido de este mundo vano,

sometimiento a los castigos disciplinarios de Dios, temor de ofenderle por orgullo, y "corrección" angustiosa, ético-ritual que impuso a los judíos aquella lucha desesperada no ya por el respeto de los demás sino por el respeto propio y el sentimiento de la propia dignidad. Un sentimiento de dignidad que —si, en definitiva, el cumplimiento de las promesas de Jehová había de ser el criterio para medir el propio valor ante los ojos de Dios— podrá sentirse como precario y verse abocado al naufragio completo de todo el sentido de la vida propia. Para el judío del *ghetto* el éxito en los negocios llegó a ser en medida creciente una demostración palpable de la gracia personal de Dios. Pero en el judío no se acomoda a la idea de "corroboración" en el "oficio" (vocación) querido por Dios en el mismo sentido que la conoce el ascetismo intramundano. Porque la bendición de Dios no se halla anclada, ni con mucho, en la misma medida que entre los puritanos, en un método de vida de sistemática ascética racional, como única fuente posible de la *certitudo salutis*.[43] No sólo, por ejemplo, la ética sexual ha continuado siendo antiascética y naturalista y la vieja ética económica judía muy tradicionalista, llena de una despreocupada estimación de la riqueza, ajena a todo ascetismo, sino que toda la santificación por las obras del judío está basada sobre el ritualismo y además combinada con frecuencia con el contenido sentimental específico de una religiosidad fideísta.[*] Pero las prescripciones tradicionalistas de la ética económica interna de los judíos sólo valen, como ocurre en toda ética antigua, en toda su amplitud respecto a los hermanos en la fe —los correligionarios—, no hacia fuera. De todos modos, las promesas de Jehová han dado lugar, aun dentro del mismo judaísmo, a un fuerte elemento de moralismo resentido. Sin embargo, sería falso representarse la necesidad de salvación, la teodicea o la religiosidad congregacional en general, como nacida exclusivamente sobre el suelo de las capas negativamente privilegiadas o con base exclusiva en el resentimiento, esto es, únicamente como producto de una "rebelión de esclavos en la moral". Esto no se aplica ni al cristianismo primitivo, a pesar de que sus promesas se dirigen expresamente a los material y espiritualmente "pobres". En el contraste de la profecía de Jesús con sus inmediatas consecuencias se puede reconocer más bien qué tipo de consecuencias debía traer la desvalorización y destrucción del apego a la ley ritual —apego que tendía intencionadamente a cerrar la comunidad hacia fuera— y el efecto producido por esta destrucción: la *desvinculación* de la religiosidad de la posición de los creyentes en pueblo paria cerrado como una casta. Indudablemente la primera profecía cristiana contiene rasgos muy específicos de "retribución" en el sentido de la futura compensación entre la suerte (del modo más claro en la leyenda de Lázaro)[44] y la venganza, que será obra de Dios. Y el reino de Dios es también en este caso un reino terrenal, en primer término un reino destinado en especial o en primer lugar a los judíos, que desde tiempos creen en el verdadero Dios. Pero precisamente el resentimiento específico penetrante del pueblo paria es lo que queda eliminado por medio de las

consecuencias de las nuevas promesas religiosas. Y el peligro que las riquezas suponen para las probabilidades de salvación, no está basado en ningún modo, por lo menos en las partes transmitidas como auténtica prédica de Jesús, en razones de ascetismo ni está motivado por el resentimiento, como lo prueba el testimonio acerca de las relaciones de Jesús con los publicanos[45] (en Palestina, la mayoría pequeños usureros) y con otras personas de posición. La indiferencia ante el mundo, en virtud de la fuerza de las esperanzas escatológicas, es demasiado grande para eso. Claro que si el *joven* quiere ser "perfecto", esto es, discípulo, tendrá que renunciar en absoluto al "mundo". Pero se dice expresamente que todo es posible ante Dios, también la salvación del rico que no puede apartarse de sus riquezas, aunque ello sea muy difícil. Son tan ajenos los "instintos proletarios" al profeta del amor acósmico,[*] que trae a los material y espiritualmente pobres la alegre nueva de la proximidad del reino de Dios y liberación del poder de los demonios, como a Buda, para quien el supuesto necesario de la salvación es la absoluta separación del mundo. En ninguna parte se ven más claramente los límites de la importancia que corresponde al "resentimiento" y a la aplicación demasiado universal del esquema de la "represión", que en el error de Nietzsche al aplicar su esquema al caso, totalmente inadecuado, del budismo. Es el budismo lo más radicalmente contrario a todo moralismo resentido; se trata más bien de una doctrina de salvación orgullosa y aristocrática que desprecia por igual las ilusiones de este mundo y las del otro;[46] sus adeptos primero se componen de una capa de intelectuales reclutada casi exclusivamente entre las castas privilegiadas, en especial la guerrera, y puede compararse, por razón de la procedencia social, con las doctrinas helenísticas de salvación, sobre todo las neoplatónicas, las maniqueas o las gnósticas, por muy diferentes que sean en lo demás. A quien no quiere la salvación por el Nirvana, el budismo le deja el mundo entero hasta con el renacimiento en el paraíso. Este ejemplo muestra, precisamente, que la necesidad de salvación y la religiosidad ética tienen todavía otra fuente que la situación social de los negativamente privilegiados y el racionalismo burgués condicionado por la situación práctica de la vida: el puro intelectualismo, especialmente las necesidades metafísicas del espíritu, que no es llevado a meditar sobre cuestiones éticas y religiosas por ninguna penuria material, sino por una fuerza interior que le empuja a comprender el mundo como un cosmos *con sentido*, y a tomar posición frente a él.

En medida extraordinariamente amplia el destino de las religiones está condicionado por los distintos caminos que el intelectualismo marca en ese empeño y por sus diversas relaciones con el sacerdocio y los poderes políticos, condicionadas, a su vez, por la procedencia de la capa que, en grado específico, encarna el intelectualismo. En primer lugar lo fue el *sacerdocio*, sobre todo cuando el carácter de los libros sagrados y la necesidad de interpretarlos y de enseñar su verdadero contenido y su uso práctico en la vida, lo convirtió en un

gremio de letrados. No ocurrió esto en las antiguas religiones de los pueblos urbanos, especialmente entre los fenicios, helenos, romanos y tampoco se da en la ética china. En estos casos, el pensamiento propiamente teológico (Hesíodo), poco desarrollado por esta razón, y todo pensamiento metafísico y ético estuvieron en manos no sacerdotales. En fuerte contraste, tenemos el caso contrario en India, Egipto y Babilonia, en el parsismo, en el Islam y en el cristianismo antiguo y medieval, y, por lo que respecta a la teología, también en el moderno. El sacerdocio, el parsista, el cristiano antiguo durante cierto tiempo y los brahmanes durante la época védica —es decir, antes del nacimiento del ascetismo laico y de la filosofía de los *Upanishad*—, el judío en mucha menor medida —en virtud de la acción penetrante de la profecía de origen laico—, el musulmán —quebrantado en parte también por la especulación sufí—, monopolizaron en muy gran medida el desarrollo de la metafísica religiosa y de la ética. Junto a los sacerdotes, o en su lugar, tenemos en todas las ramas del budismo, en el Islam y en el cristianismo antiguo y medieval, sobre todo a los monjes o círculos orientados en sentido monacal, que cultivan no sólo el pensamiento teológico y ético, sino también el metafísico y partes considerables del científico, y además cuidan de la producción artística y literaria. El hecho de que los rapsodas perteneciesen al grupo de personas importantes dentro del culto, ha sido la causa de que la poesía épica, la lírica y la satírica de la India entraran en los Vedas, la poesía erótica de Israel en los libros sagrados; y la afinidad psicológica de místicos y pneumáticos con la emoción poética ha condicionado el papel que desempeña el místico en la lírica oriental y occidental. Pero ahora no nos importa la producción literaria y su carácter, sino el sello que adopta la misma religiosidad debido al modo de ser de las capas intelectuales que influyen sobre ella. Pero la influencia del sacerdocio aun en los casos en que es el representante principal de la literatura, es muy diferente según las capas no sacerdotales con que se enfrenta y su posición de poder. Donde se nota la huella más fuerte de una influencia sacerdotal específica es en el desarrollo tardío de la religiosidad parsista. Lo mismo ocurre con la egipcia y la babilónica. El judaísmo de la época deuteronómica y también el de la cautividad es profético, impregnado, sin embargo, de un fuerte sello sacerdotal. En el judaísmo tardío, en vez del sacerdote, el rabino es la figura decisiva. Muy fuertemente sacerdotal y con un sello monacal es la religiosidad cristiana de la Antigüedad más tardía y de la alta Edad Media, después, nuevamente, en la Contrarreforma. La religiosidad luterana y la del calvinismo primitivo están influidas, de un modo muy intenso, en sentido pastoral.[47] En un grado extraordinariamente fuerte impregnó el brahmanismo al hinduismo, sobre todo en lo fundamental de sus elementos institucionales y sociales, especialmente el régimen de castas, que se dio en todas partes a donde llegaron los brahmanes y cuya jerarquía social está condicionada por el rango que la estimación de los brahmanes asigna a las diversas castas. El budismo está muy influido por lo monacal en todas sus variedades, sobre todo en

el lamaísmo; en menor grado, amplias capas de la religiosidad cristiana oriental. Pero lo que nos interesa ahora es la relación de la inteligencia laica, no monacal, con la sacerdotal y las relaciones que guarda la capa de intelectuales con las diversas religiones y su lugar dentro de las comunidades religiosas. Hay que fijar de antemano el hecho fundamental de que las grandes doctrinas religiosas asiáticas son todas creaciones de intelectuales. La doctrina de salvación del budismo al igual que la del jainismo y todas las doctrinas afines, fueron sustentadas por intelectuales de las clases distinguidas con (no siempre de un modo rigurosamente especialista) formación védica, que era la que recibían las gentes distinguidas en la India, sobre todo por miembros de la nobleza *kshatriya*)[48] que se sentía en oposición a lo brahmánico. En China, lo mismo los representantes de la religión de Confucio, empezando por el fundador, que Laotsé,[49] considerado como el fundador oficial del taoísmo,[50] eran funcionarios formados en la tradición clásico-literaria o filósofos con la formación correspondiente. Casi todas las direcciones principales de la filosofía helénica encuentran, tanto en China como en la India, su réplica, cierto que con frecuencia muy modificada. La religión de Confucio como ética vigente, tiene sus representantes en toda la capa de aspirantes a funcionarios de formación clásico-literaria, mientras el taoísmo se convirtió en una práctica mágica popular. Las grandes reformas del hinduismo fueron realizadas por intelectuales de alcurnia, formados en la tradición brahmánica, si bien la educación de la comunidad pasó después en parte a manos de miembros de castas inferiores; lo que no ocurrió en el caso de la Reforma del norte de Europa, llevada a cabo por teólogos de formación escolar; ni en el de la Contrarreforma católica, que encontró su primer apoyo en jesuitas de formación dialéctica como Salmerón[51] y Lainez;[52] ni tampoco en esa transformación que fundía la mística y la ortodoxia islámicas llevada a cabo por Al Ghazali,[53] cuya dirección quedó en manos de la jerarquía oficial, por una parte, y en manos de una aristocracia de funcionarios, de formación teológica, creada entonces, por otra. Igualmente, las doctrinas de salvación del próximo Oriente, del maniqueísmo y el gnosticismo, son ambas típicas religiones de intelectuales, lo mismo por lo que hace a sus fundadores como a sus representantes típicos y al carácter de su doctrina de salvación. Y en todos estos casos se trata, a pesar de todas las diferencias, de capas intelectuales de carácter relativamente aristocrático, con formación filosófica, que corresponderían en cierto modo a las escuelas griegas de filosofía o al tipo acabado de la formación universitaria monacal y también humanista secular de fines de la Edad Media; esas capas son las que personifican la ética o doctrina de salvación correspondiente. Las capas intelectuales forman a veces dentro de una situación religiosa determinada una empresa de carácter escolar semejante, quizás, a la academia platónica o a las escuelas griegas de filósofos y no toman ninguna posición oficial respecto a la práctica religiosa existente, aunque no la rehúyen externamente, pero le dan una interpretación filosófica o simplemente

la ignoran. Por su parte, los representantes oficiales del culto, en China la burocracia cargada con las obligaciones del culto, en la India el brahmanismo, trataron su doctrina en forma ortodoxa o (como en China, por ejemplo, las doctrinas materialistas; en la India, la filosofía dualista *sankhya*) heterodoxa. No interesan mayormente a nuestro estudio estos movimientos orientados particularmente en sentido científico y sólo en conexión indirecta con la religiosidad práctica. Pero sí los otros movimientos antes mencionados, orientados de un modo especial por la creación de una ética religiosa, y cuyo ejemplo más próximo lo representan en el Occidente antiguo los pitagóricos y los neoplatónicos. Movimientos intelectuales que se originaron exclusivamente en las capas privilegiadas socialmente o eran dirigidos o influidos de un modo predominante por gentes procedentes de esas capas.

Las capas socialmente privilegiadas de un pueblo desarrollan normalmente una religiosidad de salvación eficiente cuando están desmilitarizadas y no tienen participación o interés en las actividades políticas. Por eso se da de modo típico cuando las capas dominantes, sean nobles o burguesas, han sido alejadas de la vida política mediante un poder político burocrático-militar unitario o, ellas mismas, por cualquier razón, se han retirado de la vida política; cuando, por consiguiente, el desarrollo de su formación intelectual pesa más, en sus últimas consecuencias internas intelectuales y psicológicas, que su actividad práctica en este mundo. No es que tales concepciones nazcan entonces. Por el contrario, las concepciones abstractas de referencia se desarrollan precisamente en tiempos de agitación política y social, como consecuencia de un pensar libre de supuestos. Pero, luego de permanecer como soterradas, suelen cobrar ascendiente cuando se produce la despolitización de los intelectuales. El confucianismo, la ética de una burocracia con pleno poder, rechaza toda doctrina de salvación. El jainismo y el budismo —la radical contrafigura de la adaptación al mundo del confucianismo — fueron patente expresión de una actitud intelectual radicalmente antipolítica, pacifista y adversa al mundo. Pero no sabemos si el número de sus adeptos, en la India, en ocasiones muy considerable, fue incrementado por acontecimientos de la época que influyeron en sentido despolitizador. La pululación de tantos estados principescos enanos antes de Alejandro, nada propicia para despertar el *pathos político*, y que se enfrenta a la imponente unidad del brahmanismo que va penetrando por todas partes, era una situación muy propicia para que los círculos de la nobleza formados intelectualmente buscaran alimento fuera de la política. La renuncia al mundo prescrita al brahmán como *vânaprastha*, alimentado por sus hijos y con halo de santidad, encontraron prolongación en el desarrollo de los ascetas no brahmánicos —*sramanas*— a no ser que, al contrario, la recomendación de la renuncia al mundo al brahmán que ve al hijo de su hijo no sea el más reciente de ambos fenómenos. En todo caso, los *sramanas*, como poseedores del carisma ascético, aventajaron pronto al sacerdocio oficial en la consideración popular. El apoliticismo monacal de los

aristócratas era ya en la India, en esta forma, endémico desde los tiempos más antiguos, mucho antes de que nacieran las doctrinas de salvación filosóficas y apolíticas. Las religiones de salvación del próximo Oriente, fueran de carácter mistagógico o profético, lo mismo que las que encarnó el intelectualismo laico de Oriente o del helenismo, en formas unas veces más religiosas y otras más filosóficas, son casi siempre (en la medida en que proceden de capas sociales privilegiadas) fenómenos acompañantes del apartamiento voluntario o forzado de la influencia y de la actividad políticas por parte de las capas cultivadas. El viraje hacia la religiosidad de salvación lo realizó la religión babilónica, con partes integrantes de procedencia extrababilónica, primeramente en el mandeísmo, la religiosidad intelectual del próximo Oriente con su participación en el culto de Mithra y otros cultos soteriológicos, después con la gnosis y con el maniqueísmo, y siempre luego que se había extinguido el interés político de la capa cultivada. Siempre hubo en las capas intelectuales de Grecia, con anterioridad a las sectas pitagóricas, religiosidad de salvación. Pero no prevaleció en las capas políticamente decisivas. El éxito de la propaganda del culto de salvación y de las doctrinas filosóficas de salvación entre los círculos laicos distinguidos de la baja helenidad y de la época romana corre paralelo con el apartamiento definitivo de estas capas de la actividad política. Y ese interés "religioso" —un poco de boquilla— de las capas intelectuales alemanas de hoy día,[*] está en íntima conexión con desengaños políticos y con el desinterés condicionado por ese hecho.

Esa aristocrática nostalgia de salvación, que procede de las clases privilegiadas, representa la disposición general del misticismo "iluminado", que examinaremos más tarde, que está vinculado a un matiz de salvación específicamente intelectual. Esa disposición da como resultado una fuerte desclasificación de lo natural, lo corporal, lo sensual como tentación —según experiencia interna— para desviarse de ese camino específico de salvación. Igualmente debieron representar un papel que la psicopatología todavía no parece haber comprendido bajo reglas unívocas, la tensión, el refinamiento rebuscado y la represión al mismo tiempo de la sexualidad normal en favor de reacciones sustitutivas, condicionados por el estilo de vida del "nada más que" intelectual. Parecen ilustrarlo bastante bien algunos fenómenos como los misterios gnósticos, un sublimado sustitutivo onanista de las orgías de los campesinos. Con estas condiciones puramente psicológicas de una irracionalización de lo religioso se cruza la natural necesidad racionalista del intelectualismo de comprender el mundo como un cosmos pleno de sentido, cuyo producto son la doctrina del *karma* de la India (de la que pronto trataremos) y su desviación budista, y, en Israel, el Libro de Job, seguramente originario de círculos distinguidos de intelectuales, y cosa parecida encontramos en la literatura egipcia, en la especulación gnóstica y en el dualismo maniqueo.

La procedencia intelectualista de una doctrina de salvación y también de una ética, tiene regularmente la consecuencia, cuando la religiosidad en cuestión

llega a ser una religión de masas, que dentro de la religiosidad oficial popularizada, adaptada mágica y soteriológicamente a las necesidades de los no intelectuales, nace una doctrina esotérica o una ética estamental distinguida que corresponde a las necesidades de la gente con formación intelectual. Así, la ética estamental confuciana de la burocracia, extraña por completo a la idea de salvación, al lado de la cual existen todavía, despreciadas por los que tienen una formación clásica, la magia taoísta y la gracia sacramental y ritual budista como religiosidades petrificadas del pueblo. Igualmente la ética de salvación budista del estamento monacal al lado de la magia e idolatría de los laicos, de la persistencia de la magia tabú y del nuevo desarrollo de la religiosidad de salvación hindú. O la religiosidad intelectual adopta la forma de la mistagogia con una jerarquía de consagraciones —como en la gnosis y cultos análogos— de cuya obtención queda excluido el "pístico" no iluminado.

La salvación que busca el intelectual es siempre una salvación de la "indigencia interior" y es, por consiguiente, más extraña a la vida, por un lado, y, por otro, de carácter más sistemático que la salvación de la necesidad exterior que caracteriza a las capas no privilegiadas. El intelectual busca, por caminos cuya casuística llega al infinito, dar un sentido único a su vida; busca unidad consigo mismo, con los hombres, con el cosmos. Él es quien inventa la concepción del "mundo" como un problema de "sentido". Cuanto más rechaza el intelectualismo la creencia de la magia, "desencantando" así los procesos del mundo, y éstos pierden su sentido mágico y sólo "son" y "acontecen" pero nada "significan", tanto más urgente se hace la exigencia de que el mundo y el "modo de conducción de vida" alberguen, en su totalidad, un "sentido" y posean un orden.

Los conflictos de este postulado con las realidades del mundo y sus ordenamientos y con las posibilidades ofrecidas a la conducta, condicionan la peculiar huida del mundo del intelectual; que puede ser una huida al yermo o —más moderno— a la "naturaleza", que se sustrae a los ordenamientos humanos (Rousseau y la huida del mundo del romanticismo); puede buscar el refugio en el "pueblo", intocado por las convenciones humanas (el *narodnitschestvo* ruso); puede ser de un ascetismo más contemplativo o más activo; puede buscar la salvación individual o una transformación del mundo en sentido colectivo-ético-revolucionario. Todas estas tendencias, igualmente propias del intelectualismo apolítico, pueden presentarse también como doctrinas religiosas de salvación y así ha ocurrido en ocasiones. El específico carácter de huida del mundo que ofrece la religiosidad de intelectuales encuentra aquí una de sus raíces.

Este intelectualismo de tipo filosófico, propio —por término medio— de clases social y económicamente aseguradas, principalmente aristócratas, rentistas, funcionarios, beneficiarios —de iglesias, monasterios, universidades, etc.—, que tienen un carácter apolítico, no es, sin embargo, el único, ni con frecuencia, el más importante desde el punto de vista religioso. Tenemos a su lado el

intelectualismo "proletaroide", unido en gradación insensible con el intelectualismo distinguido y sólo distinto de él por el modo típico del sentido preferido. Forman en este grupo los que se encuentran en el límite de la existencia mínima, la mayor parte de las veces modestos funcionarios y beneficiarios de todos los tiempos, equipados sólo con una educación que se considera subalterna, los que no pertenecen a las capas privilegiadas de los "escribas", en tiempos en los que el escribir es profesión especial, los maestros elementales de todas clases, los bardos ambulantes, lectores, cuentistas, recitadores y análogas profesiones libres proletaroides. Pero sobre todo los intelectuales autodidactos de las capas negativamente privilegiadas, como los representan en la actualidad de la manera más clásica, en el este de Europa, los intelectuales campesinos de Rusia y, en el oeste, los intelectuales proletarios socialistas y anarquistas. Tenemos el mismo fenómeno, aunque con un contenido totalmente distinto, en el apego tenaz a la Biblia de los campesinos holandeses todavía en la primera mitad del siglo XIX, en el siglo XVII el de los pequeño-burgueses puritanos de Inglaterra, y también todos los artesanos de tinte religioso de todos los tiempos y pueblos, así, en forma totalmente clásica, los judíos "piadosos" (fariseos, chasideos y, en general, la masa de devotos judíos que diariamente leen la ley). En la medida en que se trata de un intelectualismo "paria" —como en todos los pequeños beneficiados proletaroides, el campesino ruso, los "ambulantes" de todas clases— su intensidad descansa en el hecho de que las capas que están al margen o en el plano inferior de la jerarquía social se encuentran en cierto sentido en el punto arquimédico respecto a las convenciones sociales, tanto en lo que respecta al orden exterior como a las opiniones. Por eso son capaces de tomar una actitud original, no trabada por la convención, con respecto al "sentido" del cosmos y de adoptar un fuerte *pathos* ético-religioso no frenado por consideraciones materiales. Cuando pertenecen a las clases medias, como ocurre con las capas de pequeño-burgueses religiosamente autodidactas, su necesidad religiosa suele tomar un aspecto ético-rigorista u ocultista. El intelectualismo del oficial artesano se encuentra entre los dos y tiene su significación en la calificación del oficial ambulante como misionero.

En el este del Asia y en la India falta casi totalmente, hasta donde alcanzan nuestras noticias, el intelectualismo paria y el de la pequeña burguesía, porque falta el sentimiento de comunidad de la burguesía urbana, que es un supuesto previo del segundo, y la emancipación de la magia, que es un supuesto previo de los dos. Sus *ghâtâs* acogen, de preferencia de los brahmanes, hasta las formas de religiosidad nacidas en el suelo de las castas inferiores. No existe en China un intelectualismo independiente, no oficial, frente a la formación confuciana. Por consiguiente, el confucianismo es la ética del "hombre distinguido", del *gentleman* (como ya con razón traduce Dvořak).[54] Es, por excelencia, una ética estamental. Mejor dicho: un sistema de reglas de decoro de una capa distinguida,

formada literariamente. Lo mismo ocurre, por lo que sabemos, en el antiguo Oriente y en Egipto; el intelectualismo de los "escribas", en la medida que ha conducido a reflexiones ético-religiosas, pertenece por completo al tipo de un intelectualismo apolítico en circunstancias pero siempre elegante y nada plebeyo. De otra manera en Israel. El autor del Libro de Job hace suponer que los representantes del intelectualismo religioso son también gentes de alcurnia. La sabiduría gnómica, proverbial, y todo lo que se le aproxima muestra ya en la forma un carácter muy afectado por la internacionalización y el contacto entre las capas superiores cultivadas y apolíticas, como ocurrió en Oriente después de Alejandro: los "proverbios" se presentan en parte como producto directo de un rey no judío, y en general toda la literatura "salomónica" tiene ya algo de un carácter cultural internacional. Cuando el siracida pretende exaltar la sabiduría de los padres frente a la helenización, nos revela la existencia de aquella tendencia. Y como destaca Bousset[55] con razón, el escriba de aquel tiempo es, según el libro de Sirach,[56] el *gentleman* y hombre culto que más ha viajado. Como lo destacó Meinhold,[57] atraviesa todo el libro un hálito antiplebeyo, según el modo helénico: ¿Cómo puede poseer sabiduría el campesino, el herrero, el alfarero, cuando sólo es posible por el ocio entregarse a la reflexión y al estudio? Si se designa a Ezra como "primer escriba", entonces la posición influyente de los monjes, interesados puramente en lo religioso, que se agrupan en torno al profeta, ideólogos sin los cuales no hubiera prosperado el "otorgamiento" del Deuteronomio, es mucho más antigua, pero por otra parte la posición sobresaliente, parecida a la de los *mufti*[58] del Islam, de los escribas —los intérpretes de los mandamientos divinos, que entienden el hebreo—, es mucho más moderna que la posición de este creador oficial de la teocracia autorizado por el rey de los persas. El rango social de los escribas sufrió, sin embargo, cambios. En tiempo de los Macabeos[59] la piedad —en el fondo una muy prosaica sabiduría de la vida, algo así como la xenofilia— y la "educación" son cosa idéntica; ésta (*musar*, παιδεία) es el camino de la virtud, que se puede enseñar, en el mismo sentido que entre los griegos. El piadoso intelectual se siente, en aquel tiempo, al igual de la mayor parte de los salmistas, en radical oposición con los ricos y altaneros, en los que es rara la fidelidad a la ley. Pero pertenecen a una misma clase. Por el contrario, las escuelas de escribas del tiempo de Herodes produjeron, a compás de la creciente opresión y tensión internas, debidas a la ineludibilidad del dominio extranjero, una capa proletaroide de intérpretes de la ley, que, en su calidad de consejeros espirituales, predicadores y maestros en las sinagogas —también tuvieron representantes en el Sanhedrín—, imprimieron en la piedad popular de la congregación judía, estrictamente fiel a la ley *(chaberim)*, el sello del *peruschim (pharisaioi);* este oficio pasa luego a los funcionarios de la congregación, los rabinos de la época talmúdica. En contraposición con ella tenemos una expansión enorme del intelectualismo pequeño-burgués y paria, como no se encuentra en ningún otro

pueblo: ya para Filón de Alejandría pasaba como algo específicamente judío la amplitud de la enseñanza de la escritura y la educación sistemática en el pensar casuístico por medio de una especie de "escuelas públicas". El influjo de esta capa fue lo que produjo en la burguesía judía urbana la sustitución de la actividad profética por el culto de fidelidad a la ley y por el estudio de los libros sagrados.

Esta capa intelectual popular judía, extraña totalmente a todo culto misterial, ocupa una posición social intermedia entre los filósofos y los mistagogos de la sociedad helenística del próximo Oriente. Pero sin duda se conoció también en el Oriente helenístico, en tiempos anteriores al cristianismo, un intelectualismo que atravesaba todas las capas sociales, que produjo, mediante la alegoría y la especulación, en los diversos cultos sacramentales de salvación, una dogmática soteriológica parecida a la que produjeron los órficos, también pertenecientes, en su mayoría, a las clases medias. Por lo menos un escriba de la diáspora como Pablo conocía de seguro muy bien, y odiaba, estos misterios y especulaciones soteriológicos —el culto de Mithra estaba extendido en Cilicia, en tiempos de Pompeyo, como religión de los piratas, aunque sólo tenemos testimonio escrito, de la época poscristiana, de la ciudad de Tarso—. Es probable, sin embargo, que se dieran esperanzas soteriológicas, de carácter y procedencia muy diversos, dentro del judaísmo, sobre todo del judaísmo de provincias; de otro modo no hubiese podido surgir en la época profética, aliado del monarca futuro del pueblo judío, dominador del mundo, el rey de los pobres, que cabalga sobre una pollina, ni se hubiera podido concebir la idea del "hijo del hombre" (cuya formación semítica se reconoce gramaticalmente). Pues en toda soteriología complicada —que va más allá del mito orientado por meros acontecimientos naturales, y de la simple profecía de un buen monarca futuro, que se halla oculto en algún lugar— que desarrolla abstracciones y abre perspectivas cósmicas, participa de alguna manera el intelectualismo laico, ya sea elegante o paria.

Esa capa de escribas y el intelectualismo pequeño-burgués que cultiva pasaron del judaísmo al cristianismo primitivo. Pablo, un artesano, como parece que lo fueron muchos de los escribas del judaísmo de la época tardía, muy al contrario de lo que ocurre con la doctrina de la sabiduría antiplebeya de la época siracídica, es un destacado representante del tipo (sólo que en él se encierra algo más y más específico que este único elemento); su "gnosis" pudo ofrecer más tarde puntos de apoyo a los marcionitas; aunque era muy diferente lo que bajo este nombre entendió el intelectualismo especulativo helenístico-oriental. El elemento de intelectualismo que se alberga en el orgullo de pensar que sólo los llamados por Dios pueden comprender el sentido de las parábolas del maestro, se encuentra también en él muy marcado, en cuanto considera que el verdadero conocimiento es "un escándalo para los judíos y una locura para los helenos". Su dualismo entre la "carne" y el "espíritu", si bien incorporado en otra concepción, guarda también afinidad con la actitud de la típica soteriología intelectual respecto de la sensualidad. Parece existir un conocimiento, al parecer superficial, de la filosofía helénica. Sobre todo su conversión no es sólo una visión en el sentido alucinatorio, sino una visión pragmática interior conjunta del destino personal del resucitado y de las concepciones generales de la soteriología oriental de salvación, que conocía bien, y sus reglas de culto, y en esa visión se acomodan ahora las promesas de la profecía judaica. Sus epístolas constituyen, por su

argumentación, el tipo más alto de la dialéctica del intelectualismo pequeñoburgués: le sorprende a uno la cantidad de "fantasía lógica" que un escrito como la Epístola a los romanos supone en las capas a que se dirige; y no cabe ninguna duda de que lo acogido de verdad no fue su doctrina de la justificación, sino sus concepciones acerca de la relación entre pneuma y congregación y el modo de adaptación relativa a las circunstancias cotidianas del ambiente. Pero la furia de los judíos de la diáspora, a los que el método dialéctico de Pablo tenía que parecerles un abuso vil de la sabiduría del escriba, nos indica en qué grado su metódica correspondía al tipo de ese intelectualismo pequeño-burgués. Subsiste en la posición carismática de los "maestros" (διδάσκαλοι) en las primitivas comunidades cristianas (todavía en el *Didache*) y Harnack[60] encuentra en la Epístola a los hebreos una muestra de sus métodos hermenéuticos. Después desaparece al destacarse de un modo cada vez más fuerte el monopolio de los obispos y presbíteros en la dirección espiritual de las comunidades; y el intelectualismo de los apologistas, primero, luego el de los padres de la Iglesia y los dogmáticos, de formación helenística, pertenecientes, en su mayoría, al clero, ocupa el lugar del diletantismo teológico de los emperadores; hasta que por fin, en Oriente, logran predominio, luego de triunfar en las luchas de los iconoclastas, los monjes que proceden de las capas más bajas, no helenizadas. Ya no fue posible extirpar jamás de la Iglesia de Oriente ese tipo de dialéctica formalista propia de todos esos círculos, que va unida a un ideal de "endiosamiento" medio intelectual medio mágico-primitivo. Pero lo decisivo para el destino del cristianismo primitivo fue que, una vez nacido, se hizo portador de una doctrina de salvación y de una conducta de vida exigida por ella que por mucho que tuviera de común en su mito soteriológico con el esquema oriental general, por mucho que hubiera adoptado y acogido ciertos elementos, y por mucho que Pablo hubiera recogido la metódica de los escribas, *se opuso* desde un principio con la mayor conciencia y consecuencia al intelectualismo. Se colocó frente a los escribas judíos expertos en materias jurídico-rituales, así como contra la soteriología de la aristocracia intelectual gnóstica y contra la antigua filosofía. Lo que caracteriza al cristianismo es que rechaza la degradación gnóstica de los "písticos", y para él son los "pobres de espíritu" los agraciados pneumáticamente y no los "sabios", que el camino de salvación no nos lleva a través del saber escolar, ya sea de la ley o de los fundamentos cósmicos y psicológicos de la vida y del dolor, ya sea de las condiciones de la vida en el mundo, ya sea de la significación oculta de los ritos o de los destinos futuros del alma. Como también le caracteriza el hecho de que una parte bastante esencial de la historia interna de la Iglesia de la cristiandad primitiva, incluyendo la formación de los dogmas, representa una afirmación contra el intelectualismo en todas sus formas. Si se quisiera señalar con una sola palabra las capas portadoras y propagadoras de las llamadas religiones universales resultaría para la religión de Confucio el burócrata ordenador del

mundo, para el hinduismo el mago ordenador del mundo, para el budismo el monje mendicante vagabundo, para el Islam el guerrero subyugador del mundo, para el judaísmo el comerciante ambulante, para el cristianismo el oficial artesano trashumante; y no como exponentes de sus profesiones o "intereses materiales de clase", sino como portadores ideológicos de una ética o doctrina de salvación que casaba muy bien con su situación social.

El Islam pudo haber conocido una irrupción intelectualista, fuera de las escuelas oficiales de derecho y teología y del florecimiento científico de algunos momentos, es decir, dentro de su específica religiosidad, al tiempo de la aparición del sufismo. Pero no está orientado en tal sentido; falta a la devoción popular de los derviches precisamente el rasgo racional y sólo algunas sectas heterodoxas del Islam, en ocasiones muy influyentes, tuvieron carácter específicamente intelectual. Por lo demás, lo mismo que el cristianismo medieval, desarrolló en sus escuelas superiores los gérmenes de una escolástica.

No podemos ocuparnos de las relaciones del intelectualismo con la religiosidad en el cristianismo medieval. La religiosidad, en lo que respecta a sus efectos sociológicamente importantes, no se orientó por fuerzas intelectuales y la acción importante del racionalismo monacal se verifica en el dominio de los contenidos culturales, y sólo podría ponerse en claro con una comparación del monacato occidental con el oriental y asiático, que nos ocupará brevemente más tarde. Porque la peculiaridad de su monacato explica sobre todo la peculiaridad del desarrollo cultural de la Iglesia de Occidente. El Occidente medieval no ha conocido un intelectualismo religioso laico de carácter pequeño-burgués o paria, por lo menos en grado sensible. Se encontró, ocasionalmente, dentro de sectas. No ha sido pequeño el papel desempeñado por las capas cultas distinguidas dentro del desarrollo eclesiástico. Las capas cultas imperialistas del tiempo de Carlomagno, de los Otones y de la época de los Staufer actuaron en el sentido de una organización cultural teocrático-imperial, como ocurrió con los monjes ossipiyánicos del siglo XVI en Rusia; pero sobre todo el movimiento de la reforma gregoriana y la lucha política del papado fue sostenida por la ideología de una capa distinguida de intelectuales, que hizo frente común con la burguesía naciente contra los poderes feudales. Con la extensión creciente de la formación universitaria y con el afán del papado por monopolizar, para fines fiscales y de mero patronazgo, la provisión de los innumerables beneficios que servían de base de sustentación a esta capa, se fue apartando ésta, al principio por interés económico de monopolio nacional y luego, después del cisma, también ideológicamente, del poder papal, y fue la "portadora" del movimiento de reforma conciliar y luego del humanismo. No cabe bosquejar la sociología, en sí misma no desprovista de interés, de los humanistas, sobre todo del cambio brusco de una educación caballeresca y clerical en una educación condicionada en sentido cortesano y mecénico, con sus consecuencias. Motivos ideológicos condicionaron principalmente su actitud dual en la escisión de la fe. En cuanto

no se colocaron como grupo al servicio de la educación en la Iglesia reformada o en la Contrarreforma —en lo que desempeñaron un gran papel organizador y sistematizador, lo mismo en la Iglesia que en la escuela y en el desarrollo de la doctrina, pero nunca un papel decisivo—, sino que fueron portadores de una religiosidad específica (en verdad: toda una serie de tipos religiosos particulares), no ejercieron una influencia duradera. Correspondiendo a su nivel de vida, las clases humanistas con formación clásica eran antiplebeyas y antisectarias, contrarias a las disputas de sacerdotes y predicadores y, sobre todo, a su demagogia; por eso tenían una mentalidad erastiana e irenea y, por lo mismo, condenada a una creciente falta de influencia.

Al lado de un escepticismo ingenioso y una ilustración racionalista se encuentra en ellos, especialmente en suelo anglicano, una tierna religiosidad, o como en el círculo de Port-Royal un riguroso moralismo, a menudo ascético, o una mística individualista como, por ejemplo, en la primera época en Alemania y también en Italia. Pero la lucha de los que participaban con los intereses políticos y económicos de su existencia, llegó a ser, cuando no directamente violenta, conducida por medio de una demagogia a la que aquellos círculos no podían hacer frente. Cierto que aquellas iglesias que querían poner a su servicio a las capas dominantes y sobre todo a las universidades, necesitaban del teólogo polemista, es decir, del formado clásicamente, y de un cuerpo de predicadores con igual formación. En el luteranismo, en correspondencia con la alianza con la autoridad principesca, la combinación de erudición y actividad religiosa se concentró rápidamente en la especialidad teológica. Los círculos puritanos, por el contrario, todavía fueron objeto de burla del *Hudibras*[61] a causa de su ostensible erudición filosófica. Pero en ellos y sobre todo en las sectas baptistas no era el intelectualismo distinguido, sino el plebeyo y en ocasiones (en los baptistas, en los comienzos, un movimiento sostenido por oficiales ambulantes o apóstoles) el intelectualismo paria, lo que dio la inquebrantable fuerza de resistencia. No existía aquí una capa intelectual específica con condiciones especiales de vida, sino que, después del breve periodo de los predicadores ambulantes, fue la clase media la que se impregnó del movimiento. La extraordinaria expansión del conocimiento de la Biblia y del interés por las controversias dogmáticas más abstrusas y sublimes, que penetró profundamente hasta en los círculos campesinos, como lo encontramos en el siglo XVII en los círculos puritanos, creó un intelectualismo religioso de masas como no se ha dado nada igual después y en el pasado sólo encuentra comparación con el intelectualismo judío tardío y con el intelectualismo religioso de masas de las comunidades misioneras paulinas. En Inglaterra, en contraposición con Holanda, partes de Escocia y las colonias norteamericanas, pronto se apaciguó una vez que aparecieron como establecidas y probadas en la lucha religiosa las esferas y probabilidades de poder. Pero toda la peculiaridad del distinguido intelectualismo anglosajón, especialmente su tradicional deferencia respecto a

una religiosidad concebida a lo deísta ilustrado, con templanza indefinida y ausencia de enemistad para con la Iglesia, recibió su sello en ese tiempo, fenómeno que, por lo demás, no podemos explicar en este lugar. Pero condicionada como estuvo por la actitud tradicional de la burguesía políticamente poderosa y sus intereses morales, por lo tanto, por un intelectualismo religioso de tinte plebeyo, constituyó el contraste más fuerte con el desarrollo que ofrece la formación cortesana, distinguida, de los países latinos, que aboca en una enemistad radical con la Iglesia o en absoluta indiferencia. Y ambos desarrollos, igualmente antimetafísicos en cuanto a sus resultados finales, representan un contraste con la capa educada distinguida de *Alemania*, no política, pero tampoco apolítica o antipolítica, que responde a circunstancias concretas, y sólo en pequeña medida (esencialmente negativa) a condiciones de ese tipo sociológico. Educación orientada por un sentido metafísico pero muy poco por lo religioso específico y en grado mínimo por necesidades de "salvación". Por el contrario, el intelectualismo paria y plebeyo alemán, al igual que el de los pueblos latinos, pero en contraposición con el de los países anglosajones (en los cuales desde la época puritana la religiosidad más rigurosa no tenía un carácter institucional-autoritario sino sectario), fue tomando de un modo creciente una orientación antirreligiosa radical, de manera definitiva cuando surge la fe socialista, económicamente escatológica.

Sólo estas sectas antirreligiosas disponen de una capa intelectual *declassé*, la cual supo ser la portadora, por lo menos temporal, de una creencia de tipo religioso en la escatología socialista. Cuanto más intervienen los propios interesados económicamente en la representación de sus intereses, tanto más retrocede este elemento "académico"; el inevitable desengaño producido por la glorificación casi supersticiosa de la "ciencia" como posible productora o, por lo menos, profetisa de la revolución social, violenta o pacífica, en el sentido de redimirse de la dominación de clase, hizo el resto, y esa variedad del socialismo, el sindicalismo, que es lo único que en el Occidente europeo equivale a una creencia religiosa, fácilmente deriva, por lo mismo, en una especie de deporte romántico de los no interesados.

La *intelligentsia* revolucionaria rusa representa el último gran movimiento intelectual de tipo religioso, sostenido por una fe común en puntos importantes, aunque no constituye un movimiento unitario. La *intelligentsia* distinguida, académica y noble estaba junto al intelectualismo plebeyo, representado por la capa inferior de funcionarios, capa proletaroide muy cultivada en su pensamiento sociológico e intereses culturales universales, especialmente los funcionarios de la administración autónoma (el llamado "tercer elemento"), periodistas, maestros de escuela, apóstoles revolucionarios, y esos intelectuales campesinos que responden a las condiciones sociales rusas. Tuvo como secuela el movimiento iusnaturalista, orientado sobre todo en el comunismo agrario, que comenzó con el nacimiento del *narodnitschestvo* ("populismo") y que en los

noventa se enfrentó, en parte agudamente, con el dogma marxista o se fundió con él en diversos modos, y se trató de ponerlo en relación, casi siempre poco clara, con una religiosidad eslavófilo-romántica, luego mística o de mera fervorosidad. En algunas capas, relativamente amplias, de intelectuales trajo consigo, bajo la influencia de Dostoievski y de Tolstoi, un estilo de vida personal ascético o acósmico. De qué modo este movimiento, con mucho ingrediente de *intelligentsia* proletaroide judía, dispuesta a todos los sacrificios, cobrará nueva vida después de la catástrofe de la revolución rusa (1906), es una cuestión que queda abierta.

En el oeste europeo, capas religioso-ilustradas han creado, ya desde el siglo XVII, tanto en el mundo de la cultura anglosajona, como de nuevo en la francesa, congregaciones unitaristas, deístas o también sincretistas, ateas, de iglesias libres, en las cuales entraron a veces también en juego concepciones budistas (o que pasaban por tales). Con el tiempo encontraron en Alemania campo apropiado en los mismos círculos que la francmasonería, es decir, en los no interesados económicamente, de un modo especial en los funcionarios municipales, también en ideólogos *declassés* y en capas particulares de formación total o parcialmente proletaria. Por otra parte la *ilustración* hindú (Brahma-Samaj) y la persa en la India son un producto del contacto con la cultura europea. Su práctica significación cultural fue en el pasado mayor de lo que es en el presente. Múltiples factores coadyuvaron a que fueran muy desfavorables las probabilidades para el nacimiento de una seria religiosidad congregacional, sostenida por intelectuales: el interés de las capas privilegiadas en la conservación de la religión existente como medio de domesticación; su necesidad de distancia y su aversión contra la obra de ilustración de las masas, destructora de su prestigio; su fundada falta de fe en que las confesiones tradicionales, de cuyo sentido *literal* todos sacan algo nuevo (la "ortodoxia" 10%, los "liberales" 90%) pudieran ser sustituidas por una nueva confesión que fuera aceptada de verdad por amplias capas; sobre todo, su indiferencia despectiva por los problemas religiosos y por la Iglesia, cuyas formalidades poco onerosas pueden cumplir sin gran sacrificio, pues todo el mundo sabe que se trata de formalidades que son cumplidas mejor que por nadie por los protectores oficiales de la ortodoxia y de la convención estamental, y porque el Estado las exige para hacer carrera. Es posible que la necesidad que sienten los literatos, académicos y hasta intelectuales de café de no olvidar en el inventario de sus temas y discusiones los "sentimientos" religiosos, la de algunos escritores de escribir libros sobre problemas "tan interesantes", y todavía el interés más eficaz de editores con inventiva en vender tales libros, produzcan la apariencia de que existe un amplio interés religioso, pero en nada cambian el hecho de que de tales necesidades de los intelectuales y sus corifeos jamás nació una religión nueva y que la misma moda que trajo este tema de conversación y publicidad lo hará desaparecer.

§ 8. El problema de la teodicea

La idea monoteísta de Dios y la imperfección del mundo. Distintos tipos de teodicea: escatología mesiánica. Creencia en el otro mundo, fe en la Providencia, creencia en la retribución, fe en la predestinación. Los distintos ensayos de solución del problema de la imperfección del mundo.

En el fondo son rigurosamente "monoteístas" sólo el judaísmo y el Islam. Esta última religión en forma atenuada, debido a la tardía penetración del culto de los santos. Ahora que la trinidad cristiana actúa en sentido monoteísta comparada con la concepción triteísta de las trinidades hindú, budista tardía y taoísta, mientras el culto de las misas y santos del catolicismo está de hecho muy cerca del politeísmo. [62] Tampoco todo dios ético está equipado necesariamente con los atributos de absoluta inmutabilidad, omnipotencia y omnisciencia, en una palabra, con el carácter de un ser que se cierne en absoluto sobre el mundo. La especulación y el *pathos* ético de profetas inflamados por la pasión les adscribieron estas cualidades que, sólo entre todos los dioses, alcanzó con implacable consecuencia el dios de los profetas judíos, que luego ha llegado a ser el dios de los cristianos y mahometanos. No toda concepción ética del dios ha conducido a estas consecuencias ni, en general, al monoteísmo ético; no toda aproximación al monoteísmo descansa sobre una intensificación del contenido ético de la concepción del dios, y mucho menos toda ética religiosa ha dado origen a un dios personal, colocado por encima del mundo, que creó toda la existencia de la nada y la gobierna solo. Pero de todas maneras, toda profecía ética específica, a cuya legitimación siempre pertenece un dios, adornado con los atributos de una gran superioridad sobre el mundo, se basa normalmente en una racionalización de la idea del dios en aquella dirección. La clase y el sentido de esta sublimidad puede ser ciertamente diferente, lo cual en parte está en conexión con representaciones metafísicas firmemente arraigadas, en parte es expresión de los intereses éticos concretos del profeta. Sin embargo, cuanto más discurre en la dirección de la concepción de un dios único supramundano y universal, tanto más agudo se hace el problema de cómo puede ser compatible el infinito poder de un dios semejante con el hecho de la imperfección del mundo que él ha creado y gobierna. Este problema de la teodicea está vivo, en cada caso con un giro diferente, en la literatura del viejo Egipto lo mismo que en Job y en Esquilo. Toda la religiosidad de la India está influida por él en la forma condicionada por los supuestos que allí se dan: también un orden del mundo, impersonal y supradivino, lleno de sentido, tropieza con el problema de su imperfección. En todas partes el problema está enlazado de alguna manera con los fundamentos determinantes del desarrollo religioso y de la necesidad de salvación. No con argumentos obtenidos de las ciencias naturales, sino en la incompatibilidad de una Providencia divina con la injusticia y con la imperfección del orden social, motivaban hace algunos años, en una encuesta, miles de trabajadores alemanes, la no aceptabilidad de la idea de Dios.

El problema de la teodicea ha sido resuelto de diversas maneras, y estas soluciones guardan la más estrecha conexión con la forma adoptada por la concepción de Dios y también de las ideas de pecado y de salvación. Destacamos aquí los más racionalmente posibles tipos "puros".

O bien el justo equilibrio se garantiza remitiéndolo a un futuro equilibrio en este mundo: escatologías mesiánicas. El proceso escatológico consiste entonces en una transformación política y social de este mundo. Un héroe poderoso, o un dios, vendrán —pronto, tarde, alguna vez— y colocarán a sus adeptos en el primer

lugar merecido en el mundo. Los sufrimientos de la generación actual son consecuencia de los pecados de los antepasados, de los que Dios hace responsables a los descendientes de la misma manera que el vengador se fija en el clan y como todavía el papa Gregorio VII excomulgaba a los descendientes hasta la séptima generación. Acaso también sólo los descendientes del hombre piadoso llegarán a ver el reino del Mesías gracias a su piedad. No parecía nada extraño la renuncia acaso necesaria, a la propia experiencia de la salvación. La preocupación por los hijos era en todas partes una tendencia orgánica, la cual apuntaba más allá de los propios intereses personales, a un "allende", por lo menos, de la propia muerte. Los vivientes cumplen de un modo riguroso y ejemplar los preceptos divinos positivos, de un lado para adquirir por lo menos un *optimum* de probabilidades de vida gracias a la benevolencia divina, y de otro para conquistar para sus propios descendientes la participación en el reino de salvación. El "pecado" es el quebrantamiento de la fidelidad en el séquito de Dios, una renuncia apóstata a las promesas de Dios. El deseo de poder participar también uno mismo en el reino mesiánico impulsa todavía más lejos. Nace una poderosa emoción religiosa cuando parece inminente el advenimiento del reino de Dios en este mundo. Una vez y otra aparecen profetas que lo anuncian. Pero cuando su advenimiento se demora demasiado, entonces es casi imprescindible un consuelo con las esperanzas puestas en un auténtico "más allá", en el otro mundo.

La idea de un "más allá" se halla en germen en el desarrollo de la magia hacia una creencia en las almas. Pero no siempre la existencia de las almas de los muertos se condensa en un reino de los muertos especial. Una concepción muy corriente fue la de la encarnación de los espíritus de los muertos en animales y plantas, según el modo de la vida y de la muerte, según el clan y el estamento: fuente de la idea de la transmigración de las almas. Cuando se cree en un reino de la muerte, primero en un lugar geográfico remoto, después debajo o encima de la tierra, la vida de las almas no es necesariamente eterna. Pueden ser aniquiladas violentamente o desaparecer por falta de sacrificios o, simplemente, morir en cualquier momento (ésta era, al parecer, la vieja concepción china). Una cierta preocupación por el propio destino después de la muerte surge, de acuerdo con la "ley de la utilidad marginal", cuando están cubiertas las necesidades más urgentes de esta vida y, por lo tanto, se limita, en primer lugar, al círculo de los nobles y propietarios. Sólo ellos, a veces sólo los jefes y sacerdotes, no los pobres, raramente las mujeres, pueden asegurarse la existencia en el más allá y, a menudo, no reparan para conseguirlo en hacer los gastos más considerables. Sobre todo, su ejemplo propagó la ocupación con la esperanza del más allá. No se habla de una "retribución" en el otro mundo. Cuando surge el pensamiento, se trata en primer lugar de faltas rituales que acarrean desventajas: así en la más extensa medida en el derecho sagrado de la India. Aquel que infringe el tabú de casta tiene aseguradas las penas del infierno.

Sólo el dios calificado éticamente empieza a disponer de los destinos en el más allá desde puntos de vista éticos. La separación de paraíso e infierno, lejos de aparecer en un principio, es un producto relativamente tardío del desarrollo. Con la fuerza creciente de las esperanzas en el más allá, a medida que se va concibiendo, cada vez más, esta vida como una forma de existencia provisional, cuanto más se piensa que esa vida, creada de la nada, y perecedera por tanto, está sometida a su creador como valor y fin último en el más allá, y, por lo tanto, la actuación en esta vida queda orientada por el destino en la otra, con tanta mayor fuerza se impone en un primer plano el problema de la relación de Dios con el mundo y su imperfección. Las esperanzas en el más allá contienen a veces una inversión directa de la concepción original, que hacía la cuestión del más allá cosa de nobles y ricos; así la fórmula, "los últimos serán los primeros". Pocas veces se lleva a cabo esta inversión con absoluta consecuencia, ni aun en las concepciones religiosas de los pueblos parias. Sin embargo, ha desempeñado, por ejemplo, un gran papel en la vieja ética judía; y la creencia de que el sufrimiento y, sobre todo, el sufrimiento voluntario, templa el humor divino y mejora las probabilidades para el otro mundo, desarrollada por diversos motivos —acaso las pruebas de valor de los héroes y las prácticas mágicas de mortificación —, se encuentra embebida en muchas esperanzas de ultratumba. Pero la regla, sobre todo en religiones que están bajo la influencia de las capas dominantes, es que tampoco en el otro mundo las diferencias estamentales serán cosa indiferente, como queridas por Dios, idea que encontramos todavía en los monarcas "sacros" *(hochselig*, altamente santo) del cristianismo. Pero la idea ética específica consiste en la "retribución" del bien y del mal concretos con base en un juicio de los muertos y el acontecimiento escatológico es también normalmente un juicio final universal. Por eso el pecado tiene que tomar el carácter de un "crimen", que puede ser ordenado dentro de una casuística racional y por el que debe darse satisfacción de algún modo en este mundo o en el otro, para poder presentarse así justificado ante el juez de los muertos. Los premios y castigos deben ser graduados de acuerdo con la importancia del mérito o de la falta —como ocurre en Dante—; no podían, por consiguiente, ser propiamente eternos. Pero, ante la palidez e inseguridad de las probabilidades del más allá frente a la realidad patente de este mundo, les ha sido casi imposible a profetas y sacerdotes renunciar a los castigos eternos; sólo castigos tales estaban a la altura de la necesidad de venganza contra incrédulos, apóstatas, ateos, criminales todos, impunes sobre la Tierra. Cielo, infierno y juicio de los muertos han alcanzado una significación casi universal, incluso en religiones como el budismo primitivo, al que estos conceptos eran tan extraños. Ahora bien, aunque hubiera "reinos intermedios" (Zaratustra) o "purgatorios" que aminorasen las consecuencias de castigos eternos por una existencia limitada temporalmente, queda siempre en pie la dificultad de hacer compatible el "castigo" por actos humanos con la existencia de un creador ético y al mismo tiempo *todopoderoso*

del mundo, es decir, único responsable de tales actos. Estas concepciones tenían que provocar la idea de una inaudita distancia *ética* entre el dios del más allá y los hombres constantemente enredados en una nueva culpa, en tanto mayor grado cuanto más se cavilaba en la imperfección del mundo comparado con el poder absoluto del dios. No hubo más remedio que sacar al fin aquella consecuencia, en que ya está a punto de desembocar la creencia de Job, en el dios todopoderoso y creador: colocar a este dios todopoderoso más allá de todas las pretensiones éticas de sus criaturas, considerar sus consejos tan inasequibles al entendimiento humano, su poder absoluto sobre sus criaturas tan ilimitado, y tan imposible el intento de aplicar criterios humanos de justicia a su propio hacer, que el problema de la teodicea desaparece. El Alá islámico fue concebido así por sus apasionados seguidores; del mismo modo el *Deus absconditus* de los cristianos por parte de los más piadosos. La resolución libre, soberana, insondable y —una consecuencia de su omnisciencia— fijada desde toda la eternidad, ha decidido lo mismo la suerte sobre la Tierra como la suerte después de la muerte. Desde la eternidad están firmemente fijados tanto el destino sobre la Tierra como la predestinación para el otro mundo. Lo mismo que los condenados sobre su pecabilidad fijada por predestinación, se podrían quejar los animales por no haber nacido hombres (así expresamente el calvinismo). Nunca en este caso el comportamiento ético puede tener el sentido de una mejora de las propias probabilidades en este mundo o en el otro, pero sí ese otro sentido que, en circunstancias, actúa práctico-psicológicamente con mayor eficacia: el ser *síntoma* de un estado de gracia merced a un designio divino. Pues la soberanía absoluta de este dios obliga al interés práctico religioso a tratar de adivinar su resolución en un caso particular y, sobre todo, tratar de conocer la propia suerte ultraterrena es una necesidad elemental del individuo. Con la tendencia a concebir a Dios como Señor de poder ilimitado sobre sus criaturas, marcha paralela la propensión a ver e interpretar por todas partes su "Providencia", su intervención personal en el curso del mundo. La "creencia en la Providencia" es la racionalización consecuente de la adivinación mágica, con la que se enlaza; pero que, por lo mismo, la desvaloriza por principio del modo relativamente más completo. No puede darse ningún género de concepción religiosa, *1*. que sea tan radicalmente contraria a toda magia, teórica como prácticamente, como esta fe que domina las grandes religiones teístas del próximo Oriente y del Occidente; *2*. ninguna, tampoco, que traslade tan fuertemente la esencia de lo divino en un "hacer" activo, en el gobierno personal y providente del mundo; *3*. ninguna que, mediante la gracia divina, libremente donada, y la necesidad de gracia de las criaturas, haya establecido más en firme la enorme distancia de toda criatura respecto a Dios y, por eso, *4*. la condenación del "endiosamiento de la criatura" como un crimen de lesa majestad divina. Precisamente porque esta creencia no contiene ninguna solución racional del problema práctico de la teodicea, alberga las más fuertes tensiones entre el mundo y Dios, entre el deber ser y el ser.

Además de la predestinación, ofrecen una solución sistemática y meditada del problema de la imperfección del mundo dos clases de concepciones religiosas. En primer lugar, el dualismo tal como estaba contenido, de un modo más o menos consecuente, en el desarrollo posterior de la religión de Zaratustra y en numerosas formas de creencia del próximo Oriente, influidas casi siempre por ella; especialmente las formas últimas de la religión babilónica (influidas por el judaísmo y el cristianismo) de los mandeanos y los gnósticos, hasta llegar a las grandes concepciones del maniqueísmo, que al tornar el siglo III, hasta en los países mediterráneos parecía dispuesto a disputar el señorío del mundo. Dios no es todopoderoso ni el mundo su creación de la nada. La injusticia, la maldad, el pecado, todo lo que da origen al problema de la teodicea, son consecuencia del empañamiento de la radiante pureza de los grandes y buenos dioses por el contacto con el poder independiente de las Tinieblas; y lo que con ello llega a identificarse, la impura materia, a la que un poder satánico hace prevalecer en este mundo, y que nació a causa de un crimen original del hombre o de los ángeles o —como en muchos gnósticos— a causa de la inferioridad de un creador subalterno del mundo (Jehová o el "demiurgo"). Está asegurada la victoria final de los dioses luminosos en esta lucha: rompimiento así del riguroso dualismo. El doloroso pero ineludible proceso cósmico es una continua depuración de la luz a través de las tinieblas. La idea de la lucha final desarrolla naturalmente un *pathos* escatológico muy fuerte. La consecuencia general de semejante concepción debe ser un sentimiento de prestigio aristocrático de los puros y selectos. La concepción del mal, que con el supuesto de un dios todopoderoso muestra siempre la tendencia a un giro puramente *ético*, puede adoptar aquí un carácter fuertemente espiritual, porque el hombre ya no está como criatura frente a un poder absoluto, sino que tiene participación en el reino de la luz, y porque resulta casi inevitable la identificación de la luz con lo más luminoso en el hombre, el espíritu, mientras las tinieblas, por el contrario, se identifican con todas las tentaciones groseras que lo material y corporal llevan consigo. Fácilmente se une entonces esta concepción a la idea de "impureza" de la ética tabú. El mal aparece como impurificación; el pecado, totalmente según el tipo del crimen mágico, es una caída despreciable desde el reino de la pureza y claridad al reino de las tinieblas y de la confusión, que conduce a la suciedad y a la justa ignominia. En todas las religiones orientales se encuentran inconfesas limitaciones de la omnipotencia divina en forma de elementos de un pensar dualista.

La solución formalmente más perfecta del problema de la teodicea se la debemos a la doctrina *karma* de la India, de la llamada creencia en la transmigración de las almas. El mundo es un cosmos, sin lagunas, de retribuciones éticas. Mérito y culpa son retribuidos indefectiblemente en el mundo por medio de los destinos en un vida futura que el alma atravesará indefinidamente, llevando en una nueva vida una existencia animal, humana o

también divina. Los méritos éticos en esta vida pueden operar un renacimiento en el cielo, pero siempre de un modo temporal, hasta que se agotan las reservas de méritos. De igual modo, la finitud de toda vida terrena es la consecuencia de la finitud de los actos buenos o malos en la vida anterior de la misma alma, y los padecimientos de la vida actual, que pueden aparecer como injustos desde el punto de vista de la retribución, representan expiaciones de pecados de una vida pasada. El individuo se crea su propio destino, exclusivamente, en el sentido más riguroso. La creencia en la transmigración de las almas se enlaza a la idea animista tan corriente del traslado de los espíritus de los muertos a los objetos naturales. La racionaliza, y con ello el cosmos, bajo puros principios éticos. La "causalidad" naturalista de nuestros hábitos de pensar está reemplazada por un mecanismo universal de retribuciones, en el cual ningún hecho significativo desde el punto de vista ético queda perdido. La consecuencia dogmática consiste en que se puede renunciar por completo, pues resulta inimaginable, a la idea de un dios todopoderoso que intervendría en este mecanismo: pues el proceso eterno del mundo resuelve la tarea ética de un tal dios por su propio automatismo. Representa, por eso, la consecuencia natural de la supradivinidad del "orden" eterno del mundo, frente al carácter supramundano de un dios que rige personalmente y que lleva consecuentemente hacia la predestinación. En el caso de una plena realización del pensamiento hasta sus últimas consecuencias —así en el viejo budismo— también el "alma" es eliminada totalmente: no existen más que las singulares *acciones* buenas o malas, con respecto al mecanismo del *karma*, enlazadas a la ilusión de un "yo". Por su parte, todas las acciones son producto de la lucha, siempre igualmente importante, de la vida "formada" y, por lo mismo, condenada a perecer, destinada por su propia existencia al aniquilamiento; de la "sed de vivir", de donde procede todo anhelo de más allá como toda entrega a los placeres en esta vida y que, como fundamento inextirpable de la individualización, crea, mientras subsiste, vida nueva y reencarnación. En rigor no existe un "pecado", en sentido estricto, sino daños contra el interés propio bien entendido de escapar a esta "rueda" sin fin, o de no exponerse a un renacimiento en una vida todavía más penosa. El sentido de la conducta ética puede consistir, en el caso de modestas pretensiones, en la mejora de las posibilidades de reencarnación o, si la lucha absurda por la mera existencia debe terminarse, en la supresión del renacimiento en cuanto tal. La división del mundo en dos principios no consiste, como en la religiosidad providencialista éticamente dual, en el dualismo de la sagrada y omnipotente majestad de Dios frente a la insuficiencia ética de toda criatura; ni tampoco, como en el dualismo espiritualista, en la división de todo el acontecer en luz y tinieblas, en espíritu claro y diáfano y materia tenebrosa y turbia, sino en el dualismo ontológico entre los fenómenos y acciones fugaces del mundo y el ser permanente y en reposo del "orden" eterno y de lo divino —que con él se identifica—, inmóvil, que reposa con un sueño sin ensueños. Sólo el budismo ha sacado en su pleno sentido esta

consecuencia de la doctrina de la transmigración de las almas; representa la solución más radical de la teodicea, pero por ello, lo mismo que la creencia en la predestinación, no satisface las exigencias éticas que se plantean a un dios.

§ 9. Salvación y renacimiento

Sólo pocas religiones de salvación han elaborado en su integridad uno de los tipos puros de solución del problema de las relaciones entre Dios, el mundo y el hombre, que hemos bosquejado; y allí donde ocurrió casi siempre pudo mantenerse sólo por poco tiempo. La mayor parte ha tenido que combinar unas con otras distintas formas de pensar, a consecuencia de influencias recíprocas y, sobre todo, de la necesidad de atender a las variadas exigencias éticas e intelectuales de sus prosélitos; así pues, sus diferencias pueden medirse por el grado de aproximación a uno o a otro de estos tipos.

Los diferentes matices éticos del modo de concebir a Dios y al pecado se encuentran en la más íntima conexión con el afán de "*salvación"*, cuyo contenido puede tener el color más distinto según "de qué" y "para qué" quiere uno ser salvado. No toda ética religiosa racional es en general ética de salvación. El confucianismo es una ética "religiosa" pero nada sabe de una necesidad de salvación. Por el contrario, el budismo es enteramente una doctrina de salvación pero no conoce ningún dios. Muchas otras religiones conocen la "salvación" sólo como un asunto particular cultivado en estrechos conventículos; a menudo como un culto secreto. También en el caso de acciones religiosas que se tienen por específicamente "sagradas" y que prometen a sus participantes una salvación sólo asequible por este camino, colocan con frecuencia las esperanzas más sólidamente utilitarias en lugar de cualquiera de esas cosas que estamos acostumbrados a llamar "salvación". Las fiestas pantomímico-musicales de las grandes divinidades terrestres que gobiernan la suerte de las cosechas y el reino de los muertos, presentan como perspectiva del puro ritual de los misterios eleusinos sobre todo la *riqueza;* además, una mejora de la suerte en el más allá, pero sin ninguna idea de retribución, sólo como mera consecuencia de la devoción misterial. La *riqueza*, al lado de una larga vida, el bien más alto en la tabla de valores del *Schu King*, depende para los súbditos chinos de la práctica correcta del culto oficial y del cumplimiento de las obligaciones religiosas; en cambio, falta en absoluto toda esperanza en el más allá y toda idea de retribución. Zaratustra espera para sí y sus fieles de la gracia de Dios, sobre todo *riqueza*, junto a grandes promesas de ultratumba. Honrosa y larga vida y *riqueza* ofrece el budismo como premio a la moralidad del laico, en completo acuerdo con la doctrina de toda ética religiosa intramundana de la India. Con *riqueza* bendecía Dios a los judíos piadosos. Pero la *riqueza*, cuando ha sido adquirida racional y legalmente, es también uno de los síntomas de "corroboración" del estado de gracia en todas las direcciones ascéticas del protestantismo (calvinistas, baptistas, mennonitas, cuáqueros, pietistas reformados, metodistas). Con estos últimos casos nos encontramos ya, sin embargo, dentro de una concepción que

rechaza de un modo decisivo como "fin religioso" la riqueza y cualquier otro bien terrenal. Pero prácticamente el tránsito a este punto de vista es fluido. Las promesas de salvación de la miseria y del dolor, como nos las ofrecen las religiones de los pueblos parias, sobre todo la judía, pero también Zaratustra y Mahoma, no pueden separarse en rigor de las ideas de salvación de estas religiones; no se puede separar la promesa del dominio del mundo y del prestigio social de los creyentes, que el guerrero llevaba consigo en el antiguo Islam, como premio por participar en la guerra santa contra todos los incrédulos, ni la promesa de aquel prestigio específicamente religioso que fue legado a los israelitas como promesa de Dios. Para los judíos su dios es particularmente un "salvador" porque los redimió de la servidumbre doméstica de Egipto y los salvará del *ghetto*. Al lado de tales promesas económicas y políticas aparece sobre todo la liberación del miedo a los malos demonios y a los malos magos, que son responsables de la mayor parte de los males en la vida. El hecho de que Cristo quebrantó el poder de los demonios en virtud de la fuerza de su pneuma y salvó a sus adeptos de su poder, constituyó en el primitivo cristianismo una de sus más destacadas y eficaces promesas. Y también el reino de Dios de Jesús de Nazaret, ya llegado o a punto de llegar, era un reino de bienaventuranza en este mundo, libre de toda dureza, angustia y miseria humanas; sólo más tarde aparecen el cielo y el infierno. Pues todas las escatologías de este mundo, sin excepción, tienen naturalmente la tendencia a convertirse en esperanza del más allá tan pronto se demora la "parusía"; y entonces se subraya que los que viven sin mirar a este mundo vivirán esa parusía después de la muerte, resucitando de entre los muertos.

El contenido específico de la idea de salvación por un "más allá" puede significar más bien la liberación de los sufrimientos físicos, psíquicos o sociales de la existencia terrestre, o la liberación del absurdo desasosiego y caducidad de la vida en cuanto tal, o la liberación de la inevitable imperfección personal, lo mismo si se entiende ésta como "mancha" crónica o como inclinación aguda al pecado o, de un modo más espiritual, como destierro en la oscura confusión de la ignorancia terrenal.

La nostalgia por la salvación, sea cual fuere su forma, tiene interés especial para nosotros en cuanto trae consigo *consecuencias prácticas* para la conducta en la vida. Alcanza del modo más fuerte esta orientación positiva, secular, gracias a la creación de un "modo de conducción de vida" determinado de una forma específicamente religiosa por medio de un sentido o fin central; surgiendo, por motivos religiosos, una sistematización de la vida práctica orientada por valores unitarios. La meta y el sentido de este modo de conducción de vida pueden estar dirigidos puramente al más allá o también, por lo menos en parte, a este mundo. En grados muy diversos y en modos típicamente distintos, éste es el caso en todas las religiones y dentro de cada una en cada uno de sus adeptos. La sistematización religiosa del "modo de conducción de vida" tropieza con fuertes

límites en cuanto trata de influir sobre la conducta económica. *No es necesario* que los motivos religiosos, ni siquiera las esperanzas de salvación, alcancen un influjo sobre el modo de conducción de vida, especialmente en lo económico; sin embargo, *pueden* lograrlo en una gran medida.

La esperanza de salvación tiene las más amplias consecuencias para el modo de conducción de vida cuando la salvación proyecta ya de antemano en este mundo su sombra o transcurre como acontecimiento *interior* dentro de este mundo. Por consiguiente, cuando vale como "santificación" o la provoca o la tiene como condición previa. El proceso de la santificación puede aparecer entonces como un proceso paulatino de purificación o como un súbito cambio del modo de sentir *(metanoia)*, como un "renacimiento".

La idea del renacer en cuanto tal es muy antigua y se encuentra desarrollada de un modo clásico en la creencia mágica en los espíritus. La posesión del carisma mágico supone casi siempre un renacimiento: toda la educación específica del mago y de los héroes guerreros por él, y el modo específico de conducción de vida del primero, tiende al renacimiento, a asegurarse la posesión de una fuerza mágica por medio del "rapto" extático y de la posesión de una nueva "alma", que tiene como consecuencia, casi siempre, un cambio de nombre: podemos considerar como un vestigio el cambio de nombre que se opera en la consagración de los monjes. El "renacimiento" se convierte para el mago profesional, gracias a supuestos mágicos, en un carisma mágico o heroico, y en los tipos más consecuentes de las "religiones de salvación" en una cualidad de *convicción* imprescindible para la salvación religiosa, que el individuo se apropia y confirma en su modo de conducción de vida.

§ 10. Los caminos de salvación y su influjo en los modos de conducción de vida

Magia y ritualismo. Reglamentación religiosa de la ética cotidiana. El éxtasis y la orgía. Los métodos ético-religiosos de salvación. Virtuosidad religiosa. Los bienes y los empeños de salvación: ascetismo negador del mundo y ascetismo intramundano. Huida del mundo en la contemplación. Diferencia entre la mística asiática y la occidental. Las soteriologías del salvador. Salvación por medio del sacramento y gracia institucional (instituto de la gracia). Salvación por la fe. Salvación por la gracia de predestinación.

La influencia de una religión sobre el modo de conducción de vida y sobre todo los supuestos previos del renacimiento varían mucho según el camino de salvación y —lo que guarda la más estrecha relación con ello— según la cualidad psíquica de la salvación que quiere alcanzarse.

I. La salvación puede ser obra a producir sin ayuda ninguna de un poder sobrenatural, por quien quiere salvarse, como, por ejemplo, en el antiguo budismo. En este caso los actos mediante los cuales se conquista la salvación pueden ser

1. *Actos cultuales y ceremonias de tipo ritual*, lo mismo dentro de un "servicio divino", en un culto, que en el curso de la vida cotidiana. El puro *ritualismo* no está muy distante de la magia en cuanto

a su acción sobre la vida práctica; a veces, está hasta detrás de la religiosidad mágica, pues mientras que ésta ha desarrollado en ciertas circunstancias una determinada y bastante perfilada técnica de "renacimiento", el ritualismo la desarrolla a veces pero no siempre. Una religión de salvación puede sistematizar las acciones particulares del ritual, puramente formales, en un sentir específico, la "devoción", según el cual los ritos se practican como símbolos de lo divino. Este "sentir"[*] constituye entonces el bien salvador. Tan pronto como desaparece resta el simple y formal ritualismo mágico; normalmente esto ha ocurrido siempre en el curso de la cotidianización de toda religiosidad devocional.

Las consecuencias de una religiosidad ritual devocional pueden ser muy diferentes. La reglamentación ritual exhaustiva de la vida del hindú piadoso, las exigencias diarias, para el criterio europeo algo enorme, que se imponen al devoto, ocasionarían, de ser aplicadas con todo rigor, la incompatibilidad de una vida devota ejemplar, intramundana, con la actividad lucrativa intensa. Tal tipo extremado de piedad devota constituye el polo más opuesto al puritanismo. Sólo el rico, libre de un trabajo intenso, podría practicar este ritualismo.

En un plan más profundo que esta consecuencia, de todos modos evitable, se halla otra circunstancia: que la salvación ritual, especialmente cuando reduce el papel del laico al de espectador o a una participación esencialmente receptiva o por medio de sencillas manipulaciones y, sobre todo, cuando sublima el estado de ánimo ritual a un tipo de devoción sentimental, subraya este estado sentimental del momento, que parece garantizar la salvación. Se aspira entonces a la posesión de un *estado de ánimo* que, por su naturaleza, es pasajero y que en virtud de esa "falta de responsabilidad" peculiar, por ejemplo, de los que oyen una misa o presencian un mimo místico, influye tan poco, una vez que el estado de ánimo se ha disipado, como la emoción de un público que ha presenciado una obra de teatro edificante se deja influir por ella en la vida diaria. Toda salvación mediante misterios tiene este carácter fluctuante. Garantiza la acción *ex opere operato* de una piadosa devoción de momento. Le faltan los motivos internos de una necesidad de corroboración, que pudiera garantizar el "renacimiento". Por el contrario, cuando la devoción producida ritualmente toma la forma de una piedad perenne y se trata de conservarla en la vida cotidiana, cobra esta piedad un carácter místico: la posesión de un estado de ánimo como finalidad de la devoción lleva ya esa dirección. Sin embargo, la disposición para la mística es un carisma individual. Por eso no es ninguna casualidad que profecías místicas de salvación como las de la India y otras de Oriente se transformaran en seguida en puro ritualismo al hacerse cotidianas. En el ritualismo el *habitus* del ánimo que, en último término, se persigue, desvía —y esto es lo que importa— de la *acción racional*. Casi todos los cultos misteriales han actuado en este sentido. Su sentido típico es dispensación de "gracia sacramental": salvación de la culpa en virtud de la santidad de la manipulación en cuanto tal; por consiguiente, en virtud de un acaecimiento que comparte la tendencia de toda magia a apartarse de la vida cotidiana y a no influirla. Es cierto que la acción de un "sacramento" puede ser totalmente distinta cuando su dispensación se halla vinculada al supuesto de que proporciona la salvación sólo para los que son éticamente puros ante Dios, mientras que para los demás es condenación. El miedo terrible a la comunión a causa de la doctrina: "Quien no cree y come, se come y bebe a sí mismo para el juicio", fue algo muy vivo en amplios círculos hasta nuestros días, y podía influir fuertemente la conducta cotidiana en ausencia de una instancia capaz de "absolver", como en el

protestantismo ascético y en el caso de comunión frecuente —que por eso era una señal importante de piedad. Con esto guarda relación el precepto de la *confesión* antes del sacramento en todas las religiones cristianas. En esta institución lo importante es en qué disposición religiosa prescripta hay que recibir el sacramento para hacerla con provecho. Casi todos los cultos misteriales antiguos y la mayoría de los no cristianos han exigido tan sólo pureza ritual, y en ciertas circunstancias crímenes de sangre o algunos pecados específicos descalificaban para el acto. No conocían, pues, estos misterios, en su mayoría, la confesión. Sin embargo, cuando la exigencia de pureza ritual llega a racionalizarse en pureza de pecado en el alma, su posible influencia en la vida de todos los días dependerá del tipo de control, y allí donde existe la confesión, de su carácter, que puede ser muy diverso. En todo caso, el rito, en cuanto tal, prácticamente considerado, no es más que el vehículo para influir sobre la acción extra-ritual, y esta acción es la que importa. De suerte que habiendo perdido el sacramento todo carácter mágico y faltando todo control profesional —ambas cosas entre los puritanos— puede ejercitar, sin embargo, y en circunstancias por eso mismo, un influjo moral.

Por otro camino indirecto una religiosidad ritualista puede actuar en sentido moral cuando el cumplimiento de los preceptos rituales exige el *activo* actuar ritual (u omisión) del laico y el lado formalista del rito llega a sistematizarse de tal modo en una amplia "ley", que se necesita un *aprendizaje* y una enseñanza especiales, para conocerla de un modo suficiente, como fue el caso en el judaísmo. El hecho de que ya en la Antigüedad el judío, como lo destaca Filón, al contrario de los demás pueblos, fuera formado intelectualmente —entrenado en forma sistemático-casuista desde temprana edad— como se hace en nuestras escuelas públicas; el hecho, también, de que, por ejemplo, en la Edad Moderna los judíos de la Europa oriental fueran los únicos en esa región que disfrutaban de una educación escolar sistemática, es consecuencia de este carácter "letrado" de la ley judaica, que ya en la Antigüedad autorizó a los judíos piadosos a identificar a los desconocedores de la ley, a los *amhaarez*, con los ateos. Una formación casuística semejante del intelecto puede hacerse sentir también, como es natural, en la vida diaria, tanto más cuanto que no se trata ya —como de un modo predominante en el derecho de la India— de meras obligaciones cultuales rituales sino también de una reglamentación de la moral cotidiana. Las obras de salvación son entonces, en su mayor parte, algo más que meras prácticas cultuales, especialmente:

2. *Obras sociales*. Pueden tener muy distinto carácter. Los dioses de la guerra, por ejemplo, a menudo sólo dejan entrar en el paraíso a los caídos en la batalla, o los destacan. La ética brahmánica recomendó directamente al rey que debía buscar la muerte en la batalla cuando hubiera conocido al hijo de su hijo. Puede tratarse también de obras de "amor al prójimo". En cualquier caso puede producirse la sistematización; generalmente, como ya vimos, suele ser función de la profecía el encontrar esa sistematización. Pero la sistematización de una ética de las "buenas obras" puede adoptar un doble carácter. Las acciones virtuosas o pecaminosas particulares pueden ser estimadas singularmente e imputarse positiva o negativamente al necesitado de salvación. El individuo como portador de su acción aparece como un ser muy oscilante en cuanto a su nivel moral, más fuerte o más débil, según el estado interior o exterior, frente a las tentaciones, y su destino religioso depende de sus obras efectivas en recíproca relación. Éste es el punto de vista más claro de la religión de Zaratustra precisamente en los más

antiguos *Gathas* del fundador, donde vemos a los jueces de los muertos calcular al detalle la culpa y el mérito de cada acción, para designar la suerte de la persona según el resultado contable. La misma consecuencia en la doctrina *karma*, sólo que en forma más extremada: en el mecanismo ético del mundo jamás se pierde ninguna acción individual, buena o mala; cada uno debe cargar inexorablemente y de un modo puramente mecánico con sus consecuencias sea en esta vida, sea en un futuro renacimiento. Esta especie de cuenta abierta ha sido también la concepción popular judía respecto a las relaciones del individuo con Dios. Y, finalmente, se aproximan a este punto de vista, por lo menos en su práctica, el catolicismo romano y las iglesias orientales. Pues la *intentio*, que es lo que importa, según la teoría del pecado del catolicismo, para apreciar moralmente la acción, no es una cualidad unitaria de la personalidad cuya expresión sería la acción, sino que, un poco a la manera de la *bona fides, mala fides, culpa, dolus* del derecho romano, representa el "modo de pensar" en la acción concreta particular. Cuando esta concepción es consecuente, renuncia a la exigencia de un "renacimiento" en el sentido estricto —del estado de ánimo permanente— de la "ética de convicción".[*] El modo de conducción de vida es, en este caso, una sucesión, sin método ético, de actos particulares.

Puede ocurrir que la sistematización ética considere los actos particulares sólo como síntomas y expresión de una personalidad moral que en ellos se revela. Sabido es que la parte rigorista entre los espartanos no consideraba rehabilitado a un compañero de una cobardía anterior, si encontraba en el campo de batalla la muerte que él mismo había buscado —como una especie de "duelo de purificación"— porque su valentía obedecía "a razones" y no "arrancaba de la totalidad de su ser", como quizá nosotros nos expresaríamos. En términos religiosos quiere decir que en lugar de la santidad formal de la obra, obtenida por actos singulares, tenemos el valor del *habitus* total personal, en este caso el temple heroico habitual. Lo mismo ocurre con todas las obras sociales, sea cual fuese su apariencia. Si se trata de obras de "amor al prójimo" la sistematización exige la posesión del carisma de la "bondad". En todo caso, la acción particular tiene importancia en la medida en que posee realmente un carácter "sintomático" y no si es producto de la "casualidad". La "ética de convicción" *(Gesinnungsethik)*, a pesar de sus elevadas exigencias en cuanto al nivel total, puede ser, por su forma más sistematizada, tolerante con las infracciones en particular. Pero no lo es siempre; más bien representa, la mayor parte de las veces, la forma específica del rigorismo moral. El *habitus* total religioso, calificado positivamente, puede ser una pura donación de la gracia divina; cuya existencia se manifiesta en esa orientación general hacia lo religiosamente exigido, en un modo de conducción de vida llevado *metódicamente* en forma unitaria. O puede ser, por el contrario, adquirible en principio "ejercitándose" en el bien. Pero este mismo "ejercicio" puede dar sus frutos mediante una dirección metódica racional de toda la vida y no en virtud de acciones aisladas sin conexión entre sí. El resultado en ambos casos es, prácticamente, muy semejante. Con esto la cualidad éticosocial de la acción viene a ocupar un segundo lugar, y lo que importa sobre todo es la obra religiosa operada en la propia persona. Las buenas obras sociales cualificadas religiosamente no son entonces más que medios

3. *De autoperfeccionamiento*: "métodos de salvación". El método de salvación no es cosa que primero conoce la religiosidad ética. Por el contrario, desempeña un papel muy importante, en una forma que con frecuencia está sistematizada en alto grado, en la provocación de aquel renacimiento carismático que garantiza la posesión de las fuerzas mágicas; en giro animista podría

decirse que garantiza la encarnación de una nueva alma dentro de la propia persona o la posesión de un fuerte demonio o el ser transportado al reino de los espíritus; en ambos casos, la posibilidad de acciones sobrehumanas. No sólo es ajena a toda finalidad de "otro mundo"; sino que se requiere la aptitud de trance extático para los objetivos más distintos: también el héroe guerrero debe adquirir mediante el renacimiento una nueva alma para poder realizar actos heroicos sobrehumanos. En todos los vestigios de iniciación de adolescentes, de vestirse con las insignias de los *mannes* (China, India —los de la casta superior se llaman, como es sabido, los nacidos dos veces), de recepciones en la confraternidad religiosa de la *phratria*, de la habilitación para la guerra —por ejemplo, armar caballero—, tienen originariamente el sentido de "renacimiento", a veces como "héroe", a veces como "mago". En su origen están todos vinculados a acciones que favorecen el *éxtasis* o lo simbolizan y la práctica previa tiene la finalidad de probar y de despertar la aptitud para ello.

El éxtasis como medio de "salvación" o de "autodivinización", que es lo único que nos interesa aquí, puede tener más bien el carácter de un éxtasis y posesión agudos, o el carácter crónico de un *habitus* específicamente religioso, ya sea en el sentido de una mayor intensidad de vida, ya sea en el de un extrañamiento de la misma. El método de salvación planeado no es, naturalmente, el camino adecuado para provocar el éxtasis agudo, a cuyo servicio, por el contrario, estaban todos los medios de quebrantamiento de las inhibiciones orgánicas. Producción de una embriaguez tóxica aguda (por el alcohol, el tabaco u otros tóxicos), de una embriaguez musical o de una embriaguez erótica (o las tres a la vez): la *orgía*. O se provoca en individuos calificados para ello ataques de histeria o epileptoides, que provocaban en otros los estados orgiásticos. Pero estos éxtasis agudos son de carácter transitorio, de acuerdo con la naturaleza del asunto y también con su intención. Dejan pocas huellas positivas en el *habitus* cotidiano. Y carecen del contenido "significativo" que desarrolla la religiosidad profética. Las formas más suaves de una *euforia* que, con carácter de sueño (mística), se siente como "iluminación" o, con carácter activo (ético), como conversión, parecen garantizar con mayor seguridad la posesión duradera del estado carismático; dan por resultado una "relación con sentido" respecto al "mundo" y corresponden cualitativamente a las valoraciones de un orden "eterno" o de un dios ético, como lo anuncia la profecía. Incluso la magia conoce, como vimos, una técnica de salvación para "despertar" las cualidades carismáticas al lado de la orgía aguda. Porque el mago profesional y el guerrero profesional necesitan no sólo el éxtasis agudo sino el hábito carismático permanente. Los profetas de una salvación ética no sólo no necesitan de la embriaguez orgiástica, sino que ésta se opone al modo de vida ético-sistemática que reclaman. Contra ella principalmente, contra el indigno culto orgiástico del "sacrificio *soma*", que también martiriza a los animales, se levanta el colérico racionalismo ético de Zaratustra, lo mismo que aquél de Moisés contra la orgía de la danza; del mismo modo se han levantado la mayoría de los fundadores o profetas de religiones ético-racionales contra la prostitución orgiástica del templo. Con la racionalización creciente, el fin del método de salvación religiosa será, cada vez más, la sustitución de la embriaguez aguda alcanzada por medio de la orgía por un *habitus* poseído permanentemente y, sobre todo, de manera *consciente*. Este desarrollo está también condicionado por el modo de concebir lo divino. El objetivo más elevado a que puede servir la técnica de salvación es, naturalmente, el mismo a que sirve también la orgía en forma aguda: la encarnación de un ser suprasensible, esto es, de un dios

en el hombre: la *autodivinización*. Sólo que esto debe convertirse ahora, en tanto como posible, en un hábito permanente. El método de salvación está orientado, por consiguiente, a la *posesión* de lo divino en este mundo. Ahora bien: cuando frente a las criaturas hay un dios omnipotente que se cierne sobre el mundo, el fin del método de salvación no puede ser ya la autodivinización en este sentido, sino la conquista de las cualidades religiosas que aquel dios exige; con ello se orienta hacia el más allá y en sentido ético; no quiere "poseer" a Dios —esto no es posible— sino *1*. ser un "instrumento" de Dios o *2*. estar habitualmente lleno de Él. El segundo *habitus* está evidentemente más cerca de la idea de la autodivinización que el primero. Como se verá más adelante, esta diferencia tiene consecuencias importantes para el tipo de técnica de salvación. Sin embargo, existe una coincidencia en puntos importantes. En ambos casos lo no divino es lo que debe separarse de la vida cotidiana del hombre a fin de que pueda ser igual a un dios. Y lo no divino es, sobre todo, el *habitus* cotidiano del cuerpo humano y el mundo cotidiano, tal como se nos ofrecen naturalmente. En este punto se enlaza directamente la técnica soteriológica de salvación con la técnica mágica, cuyos métodos no hace sino racionalizar, acomodándolos a sus ideas diferentes acerca del ser sobrehumano y del sentido de la posesión de lo santo. La experiencia enseñó que gracias a una "mortificación" histérica era posible, en individuos adecuados, convertir el cuerpo en algo insensible o rígido catalépticamente, hacerle capaz de realizaciones que una inervación normal nunca podría producir, que en ese estado se daban fácilmente toda clase de fenómenos visionarios y pneumáticos, el hablar automático, poderes hipnóticos y de sugestión en unos, sensaciones de encarnación, disposiciones para la iluminación mística y la conversión ética, para el arrepentimiento doloroso y para la euforia mística, a menudo con cambios bruscos, en otros, mientras que, por otra parte, todo esto desaparecía al entregarse sencilla y "naturalmente" a las funciones y necesidades del cuerpo o a los métodos de vida cotidianos. En todas partes donde existe un fuerte deseo de salvación se sacaron las consecuencias respecto a la actitud a tomar frente al cuerpo natural y a la rutina social y económica.

Los medios específicos más refinados de la técnica de salvación soteriológica proceden casi todos de la India. Allí se desarrollan en contacto indudable con la técnica de la conjuración mágica de espíritus. En la misma India estos medios tendieron de un modo creciente a convertirse en una técnica de divinización, y no han perdido nunca totalmente este carácter. Domina, por una parte, desde el culto orgiástico del soma de la época védica antigua hasta los métodos sublimes de éxtasis del intelectual y, por otra, en las orgías eróticas (reales o imaginadas interiormente en el culto) que todavía dominan, en una forma grosera o fina, la religiosidad popular hindú, el culto a Krishna. El sufismo llevó al Islam el sublime éxtasis intelectual y también la orgía de los derviches, si bien en forma más templada. Todavía son gentes procedentes de la India sus representantes típicos, hasta en Bosnia (según una comunicación auténtica del doctor Frank en los últimos meses).[*] Los dos más grandes poderes religioso-racionalistas de la historia: la Iglesia romana en Occidente y el confucianismo en China, los han reprimido de un modo consecuente o los han sublimado en las formas de la

mística bernardina semierótica, de la devoción a la Virgen María y del quietismo de la Contrarreforma o del pietismo sentimental de Zinzendorf. El carácter específicamente extravagante, fuera de lo cotidiano, de todo culto orgiástico y especialmente del erótico, que no influye en la acción de cada día o no por lo menos en el sentido de una fuerte racionalización o sistematización, se ve de modo patente en la significación negativa de la religiosidad hindú y también (en general) de la religiosidad de los derviches en cuanto a la creación de una metódica para la vida diaria.

El desarrollo hacia la sistematización y racionalización de la apropiación de bienes religiosos de salvación trata de eliminar esta contradicción entre el hábito religioso cotidiano y el extraordinario. De la infinita plenitud de aquellos estados interiores, que podía engendrar la técnica de salvación, se destacan al fin algunos como centrales, no sólo porque representan una constitución anímico-corporal extraordinaria sino porque parecen incluir la *posesión segura* y continua de los bienes de salvación específicamente religiosos: la *certeza de la gracia (certitudo salutis, perseverantia gratiae)*. Ahora bien: lo mismo da que la certeza de la gracia tenga un matiz más místico o más moral activo —de lo que pronto hablaremos—, pues en todo caso significaba la posesión consciente de una base constante y unitaria del *modo de conducción de vida*. Para facilitar el conocimiento íntimo de la posesión religiosa aparece en lugar de la orgía y de los medios irracionales de mortificación de la carne, únicamente irritantes y emotivos, el rebajamiento planeado de las funciones corporales: alimentación insuficiente continuada, inhibición sexual, regulación de la frecuencia respiratoria, etc.; luego el entrenamiento de los procesos anímicos y del pensar en la dirección de una concentración sistemática del alma sobre lo religiosamente esencial: la técnica yoga de la India, la repetición constante de sílabas sagradas ("Om"), la meditación sobre círculos y otras figuras, ejercicios que "vacían" sistemáticamente la conciencia, etc. Sin embargo, en interés de la *duración* y la *uniformidad* de la posesión religiosa la racionalización de la técnica va más allá y hasta, al parecer, en sentido contrario; a una reducción planeada de los ejercicios a aquellos medios que garantizan la *continuidad* del hábito religioso, lo que quiere decir que se eliminan todos los medios higiénicamente irracionales. Pues así como toda especie de embriaguez, lo mismo el éxtasis orgiástico del héroe que la orgía erótica y la embriaguez de la danza se alternan inevitablemente con el colapso físico, así también la saturación histérica por el pneuma con el colapso psíquico, esto es, en términos religiosos: con estados del más profundo desamparo por parte del dios. Y así como entre los helenos el cultivo del heroísmo guerrero disciplinado fue derivando el éxtasis heroico en el equilibrio permanente de la *sophrosyne*, que no toleraba más que las formas de éxtasis provocadas por el ritmo musical, en lo que —del mismo modo que el racionalismo confuciano, aunque éste con mayor rigor al no admitir más que la pentatónica— se sopesaba muy cuidadosamente el *ethos* de la música como

"políticamente" correcto, así también la técnica de salvación monacal se desarrolló cada vez en sentido más racional, en la India hasta llegar a los métodos del viejo budismo, en Occidente hasta los métodos de la orden monástica históricamente más influyente: los jesuitas. Cada vez más la técnica se convierte en una combinación de higiene física y psíquica con una regulación metódica de todo pensar y hacer, según manera y contenido, en el sentido del *dominio* más *alerta*, volitivo, enemigo de los instintos, de los propios procesos anímicos y corporales y una reglamentación sistemática de toda la vida subordinándola al fin religioso. El camino que conduce a este fin e incluso el contenido del mismo no son muy unívocos en sí mismos y también las consecuencias de la ejecución de la técnica son muy oscilantes.

Pero sea cualquiera la meta y el modo como se llega a ella, la experiencia fundamental de toda religiosidad que descansa en una técnica de salvación es la *variedad de la calificación religiosa* de los hombres. De la misma manera que no todos poseían el carisma para provocar en sí mismos los estados que originaban el renacimiento como lo poseía el encantador mágico, tampoco poseían todos el carisma para conservar constantemente aquel hábito específicamente religioso que garantizaba la certidumbre permanente de la gracia. Así pues, el "renacimiento" parecía accesible tan sólo a una aristocracia de los calificados religiosamente. Al igual que el brujo calificado mágicamente, los *virtuosos* religiosos que se procuraban metódicamente la salvación constituyeron en todas partes un "estamento" religioso particular dentro de la comunidad de creyentes, y con frecuencia se revistió de lo que es específico de todo estamento, un prestigio social particular. En la India todos los derechos sagrados se ocuparon en este sentido de los ascetas; las religiones de salvación de la India son religiones de monjes; en el cristianismo primitivo constituyen una categoría particular entre los miembros de la congregación y forman más tarde las órdenes monacales; en el protestantismo, las sectas ascéticas o las *eclesiae* pietistas; entre los judíos, los *peruschim (pharisaioi)* forman una aristocracia de salvación frente a los *amhaarez;* en el Islam, los derviches y, dentro de ellos, a su vez, los virtuosos, los genuinos *sufíes;* entre los *skoptzi*, la congregación esotérica de los castrados. Más adelante tendremos que ocuparnos todavía de estas importantes consecuencias sociológicas.

A la luz de la ética de convicción, la técnica de salvación significa siempre prácticamente la superación de determinadas apetencias o afectos de la ruda naturaleza humana, no trabajada en sentido religioso. Si hay que luchar principalmente contra la cobardía o contra la brutalidad y el egoísmo o contra los impulsos sexuales o contra cualquier otro, porque son los que más desvían del *habitus* carismático, es cosa del caso particular y constituye una de las características materiales más importantes de cada religión. Sin embargo, una doctrina metódica de salvación religiosa es siempre, en este sentido, una *ética de virtuosos*. Constantemente pide, como el carisma mágico, la *corroboración* de la

virtud. Lo mismo da que el virtuoso religioso sea un fraile conquistador del mundo, como los muslimes en tiempo de Omar, o un virtuoso del ascetismo negador del mundo, como la mayoría de los monjes cristianos y, con menor consecuencia, los jainistas, o uno contemplador que huya del mundo como el monje budista, o un virtuoso del martirio pasivo, como el primitivo cristiano, o un virtuoso de la virtud profesional como el protestante ascético, o de la ley formal como el judío farisaico; siempre —como ya se dijo— cobra la auténtica certeza de salvación cuando pone a prueba su disposición virtuosa ante renovados ataques y tentaciones. Esta corroboración de la certeza de la gracia ofrece distintos aspectos según el carácter de la salvación religiosa. Supone siempre la afirmación del nivel religioso y moral; la evitación, por lo menos, de pecados muy graves, lo mismo para el *arhat* budista que para el cristiano primitivo. Un calificado en sentido religioso, por ejemplo, en el cristianismo primitivo, un bautizado, puede, y, por consiguiente, no debe caer más en pecado mortal. El "pecado mortal" es aquella clase de pecado que hace desaparecer la calificación religiosa, por eso es imperdonable o sólo puede absolverse por medio de alguien carismáticamente calificado, por la vía de una nueva dispensación carismática, que documenta precisamente la pérdida de la gracia. Cuando esta doctrina del virtuoso no pudo sostenerse más en la práctica de las congregaciones de masas, la religiosidad de virtuosos del montanismo mantuvo consecuente una exigencia: el pecado de cobardía sería imperdonable —así como la religión guerrera de los héroes del Islam castigaba sin remedio la apostasía con la muerte— y se separó de la Iglesia de la masa de los cristianos cuando la persecución de Decio y Diocleciano hizo impracticable esta exigencia desde el punto de vista del interés del sacerdote en asegurar cuantitativamente la existencia de la comunidad. Por lo demás, el carácter positivo de la corroboración de la gracia y, por consiguiente, también de la conducta práctica es, como se ha indicado muchas veces, fundamentalmente diverso, sobre todo a causa del carácter del bien de salvación, cuya tenencia garantiza la beatitud.

O bien se trata de un don específico de un *actuar* moral eficaz, con la conciencia de que Dios guía la acción, en cuyo caso se es un *instrumento* de Dios. Denominaremos a esta clase de actitud, condicionada por la técnica de salvación religiosa, actitud religioso "ascética", sin que neguemos que la expresión se puede emplear y se emplea en otro sentido más amplio: ya veremos más tarde el tipo opuesto. Entonces la virtuosidad religiosa lleva consigo, junto al sometimiento de los impulsos naturales al modo sistematizado de llevar la vida, una crítica de la vida social de la comunidad —con sus virtudes irremediablemente nada heroicas, convencionales y utilitarias—, en un sentido radical, *ético*religioso. La mera virtud "natural" dentro del mundo no sólo no garantiza la salvación sino que la pone en peligro, porque distrae de lo único que es necesario. Las relaciones sociales, el "mundo" en el sentido del lenguaje religioso, representan la tentación, no sólo por ser el lugar de los placeres

sensuales, éticamente irracionales y desviadores de Dios, sino como sede de la fácil satisfacción con el cumplimiento de los deberes corrientes del hombre religioso medio, a costa de la concentración de la acción en obras de salvación. Esta concentración puede hacer que aparezca como necesaria una separación formal del "mundo", de los lazos sociales y anímicos de la familia, de la propiedad, de los intereses políticos, económicos, artísticos, eróticos y en general de todo interés de la criatura, de toda ocupación con ellos como una aceptación del mundo alejadora de Dios: *ascetismo negador del mundo*. O por el contrario, puede pedir la actividad del propio sentir sagrado específico, de la cualidad de instrumento elegido por Dios, precisamente dentro y frente al orden del mundo: ascetismo orientado hacia el mundo, *ascetismo intramundano*. El mundo se convierte en este último caso en una "obligación" impuesta al religioso virtuoso. Bien en el sentido de que la misión consiste en transformarlo según los ideales ascéticos. Entonces el asceta se convierte en un reformador o revolucionario racional, encendido por el derecho "natural", como lo conocieron el "parlamento de los santos" en tiempo de Cromwell, el Estado cuáquero, y, en otra forma, el comunismo pietista radical de conventículo. A consecuencia de las diferencias en la calificación religiosa se convierte siempre una congregación semejante de ascetismo en una organización particular aristocrática, dentro o propiamente fuera del mundo del hombre medio que le rodea —en principio no diferente de las "clases"—. Puede acaso dominar el mundo pero no elevarlo en su condición de cualidad media a la altura de la propia virtud. Toda relación asociativa religiosa racional sufre las consecuencias de esta circunstancia, si es que la ignora. Medido con patrón ascético, el "mundo" como un todo es una *massa perditionis*. No queda, pues, otra alternativa que renunciar a que dé satisfacción a las exigencias religiosas. Pero si, sobre todo, la corroboración debe tener lugar *dentro* del orden mundano, éste se convierte, para la prueba, por lo mismo que es irremediable vaso de pecado, en una "misión" para la lucha contra el pecado que corroborará el "sentir" ascético, la disposición. El mundo se mantiene en su disvalor de criatura, y entregarse gozosamente a sus bienes pone en peligro la concentración sobre el bien de salvación y su logro, y significaría sintomáticamente un sentir nada santo y un renacimiento fallido. Pero el mundo, como creación de Dios, cuyo poder se trasluce en él a pesar de su carácter de criatura, es el único material en el que se puede contrastar el propio carisma religioso mediante un actuar ético racional para corroborarse en la posesión del estado de gracia. Como objeto de esta comprobación activa, los órdenes del mundo se convierten para al asceta colocado en él en una "vocación" que tiene que "cumplir" racionalmente. Se desprecia el disfrute de la riqueza, pero la gestión económica llevada con rigurosa legalidad, ordenada ético-racionalmente es "vocación", cuyo éxito, la adquisición, la ganancia, hace patente la bendición de Dios por el trabajo del hombre piadoso, y su complacencia por la manera de conducir su vida. Se condena toda exageración del sentimiento por los hombres, como expresión de una

divinización de las criaturas que niega el valor único de la gracia divina, pero es "vocación" la colaboración racional en los fines reales impuestos por Dios a las *asociaciones racionales para fines* que hay en el mundo. Es inadmisible toda erótica divinizadora de la criatura, pero "vocación" querida por Dios "el engendrar hijos castamente" (como se expresan los puritanos) en el matrimonio. Se condena la violencia del hombre contra el hombre por pasión o afán de venganza o, en general, por motivos personales, pero es querido por Dios el poner coto y castigo a los pecados y a la contumacia en el Estado ordenado adecuadamente. Prohibido el gozo del poder mundano personal como divinización de la criatura; querido por Dios el dominio del orden racional de la ley. El asceta "intramundano" es un racionalista tanto en el sentido de una sistematización racional de su propio modo personal de llevar la vida como en el sentido de rehusar todo lo éticamente irracional, sea artístico, sea sentimental, dentro del "mundo" y de su orden. Queda siempre como fin específico: dominio " vigilante" y metódico del propio modo de conducción de vida. El protestantismo ascético, con grados de "consecuencia" diferentes según sus diversos tipos, que reconocía como única prueba de la calificación religiosa la corroboración dentro del mundo, pertenece a este tipo de "ascetismo intramundano".

Pero también puede ser que el bien de salvación específico no sea una activa cualidad del obrar, es decir, la conciencia de la ejecución de una voluntad divina, sino un *estado de ánimo* de tipo específico. En la forma más excelsa: "iluminación mística". También en este caso sólo puede ser conquistada por una minoría específicamente calificada y mediante una actividad sistemática de tipo especial: la "contemplación". La contemplación, para llegar a alcanzar su fin, requiere la exclusión de los intereses cotidianos. Sólo cuando se reduce al silencio lo que de criatura hay en el hombre, puede Dios hablar al alma, según la experiencia de los cuáqueros, con la que están de acuerdo no literalmente pero sí en el fondo todas las místicas contemplativas, desde Laotsé y Buda hasta Tauler. La consecuencia puede ser la absoluta huida del mundo. Esta huida contemplativa del mundo propia del antiguo budismo y en cierta medida de casi todas las formas de salvación asiáticas y del próximo Oriente, se parece a la concepción ascética del mundo, pero hay que distinguirla de ella con rigor. El ascetismo negador del mundo, en el sentido que damos aquí a esta expresión, está orientado primariamente hacia la actividad. Sólo una conducta determinada ayuda al asceta a alcanzar aquellas cualidades a que aspira y éstas son de suerte que le permiten actuar inspirado por la gracia de Dios. Con la conciencia de que la fuerza para la acción dimana de la posesión de la santidad religiosa central, y que con la acción sirve a Dios, obtiene siempre la renovada seguridad de su estado de gracia. Se siente a sí mismo como un soldado de Dios, sea cual fuere la forma en que se representa el enemigo y los medios que utiliza para su lucha; y la misma huida del mundo no es psicológicamente ninguna huida sino una victoria continuada sobre renovadas tentaciones, contra las que tiene que luchar

constantemente. El asceta que "niega el mundo" tiene, por lo menos, la relación interna negativa de una supuesta *lucha contra el "mundo"*. Por eso se habla con mayor propiedad de "*negación del mundo*" que no de "huida del mundo", que caracteriza más bien a los místicos contemplativos. Por el contrario, la contemplación es, primariamente, el buscar el "reposo" en lo divino y sólo en ello. *No* actuar, en último grado de consecuencia, no pensar, vaciamiento de todo lo que de algún modo recuerda al "mundo"; en todo caso minimizar todo hacer interno o externo constituye el camino para alcanzar aquel estado interno que es gozado como posesión de lo divino, como *unio mystica* con ello: un hábito sentimental específico, por consiguiente, que parece suministrar un "saber". Ahora bien: sea que, subjetivamente, se halle en primer plano el contenido particular y extraordinario de este saber o la coloración sentimental de su posesión, objetivamente es lo último lo que decide. Pues el saber místico es tanto más incomunicable cuanto más posee tal carácter específico: que, *sin embargo*, aparezca como saber es justamente lo que le da su carácter específico. No se trata de ningún nuevo conocimiento de hechos cualesquiera o de doctrinas, sino de la captación de un sentido unitario del mundo, y a este tenor, como los místicos lo han expresado siempre en formas distintas, de un *saber práctico*. Según su esencia es mucho más una "participación", una "posesión" desde la cual se alcanza aquella nueva orientación práctica en el mundo y, en ciertas circunstancias, nuevos conocimientos " comunicables". Pero estos conocimientos lo son de valores y de disvalores dentro del mundo. No nos interesan aquí; lo que nos interesa es aquella influencia negativa sobre la acción que es propia de toda contemplación, en oposición al ascetismo en el sentido que aquí le damos. Evidentemente, la oposición entre el ascetismo que niega el mundo y la contemplación que huye de él, es fluida. A reserva de una más amplia discusión, queremos subrayarlo ahora. Pues, en primer lugar, la contemplación que huye del mundo debe estar unida con un grado elevado del modo de vida racionalizado sistemáticamente. Sólo éste conduce a la concentración sobre el bien de salvación. Pero sólo es el medio para alcanzar el fin de la contemplación, y la racionalización es esencialmente de tipo negativo, pues consiste en *defenderse* de las perturbaciones de la naturaleza y del medio social. Con eso la contemplación no se convierte en una entrega pasiva a los sueños; tampoco es una sencilla autohipnosis, si bien en la práctica puede estar cerca de ésta. Sino que el camino específico para llegar a ella es una concentración muy enérgica en ciertas "verdades", siendo lo decisivo en éstas, que pueden parecer muy sencillas para el no místico, no su contenido sino su acento especial y el lugar central en que se colocan dentro del aspecto total del mundo y le dan su sello unitario. Nadie se convierte en un "iluminado" aunque comprenda perfectamente y hasta los tenga por verdaderos los principios en apariencia tan triviales del dogma budista central. Pero la concentración mental y otros medios técnicos de salvación no son más que el camino que conduce a la meta. Esta meta consiste

exclusivamente en una cualidad sentimental única; en expresión práctica: en la unidad sentida del saber y del sentir práctico que ofrece al místico la seguridad decisiva de su estado de gracia. También para el asceta la captación sentida y sabida de lo divino tiene importancia central. Pero este "sentimiento" está, por decirlo así, condicionado "motrizmente". Se presenta cuando tiene conciencia de que tiene éxito su acción ética racional, unitariamente referida a Dios, como si fuera instrumento de Dios. Esta acción luchadora —positiva o negativa— significa para el místico, que no quiere ni puede ser "instrumento" de lo divino sino "vaso", una continua enajenación de lo divino hacia una función periférica: el viejo budismo recomienda, como condición previa para conservar el estado de gracia, el no obrar, por lo menos evitar todo obrar racional con arreglo a fines ("obrar con un fin"), que es la forma más peligrosa de mundanización. Al asceta la contemplación del místico le parece algo perezoso y religiosamente estéril, autogozo ascéticamente reprobable, satisfacción voraz y divinizadora en sentimientos creada por uno mismo. Visto desde el punto de vista del místico contemplativo, el asceta "extramundano", en virtud de su atormentarse y luchar, y sobre todo el asceta "intramundano" con su acción ascética racional en el mundo, se halla enredado dentro de toda la cargazón de la vida "formada", en tensiones insolubles entre la violencia y la bondad, entre la realidad y el amor, alejado por lo tanto de continuo de la unidad en Dios y con Dios y empujado a contradicciones y compromisos nada santificadores. Desde el punto de vista del asceta, el místico contemplativo no piensa en Dios y en el incremento de su reino y gloria, y en el cumplimiento activo de su voluntad, sino exclusivamente en sí mismo; existe, además, en tanto como en general vive, en constante inconsecuencia, debido ya al mero hecho de su desvelo inevitable por el sustento de la vida. Pero sobre todo cuando el místico contemplativo vive dentro del mundo y de su orden. En cierto sentido, el místico que huye del mundo "depende" más del mundo que el asceta. Éste puede mantenerse como anacoreta y conseguir al mismo tiempo la certeza de su estado de gracia en el trabajo que en ello pone. El místico contemplativo debería mantenerse, si quisiera ser consecuente, de lo que le ofreciesen *espontáneamente* la naturaleza o los hombres: de bayas en el bosque y, como no siempre se dispone de ellas, de caridad, como realmente fue el caso en los *sramanes* de la India en sus tipos más consecuentes. (De ahí la rigurosa prohibición particular de todas las reglas *bhikshu* —también de los budistas—: no tomar nada que no sea dado de un modo espontáneo.) En todo caso vive de cualquier don del mundo y no podría vivir si el mundo no hiciera constantemente lo que él tiene por pecaminoso y desviador de Dios: el trabajo. Para el monje budista es la agricultura en particular, porque lleva consigo el herir a los animales en el campo, la más reprobable de todas las ocupaciones —pero la limosna que recoge consiste en primer lugar en productos agrícolas—. Se destaca de un modo drástico el aristocratismo de salvación del místico, que abandona el mundo al destino irremediable de los no iluminados, de

los incapaces de una iluminación plena —la virtud central, en el fondo la única virtud laica de los budistas, es originariamente: veneración y provisión de limosna para los monjes, que constituyen exclusivamente la congregación—. Sin embargo, todo el mundo "actúa" de alguna manera, incluso el místico, y minimiza su actuación porque, lejos de poderle dar la certeza del estado de gracia, le puede apartar de su unión con lo divino. Por el contrario, el asceta contrasta su estado de gracia mediante su actuar. La oposición entre ambos modos de conducta aparece del modo más claro cuando no se sacan las consecuencias de la entera negación del mundo o de la huida del mismo. Cuando el asceta quiere actuar en el mundo, es decir, cuando se trata de un ascetismo intramundano, debe tener una especie de incapacidad de preocuparse por cualquier cuestión acerca del "sentido" del mundo. No es ninguna casualidad que el ascetismo intramundano se pudiera desarrollar de la mejor manera sobre la base del dios calvinista, insondable, con motivaciones absolutamente extrañas a los patrones humanos. Este tipo de asceta es por eso el "hombre de la vocación" que ni pregunta ni siente necesidad de preguntar por el sentido, dentro del mundo *entero*, de su ejercicio profesional —de eso responde Dios, que no él—, pues le basta con la conciencia que tiene de que con su acción personal racional en este mundo está cumpliendo con la voluntad de Dios, insondable para él en su último sentido. Por el contrario, lo que importa al místico contemplativo es la visión de ese "sentido" del mundo, que no es capaz de "captar" racionalmente porque lo concibe como una unidad *fuera* de toda realidad palpable. No siempre la contemplación mística tiene como consecuencia una huida del mundo, en el sentido de evitar todo contacto con el mundo social circundante. También el místico puede exigir de sí mismo, como prueba de la certeza de su estado de gracia, su afirmación *frente* al orden del mundo; también para él la colocación dentro de este orden se convierte en "vocación". Pero con un giro muy distinto que en el caso del ascetismo intramundano. El mundo como tal no es afirmado ni por el ascetismo ni por la contemplación. Pero lo que el asceta rechaza es su carácter empírico, éticamente irracional, de criatura, las tentaciones de los deseos mundanos, el gozo y afección por sus alegrías y dones. Pero, frente a esto, se afirma el propio obrar racional dentro de los órdenes mundanos, como tarea y medio de garantía de la gracia. Para el místico contemplativo que vive dentro del mundo la acción es, por el contrario, y sobre todo la acción dentro de ese mundo, una mera tentación frente a la cual tiene que afirmar su estado de gracia. Reduce su acción a un mínimo mientras se "acomoda" dentro de los órdenes del mundo; vive, por decirlo así, de incógnito, como lo han hecho desde siempre los "silenciosos de la tierra", pues Dios ha dispuesto que tengamos que vivir en ella. Caracteriza el obrar mundano del místico contemplativo un "desgarramiento" específico, matizado de humildad; pues quisiera huir y huye de este estado para sumergirse en el silencio de la intimidad divina. Cuando el asceta obra en unidad consigo mismo está seguro de ser un instrumento de Dios. Su obligada

"humildad" de criatura es, por lo mismo, de dudosa autenticidad. El éxito de su acción es ya un éxito del mismo Dios, al que ha colaborado, o por lo menos una señal de su bendición especial para él y para su obra. Por el contrario, para el místico auténtico el éxito de su acción *intramundana* no puede tener de ningún modo significación de salvación, y la conservación de una humildad genuina en el mundo es de hecho la única *garantía* de que su alma no ha entrado en él. Cuanto más dentro está del mundo, tanto más "desgarrada" se hace su actitud respecto a él, en contraste con el orgulloso aristocratismo de salvación de la contemplación extramundana. Para el asceta se prueba la certidumbre de la salvación en la acción racional, unívoca según sentido, medios y fines, según principios y reglas. Para el místico, que está en posesión anímica del bien de salvación, el "anomismo"[*] puede ser la consecuencia de este estado: el sentimiento —que no se manifiesta en la acción y en el género de la acción, sino en un estado sentido y en su cualidad— de no hallarse ya vinculado a ninguna regla del obrar sino de conservar la certeza de la salvación, hágase lo que se haga. A esta consecuencia (πάντα μοι ἔξεστιν) tuvo que atenerse Pablo, entre otros, y ha sido siempre resultado eventual de la búsqueda mística de salvación.

Además, para el asceta las exigencias de su dios a la criatura pueden potenciarse hasta convertirse en la exigencia de un incondicional señorío del mundo por la norma de la virtud religiosa y hasta su transformación revolucionaria para conseguir este fin. Entonces el asceta sale de la apartada celda monacal para enfrentarse con el mundo como profeta. Pero siempre reclamará un orden y disciplina ético-racional del mundo que corresponde a su propia disciplina metódico-racional. Si, por el contrario, es el místico el que pisa esta senda, es decir, que su divina interioridad, la euforia crónica tranquila de su posesión solitaria y contemplativa del bien divino de salvación, se transforma en un agudo sentimiento de estar poseído por el dios o de poseer al dios, que habla en él y por él, que viene y trae la salvación eterna, ahora mismo, con sólo que los hombres, lo mismo que el místico, le preparen la sede en la tierra, es decir, en su propia alma; en ese caso, como un mago, sentirá tener en su poder a dioses y demonios y se convertirá, por las consecuencias prácticas, en un verdadero mistagogo, como ha ocurrido tantas veces. O si no puede transitar por este camino —de las razones posibles hablaremos más tarde— sino que sólo puede dar testimonio de su dios por la doctrina, entonces su prédica revolucionaria en el mundo será quiliásticamente irracional, desengañadora de todo "orden" racional. El carácter absoluto de su propio sentimiento de amor universal acósmico será para él el único fundamento viable y querido por Dios, por ser de origen divino, de la comunidad místicamente renovada de los hombres. A menudo se ha dado esta transformación del hábito místico apartado del mundo en hábito quiliástico-revolucionario, de la manera más impresionante en la rama revolucionaria de los baptistas en el siglo XVI. El fenómeno contrario lo tenemos en la conversión de John Lilburnes a los cuáqueros.

En la medida en que una religión de salvación intramundana está determinada por rasgos contemplativos, la consecuencia normal suele ser cierta aceptación relativamente indiferente, en todo caso humilde, del orden social dado. El místico al estilo de Tauler busca después del trabajo del día, en la noche, la unión mística con Dios y va al día siguiente, como lo cuenta Tauler tan animadamente, a su trabajo habitual con la recta disposición interior. Según Laotsé en la humildad y en el rebajarse ante los demás hombres se conoce al hombre que ha encontrado la unificación con el Tao. El ingrediente místico en la religiosidad luterana, cuyo bien de salvación supremo en este mundo es la *unio mystica*, condicionó (al lado de otros motivos) la indiferencia respecto al modo de la organización exterior de la prédica y también su carácter antiascético y tradicionalista. El místico típico no es, en general, ni un hombre de una intensa actividad social ni partidario de un estilo de vida metódico con vistas al éxito exterior y a la transformación racional del orden terreno. Cuando surge el actuar en comunidad con base en una mística genuina, le imprime su carácter el acosmismo del amor místico. En este sentido la mística puede, en contra de lo deducible "lógicamente", actuar psicológicamente en dirección formativa de comunidad. El firme convencimiento de que el amor fraternal cristiano, cuando es bastante puro y fuerte, debe conducir a la unidad en todas las cosas, incluso en la creencia dogmática, de que, por consiguiente, los hombres que se aman lo bastante místicamente, en el sentido de san Juan, también piensan de un mismo modo y, sobre la base de la irracionalidad de este sentir, actúan también solidariamente como Dios quiere, constituye el núcleo ideal del concepto de Iglesia místico-oriental, que por tal razón puede prescindir del magisterio racional infalible, núcleo que también hallamos en la base del concepto eslavófilo de comunidad, dentro y fuera de la Iglesia. En cierta medida era la idea común al cristianismo primitivo; se halla en la base de la creencia de Mahoma en la inutilidad de un magisterio formal, y también —junto con otros motivos— sirve de fundamento a la reducción a su mínimo de organización de la vieja congregación monacal budista. Por lo contrario, cuando una religión intramundana de salvación posee específicos rasgos ascéticos, fomenta siempre el racionalismo práctico en sentido de una intensificación del actuar racional en cuanto tal, de la metódica sistemática del modo exterior de conducción de vida y de la objetivación y relación asociativa racional de los ordenamientos terrenales, trátese de comunidades monacales o de teocracias. Ahora bien: la diferencia histórica decisiva entre la religiosidad de salvación predominantemente oriental y asiática y la religiosidad de salvación occidental consiste en que la primera desemboca esencialmente en la contemplación y la última en el ascetismo. El hecho de que la diferencia sea fluida, el hecho, también, de que las variadas y repetidas combinaciones de rasgos místicos y ascéticos —por ejemplo, en la religiosidad monacal de Occidente— nos muestra la compatibilidad entre elementos al parecer heterogéneos, pero en nada afecta a la gran significación

que reviste esta diferencia incluso para nuestra consideración puramente empírica. Porque lo que nos importa es el efecto producido sobre la acción. En la India, una técnica de salvación tan ascética como la de los monjes *jaina* culmina en un fin último, puramente místico-contemplativo; y en el Asia oriental el budismo ha llegado a ser la específica religiosidad de salvación. Por el contrario, en Occidente —si prescindimos de los representantes particulares de un quietismo específico que pertenecen a la época moderna— aun la misma religiosidad de fuerte matiz místico desemboca siempre en una virtud activa y la mayoría de las veces ascética o, mejor dicho, por el camino de una selección interna, se suele preferir aquellos motivos que inclinan a la acción activa, generalmente el ascetismo, y se realizan en la práctica. Tanto la contemplación bernardina, la espiritualista franciscana, la baptista y la jesuita, lo mismo que el sentimentalismo frenético de Zinzendorf,[63] no impidió que en la congregación y a menudo entre los místicos mismos la acción y la corroboración de la gracia por la acción cobran la supremacía, si bien recortadas en diversa medida por el puro ascetismo o por la contemplación, y el mismo Maestro Eckhardt coloca a Marta por encima de María a pesar del Salvador. En cierto grado esto es propio del cristianismo desde sus comienzos. Ya en los primeros tiempos, cuando toda clase de dones carismáticos irracionales del espíritu valían como carácter distintivo de la santidad, la apologética se planteó y resolvió la cuestión siguiente: ¿en qué podía reconocerse la procedencia divina y no quizá satánica o demoniaca de aquellas acciones pneumáticas de Cristo o de los cristianos? La acción patente del cristianismo sobre la moralidad de sus adeptos garantiza su procedencia divina. Jamás un creyente de la India podría haber contestado así.

Sobre los fundamentos de esta diferencia esencial queremos en este lugar indicar lo siguiente:

1. La concepción de un dios omnipotente, sin límites, que se cierne sobre el mundo; y el carácter de criatura del mundo que él creó de la nada. Esta concepción fue impuesta por el próximo Oriente a Occidente. Con ello, a la técnica de salvación se le cerraba el camino de la autodivinización y el de una genuina posesión mística de Dios, por lo menos en el sentido propio del vocablo, pues se consideraría como divinización blasfematoria de la criatura, y también se le cerraba el camino para las últimas consecuencias panteístas; siempre han valido como heterodoxas. Toda salvación debía tener siempre el carácter de una "justificación" ética ante aquel dios, la cual sólo podía ganarse y corroborarse en virtud de una acción positiva. La "corroboración" de la cualidad realmente divina de la mística posesión del bien de salvación (ante el propio fuero interno del místico) se consigue sólo por medio de este camino, lo que trajo a la mística constantemente esas paradojas, tensiones y distanciamiento de Dios que no conoció la mística de la India. El mundo de los místicos occidentales es una "obra", es "creado" y no simplemente dado, ni siquiera en sus ordenamientos, por toda la eternidad, como ocurre entre los asiáticos. Por eso en Occidente no podía encontrarse totalmente la salvación mística en la conciencia de la unidad absoluta con un "orden" sabio superior que sería el único "ser" verdadero, ni tampoco era una obra de

procedencia divina en el sentido de constituir el objeto posible de la huida más absoluta, como ocurre en Oriente.

2. Este contraste dependía, además, del carácter de las religiones de salvación asiáticas como formas religiosas de intelectuales, que no renunciaron jamás a un "sentido" inherente al mundo empírico. Mediante una "introvisión" de las últimas consecuencias de la causalidad del *karma* pudo el creyente de la India encontrar realmente un camino para iluminar y unir la acción con el "saber"; este camino quedó cerrado para siempre a toda religiosidad que se encontraba ante la absoluta paradoja de la "creación" de un mundo imperfecto por un dios perfecto, y que si trataba de superarla intelectualmente lejos de acercarse a Dios se apartaba de Él. Por eso la mística de Occidente levantada sobre bases puramente filosóficas es la que se halla, prácticamente, más cerca de las asiáticas.

3. Entre los factores prácticos debe considerarse el hecho de que, por razones que habrá que explicar, sólo el Occidente romano, en toda la tierra, había desarrollado y conservado un derecho racional. La relación con Dios fue, en medida específica, a modo de relación de súbditos, definible jurídicamente; y la cuestión de la salvación se decidió en una especie de procedimiento jurídico, como lo desarrolla todavía de modo característico Anselmo de Canterbury. Semejante giro de la metódica de salvación nunca podía desembocar en un poder divino impersonal o en un dios que no se cierne sobre el mundo, sino que está dentro de un mundo eterno que se regula a sí mismo por medio de la causalidad del *karma*, en un Tao,[64] en los espíritus celestes de los antepasados del emperador chino o en los dioses populares asiáticos. Las formas más elevadas de la piedad se orientaron aquí siempre en sentido panteísta y en sus tendencias prácticas en sentido contemplativo.

4. También en otro aspecto el carácter racional de la técnica de salvación era, en parte, de procedencia romana y, en parte, judía. El helenismo apreciaba, a pesar de todas las reservas del patriciado urbano contra el culto dionisiaco, el éxtasis, en su forma orgiástica aguda como embriaguez divina, en sus formas suaves de euforia, la que suministran, sobre todo, el ritmo y la música, como un percatarse de lo específicamente divino en el hombre. Precisamente la capa señorial en los helenos vivía desde su infancia con estas formas suaves del éxtasis. Faltaba en Grecia, desde el dominio de la disciplina de los hoplitas, una capa del prestigio social de la nobleza funcionaria de Roma. Las relaciones eran, en todos sus aspectos, menos en grande y menos feudales. El sentimiento de dignidad de la nobleza romana, que era una nobleza racional de funcionarios, montada sobre un pedestal que crecía, hasta abarcar en la clientela de las familias ciudades y países enteros, rechazó la *superstitio*, que corresponde al concepto de éxtasis, como indigna del hombre distinguido, como indecorosa, y lo mismo hizo con la danza. Encontramos danzas rituales sólo entre los más viejos colegios sacerdotales, y en el sentido propio de la danza en rueda sólo entre los *fratres arvales*, pero, de modo típico, a puerta cerrada y con alejamiento de la muchedumbre. Por lo demás, la danza para los romanos era algo indecoroso, lo mismo que la música, en la que Roma nada produjo, y las luchas desnudas en los gimnasios, creadas por los espartanos como entrenamiento. El Senado prohibió los cultos orgiásticos dionisiacos. Este repudio de toda clase de éxtasis y de todo entretenimiento con una técnica de salvación individual por parte de la nobleza funcionaria y militar de Roma, dominadora del mundo —en paralelo con la burocracia confuciana, también enemiga de toda técnica de salvación— constituye una de las

fuentes de ese racionalismo rigurosamente realista, orientado prácticopolíticamente, con que el desarrollo de las "congregaciones" cristianas de Occidente tropezó como carácter firme de toda religiosidad viable sobre suelo romanizado, y que la congregación de Roma acogió con plena conciencia y consecuencia. Empezando por la profecía carismática hasta llegar a las mayores innovaciones de la música eclesiástica, esa congregación de Roma no incorporó en la religiosidad o en la cultura por iniciativa propia ningún elemento irracional. No sólo era infinitamente más pobre en teólogos, sino también, según la impresión que se saca de las fuentes, en toda clase de manifestaciones del "pneuma", que el Oriente helenístico y la misma Iglesia de Corinto. Sin embargo, precisamente por eso, su práctico y sobrio racionalismo (la herencia más importante de lo romano en la Iglesia) decidió casi en todas partes, como es sabido, el sesgo que tomó la sistematización dogmática y ética de la fe. El desarrollo posterior de la técnica de salvación en Occidente siguió este camino. Las exigencias ascéticas de las antiguas reglas benedictinas al igual que de la reforma cluniacense son, si se las compara con las de la India y también con las del Oriente antiguo, extremadamente modestas y acomodadas a novicios procedentes de la gente distinguida; por otra parte, el *trabajo* aparece como algo característico del Occidente en calidad de medio higiénico-ascético y cobra máxima importancia con la regla del Císter, que buscó metódicamente la sencillez más racional. El monaquismo mendicante, en contraste con el de la India, se vio obligado, inmediatamente después de su nacimiento, a entrar al servicio jerárquico y a servir fines racionales: la *caritas* sistemática —que en Occidente se desarrolló hasta convertirse en una "empresa" objetiva— o la predicación y la persecución de la herejía. Finalmente, la orden de los jesuitas se desprendió completamente de los elementos antihigiénicos del ascetismo antiguo y representa la disciplina racional más perfecta para fines de la Iglesia. Pero esta evolución, a su vez, estaba en clara conexión con el hecho de que

5. La Iglesia es una organización racional unitaria con cabeza monárquica y con un control centralizado de la piedad; que, por tanto, al lado del dios personal que se cierne sobre el mundo, había también un señor en este mundo revestido de un poder extraordinario y con capacidad para una activa reglamentación de la vida. A las religiones del este del Asia les falta esto, en parte debido a razones históricas, en parte a razones de religiosidad. El lamaísmo, organizado rigurosamente, no tiene, como se verá más tarde, el rigor de una organización burocrática. Los jerarcas asiáticos (algo así como los patriarcas hereditarios taoístas u otros de sectas de China y de la India) se convierten, en parte, en mistagogos; en parte, en objeto de adoración antropolátrica; en parte, como el Dalai Lama y Taschilama, en jefes de una pura religión monacal de carácter mágico. El ascetismo extramundano de tipo monacal, sólo en Occidente, en donde representó el grupo indisciplinado de una burocracia racional, llegó a sistematizarse, de modo creciente, en una metódica de vida activa racional. Y sólo el Occidente ha visto también la transferencia del ascetismo racional a la vida del mundo en el protestantismo ascético. Pues la orden intramundana de los derviches cultiva una técnica de salvación de diversos tipos, pero en último término orientada en la búsqueda de salvación indo-persa de los sufíes, ya directamente orgiástica o pneumática o contemplativa, pero no ascética en el sentido que aquí le damos al vocablo sino, más bien, mística. Encontramos a gentes procedentes de la India llevando el papel directivo en las orgías de los derviches, hasta en la misma Bosnia. El ascetismo de los derviches no es, como la ética de los protestantes ascéticos, una "ética vocacional" religiosa, pues las obras religiosas no

guardan casi nunca relación alguna con las exigencias de la profesión mundana o guardan, todo lo más, una externa conexión dentro de la metódica de salvación. Cierto que esa técnica de salvación puede ejercer indirectamente una acción sobre la vida profesional. El sencillo derviche piadoso es, en igualdad de circunstancias, más de fiar como artesano que el irreligioso, algo así como el persa prospera como comerciante gracias al mandamiento riguroso de decir la verdad. Pero únicamente la ética vocacional del protestantismo ascético ha producido una unión inquebrantable y sistemática entre la ética profesional intramundana y la certeza religiosa de salvación. El mundo, como criatura caída, tiene significación religiosa exclusivamente como objeto del cumplimiento del deber por la acción racional, según la voluntad de un dios que se cierne soberano sobre el mundo. El fin racional, seco, no entregado al mundo de la acción y su éxito, son señal de la bendición divina. No castidad, como en el monje, sino apartamiento de todo "placer" erótico; no miseria, sino eliminación de todo goce rentístico y de toda ostentación alegre y feudal de las riquezas; no mortificación ascética en el convento, sino un modo de conducción de vida alerta, estrictamente racional, evitando toda entrega a las bellezas del mundo o del arte, o a los propios sentimientos y estados de ánimo. Éstas son las exigencias, y la disciplina y método en la conducta de la vida el único fin: El "hombre profesional" —o vocacional— es el representante típico, y la objetivación y relación asociativa racionales de las relaciones sociales las consecuencias específicas del ascetismo intramundano occidental en contraste con todas las demás religiosidades del mundo.

II. La salvación puede también atribuirse, no a las propias obras —que en este caso se consideran como totalmente insuficientes— sino a los méritos de un héroe en estado de gracia o de un dios encarnado, que revierten sólo a sus adeptos como gracia *ex opere operato*. Gracia que se dispensa directamente por acción mágica o por la superabundancia de los méritos del salvador humano o divino.

Al servicio de esta forma de salvación se halla el desarrollo de los mitos soteriológicos, sobre todo los mitos, en sus variadas formas, de un dios luchador o que sufre, que se hace hombre o que desciende a la tierra o baja al reino de los muertos. En lugar de un dios de la naturaleza, particularmente de un dios solar que lucha con otras fuerzas naturales, sobre todo con las tinieblas y el frío, y cuya victoria trae la primavera, nace en el suelo de los mitos de salvación un salvador que nos lleva —del poder de los demonios (como Cristo); de la esclavitud del determinismo astrológico del Destino (los siete arcontas de los gnósticos); de un mundo corrompido *(gnosis)* creado en representación del dios oculto de la gracia por un dios inferior (Demiurgo o Jehová); de la rigidez desalmada, apegada a las obras del mundo (Jesús), y la opresión que produce la conciencia del pecado originada por el conocimiento de la fuerza vinculatoria de los preceptos incumplibles de la ley (Pablo, de modo un poco diferente también Agustín, Lutero); de la corrupción abismal de la propia naturaleza pecadora— a albergarnos en la gracia y el amor del dios bondadoso. El salvador, según el carácter de la salvación, lucha contra dragones y malos demonios; en ciertas

circunstancias, ya que todavía no puede hacerles frente (con frecuencia es un niño libre de pecado), debe crecer ocultamente o ser despedazado por los enemigos y descender al reino de los muertos para resucitar victoriosamente. De aquí puede desarrollarse la idea de que su muerte es un tributo de rescate del derecho adquirido por el diablo sobre el alma de los hombres por causa del pecado (viejo cristianismo). O, por el contrario, su muerte es el medio de aplacar la cólera del dios, ante el cual es un intercesor, como Cristo, Mahoma y otros profetas y salvadores. O trae a los hombres, como los antiguos salvadores de las religiones mágicas, el conocimiento prohibido del fuego o de las artes técnicas o de la escritura; así, por su parte, el conocimiento de los medios para vencer a los demonios en el mundo o en el camino del cielo *(gnosis)*. O, finalmente, su obra decisiva no está en su concreto luchar y padecer, sino en las últimas raíces metafísicas de todo el proceso: en la encarnación humana de un dios, en cuanto tal, como el único medio de cubrir el abismo entre dios y todas las criaturas (punto final de la especulación helénica sobre la salvación en Atanasio). La humanización de Dios ofreció la posibilidad de proporcionar al hombre una participación esencial en Dios; "hacer que los hombres se hagan dioses", se dice ya por Ireneo, y la formulación filosófica posatanasiana: "al hacerse hombre ha tomado en sí la esencia (la idea platónica) de la humanidad", nos señala la significación metafísica del ὁμοούσιος. O el dios no se contenta con un acto único de encarnación, sino que, a consecuencia de la eternidad del mundo, como sostiene casi siempre el pensamiento asiático, se encarna por tiempos o también constantemente de nuevo: así la idea del Bodhisattva concebida en el budismo mahayánico (alusiones particulares se encuentran ya en expresiones sueltas del mismo Buda, en las que parece manifestarse la creencia de la duración limitada de su doctrina sobre la tierra). A veces el Bodhisattva se considera como el ideal superior frente a Buda, porque renunció al propio ingreso en el Nirvana, sólo ejemplarmente importante, en favor de su función universal al servicio de los hombres: también aquí, por lo tanto, se "sacrifica" el salvador. Ahora bien: así como en su tiempo el culto a Jesús llevaba ventaja a los otros cultos soteriológicos en competencia, en cuanto que el salvador era un hombre de carne y hueso a quien los apóstoles vieron como resucitado de entre los muertos, así la encarnación constante del dios en un ser vivo de carne y hueso, en el Dalai Lama, es la conclusión lógica de toda soteriología de encarnación. Pero también cuando el dispensador de la gracia divina vive como encarnación, y más todavía cuando no mora de un modo constante sobre la tierra, hacen falta medios explícitos para que la masa de los creyentes pueda participar personalmente en sus dones de gracia. Estos medios son los que deciden en primer término sobre el carácter de la religiosidad, pero son muy variados entre sí.

Es esencialmente mágica la idea de que mediante la ingestión de una sustancia divina, de un animal totémico sagrado, en el que estaba encarnado un espíritu poderoso, o de una hostia transmutada en cuerpo divino por medio de la

magia, incorpora uno mismo la fuerza divina o en virtud de algún misterio se participa directamente en su ser y queda uno limpio de malos espíritus ("gracia sacramental"). La apropiación de los bienes de la gracia puede tomar entonces un giro mágico o ritual y necesita en todo caso, a más del salvador o del dios viviente encarnado, del sacerdote humano o del mistagogo. El carácter de la donación de la gracia depende, además, de un modo ostensible, de si se exige también que este intermediario entre el hombre y el salvador esté a su vez en posesión personal, corroborada, de los dones de la gracia carismática, de modo que si no participa en ellos, por ejemplo, el sacerdote que vive en pecado mortal, no transmite la gracia, no puede suministrar en forma válida el sacramento. Sacó esta consecuencia rigurosa *(transmisión carismática de la gracia)* la profecía de los montanistas, donatistas y, en general, de todas aquellas comunidades de fe que se hallan basadas en la organización señorial profético-carismática de la Iglesia: no todo obispo elevado al rango de tal como "funcionario", sino sólo aquel que está adornado con la profecía u otros dones del espíritu, puede dispensar la gracia de un modo eficiente, por lo menos en el caso de pecado mortal del que la solicita. Tan pronto como se prescinde de esta exigencia nos encontramos ya en la esfera de otra concepción. La salvación resulta entonces en virtud de las gracias que dispensa continuamente una comunidad institucional, con carácter de instituto,[*] legitimada por fundación divina o profética: *gracia institucional*. A su vez puede actuar directamente a través de la acción mágica de los sacramentos o en virtud de la disposición del tesoro superabundante de méritos santificantes de sus funcionarios o adeptos. Pero siempre, si hay consecuencia en la realidad, rigen los tres principios: *1. extra ecclesiam nulla salus*.[65] Sólo perteneciendo al instituto de la gracia se puede obtener gracia. *2.* Sólo el cargo poseído legítimamente y no la personal calificación carismática del sacerdote, decide sobre la eficacia de la gracia otorgada. *3.* La calificación personal religiosa del necesitado de salvación es en el fondo indiferente al poder gratificante del cargo. La salvación es, por lo tanto, universal, y no sólo accesible a los virtuosos en religión. Por el contrario, fácilmente el virtuoso —sobre todo cuando espera llegar a Dios por su propio camino en lugar de confiar en la gracia institucional— debe aparecer como muy en peligro en cuanto a sus probabilidades de salvación y a la autenticidad de su religiosidad. Como basta para la salvación entrar a formar parte del instituto de la gracia, a todos los hombres les será posible cumplir con lo que Dios pide. El nivel de la contribución ética personal necesaria se puede fijar por la calificación del término medio, por lo tanto, bastante bajo. Quien contribuye con más, el virtuoso, puede, además de su salvación, aportar obras para el tesoro del instituto, que éste administra luego entre los necesitados. Éste es el punto de vista específico de la Iglesia *católica*, que constituye su carácter de instituto de la gracia y que ha sido fijado en una evolución milenaria, que termina en Gregorio el Grande, y que en la práctica oscila entre una concepción más mágica o más soteriológica-ética. Pero el modo

como la dispensación carismática de la gracia y la dispensación institucional influyen en el género de vida depende de los supuestos a los que se vincula la garantía de los medios de gracia. La situación es parecida a la del ritualismo, por el que manifiestan una gran *afinidad electiva* la gracia sacramental y la gracia institucional. Y todavía en otro punto, importante en ciertas circunstancias, toda clase de dispensa auténtica de la gracia por una persona, sea legitimada carismáticamente o por su cargo, me a la religiosidad ética una particularidad que actúa en el mismo sentido, debilitando las exigencias éticas. Significa siempre un *alivio* interior del necesitado de salvación; le facilita, por consiguiente, el sobrellevar la carga de la culpa y, en igualdad de circunstancias, le facilita mucho el poder pasarse sin una metódica de vida ética personal. Pues el pecador sabe que obtendrá la absolución de todos sus pecados mediante actos religiosos adecuados. Y, sobre todo, los pecados se presentan como acciones singulares a las que se coloca enfrente otras acciones singulares como compensación o expiación. Lo que se valora es el acto singular concreto, no el *habitus* total de la personalidad conquistado gracias a una vida ascética o contemplativa o a la vigilancia perpetua, y puesto a prueba constantemente. Falta entonces la necesidad de alcanzar por los propios medios la *certitudo salutis* y esta categoría, tan eficaz en sentido ético, pierde grandemente en importancia. El constante control del modo de llevar la vida por medio de un dispensador de la gracia (confesor, director espiritual), que pudo en ciertas circunstancias haber sido muy eficaz, está con frecuencia compensado de sobra por el hecho de que siempre se otorga nueva gracia. En particular la institución[*] de la confesión vinculada al perdón de los pecados muestra en sus efectos prácticos una doble faz y actúa de un modo distinto según se administre. La forma general, poco especializada, de confesión de los pecados —con frecuencia en forma de reconocimiento colectivo de haber pecado—, que practicaba especialmente la Iglesia rusa, no constituye ningún medio de influencia duradera sobre el modo de conducción de vida, y también la práctica de la confesión del antiguo luteranismo era, sin duda, poco eficiente. El catálogo de pecados y penitencias de los libros sagrados de la India vincula la compensación de pecados rituales y éticos casi en absoluto a actos de obediencia ritual (o a la sugerida por los brahmanes con base en los intereses estamentales), de suerte que sólo podía influirse sobre la vida cotidiana en sentido del tradicionalismo, y la gracia sacramental del gurú hindú más bien debilitaba todavía la acción de esa influencia. La Iglesia católica de Occidente ha llevado a cabo con pujanza singular la cristianización del Occidente por un sistema de confesión y penitencia, combinación de la técnica jurídica romana y de la idea germánica de compensación pecuniaria, que no tiene par en todo el mundo. Pero su influencia en el sentido de favorecer el desarrollo de una metódica racional de vida hubiera encontrado límites aun sin la amenaza inevitable de la relajada práctica de las indulgencias. Sin embargo, la no aceptación del sistema de dos hijos por los católicos piadosos puede hacernos

patente "numéricamente" la influencia de la confesión, aunque también es verdad que en Francia se hace visible la poca influencia de la Iglesia en este campo. De todos modos, el hecho de que el judaísmo por un lado y el protestantismo ascético por otro no conocieran ninguna clase de confesión y dispensa personal de gracia y ninguna gracia mágica sacramental, influyó históricamente de un modo enorme en el sentido del desarrollo de una formación de vida ético-racional, que es común a ambas formas de religiosidad por muchas diferencias que, por otra parte, haya entre ellas. Falta la posibilidad de descargo de la conciencia que supone la institución confesional y la gracia "institucional".[*] Quizá sólo la confesión de los pecados en las "reuniones de los doce" de los metodistas operaba de un modo semejante, aunque en sentido muy distinto y con efectos muy diferentes. Sin embargo, pudo salir de ahí la práctica medio orgiástica de penitencias del Ejército de Salvación.

Finalmente, la gracia institucional tiene que desarrollar, por su naturaleza, la tendencia a la obediencia y a la subordinación a la autoridad (como virtud cardinal y condición decisiva de salvación), sea al instituto en cuanto tal o al dispensador carismático de la gracia; en la India, por ejemplo, a la autoridad ilimitada del gurú. El modo de conducción de vida no consiste, en este caso, en una sistematización desde un centro interno que el mismo individuo hubiese conquistado, sino que se alimenta de un centro exterior a ella. Lo cual no puede manifestar, en lo que afecta al contenido del modo de conducción de vida, ningún efecto tendiente a una sistematización ética, sino todo lo contrario. Pero, por otra parte, hace más fácil prácticamente la adaptación de los mandamientos sagrados concretos a las circunstancias cambiantes, aumentando su elasticidad, sólo que con otros efectos que la "ética de convicción". Tenemos un ejemplo en el siglo XIX, en la Iglesia católica, por lo que hace a la prohibición de la usura; pues a pesar de la Biblia y de los decretos papales que le dan validez eterna, prácticamente no se aplica. Lo que ha ocurrido no en una forma abierta de derogación (imposible), sino en virtud de una simple indicación del Santo Oficio a los padres confesores en el sentido de que, en caso de contravención del precepto de prohibición de la usura, no debía investigarse más en el confesionario y se concedería la absolución, *presupuesta*, sin embargo, la certeza de que el penitente, caso de que el papa impusiera de nuevo los antiguos principios, aceptaría obediente tal decisión. En Francia el clero se agitó en ocasiones para que se diera un tratamiento semejante al sistema de los dos hijos. El valor religioso último no es ni el contenido ético concreto de la obligación ni tampoco la calificación de virtuosidad ética alcanzada metódicamente por sí mismo, sino la pura obediencia al instituto. Formal humildad de obediencia es el único principio que, en el caso de realización consecuente de la gracia institucional, abraza unitariamente el modo de conducción de vida, y que por su acción es afín a la mística con el "desgarramiento" específico del piadoso. La sentencia de Mallinckrodt:[66] la libertad del católico consiste en tener que

obedecer al papa, es, a este respecto, de validez universal.

O bien se vincula la *salvación en la fe*. En tanto como este concepto no se identifica con el sometimiento a normas prácticas, supone siempre el tener por verdaderos supuestos hechos metafísicos; por consiguiente, un cierto desarrollo de "dogmas" cuya aceptación vale como señal esencial de pertenencia. Pero, como vimos, el grado de desarrollo del dogma es muy distinto en las diversas religiones. De todos modos, "cierto" grado de "doctrina" constituye la nota diferencial de la profecía y religiosidad sacerdotal frente a la pura magia. Como es natural, toda magia reclama ya la creencia en el poder mágico del mago. En primer lugar su propia fe en sí mismo y en su poder. Esto se aplica a toda religiosidad, incluso a la cristiana primitiva. Porque los discípulos dudaban de su propio poder, no podían (así lo enseña Jesús) curar a un poseso. Por el contrario, quien esté completamente convencido de poder hacer un milagro, su fe hará mover las montañas. Por otra parte, también la magia necesita —todavía hoy— la fe de aquellos que piden el prodigio mágico. En su tierra natal y eventualmente en otras ciudades, Jesús no pudo hacer ningún milagro y se "asombra de su incredulidad". Como explicó repetidas veces, Jesús curó a posesos y tullidos porque creían en él y en su poder. Esto fue sublimado, de una parte, hacia el lado ético. Porque la adúltera cree en su poder de perdonar los pecados, puede él perdonárselos. Por otra parte, empero —y de eso se trata aquí, en primer término —, se desarrolló la creencia en la verdad de principios comprendidos intelectualmente, que son producto de reflexión intelectual. La religión de Confucio, que nada sabe de dogmas, no constituye, precisamente por eso, ninguna ética de salvación. El antiguo islamismo y el antiguo judaísmo no establecieron ninguna exigencia propiamente dogmática, sino que sólo pedían, como la religión primitiva en general, la fe en el poder (y, por consiguiente, la existencia) del propio y ahora "único" dios y en la misión de sus profetas. Como son, sin embargo, religiones bíblicas, consideran los libros sagrados como inspirados (en el Islam incluso obra de Dios) y su contenido como verdadero. Pero, además de narraciones cosmogónicas, mitológicas e históricas, contienen la ley y las profecías (el Corán preceptos esencialmente prácticos) y no exigen ningún conocimiento intelectual de clase alguna. Sólo las religiones no proféticas conocen la fe como un mero saber sagrado. En ellas la clase sacerdotal es, como los magos, custodia del saber cosmogónico y mitológico y, como rapsodas sagrados, también de las leyendas heroicas. Las éticas védica y confuciana vinculan la plena calificación ética a la formación letrada transmitida en forma escolar, lo que ampliamente se identifica con un mero saber memorista. La exigencia de un "comprender" intelectual lleva ya a formas de salvación filosófica o gnóstica. Con esto se ha creado un abismo enorme entre el intelectual plenamente calificado y las masas. Pero no tenemos todavía una "dogmática" propiamente oficial; sólo opiniones filosóficas que valen más o menos ortodoxamente, como el ortodoxo Vedanta y el heterodoxo Sankhya en el

hinduismo. Frente a esto tenemos que las iglesias cristianas, con la penetración creciente del intelectualismo y la necesidad de hacerle frente, desarrollaron en grado incomparable, dogmas racionales y oficiales, una fe de teólogos. La exigencia de un saber, comprensión y creencia universales de estos dogmas es prácticamente irrealizable. Se nos hace hoy difícil imaginarnos que el complicado contenido de la *Epístola a los romanos* haya sido asimilado intelectualmente por parte de una congregación de pequeño-burgueses (predominantemente), como parece que fue el caso. De todos modos, se opera todavía con imágenes soteriológicas, que eran corrientes para una capa urbana de prosélitos acostumbrada a cavilar acerca de las condiciones de la salvación, y familiarizada con la casuística judía o helénica, y también es cosa sabida que en los siglos XVI y XVII amplios círculos pequeño-burgueses se asimilaron intelectualmente los dogmas de los sínodos de Dordrecht y Westminster[67] y las fórmulas de compromiso, tan complicadas, de las iglesias reformadas. Pero en circunstancias normales, tal exigencia es impracticable en religiones congregacionales a no ser con la consecuencia de excluir de la salvación a todos los que no forman parte de los conocedores filosóficos (gnósticos) —así se excluyen los "hylicos" y los "psíquicos" no alumbrados místicamente— o por lo menos de limitar la participación de los no intelectuales piadosos ("písticos") a una beatitud de grado inferior, como ocurre en la *gnosis* y en las religiones de intelectuales de la India. En el cristianismo antiguo los primeros siglos están atravesados por la disputa, expresa o latente, sobre si la *gnosis* teológica o la fe sencilla, *pistis*, es la cualidad que garantiza la mejor salvación o la única: en el Islam son los mutazilitas representantes de la teoría según la cual los "creyentes" en el sentido corriente, el pueblo no formado en sentido dogmático, no pertenecen propiamente a la comunidad de creyentes; y en todas partes las relaciones entre el intelectualismo teológico, el virtuosismo intelectual del conocimiento religioso y la piedad del no intelectual, sobre todo la religiosidad del virtuoso del ascetismo y de la contemplación (ambos tenían que rechazar el "saber muerto" como calificación para la salvación) imprimieron carácter a la peculiaridad de cada religiosidad.

Ya en el evangelio se coloca la parábola en la prédica de Jesús con deliberada intención esotérica. Si no se saca la consecuencia de una aristocracia de intelectuales, entonces la fe tendrá que ser algo distinto que el comprender y tener por verdad un sistema teológico de dogmas. Y de hecho, esto ha ocurrido en toda religión profética desde un principio, y ha ido ocurriendo a medida que se formaba la dogmática al constituirse en religión congregacional. La admisión de los dogmas no es en ninguna parte algo insignificante, excepto a los ojos de los virtuosos ascéticos o —especialmente— místicos. Pero el reconocimiento personal expreso de los dogmas, llamado técnicamente *fides explicita* en el cristianismo, sólo se exige respecto a determinados "artículos de fe", considerados como absolutamente indispensables, en contraposición a otros dogmas. Muy distinto en otros casos. Las exigencias que a este respecto impuso

el protestantismo fundándose en la "justificación por la fe" fueron especialmente elevadas, y principalmente (si bien no únicamente) el protestantismo ascético, para el que la Biblia era una codificación del derecho divino. El establecimiento de escuelas populares generales según el estilo judío, la instrucción intensiva de las nuevas generaciones de las sectas, se debe sobre todo a estas exigencias religiosas; el "conocimiento de la Biblia" de los holandeses, lo mismo que el de los pietistas y metodistas anglosajones (en contraste con la situación de las escuelas populares inglesas de entonces), produjo todavía en la mitad del siglo XIX la admiración de los viajeros. El convencimiento de la univocidad dogmática de la Biblia era el fundamento para la amplia demanda del conocimiento de la fe propia. Por el contrario, frente a la masa de dogmas sólo puede pedirse, en una iglesia rica en dogmas, la *fides implicita*, el estar preparado a la subordinación de todas las propias convicciones al criterio de autoridad competente en el caso concreto, como lo hizo y lo hace en amplia medida la Iglesia católica. Pero una *fides implicita* no es realmente ya un tener por verdadero, personalmente, los dogmas, sino una declaración de confianza y de entrega a un profeta o a una autoridad organizada con carácter de instituto. Con esto la fe religiosa pierde su carácter intelectualista. Tan pronto como la religiosidad se convierte predominantemente en ético-racional, lo posee sólo en un grado secundario. Pues el mero "tener por verdaderos" los conocimientos le bastará a una "ética de convicción" a lo sumo como el grado más bajo de la fe, como, entre otros, lo subraya san Agustín. También la fe debe convertirse en cosa del sentir. La dependencia personal de un dios particular es algo más que "saber" y por eso se le designa como "fe". Así en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. La "fe", que a Abraham "le fue atribuida a justicia", no es ningún "tener por verdad" intelectual de dogmas, sino confianza en las promesas de Dios. Lo mismo exactamente significa la fe, según su sentido central, en Jesús y en Pablo. El saber y el conocimiento de los dogmas retroceden mucho. En una iglesia organizada como instituto suele limitarse la exigencia de la *fides explicita*, por lo menos en la práctica, a los sacerdotes, predicadores, teólogos, formados en sentido dogmático. En toda religiosidad teologizada sistemáticamente nace esta aristocracia de los formados *dogmáticamente* y eruditos que, en grado distinto y con distinto éxito, pretende ser su auténtica portadora. La idea de los laicos, hoy todavía muy corriente, de que el párroco debe ser capaz de comprender y creer más de lo que puede comprender el común entendimiento humano —una idea muy extendida principalmente entre los campesinos— es sólo una de las formas en que se manifiesta la calificación "estamental" debida a la "preparación", que vemos en toda burocracia estatal, militar, clerical y hasta privada. Lo primitivo, frente a esto, es la mencionada concepción (propia también del Nuevo Testamento) de la fe como un carisma específico de una confianza *extraordinaria* en la providencia personal de Dios, la cual deben poseer los pastores de almas o los héroes de la fe. Gracias a este carisma de una confianza,

que excede a la capacidad corriente de los hombres, en el auxilio divino, el hombre que disfruta de la confianza de la congregación puede, como virtuoso de la fe, obrar prácticamente de modo diferente al laico y hacer cosas que él no puede. La fe otorga poderes que sustituyen a los mágicos.

Esta actitud interior específicamente antirracional de una religiosidad de confianza ilimitada en Dios, que lleva a veces hasta a una indiferencia acósmica respecto a consideraciones sensatas de la práctica y muy a menudo a aquella incondicional confianza en la Providencia divina, que hace que se sientan como queridos por Dios los efectos de nuestros actos, se encuentra, lo mismo en el cristianismo que en el Islam que en todas partes, en cruda oposición al "saber", precisamente al saber teológico. Puede ser orgullosa virtuosidad fideísta, o al revés, cuando evita el peligro de esta presunción divinizadora de la criatura, una actitud de incondicional entrega religiosa e íntima humildad, que reclama sobre todo la extirpación de la soberbia intelectual. Representa un papel dominante particularmente en el cristianismo primitivo, en Jesús y en Pablo; en la lucha contra la filosofía helénica, después en la aversión a la teología por parte de las sectas místico-pneumáticas del siglo XVII en el occidente de Europa, de los siglos XVIII y XIX en el este europeo. Toda piedad fideísta, sea cual fuere su modo de ser, incluye, directa o indirectamente, en algún punto, el "sacrificio del intelecto" a favor de aquella cualidad del sentir, colocada por encima del intelecto, de la entrega absoluta y de la plena confianza: *credo, non quod, sed quia absurdum est*. En este como en todos los demás puntos, la religiosidad de salvación de las religiones con un dios que se cierne por encima del mundo acentúa la incapacidad de la propia fuerza intelectual frente a la sublimidad del dios; y es por eso algo totalmente diferente que la renuncia budista al saber del más allá —porque no aprovecha a la sola contemplación salvadora— o de la renuncia escéptica al conocimiento de un "sentido" del mundo propia de las capas intelectuales de todas las épocas, de los epitafios helenísticos, de los productos más altos del Renacimiento (por ejemplo, Shakespeare), de la filosofía europea, china, de la India, y del intelectualismo moderno; al contrario, esta actitud lo combate duramente. La creencia en el "absurdo", la celebración que hace Jesús en sus prédicas en el sentido de que son los niños y los inocentes y no los "conocedores", a quienes Dios ha concedido el carisma de la fe, anuncia ya la tensión extraordinaria de esta religiosidad contra el intelectualismo, al que, al mismo tiempo, tratará siempre de utilizar para sus propios fines. Gracias a su impregnación creciente con las formas de pensar helénicas, fomenta, ya en la Antigüedad y con mucha más fuerza en la Edad Media, la creación de universidades como lugares del cultivo de la *dialéctica*, que resucita bajo la presión de la obra de los juristas románicos en favor del poder imperial competidor. Pero la religiosidad fideísta supone siempre un dios personal, un mediador, un profeta en cuyo favor habrá que renunciar en algún punto al propio tener razón y al propio saber. Es algo, por consiguiente, totalmente ajeno,

en esta forma específica, a la religiosidad asiática.

Como vimos, la "fe" puede adoptar formas distintas según su orientación específica. Existe un cierto parentesco, de intensidad variable, entre la mística contemplativa y la religiosidad fideísta, en busca de la "salvación", de las capas pacificadas; parentesco que no se da en la religión primitiva, ni en la de Jehová, ni en el antiguo Islam, con la confianza del guerrero en el magno poder del propio dios imperante. Pues semejante bien redentor de "salvación" tiene siempre por lo menos la tendencia a convertirse en una "relación íntima" con la divinidad, en una *unio mystica*. Y cuanto más sistemáticamente se halla elaborado el sentir de la fe, tanto más fácil es que se presenten, como en la mística, consecuencias de carácter anomístico *(a-nomos*, sin ley). Ya las epístolas de san Pablo, lo mismo que ciertas contradicciones en las enseñanzas transmitidas de Jesús indican la gran dificultad que existe para poner en concordancia unívoca una religiosidad de "salvación" que se basa en la "fe", por lo tanto, en una relación de confianza, con determinadas exigencias éticas. El mismo Pablo tiene que luchar constantemente con las consecuencias inmediatas de su propia visión en deducciones muy complicadas. El desarrollo consecuente de la salvación fideísta paulina por los marcionitas puso de manifiesto los resultados anomísticos. Normalmente, la salvación fideísta, cuanto más se pone el acento sobre ella, no actúa fácilmente dentro de una religión cotidiana en el sentido de una racionalización ética activa del modo de vida, cosa que puede ser muy bien el caso personal en los profetas. En determinadas circunstancias, actúa directamente en sentido antirracional, lo mismo en los detalles como en principio. Así como pareció a muchos creyentes luteranos una manifestación de la desconfianza en la Providencia divina el celebrar contratos de seguro, así toda técnica de salvación racional, toda forma de justificación por las obras, sobre todo toda superación de la moralidad normal mediante obras ascéticas pareció a la religiosidad fideísta como un insolente alardear de las fuerzas del hombre. Donde está desarrollada de un modo consecuente, rechaza, como el antiguo Islam, el ascetismo extramundano, en particular el monaquismo. Puede favorecer, en ese caso, como ha ocurrido con el protestantismo luterano, la valoración religiosa del trabajo profesional en el mundo, y reforzar sus estímulos si desvaloriza la gracia sacramental y confesional del sacerdote en favor de la relación personal de fe con Dios. Esto lo ha hecho el luteranismo desde sus comienzos, en principio, con más rigor en su desarrollo al eliminar totalmente la confesión, y especialmente en la forma de pietismo, influida primero ascéticamente por Spencer y Francke y después por los cuáqueros y por otros canales de influencia de que se dio poca cuenta. De la traducción luterana de la Biblia procede la palabra *Beruf* ("vocación", profesión, oficio) y la valoración de la virtud profesional como forma única de vida agradable a Dios es esencial al luteranismo desde un principio. Pero las "obras" no entran en consideración a título de base real de la salvación del alma, como en el catolicismo, ni a título de razón de conocimiento del

"renacimiento", como en el protestantismo ascético; y como, en general, el *habitus* afectivo de saberse albergado en la *bondad y gracia del Señor* siguió siendo la forma dominante de la certeza de salvación, así también la actitud respecto al mundo fue un paciente "acomodarse" a sus reglas, en marcada oposición con todas aquellas formas del protestantismo que exigían una prueba para la certeza de salvación (en los pietistas, *fides efficax*;[68] en los *charidshidas* islámicos, *amal*) en obras buenas, o un modo específicamente metódico de conducción de vida. Faltan al luteranismo todos los impulsos para una actitud social o político-revolucionaria o tan sólo racional reformadora. Hay que preservar en el mundo el bien de salvación de la fe y no transformar aquél en sentido racional y ético. Cuando la palabra es anunciada pura y claramente, se le da todo al cristiano, y la constitución del orden exterior del mundo, incluso el de la Iglesia, constituye un *adiaphoron*.[69] El ánimo dócil, relativamente indiferente al mundo, "abierto al mundo" —en oposición al ascetismo—, de la fe es, sin duda, un producto de la evolución. La específica religiosidad fideísta no puede crear fácilmente rasgos racionales antitradicionalistas del modo de conducción de vida y carece de toda fuerza impulsiva para un dominio racional del mundo y para su transformación.

La "fe" en la forma como la conocen las religiones guerreras del antiguo Islam y también la más antigua de Jehová, lleva el sello de la sencilla fidelidad del séquito a Dios o a los profetas, tal como es inherente a toda relación con dioses antropomórficos. Dios premia la lealtad del séquito y castiga la deslealtad. Esta relación personal con Dios se reviste de otras cualidades cuando comunidades pacíficas y, de un modo especial, adeptos procedentes de las capas burguesas, son portadores de una religiosidad de salvación. Pues sólo entonces puede adquirir la fe, como medio de salvación, su carácter emotivo y adoptar los rasgos del amor de Dios o del salvador como aparecen ya en la religiosidad judaica en la cautividad y después de ella, y más fuertes en el cristianismo primitivo, sobre todo en Jesús y en Juan. Dios aparece como Señor "gracioso" o como padre. Ciertamente, constituye un grosero error tratar de interpretar la cualidad paternal de Dios, que Jesús anuncia, como un punto de religiosidad antisemítica, en razón de que los dioses de los pueblos del desierto (en su mayoría semíticos) "crean" a los hombres, mientras los helénicos los "engendran". Pues el dios cristiano nunca pensó en engendrar hombres (γεννηδέντα μὴ ποιηδέντα, engendrado y no creado es, precisamente, el predicado que distingue a Cristo divinizado trinitariamente en contraposición al hombre) y no es, en ningún modo, a pesar de que abraza a los hombres con un amor sobrehumano, un tierno papá moderno, sino más que nada un patriarca "real", bondadoso pero también iracundo y riguroso, como ya lo era el dios judío. De todos modos, el carácter emotivo de la religión fideísta, intensificado por la conciencia de ser un "hijo de Dios" (en lugar de la concepción ascética de ser "instrumento de Dios"), puede llevar a buscar la unidad del modo de conducción de vida todavía más en el

temple efectivo y en la confianza en Dios, en lugar de hacerlo en la conciencia moral de la prueba, y en esta forma atenuarse más todavía su carácter racional práctico. Ya el gimiente ritmo de los típicos sermones de los púlpitos luteranos en Alemania, que recuerda el "lenguaje de Canaán" e irrumpe con el renacimiento del pietismo, denuncia aquel cultivo sentimental que apartó tan a menudo a los hombres fuertes de la Iglesia.

Por lo regular la religiosidad fideísta actúa de un modo completamente antirracional sobre el modo de conducción de vida cuando la relación con Dios o con el Salvador muestra el carácter de devoción apasionada y la fe un ingrediente erótico latente y, con frecuencia, manifiesto. Así en las distintas clases del amor a Dios sufí y en la mística bernardina, en el culto a María y al corazón de Jesús, y en otras formas de devoción pertenecientes a este grupo, y también en ciertas manifestaciones orgiástico-sentimentales del pietismo específicamente luterano (Zinzendorf). Pero, sobre todo, en la devoción *bhakti* (amor), específicamente hindú, que desde el siglo V-VI hace retroceder radicalmente a la religiosidad, elegante y orgullosa, de intelectuales, que representa el budismo; devoción que constituye la forma popular de religión de salvación de las masas, especialmente de las variedades soteriológicas del vishnuísmo. La devoción al Krischna elevado de Mahabharata a Salvador mediante apoteosis, especialmente al Krishna niño, se intensifica aquí a través de los cuatro grados de la contemplación: amor servil, amor amistoso, amor filial (o paterno), hasta llegar al estadio superior de la devoción, expresamente erótica, según el modo de amor *gopi* (el amor de las amantes de Krishna a él). Esta religiosidad, además, en virtud del modo, enemigo de lo cotidiano, de ganar la salvación, presupone siempre algún grado de transmisión sacerdotal de la gracia sacramental por los gurúes y los *gosain;* es, vista en sus resultados prácticos, un aspecto sublimado de la religiosidad hindú *sakti*, popular en las capas más bajas, una devoción a las mujeres de los dioses que no raras veces incluye un culto erótico-orgiástico, y que siempre está, de todos modos, muy cerca de la religiosidad orgiástica. Se halla especialmente lejos, en todos sentidos, de las formas cristianas de la pura religiosidad de fe: de la constante e inquebrantable confianza en la Providencia divina. La relación con el salvador, de matiz erótico, es provocada esencialmente de un modo técnico, mediante ejercicios de devoción. Por el contrario, la fe cristiana en la Providencia es un carisma que se sostiene por medio de la *voluntad.*

Finalmente, la salvación puede ser un regalo gratuito, enteramente libre, sin fundamento visible, de un dios cuyos decretos son insondables, inmodificables gracias a su omnisciencia, no accesibles a la influencia humana: la *gracia de predestinación*. Presupone del modo más absoluto un dios creador, que se cierne sobre el mundo, y no se encuentra, por esa razón, en ninguna religiosidad antigua ni asiática. Se distingue de la idea de un destino supradivino, como se encuentra en las religiones guerreras de héroes, por su carácter de Providencia, es decir, porque supone un orden racional, visto desde Dios, e irracional, visto

desde el hombre, un gobierno del mundo. Por otro lado, excluye la bondad de Dios. Dios se convierte en un rey duro, mayestático. Comparte con la fe en el destino la consecuencia de educar para la aristocracia y la dureza, aunque —o mejor dicho, porque— frente a este dios, la plena desvalorización de la propia fuerza individual es el supuesto de la salvación por libre gracia. Naturalezas tan seriamente morales como Pelagio, libres de toda pasión, podían creer en la suficiencia de las propias obras. Entre los profetas, la predestinación es la creencia de hombres —como Calvino o Mahoma— poseídos por un instinto de poder religioso racional, que tienen la seguridad de su misión, basada no en su falta de pecado sino en la situación del mundo y en la voluntad de Dios; o de hombres que tienen que dominar pasiones enormes —como Agustín y como el mismo Mahoma— y viven con la sensación de que, si lo han logrado, ha sido merced a un poder superior a ellos. En la época de fuerte excitación, después de su difícil lucha contra el pecado, conoció también Lutero este sentimiento, que luego retrocede con la creciente adaptación al mundo.

La predestinación otorga al "agraciado" la medida más alta de certeza de salvación, una vez que está seguro de pertenecer a la aristocracia de los elegidos. Pero el individuo necesita síntomas de que posee este incomparable carisma; pues la incertidumbre absoluta no se puede soportar a la larga. Ahora bien: como a Dios le plugo revelar algunos preceptos positivos respecto a los actos que le agradan, aquellos síntomas sólo pueden consistir en la prueba decisiva —como ocurre en todo carisma religiosamente activo— de la capacidad de colaborar como instrumento de Dios en su cumplimiento, y de manera continua y metódica, pues la gracia se tiene por siempre o no se tiene. La certeza de la salvación y de la perseverancia de la gracia no se compromete con faltas particulares —que se dan en el predestinado en cuanto criatura, como en todos los pecadores— y lo que proporciona la certidumbre es el saber que no son esas faltas, sino los actos agradables a Dios, los que fluyen de la propia relación íntima con Él debida a la misteriosa relación de la gracia, por lo tanto, de la cualidad central y constante de la personalidad. En lugar de la aparente consecuencia "lógica" del fatalismo, la fe en la predestinación se apropió, en sus más consecuentes adeptos, de los más fuertes motivos imaginables para una acción grata a Dios. Claro que de aspecto muy diferente según el contenido primario de la profecía. El absoluto olvido de sí mismos de los que están bajo el precepto religioso de la guerra santa para la conquista del mundo, combatientes de la fe islámica de las primeras generaciones, lo mismo que el rigorismo ético, la legalidad y la técnica racional de vida de los puritanos que se hallan bajo la ley moral cristiana, son derivaciones de aquella fe. La disciplina en la guerra santa era la fuente de la invencibilidad de la caballería islámica y de la de Cromwell; el ascetismo intramundano y la busca disciplinada de salvación en el oficio querido por Dios fue la fuente de la virtuosidad lucrativa de los puritanos. Desvalorización radical y definitiva de toda disposición de gracia mágica, sacramental e institucional ante la voluntad

soberana de Dios: he aquí la consecuencia inevitable de toda gracia de predestinación consecuentemente llevada, y se dio en todos los casos en que se presentó y mantuvo con plena pureza. La influencia más fuerte, en este sentido, la tuvo en el puritanismo. La predestinación islámica no conocía el doble decreto: no se atrevía a imputar a Alá la predestinación al infierno, sino sólo la retirada de su gracia y con ello la "permisibilidad" —dada la insuficiencia del hombre— del error inevitable. Y tenía, correspondiendo a su carácter de religión guerrera, el matiz de la *moira* helénica en la medida en que estaban mucho menos desarrollados, por un lado, el elemento específicamente racional del "gobierno del mundo" y, por otro, la determinación del destino religioso del individuo en el más allá. Prevalecía la idea según la cual la predestinación no determinaba el destino en el más allá sino en este mundo, en su aspecto no cotidiano; por ejemplo, la cuestión (especialmente) de si el creyente que pelea por Dios caerá en la batalla o no. Por el contrario, el destino del individuo en el más allá estaba ya bastante asegurado gracias a su mera fe en Alá y en su profeta y por eso no necesitaba —por lo menos según las antiguas representaciones— ninguna prueba en el modo de conducción de vida; a esta religión guerrera le era extraño, originariamente, un sistema racional de ascetismo cotidiano. Por eso, en el Islam la predestinación desarrolló renovadamente su poder en las guerras por la fe, como todavía en las del Mahdi; menguó, por el contrario, con todo proceso de "aburguesamiento" del Islam, porque no fundó ninguna técnica de vida cotidiana, como el puritanismo, en el que la predestinación afectaba al destino en el más allá y, por consiguiente, la *certitudo salutis* dependió precisamente de la prueba de la virtud *intramundana* de todos los días; por eso, sólo con el aburguesamiento de la religiosidad de Calvino aumentó su significación frente a las propias concepciones originarias de éste. Resulta muy característico que —mientras la fe puritana en la predestinación les pareció a las autoridades políticas como peligrosa para el Estado y enemiga de la autoridad por su actitud escéptica frente a legitimidad y autoridad— la dinastía de los Omeyas, difamada por ser específicamente "mundana", fue partidaria de la fe en la predestinación, pues esperaba ver legitimado su propio poder, ilegítimamente conquistado, por la voluntad predestinante de Alá; se ve cómo la tendencia a la "determinación" de sucesos concretos del mundo en lugar de la predestinación del más allá, hace desaparecer en seguida el carácter ético-racional de la predestinación. Y en la medida en que actuó ascéticamente —lo que fue el caso entre los viejos guerreros de la fe— tal acción fue refrenada en la vida cotidiana del Islam, que, por otra parte, no planteaba en lo moral más que exigencias sobre todo de tipo externo y más que nada rituales y, en virtud de su menor carácter racional, pronto adoptó en la religiosidad popular rasgos fatalistas *(kismet)* y por lo mismo no pudo expulsar a la magia de la religión popular. Al carácter de la ética confuciana de la burocracia patrimonial china corresponde que el conocimiento de la existencia de un "destino" viene a ser, por una parte, aquello que garantiza una mentalidad

distinguida y, por otra, este destino cobra en la fe mágica de las masas rasgos fatalistas, y en la fe de las gentes ilustradas ocupa un término medio entre Providencia y *Moira*.[70] Así como la *moira* y la obstinación de aguantarla alimenta el orgullo heroico del guerrero, así también la predestinación alimenta el orgullo ("farisaico") de la heroica ascesis burguesa. Pero en ninguna parte el orgullo de la aristocracia predestinada a la salvación se halla tan íntimamente unido con el hombre de oficio y con la idea de que el éxito de la acción *racional* demuestra la bendición de Dios, como en los países en que impera la fe puritana en la predestinación; en ninguna otra parte, por lo mismo, ha sido tan extensa la acción de los motivos ascéticos sobre la mentalidad económica. La gracia de predestinación es también la única fe de la virtuosidad religiosa que puede soportar la idea del "doble decreto" desde la eternidad. Con su expansión creciente en la vida de todos los días y en la religiosidad de la masa, se tolera cada vez menos la sombría aspereza de la doctrina, hasta que queda como *caput mortuum* en el protestantismo ascético occidental aquel rasgo que ha impreso esta doctrina de la gracia en la mentalidad capitalista racional: la idea de la metódica corroboración profesional en la vida lucrativa.

El neocalvinismo de Kuyper no se atreve ya a defender plenamente la doctrina pura. Pero la fe en cuanto tal no está realmente extirpada. Sólo cambia de forma. Pues bajo todas las circunstancias el determinismo de la predestinación era el medio de centralización, más intensivamente sistemático imaginable, de la "ética de convicción". La "personalidad total", como hoy diríamos, está provista, mediante la "elección divina", de un acento de valor eterno, y no un actuar cualquiera particular. El *pendant* irreligioso, basado en un determinismo de este mundo, de esta valoración religiosa, lo tenemos en esa especie de "vergüenza" y, por decirlo así, sentimiento ateo del pecado, propio del hombre moderno en virtud de una sistematización ética, no importa sobre qué bases metafísicas se levante, en el sentido de la "ética de convicción". El secreto tormento del hombre en este caso no deriva de lo que ha hecho sino de que, sin su intervención, gracias a su manera de ser invariable, "*es*" como le revela ser lo que *pudo* hacer, y eso mismo le expresa en su repudio el "fariseísmo", de matiz determinista, de los demás —tan inhumano como la fe en la predestinación, pues tampoco cuenta con la posibilidad, llena de sentido, de un "perdón" y de un "arrepentimiento" o de una "satisfacción", con la ventaja para la predestinación de que, por lo menos, se podía figurar la existencia de una *ratio* divina secreta.

§ 11. Ética religiosa y "mundo"

La tensión de la ética religiosa "de convicción" respecto al mundo. La ética de vecindad como fundamento de la ética religiosa. Condenación religiosa del cobro de intereses. Tensión entre la racionalización ético-religiosa de la vida y la racionalización económica. Acosmismo del amor religioso y de la violencia política. Actitud cambiante del cristianismo respecto al Estado. Ética profesional "orgánica". Religiosidad y sexualidad. Ética fraternal y arte.

Cuanto más sistemática y más orientada por la "ética de convicción" es la religiosidad de salvación, tanto más significa una tensión profunda respecto a las realidades del mundo. Mientras es una simple religiosidad ritual o "de la ley", esta tensión se destaca poco en forma de principios. Esas religiosidades actúan esencialmente del mismo modo que la ética mágica. En términos generales, esto quiere decir que otorgan a las convenciones acogidas por ellas la consagración inviolable, porque la totalidad de los adeptos del dios está interesada también en evitar la cólera divina, esto es, el castigo por la transgresión de las normas. Por eso, cuando un precepto ha alcanzado la significación de un mandato divino, se eleva, desde la esfera de las convenciones, sujetas a cambio, al rango de cosa sagrada. Siempre ha regido, como el orden del cosmos, y regirá siempre; sólo puede ser interpretado, no cambiado; puede ocurrir, desde luego, que el mismo dios revele un nuevo precepto. Así como el simbolismo, en relación con determinados elementos culturales, y las prescripciones tabú, en torno a formas concretas de relación con hombres y bienes, actúan en forma estereotipadora, así lo hace también la religión, en esta etapa, en el campo total del orden jurídico y de las convenciones. Los libros sagrados, lo mismo los de la India que los del Islam, los de los persas y los judíos y también los libros clásicos de los chinos, tratan de un modo completamente similar las normas rituales y ceremoniales y las prescripciones jurídicas. El derecho es derecho "sagrado". El predominio del derecho estereotipado en forma religiosa constituye uno de los límites más importantes para la racionalización del orden jurídico y, por consiguiente, de la economía. Por otra parte, el quebrantamiento por la profecía ética de las normas mágicas o rituales estereotipadas puede ser la causa de profundas revoluciones —agudas o paulatinas— incluso del orden cotidiano de la vida y en particular de la economía. Evidentemente, en ambas direcciones tiene sus límites el poder de lo religioso. Sólo resulta elemento impulsor allí donde va de la mano con un proceso de transformación. Particularmente no quebranta en ninguna parte situaciones económicas si no existen de antemano las posibilidades y, a menudo, hasta intensos fermentos en las circunstancias y constelaciones de intereses del tiempo. Y su poder de acción frente a intereses económicos poderosos es también limitado en este caso. No es posible ofrecer una fórmula general que señale la fuerza concreta de las distintas componentes del desarrollo y el modo de su mutua "adaptación". Las necesidades de la vida económica se imponen, ya sea mediante una nueva interpretación de los preceptos sagrados, mediante su elusión razonada casuísticamente, o mediante su simple elusión práctica en el dominio de la jurisdicción penitenciaria y sacramental; un ejemplo nos ofrece la Iglesia católica en una prescripción tan importante como la prohibición del interés, en la forma que veremos en seguida, excluyéndolo *in foro conscientiae*, pero sin abrogarlo expresamente, lo que hubiese sido imposible. Lo mismo debió hacerse con el recriminado *onanismus matrimonialis* (sistema de los dos hijos). La consecuencia de la frecuente pluralidad de sentidos o del silencio de las normas religiosas frente a los nuevos problemas y a las prácticas que resultan, es la coexistencia directa de normas absolutamente inquebrantables, estereotipadas, y de una arbitrariedad extraordinaria e imprevisible acerca de qué parte de ellas rige realmente. Apenas puede decirse lo que en cada caso está vigente todavía en la práctica de la *scharia* islámica, y lo mismo ocurre en todos los derechos sagrados y preceptos morales que tienen un carácter formal ritualista y casuístico, sobre todo en la ley judaica. Ahora bien; frente a esta situación, la sistematización de lo "debido" religiosamente en una "*ética de convicción*" crea justamente una situación muy distinta. Rompe la estereotipación de la norma particular a favor de la relación total, "plena de sentido" del modo de conducción de vida respecto al fin religioso de salvación. No conoce ningún "derecho sagrado" sino un "sentir sagrado", una convicción

que, de acuerdo con la situación, puede sancionar distintas máximas de conducta; por consiguiente, es elástica y capaz de adaptación. En vez de obrar estereotipando puede hacerlo desde dentro en forma revolucionaria, según la dirección del modo de vida que ella crea. Pero adquiere esta capacidad al precio de una problemática esencialmente aguda e "íntima". La tensión interna del postulado religioso frente a la realidad del mundo no disminuye, sino que crece. En lugar del postulado de equilibrio externo de la teodicea, aparecen, con la creciente sistematización y racionalización de las relaciones sociales y de su contenido, los conflictos de la propia legalidad de cada esfera de vida particular con el postulado religioso, y cuanto más intensa es la necesidad religiosa, más se convierte el "mundo" en un problema; debemos aclararnos esto en los principales puntos de conflicto.

La ética religiosa penetra en la esfera del orden social con diversa profundidad. No se debe ello únicamente a la diferencia entre la vinculación mágica y ritual y la religiosidad, sino que depende sobre todo de la actitud de principio que esta religiosidad toma respecto al mundo. Cuanto más sistemática y racionalmente se conforma éste en un cosmos, por la acción de puntos de vista religiosos, tanto más fundamental puede hacerse su tensión ética con el orden secular, y en tanto mayor grado cuanto más este orden, por su parte, se sistematice según su propia legalidad. Surge la ética religiosa negadora del mundo y le falta el carácter estereotipador de los derechos sagrados. Justamente la tensión que aporta en su relación con el mundo se convierte en un fuerte factor dinámico de desarrollo.

En la medida en que la ética religiosa acoge únicamente las virtudes generales de la vida del mundo no es necesario que las discutamos aquí. Las relaciones familiares, a su lado la veracidad, la seguridad, respeto por la vida y la propiedad ajenas, las relaciones con la mujer, son cosas que se sobreentienden. Pero el acento puesto en cada una de las virtudes es distinto de un modo característico. Así, la extraordinaria acentuación de la piedad familiar en la religión de Confucio, motivada mágicamente a consecuencia de la significación de los espíritus de los antepasados. Está cultivada de un modo deliberado por una organización política de dominación de tipo patriarcal y burocrático-patrimonial, en la que rige la sentencia de Confucio: "la insubordinación es peor que un sentir bajo", y por eso la subordinación a las autoridades familiares vale, como se dice expresamente, como señal de las cualidades políticas y sociales. Una oposición polar con esto representa el rompimiento de los lazos familiares por medio de la forma más radical de la religiosidad congregacional: quien no puede odiar a su padre no puede ser discípulo de Jesús. O, por ejemplo, la veracidad más estricta de la ética de la India y de Zaratustra frente a la del decálogo judeo-cristiano (limitación al testimonio judicial), y, por otra parte, la posposición plena de la obligación de veracidad ante los preceptos de decoro en la ética estamental de la burocracia confuciana china. O la prohibición absoluta de matar no importa qué ser vivo *(ahimsâ)* en toda religiosidad específica de la India, frente a casi todas las demás religiones, precepto apoyado en ideas animistas (transmigración de las almas) y que va mucho más allá del precepto de Zaratustra de no martirizar animales,

condicionado por su actitud antiorgiástica.

Por lo demás, el contenido de toda ética religiosa que va más allá de los preceptos mágicos particulares y de la piedad familiar está condicionado en primer lugar por los dos motivos sencillos que determinan el actuar cotidiano no dependiente de la familia: justo talión contra el transgresor y ayuda fraternal al vecino amigo. Ambas cosas entran en el dominio de la retribución: el infractor "merece" el castigo cuya ejecución apacigua la cólera, de la misma manera que el vecino merece la ayuda en caso de necesidad. Que al enemigo se le pague mal por mal es cosa evidente para la ética china, védica y zoroástrica, lo mismo que para la de los judíos hasta una época posterior a la cautividad. Todo el orden social parece descansar sobre la justa retribución; por esto, la ética de Confucio, que se adapta al mundo, rechaza directamente como contraria a la razón de Estado la idea del "amor al enemigo", que en China está motivada en parte por razones místicas, en parte por razones social-utilitarias. Llega a ser aceptada por la ética judía posterior a la cautividad, en el fondo, como lo demuestra Meinhold,[71] en el sentido de una mayor y fina humillación del enemigo al recibir el bien y, sobre todo, con la reserva importante que hace también el cristianismo: que la venganza está reservada a Dios y que Él la ejercitará con tanta mayor seguridad cuanto más se abstenga de ella el hombre. La religiosidad congregacional añade a las comunidades del clan, de la hermandad de sangre y de la tribu, la congregación misma como lugar donde ejercitar el socorro. O, más bien, la coloca en lugar del clan: quien no puede abandonar padre y madre no puede ser discípulo de Jesús, y en este sentido y en esta conexión entra también la sentencia de que Jesús no ha venido a traer la paz sino la espada. De ahí nace entonces el precepto de la "fraternidad", que es específico si no de toda religiosidad congregacional, sí de aquélla, pues es la que lleva a cabo con máxima hondura la emancipación de la asociación política. También en la primitiva cristiandad, por ejemplo, en Clemente de Alejandría, la fraternidad rige en toda su extensión sólo dentro del círculo de los compañeros de fe, de los correligionarios, y no, sin más, fuera de él. La ayuda fraternal en caso de necesidad procede, como vimos, de la comunidad vecinal. El "próximo" ayuda al vecino, pues también él puede una vez necesitar su ayuda. Sólo una fuerte mezcla de comunidades políticas y étnicas y la desvinculación de los dioses, como poderes universales, de la asociación política, hace posible el universalismo del amor. Llega a hacerse muy difícil respecto a la religiosidad extraña cuando se presenta la competencia entre religiosidades congregacionales y se pretende el carácter único del propio dios. Los monjes jaina se admiran, según la tradición budista, de que Buda haya ordenado a sus discípulos que les dieran comida también a ellos.

Ahora bien: así como las usanzas del "trabajo por favor" y de la ayuda en caso de necesidad entre vecinos se trasladan, con la diferenciación económica, a las relaciones entre las diferentes capas sociales, lo mismo ocurre muy pronto con la

ética religiosa. Los rapsodas y magos, primeras "profesiones" que se emanciparon del suelo, viven de la generosidad de los ricos. A éstos ensalzan, mientras que maldicen a los avaros. En situaciones de economía natural no da prestigio el poseer riqueza, sino el modo de vivir generoso y hospitalario. Por eso la *limosna* es la parte más universal y primaria de toda religiosidad ética. La religiosidad ética orienta este motivo de maneras muy diferentes. El hacer bien a los pobres es motivado por Jesús según el principio de la retribución: pues la imposibilidad de una retribución ejercida por los pobres en este mundo hace más segura la retribución por Dios en el otro. A esto se añade el principio de la solidaridad de los hermanos en la fe, que en ciertas circunstancias es una fraternidad que linda con el "comunismo de amor". La limosna, en el Islam, es uno de los cinco preceptos absolutos de la fe; en el viejo hinduismo, lo mismo que en Confucio y en el antiguo judaísmo, constituye la "buena obra" a secas; en el budismo antiguo es la única obra del laico piadoso que realmente importa, y en el primitivo cristianismo adquirió casi la dignidad de un sacramento (todavía en la época de Agustín se tiene por no auténtica la fe sin limosnas). El combatiente sin recursos de la fe islámica, el monje budista, el hermano en la fe, pobre, del antiguo cristianismo (a veces de la comunidad de Jerusalén) dependen todos, lo mismo que los profetas, apóstoles y, a menudo, los sacerdotes de las religiones de salvación, de la limosna; y las probabilidades de limosna y de la ayuda en caso de necesidad constituyen en el cristianismo primitivo y, más tarde, en las sectas, hasta las congregaciones cuáqueras —como una especie de "residencia de socorro" religiosa—, uno de los factores económicos principales de propaganda y de cohesión de las congregaciones religiosas. Por eso, cuando una religiosidad congregacional va perdiendo este carácter, la limosna disminuye más o menos su importancia y se mecaniza en sentido ritualista. No obstante, subsiste fundamentalmente. En el cristianismo, a pesar de este desarrollo, la limosna se presenta para el rico como algo tan necesario para alcanzar la bienaventuranza que los pobres se consideran en la Iglesia como un "estamento" particular e imprescindible. De un modo análogo son considerados los enfermos, las viudas, los huérfanos como objetos religiosos valiosos para el obrar ético. Pues el socorro se extiende naturalmente mucho más allá de la limosna: se espera del amigo y del vecino crédito sin interés en caso de necesidad y cuidado de los hijos; y lo mismo se espera de los hermanos en la fe —todavía se plantean esas exigencias en las asociaciones secularizadas norteamericanas que ocupan el lugar de las sectas religiosas—. Y en general se espera esto de la generosidad de los potentados y de quienes tienen la autoridad en sus manos. Dentro de ciertos límites, la bondad cuidadosa por los propios súbditos representa un interés bien entendido en la conservación del poder, pues la seguridad y los ingresos, cuando faltan medios racionales de control, dependen en buena medida de la buena voluntad y afecto de los súbditos. Por otra parte, la oportunidad de alcanzar protección y ayuda de un poderoso es para todo desposeído, especialmente para

los rapsodas sagrados, un motivo para buscarle y ensalzar sus bondades. Cuando son las relaciones autoritarias de tipo patriarcal las que determinan la articulación social, las religiones proféticas —especialmente en Oriente— han podido crear una especie de "protección a los débiles", mujeres, niños, esclavos, apoyándose en esa situación práctica. Así, de un modo particular, la profecía mosaica y la islámica. Ahora bien: esto se extiende también a las relaciones entre las clases. En el círculo de los vecinos menos poderosos rige la desconsiderada explotación de aquella situación de clase típica de la época precapitalista: servidumbre implacable por deudas e incremento de la propia propiedad rústica (lo que es casi idéntico), aprovechamiento de la mayor capacidad de compra para acaparar bienes de consumo con el ánimo de especular con la necesidad de los demás, ataque a la solidaridad que es condenado socialmente y recibe una reprobación religiosa. Por otra parte, el viejo noble guerrero desprecia como *parvenu* al que ha subido por adquisición de dinero. Por todas partes se aborrece religiosamente este tipo de "avaricia", en los libros sagrados de la India lo mismo que en el viejo cristianismo y en el Islam; en el judaísmo con la institución particular del año jubilar —con perdón de deudas y libertad— en favor de los compañeros en la fe, con base en lo cual el espíritu teológico sistemático y la falsa interpretación de una piedad puramente urbana construyó el "año sabático" *(sabbat)*. La sistematización que lleva a cabo la "ética de convicción" construyó con todas estas exigencias particulares el sentido amoroso específicamente religioso: la "*caritas"*.

En casi todas las reglamentaciones éticas de la vida, afluye al campo económico, como consecuencia de este sentir central, la condenación del cobro de intereses. Falta por completo en la ética religiosa —fuera del protestantismo— allí donde, como ocurre en el confucianismo, se ha convertido en una pura adaptación al mundo, o, como en la antigua ética babilónica y en las éticas mediterráneas de la Antigüedad, la burguesía urbana y el noble interesado en los negocios impidieron el desarrollo de una ética caritativa seria. En los libros jurídico-religiosos de la India se prohíbe a las dos castas superiores el tomar intereses. Está prohibido entre judíos; en el cristianismo y en el Islam, entre correligionarios primero, luego en absoluto. En el cristianismo la prohibición del interés en cuanto tal quizá no es algo primitivo. Cuando se presta sin riesgo Dios no retribuirá; así motivó Jesús el precepto: prestar también al que carece de recursos. Basándose en este pasaje, un error de doctrina y de traducción proclamó la prohibición del interés (μηδὲν en lugar de μηδένα ἀπελπίζοντες, de donde la Vulgata: *nihil inde sperantes*). El motivo primitivo que lleva a rechazar el interés está en el carácter de "servicio por favor" del primitivo préstamo de necesidad que consideraba el cobro de intereses "entre hermanos" una violación del deber de socorro. Pero otros motivos fueron en parte los decisivos para el rigor creciente de la prohibición dentro del cristianismo, en circunstancias totalmente diferentes. No la ausencia del "interés del capital" a consecuencia de

las condiciones generales de la economía natural, cuyo "reflejo" sería la prohibición (según el patrón del materialismo histórico). Pues, por el contrario, vemos que la Iglesia cristiana y sus servidores, el papa inclusive, aun en los comienzos de la Edad Media (por consiguiente, en la época de la economía natural), cobran intereses sin reparo alguno y los toleran, y que casi paralelamente con el comienzo del desarrollo de las formas de intercambio realmente capitalistas y en especial del capital lucrativo en el comercio de ultramar, surgió la persecución de la Iglesia contra los préstamos con interés y fue tomando una posición más rigurosa. Se trata, pues, de una lucha de principios de la racionalización ética contra la racionalización económica. Sólo en el siglo XIX, como vimos, la Iglesia, ante el aspecto irremediable de la situación, tuvo que hacer caso omiso, en la forma que vimos, de la prohibición.

El auténtico motivo religioso de la antipatía contra el interés yace en un plano más profundo y está en conexión con la posición de la ética religiosa respecto de la "legalidad" del lucro comercial racional en cuanto tal. Todo lucro puramente comercial es juzgado casi en absoluto de un modo muy desfavorable en las religiones primitivas, justamente aquellas que valoran de un modo muy positivo la posesión de la riqueza. Y por cierto, no sólo bajo el predominio de la economía natural y del influjo del noble guerrero, sino bajo un tráfico comercial relativamente desarrollado y en protesta consciente contra él. En primer lugar, toda racionalización económica del tráfico lucrativo conmueve los cimientos de la tradición, sobre los que descansa en general la autoridad del derecho sagrado. Ya por eso resulta sospechoso desde el punto de vista religioso el afán de lucro como tipo del trabajo adquisitivo racional. Por eso, siempre que ha sido posible, el sacerdocio ha favorecido la conservación de la economía natural (así, al parecer, en Egipto), cuando esta actitud no contrariaba demasiado a los propios intereses del templo en cuanto a sus cajas de depósitos y de préstamos protegidas en forma sagrada. Pero, sobre todo, el carácter *impersonal* de las puras relaciones de negocio, racionales desde el punto de vista económico y, por eso, irracionales desde el punto de vista ético, choca, en las religiones éticas, con un sentimiento de desconfianza nunca claramente expresado pero tanto más seguro. Toda relación puramente personal de hombre a hombre, sea como fuere, incluso la de la más completa esclavitud, puede reglamentarse éticamente; pueden insertarse en ella postulados éticos, puesto que su forma depende de la voluntad individual de los que participan en la relación; por consiguiente, da margen para la virtud de la caridad. Pero no ocurre así en las relaciones racionales de negocio; y tanto menos cuanto más racionalmente diferenciadas estén. Las relaciones del tenedor de una obligación hipotecaria con el deudor de un banco hipotecario, del tenedor de valores del Estado con el contribuyente, de un accionista con los trabajadores de la fábrica, de un importador de tabaco con los braceros de una plantación, de un industrial metalúrgico con los mineros, no sólo no están reglamentadas de hecho en sentido caritativo, sino que tampoco son susceptibles en principio de

tal reglamentación. La objetivación de la economía sobre la base de la relación asociativa que supone el mercado sigue en absoluto su propia legalidad objetiva, cuya no observancia acarrea el fracaso económico y a la larga la ruina. La relación asociativa económica racional es siempre objetivación en este sentido, y no es posible dominar un cosmos de actuar en sociedad[*] objetivo-racional con exigencias caritativas a determinadas personas. El cosmos objetivado, despersonalizado, del capitalismo no ofrece en absoluto ningún lugar para ello. En él fracasan las exigencias de la *caritas* religiosa no solamente, como en general, por la resistencia e incapacidad de las personas concretas, sino porque no tienen sentido. Se enfrenta con la ética religiosa un mundo de relaciones interpersonales que no puede doblegarse a las normas de aquélla. Con una ambivalencia característica, el sacerdocio ha apoyado siempre, también en interés del tradicionalismo, el sistema patriarcal frente a las relaciones de dependencia de carácter impersonal, si bien, por otra parte, la profecía quebranta los vínculos patriarcales. Pero, cuanto más sienta una religiosidad su oposición al racionalismo económico como cuestión de principio, tanto más cerca está de la virtuosidad religiosa, como consecuencia, *la negación antieconómica del mundo*.

En el mundo de los hechos, la ética religiosa, a consecuencia de los compromisos inevitables, ha conocido distintas suertes. Siempre ha sido utilizada directamente en favor de los fines económicos racionales, en particular de los acreedores. Sobre todo cuando la deuda pesaba todavía jurídicamente sobre la "persona" del deudor. Entonces se utilizó la piedad de los herederos por sus antepasados. Pertenecen a este círculo de consideraciones el embargo de la momia del muerto, en Egipto, o la idea, extendida en muchas religiosidades asiáticas, según la cual quien no cumple con una promesa, también una promesa de deuda, particularmente si se ha hecho bajo juramento, será atormentado en el otro mundo y, por eso, puede perturbar por su parte la paz de los descendientes por medio de maleficios. Como recuerda Schulte,[72] en la Edad Media el obispo es particularmente digno de crédito, porque en caso de rompimiento de la palabra, sobre todo la jurada, la excomunión destruye su total existencia (de un modo análogo, el crédito de que goza nuestro teniente y el estudiante que pertenece a una fraternidad). El ascetismo, como lo dijimos varias veces, se encuentra siempre en una situación paradójica por el hecho de que su carácter racional conduce a la acumulación de bienes. Especialmente la competencia que supone el trabajo barato del asceta célibe frente al que está cargado con el mínimo de existencia familiar, conduce a la expansión de la adquisición ascética en la baja Edad Media, y la reacción de la burguesía contra los conventos se explica por esta competencia "coli", lo mismo que la competencia que suponen los colegios de frailes frente a los profesores particulares casados. Con frecuencia podemos explicarnos ciertas actitudes religiosas por motivos lucrativos. Los monjes bizantinos se hallaban económicamente atados al culto de las imágenes como los monjes chinos a los productos de sus imprentas y talleres, y la moderna

fabricación de licores en los monasterios —verdadero ludibrio de la lucha religiosa contra el alcohol— no es más que un ejemplo extremo de lo mismo. Semejantes factores actúan en contra de toda negación antieconómica del mundo. Toda organización, y en especial toda religiosidad organizada en instituto, requiere medios económicos de poder, y apenas si hay una doctrina más cargada de maldiciones, precisamente por el gran organizador financiero de la Iglesia, Juan XXII, que la sostenida por los franciscanos en cumplimiento estricto de la verdad evangélica: que Cristo ordenó a sus seguidores que se desposeyeran de todo. Empezando por Arnoldo de Brescia, una serie de mártires de esta doctrina atraviesa todos los siglos.

El efecto práctico de la prohibición cristiana de la usura y del principio vigente respecto de la vida de negocios, especialmente del lucro mercantil: *Deo placere non potest*, es en general difícil de apreciar. La prohibición de la usura dio como fruto toda clase de rodeos jurídicos. Lo mismo que el interés abierto, tuvo la Iglesia que tolerar, por fin, después de dura lucha, el negocio de préstamo con garantía de prenda a beneficio de los pobres en las instituciones caritativas del *monte pietatis* (definitivamente desde León X). El privilegio de los judíos atendió al préstamo de necesidad de las clases medias, sólo obtenible a cambio de un interés fijo. Por lo demás, debemos considerar que en la Edad Media se utilizó el interés fijo en primer lugar en contratos de crédito para negocios de mucho riesgo como, por ejemplo, el comercio de ultramar (y como se usó también universalmente en Italia en los créditos otorgados con los bienes de menores), que, de todos modos, representaba una excepción pues lo regular era una participación, de grado distinto y a veces tarifada (en el *constitum usus* de Pisa), en el riesgo y ganancias del negocio *(commenda dare ad proficuum de mari)*. Las grandes "guildas" o gremios de comerciantes se protegieron, sin embargo, contra la excepción de *usuraria pravitas*[73] en parte por medio de la exclusión del gremio, boicot y listas negras (como, por ejemplo, la legislación de bolsa actual contra la excepción *mala fides*); pero los mismos miembros, cuidando de su salvación personal, se defendieron mediante las bulas compradas por el gremio (así en el *Acta di Calimala*) y mediante disposiciones testamentarias devolviendo grandes sumas de "dinero de conciencia", o instituyendo grandes fundaciones. Las hondas discrepancias entre las necesidades ineludibles del comercio y el ideal de vida cristiana fueron sentidas con frecuencia de un modo muy profundo y alejaron de la vida comercial a los elementos más piadosos y más racionales en su ética, y sobre todo influyeron constantemente en el desprestigio moral y en la obstaculización del espíritu racional de negocio. Las recomendaciones de la Iglesia "institucional" de la Edad Media: graduar las obligaciones con arreglo al estamento, de acuerdo con el carisma religioso y la ética profesional, y, además, la práctica de las indulgencias, no permitieron que naciera en el terreno económico una ética metódica de vida. (La dispensa de indulgencias y los principios más laxos de la ética probabilista de los jesuitas, después de la

Contrarreforma, en nada cambiaron la situación, pues sólo los hombres de sentir ético laxo, pero no los rigoristas, podían dedicarse a la vida de los negocios.) La creación de una ética capitalista fue obra —no deliberada— del ascetismo intramundano del protestantismo; que empujó a la vida de los negocios a los elementos más piadosos y más rigoristas, que buscaban el éxito en los negocios como fruto de una conducta racional de vida. El protestantismo, especialmente el ascético, limitó la prohibición del interés a casos concretos de falta de caridad. Se condenó el interés, como usura que va contra la caridad, allí donde la Iglesia lo había tolerado de hecho *(montes pietatis)*: en el crédito a los pobres —los judíos lo mismo que el mundo cristiano de los negocios lo sentían como gravosa competencia—, mientras que fue legitimado como forma de participación del prestamista en los beneficios logrados con el dinero prestado y, en general, en los créditos a los poderosos y ricos (crédito político a los príncipes). En el aspecto teórico fue obra de Salmasius. Sobre todo, el calvinismo destruyó en general las formas tradicionales de la *caritas*. Lo primero que eliminó fue la limosna sin orden ni concierto. Es verdad que con la introducción de normas fijas para la distribución del dinero del obispo en la Iglesia antigua tardía y luego por medio de la institución de los hospitales en la Edad Media, se emprendía ya el camino de la sistematización de la *caritas* como en el Islam significaron una centralización racional los institutos en favor de los pobres. Pero la caridad sin plan había afirmado su significación como buena obra. Las numerosas fundaciones caritativas de todas las religiones éticas condujeron, como es natural, a un fomento directo de la mendicidad y además, como ocurre con el número fijo de comidas diarias para pobres en las fundaciones monacales bizantinas y con los días oficiales de comida en China, convirtieron la *caritas* en un gesto puramente ritual. El calvinismo puso fin a todo esto. Sobre todo a la consideración amistosa del mendigo. Para el calvinista, el dios inescrutable tiene sus buenos motivos para repartir desigualmente los bienes de fortuna y el hombre se prueba exclusivamente en el trabajo profesional. La mendicidad se considera como una violación del amor al prójimo respecto a aquel a quien se pide, y especialmente todos los predicadores puritanos parten de la idea de que la falta de trabajo de los capaces para trabajar es culpa suya. Sin embargo, para honrar a Dios, hay que organizar racionalmente la caridad y socorrer a los incapaces para el trabajo, a los tullidos y huérfanos (todavía hoy puede verse, en las calles de Ámsterdam, a los huérfanos del asilo, camino de la iglesia, vestidos de modo chocante con un uniforme que recuerda el de los locos). La atención a los pobres se organiza con miras de asustar a los haraganes; un tipo, por ejemplo, lo tenemos en la asistencia a los pobres de los puritanos ingleses, en contraposición con los principios sociales anglicanos, tan bien descritos por H. Levy.[74] En todo caso, la *caritas* se convierte en una “empresa” racional, con lo cual o se excluye su significación religiosa o se cambia directamente en lo contrario. Así la consecuente religiosidad ascético-racional.

La religiosidad mística sigue un camino opuesto al de la racionalización de la economía. Precisamente el fracaso fundamental del postulado de fraternidad en la realidad inhumana del mundo económico, tan pronto como se actúa racionalmente en él, eleva aquí la exigencia del amor al prójimo hasta el postulado de la "bondad" indiscriminada, que no se pregunta por la razón ni el resultado de la entrega absoluta, ni por la dignidad ni por la capacidad del que pide, y da la camisa allí donde falta la capa, y para el cual, en última consecuencia, el hombre singular, por el que se sacrifica, es, por decirlo así, fungible y de valor nivelado, el "próximo" con el que tropezamos en el camino, que interesa sólo por su indigencia y su pordioseo: una forma peculiar de huida mística del mundo con la entrega amorosa sin objeto, no por los hombres sino por la misma entrega, "santa prostitución del alma" (Baudelaire).[75]

Con la misma agudeza y por los mismos motivos, el acosmismo del amor religioso, y de alguna manera toda religiosidad ética racional, entra en tensión con el mundo de la acción *política* tan pronto como una religión se distancia de la asociación política.

El viejo dios político local (también un dios poderoso, ético y universal) está únicamente para la protección de los intereses políticos de su asociación. También se invoca todavía hoy al dios de los cristianos como "dios de las batallas" o como "dios de nuestros padres", lo mismo que a un dios local de una *polis* antigua; exactamente igual como, por ejemplo, el cura cristiano tuvo que rogar durante siglos en el mar del Norte por una "playa bendita" (por numerosos naufragios). El sacerdocio, por su parte, depende casi siempre, directa o indirectamente, de la asociación política; en modo muy fuerte en las iglesias que están hoy subvencionadas por el Estado y de modo decisivo donde los sacerdotes eran funcionarios patrimoniales o cortesanos del señor territorial, del príncipe, como en la India el *purohita*, o el obispo palatino de Constantino en Bizancio, o donde ellos mismos son señores feudales como en la Edad Media o nobles linajes sacerdotales con poder secular. Los rapsodas sagrados, cuyas creaciones, casi en todas partes, pasaron a las escrituras sagradas, lo mismo en los libros sagrados chinos, indostanos y judíos, ensalzan la muerte del héroe, y en los libros jurídicos sagrados brahmánicos aparece esa muerte como obligación ideal de casta del *kshatryia* cuando ha llegado a años en que "ve al hijo de su hijo", como para el brahmán el retirarse a la meditación en el bosque. Una religiosidad mágica no concibe, ciertamente, la idea de la "lucha por la fe". Pero la victoria política y, sobre todo, la venganza contra los enemigos son para ella, así como para la antigua religión de Jehová, la auténtica recompensa divina.

Pero a medida que la clase sacerdotal trata de organizarse con independencia respecto a la autoridad política y cuanto más racional se hace su ética, tanto más se desplaza esta posición primera. La contradicción entre la prédica de la fraternidad de los compañeros y la glorificación de la guerra a los de fuera no suele ser muy decisiva en una desvalorización de las virtudes guerreras, pues el

rodeo salvador fue la distinción entre guerras "justas" e "injustas" —un producto farisaico desconocido por la antigua y auténtica ética de guerra. Fue mucho más importante el nacimiento de religiones congregacionales en los pueblos políticamente desarmados y domesticados sacerdotalmente, como, por ejemplo, los judíos, y el nacimiento de capas amplias, no guerreras (relativamente) pero de importancia creciente para el sustento y para la posición de poder de la clase sacerdotal, allí donde ésta se organizó con independencia. La clase sacerdotal debió acoger con tanta mayor exclusividad las virtudes específicas de estas capas (sencillez, resignación en la indigencia, aceptación humilde de la autoridad, perdón amistoso y transigencia frente a la injusticia) cuanto que eran precisamente aquellas virtudes que favorecían la sujeción al dios ético y a los sacerdotes y representaban en cierta medida virtudes complementarias de la virtud fundamental religiosa de los poderosos: la *caritas* magnífica, y como tal era esperada y deseada de los patriarcales socorredores por parte de sus protegidos. Las circunstancias políticas coadyuvaron a que se glorificara religiosamente la ética de los dominados a medida que la religiosidad se hacía más de tipo congregacional. El profetismo judío, con un conocimiento realista de la situación política exterior, ha predicado la sumisión al destino divino del dominio por grandes potencias. Y la domesticación de las masas, que tanto el poderío extranjero (primeramente los persas de un modo sistemático) como luego la autoridad interior, encomiendan a los sacerdotes reconocidos por ellos, ofrece, junto con la peculiaridad de la actividad personal no guerrera de aquéllas y la experiencia de la acción intensa de los motivos religiosos sobre las mujeres, junto también con la popularización creciente de la religión, razones crecientes para valorar en sentido específicamente religioso aquellas virtudes esencialmente femeninas de los dominados. Pero no sólo esta "rebelión de esclavos" en la moral, organizada sacerdotalmente, sino todo incremento de una búsqueda personal de la salvación, de tipo ascético y, sobre todo, místico, desligada de la tradición, conduce, como vimos, por sus propias leyes, en la misma dirección. Pero situaciones exteriores típicas actúan en sentido intensificador. Lo mismo el ir y venir, tan sin sentido, de las pequeñas estructuras políticas, particulares y efímeras si se comparan con una religiosidad universalista y con una (relativa) cultura social unitaria (como en la India), que, por el contrario, la pacificación universal y eliminación de toda lucha por el poder que traen consigo los grandes imperios, y sobre todo la burocratización de la dominación política (como en el Imperio romano), todos los factores, por consiguiente, que sustraen toda base a los intereses políticos y sociales anclados en la lucha guerrera por el poderío y en la lucha social de los estamentos, actúan fuertemente en el mismo sentido de la *negación antipolítica del mundo* y el desarrollo de una ética religiosa fraternal que rechaza la violencia. No en razón de intereses "político-sociales" o en virtud de instintos "proletarios", sino, por el contrario, por la eliminación completa de tales intereses, creció el poder de la

apolítica religión cristiana del amor y fueron cobrando importancia todas las doctrinas de salvación y religiosidades de tipo congregacional a partir de los siglos I y II del imperio. Y en tal tesitura, no son sólo, ni siquiera de modo predominante, las capas dominadas y su rebelión de esclavos en la moral, las que encarnan esta religiosidad de salvación de carácter antipolítico, sino sobre todo las capas de la gente educada, desinteresada políticamente porque no cuentan ya con influencia o por estar desengañadas.

La experiencia universal que nos enseña que el poder engendra siempre poder, que por doquier intereses sociales y económicos de dominio se alían a los movimientos más idealistas de reforma y de revolución, que la violencia contra la injusticia no lleva en último término a la victoria del derecho mejor, sino del poder e inteligencia mayores, no pasa inadvertida por lo menos para la capa de los intelectuales no interesados y da siempre origen a la exigencia radical de la ética fraternal común al budismo y a las predicaciones de Jesús: no resistir al mal con la violencia. Sin embargo, es también propio de las religiosidades místicas, porque la búsqueda mística de salvación, con su reducción al mínimo de la acción para procurarse el incógnito en el mundo como única seguridad de salvación, fomenta esta actitud de humildad y sacrificio y tiene que fomentarla también por razones puramente psicológicas en virtud del amor acósmico sin objeto que la caracteriza. Pero todo intelectualismo puro lleva consigo la posibilidad de una orientación mística semejante. Por el contrario, el ascetismo intramundano puede pactar con la existencia de un orden político que aprecia como medio de transformación ética racional del mundo y de represión del pecado. Sólo que el marchar de acuerdo no es en este caso tan fácil como cuando se trata de los intereses lucrativos de la economía. Porque la acción política, que se apoya en las cualidades medias de los hombres, en compromisos, en engaños, que hace uso de medios y sobre todo de hombres que repugnan éticamente y que relativiza todos los medios, obliga con mucha más fuerza a renunciar a las exigencias de una ética rigorista que no la actividad económica lucrativa. Esto es tan patente que bajo el famoso dominio de los Macabeos, una vez que se disipó la embriaguez de la guerra de libertad, nació un partido entre los judíos piadosos que prefirió el dominio extranjero a la monarquía nacional, de modo análogo a como muchas sectas puritanas consideraban como iglesias auténticamente probadas a las que padecían bajo la cruz, es decir, a las que se hallaban bajo el dominio de los no creyentes. En ambos casos operaba, por un lado, la idea de que la autenticidad sólo puede probarse en el martirio; pero por otro, también la convicción de que las virtudes genuinamente religiosas, lo mismo la ética racional, sin compromiso alguno, que la fraternidad acósmica, no podían encontrar su sede dentro del aparato de la fuerza política. En esto encontramos una de las raíces de la afinidad del ascetismo intramundano con la reducción al mínimo de la actividad del Estado ("manchesterianismo").

El conflicto de la ética ascética y del sentir místico fraternal con el aparato de

fuerza que se halla en la base de todas las formaciones políticas se manifiesta en las formas más diversas de tensiones y resoluciones. La tensión entre la religión y la política llega a un grado mínimo naturalmente en los casos en que, como en el confucianismo, la religión es creencia en los espíritus o simple magia, y la ética únicamente inteligente adaptación del hombre cultivado al mundo. Tampoco existe conflicto alguno cuando una religiosidad siente como obligación suya la propaganda violenta de la profecía verdadera, como el viejo islamismo, que renunció conscientemente al universalismo de la conversión y que tenía como fin sojuzgar a los no creyentes bajo el dominio de una orden dominadora entregada a la guerra por la fe como obligación principal; pero que no pensaba en la salvación de los sometidos. Pues no se trata de una religión de salvación universalista. Lo que Dios quiere es precisamente el dominio de los creyentes sobre los tolerados infieles, incrédulos; y, por consiguiente, la violencia en cuanto tal no es ningún problema. El ascetismo intramundano muestra una cierta afinidad con esto cuando considera —así el calvinismo radical— como cosa querida por Dios el dominio de los virtuosos que pertenecen a la Iglesia "pura" sobre el mundo pecador con objeto de sofrenarlo. Así, por ejemplo, en la teocracia de Nueva Inglaterra, si no de una manera expresa, sí en la vida práctica, naturalmente con toda clase de compromisos. Tampoco existe conflicto allí donde, como en las doctrinas intelectualistas de salvación de la India (budismo, jainismo), se rompe toda relación con el mundo y con la acción y se prohíbe rigurosamente toda violencia y toda resistencia contra el poder, que, en realidad, carecen de objeto. Sólo nacen conflictos particulares de exigencias estatales concretas con preceptos religiosos concretos cuando se trata de religión de parias de un grupo excluido de la igualdad de derechos políticos, pero con promesas divinas de restablecimiento, en virtud de intervención divina, del justo rango de la casta, como ocurre con el judaísmo, el cual nunca recusó el Estado ni la violencia; por el contrario, esperó en el Mesías un soberano político propio, por lo menos hasta la destrucción del templo en tiempos de Adriano.

El conflicto conduce al martirio o a la pasiva tolerancia antipolítica del soberano de hecho, cuando una religiosidad congregacional rechaza toda violencia como contraria a los designios de Dios y logra imponer este criterio a sus fieles, pero no lleva a sus extremos las consecuencias de la huida del mundo, sino que pretende permanecer de algún modo en él. El anarquismo religioso, según enseña la experiencia histórica, ha sido siempre un fenómeno de corta vida, porque la intensidad de la fe que lo condiciona es carisma personal. Han existido formaciones políticas independientes sobre una base, si bien no anarquista, sí por lo menos pacifista en principio. La más importante fue la congregación de cuáqueros de Pensilvania, que durante dos generaciones pudo salir adelante y prosperar sin apelar a la violencia contra los indios, en oposición a todas las colonias vecinas. Hasta que los conflictos armados de las grandes potencias colonizadoras convirtieron el pacifismo en una ficción, y finalmente la

guerra de independencia norteamericana, que se hizo en nombre de principios cuáqueros fundamentales, pero apartando a los cuáqueros ortodoxos en razón de su principio de no resistencia, desacreditó este principio dentro del mismo país. Y en Pensilvania misma, la admisión tolerante, en consonancia con sus principios, de discrepantes, obligó a los cuáqueros primero a practicar una geometría de distritos electorales cada vez más penosa, hasta que se vieron obligados a renunciar a su participación en el gobierno. El apoliticismo, fundamentalmente pasivo, tal como, de un modo típico, lo mantuvieron los menonitas auténticos y de manera parecida la mayoría de las congregaciones baptistas y lo han conservado por las más diversas partes del globo numerosas sectas, sobre todo rusas, con motivaciones diferentes, no condujo a conflictos agudos, en virtud de esa su absoluta pasividad (consecuencia de rechazar toda violencia), más que cuando se exigieron servicios militares personales. La actitud respecto a la guerra de las diversas sectas religiosas no absolutamente apolíticas ha sido también distinta según se tratara de proteger la libertad de creencias contra ataques del poder político o de guerras puramente políticas. Para ambas clases de violencia guerrera tenemos dos máximas extremas: de un lado tolerancia puramente pasiva a la violencia ajena y, de otro, resistencia a la exigencia a tomar parte en actos de violencia, con la consecuencia eventual del martirio personal. Esto no constituye tan sólo la posición del apoliticismo místico, absolutamente indiferente al mundo, ni de las variedades pacifistas del ascetismo intramundano, sino también con frecuencia de la religiosidad fideísta puramente personal, ya que no conoce un orden exterior racional querido por Dios ni una dominación racional del mundo querida por Dios. Lutero rechazó en absoluto lo mismo la guerra por la fe que la revolución con el mismo fin. Por otro lado tenemos el punto de vista de la resistencia violenta por lo menos contra la violencia contra la fe. La revolución por la fe se halla más cerca del racionalismo ascético intramundano, que conoce un orden sagrado del mundo querido por Dios. Así, dentro del cristianismo, sobre todo en el calvinismo, que hace una obligación la defensa violenta de la fe en contra de los tiranos (si bien, correspondiendo al carácter de instituto de su Iglesia, en Calvino mismo sólo a iniciativa de las instancias competentes, estamentales). Las religiones que luchan por la propaganda y sus derivados, como los *mahdi* y otras sectas islámicas, incluso la secta ecléctica hindú de los *sijs*, influida por el Islam, y que en sus comienzos fue pacifista, conocen, naturalmente, la obligación de la revolución por la fe. Respecto a la pura guerra política, indiferente a lo religioso, los representantes de ambos opuestos puntos de vista se colocan en ciertas circunstancias, por el contrario, prácticamente al revés. Las religiosidades que presentan exigencias ético-racionales al cosmos político, deben tomar esencialmente un punto de vista más negativo respecto de la guerra política que aquellas que consideran como dado el orden del mundo y lo admiten de un modo relativamente indiferente. El ejército victorioso de Cromwell pidió en el

Parlamento la abolición de la recluta obligatoria, porque el cristiano sólo debía tomar parte en aquellas guerras cuyo derecho afirma su propia conciencia. Desde este punto de vista, el ejército mercenario debe valer como una institución relativamente moral, porque el soldado decide ante Dios y su propia conciencia adoptar esta profesión. Pero la violencia estatal es sólo moral en tanto como frena el pecado para honra de Dios, y sale al paso de las contravenciones divinas, por consiguiente, cuando está al servicio de la fe. Por el contrario, para Lutero, que rechaza la guerra y la revolución por la fe y la resistencia activa, la autoridad pública secularizada, cuya esfera no es afectada por los postulados racionales de la religión, es, en el caso de la guerra política, la única responsable por lo que hace al derecho de una guerra, y el súbdito no carga su conciencia cuando la obedece activamente en este caso y en todos los demás en que no se compromete su relación con Dios.

Sin embargo, la actitud del cristianismo antiguo y medieval respecto al Estado ha oscilado o, mejor dicho, ha cambiado el centro de gravedad entre varios puntos de vista: *1*. Repudio absoluto del Imperio romano existente, como imperio del Anticristo, cuya duración hasta el fin del mundo fue creída como cosa natural por todo el mundo al término de la Antigüedad, incluso por los cristianos. *2*. Plena indiferencia política; por consiguiente, tolerancia pasiva de la violencia (siempre y continuamente injusta); por lo tanto, también el cumplimiento activo de todas aquellas obligaciones que no afectan gravemente en sentido religioso a la salvación, así, en particular, el pago de impuestos; la frase "dar al César lo que es del César" no significa quizá, como pretenden modernas tendencias armonizadoras, un reconocimiento sino, precisamente, una absoluta indiferencia por las cosas de este mundo. *3*. Alejamiento de la vida política concreta, porque el participar en ella trae necesariamente el pecado (culto al emperador), pero reconocimiento positivo de la autoridad pública, incluso de la atea, como cosa querida por Dios, aunque es en sí misma pecaminosa, en el sentido de que todo el orden del mundo representa un castigo de Dios por la caída de Adán, y el cristiano debe asumir humildemente esa carga. *4*. Valoración positiva de la autoridad pública, incluso de la no creyente, como medio de freno para los pecados del pagano no iluminado religiosamente, pecado reprobable en virtud del conocimiento natural que Dios le ha dado, y como condición general de toda existencia terrenal querida por Dios. Los dos puntos de vista mencionados en primer lugar pertenecen principalmente al periodo de expectativa escatológica; sin embargo, en ocasiones ha hecho de nuevo su aparición. El cristianismo antiguo no pudo pasar fundamentalmente del último punto de vista, ni aun después de su reconocimiento como religión de Estado. Como de un modo brillante nos lo han revelado las investigaciones de Troeltsch, [76] el gran cambio en sus relaciones con el Estado se realiza mucho más en la Iglesia medieval. Sin embargo, el problema con que se encontró el cristianismo no pertenece exclusivamente a él; pero motivos en parte religiosos y en parte

extrarreligiosos hicieron que se desenvolviera en él con la mayor consecuencia. De una parte se trata de la actitud del llamado "derecho natural" respecto a la revelación religiosa; de otra, respecto de las estructuras políticas positivas y de su conducta. Volveremos brevemente sobre este punto al hablar de las formas de comunidad religiosas y al discutir las formas de dominación. Fundamentalmente podemos decir lo siguiente sobre las formas de solución que afectan a la ética individual: el esquema general según el cual una religión que ejerce el predominio en la asociación política y está privilegiada por ella —sobre todo si se trata de una religiosidad de gracia "institucional"— trata de resolver las tensiones entre la ética religiosa y las exigencias amorales o inmorales de la vida en el orden secular violento del Estado y de la economía, está representado por la relativización y diferenciación de la ética en la forma de la *ética profesional* "orgánica", en contraposición a la ética profesional ascética. Acoge en parte, como, por ejemplo, Tomás de Aquino en contraposición —como lo destaca justamente Troeltsch— a las doctrinas estoico-cristianas antiguas[77] de la edad dorada y del estado primitivo feliz de la igualdad anárquica de los hombres, la idea de la desigualdad natural —que era una concepción corriente en la creencia animista en las almas y en el más allá—, desigualdad natural de los hombres con independencia de todas las consecuencias del pecado, que condiciona las diferencias estamentales de este mundo y del otro. Sobre esta base deduce, en forma metafísica, las relaciones de poder de la vida. A causa del pecado original, o por la causalidad del *karma* individual, o por la corrupción del mundo explicada dualistamente, los hombres están condenados a sufrir la violencia, las penalidades, el dolor, la dureza de corazón, y particularmente las diferencias estamentales y de clase. Ahora bien: las profesiones o castas están establecidas en forma providencial de tal modo que a cada uno le toca su misión específica, imprescindible, querida por Dios o prescrita por el orden impersonal del mundo; con lo cual para cada una valen diferentes exigencias éticas. Se asemejan a las partes singulares de un organismo. Las relaciones de poder que de ahí resultan son relaciones de autoridad queridas por Dios; el sublevarse contra ellas o el erigir otras condiciones de vida distintas de las que corresponden al orden del rango estamental es contrario a la divinidad y representa un acto de soberbia de la criatura que infringe la sagrada tradición. Dentro de este orden orgánico corresponde a los virtuosos de la religiosidad, sea de carácter ascético o contemplativo, la misión específica de crear el tesoro de las buenas obras excedentes, tesoro que se administra dispensando la gracia "institucional"; también se señalan sus funciones particulares a los príncipes, guerreros y jueces, al artesano y a los campesinos. En esa sujeción a la verdad revelada y el sentido justo del amor, el individuo obtiene, precisamente dentro de este orden, la felicidad en este mundo y la recompensa en el otro. Esta concepción "orgánica" y toda esta esfera de problemas estaba muy lejos del Islam, porque al renunciar al universalismo concibió el ideal estamental del mundo como constituido por

creyentes que dominan y no creyentes considerados como pueblos parias que tienen que sostener a los creyentes y que, por lo demás, en lo que se refiere a sus relaciones de vida, indiferentes desde el punto de vista religioso, son abandonados a sí mismos. Existe aquí el conflicto entre la búsqueda mística de salvación y la religiosidad virtuosa ascética, por un lado, y la ortodoxia "institucional" por otro; además, el conflicto, que surge en todas partes donde existen normas jurídicas sagradas positivas, entre el derecho sagrado y el profano, y cuestiones de ortodoxia dentro de la constitución teocrática, pero no el problema último de derecho natural religioso de las relaciones entre ética religiosa y orden del mundo. Por el contrario, los libros jurídicos de la India estatuyeron la ética profesional orgánica tradicionalista de manera esquemáticamente análoga, pero más consecuente que la doctrina católica medieval y mucho más que la pobre doctrina luterana de *status ecclesiasticus, politicus* y *oeconomicus*. El orden estamental de la India está de hecho, como vimos anteriormente, en cuanto ética de casta, unido a una específica doctrina de salvación: la oportunidad de una mejora progresiva en una vida terrenal futura mediante el cumplimiento de las obligaciones de la propia casta, por despreciadas que sean socialmente. A través de esta concepción influyó del modo más radical en la aceptación del orden terrenal, y precisamente en las capas más inferiores, las cuales son las que más tienen que ganar en la transmigración de las almas. Por el contrario, la perpetuación cristiana medieval de las diferencias estamentales de la corta existencia terrenal en una "eterna" existencia del más allá —como explica, por ejemplo, Beatriz en el *Paraíso*—, aparece como cosa absurda a la teodicea de la India, y arrebata al tradicionalismo estricto de la ética profesional orgánica todas las ilimitadas esperanzas en el futuro del piadoso creyente hindú en la transmigración de las almas y, por consiguiente, la posibilidad de una siempre más alta existencia terrenal. Por eso su influencia, aun considerada desde el punto de vista puramente religioso, en favor de la articulación tradicional de las profesiones, fue mucho más incierta de la que supuso el firme anclamiento de la casta en promesas de otro tipo por la doctrina de la transmigración de las almas. Pero, además, la ética profesional tradicionalista de la Edad Media y la luterana descansaban de hecho en un supuesto general que iba desapareciendo de un modo creciente, y que le es común con la ética de Confucio: el carácter puramente personal tanto de las relaciones de poder económico como político, con lo cual la justicia y sobre todo la administración representan un cosmos de interacción de relaciones de sometimiento personal, dominado por el arbitrio y la gracia, la cólera y el amor y, sobre todo, por la piedad recíproca entre el dominador y los sometidos, al estilo de la piedad familiar. Carácter de las relaciones de poder, por consiguiente, al que se pueden vincular postulados éticos con igual sentido que se hace en toda otra relación puramente personal. Pero no sólo la "esclavitud sin señor" (Wagner) del proletariado moderno, sino sobre todo el cosmos del instituto estatal racional,

del "fisco" aborrecido por los románticos, no posee ya este carácter, como podremos verlo más adelante. La "acepción de personas" es cosa natural al orden personalista estamental y sólo se hace problema, eventualmente, incluso en Tomás de Aquino, en qué sentido debe entenderse. "Sin acepción de personas", *sine ira et studio*, sin pasión y, por consiguiente, sin amor, sin arbitrio y, por consiguiente, sin gracia, como obligación profesional objetiva y no en virtud de una relación concreta personal, lleva a cabo hoy el *homo politicus*, al igual que el *homo oeconomicus*, su misión, precisamente cuando la realiza en la medida más ideal en el sentido de las reglas racionales del moderno orden político. La justicia moderna condena hoy a muerte al delincuente no por vía personal o sed de venganza, sino de un modo totalmente impersonal y a causa de normas y fines objetivos, en virtud de su propia legalidad racional inmanente, algo así como la sanción impersonal del *karma* en contraposición a la bárbara sed de venganza de Jehová. Cada vez más, la violencia política interna se objetiva en "orden jurídico estatal"; desde el punto de vista religioso, sólo la forma más eficiente de farsa brutal. Toda la política se orienta hacia la objetiva razón de Estado, hacia el pragmatismo y el fin absoluto del mantenimiento de las relaciones internas y externas de poder, cosa que, desde el punto de vista religioso, aparece casi irremediablemente sin sentido. Así alcanza por vez primera un aspecto y un peculiar *pathos* racional, que Napoleón formuló mítica y brillantemente, *pathos* que a toda ética de fraternidad parecerá tan radicalmente extraño como las ordenaciones racionales de la economía. No podemos describir al detalle las diversas adaptaciones de la actual ética eclesiástica frente a esta situación. En lo esencial no significan más que un compromiso gradual, que va de caso en caso, con la situación; por lo que se refiere a la Iglesia católica, un intento de salvar con los mismos o análogos medios modernos de que se sirve el poder secular, la voluntad eclesiástica de poder, objetivada cada vez más en forma de "razón de Iglesia". En realidad, sólo la ética profesional del ascetismo intramundano —claro que con sus reservas ético-racionales, en las que se esconde la problemática— representa una adecuación interna a la objetivación del mundo político. Una de las consecuencias reales de la racionalización de las relaciones de poder, que se manifiestan en grados y formas diferentes, pero que se presentan en todas partes donde la evolución marcha, apartándose del sentir heroico y social personalista, hacia el desarrollo del "Estado nacional", es esa creciente huida hacia la irracionalidad del sentimiento apolítico. O bien hacia una mística y ética acósmica del "bien" absoluto, o bien hacia la irracionalidad de la esfera afectiva extrarreligiosa, sobre todo hacia la erótica. Las religiones de salvación entran también en conflicto con las fuerzas de esta última esfera; sobre todo, con la fuerza más poderosa entre todas, el amor sexual, la componente fundamental más universal, junto a los "verdaderos" intereses o intereses económicos y a los de poderío y prestigio sociales, del curso real del humano actuar en comunidad.

Las relaciones entre religiosidad y *sexualidad*, en parte conscientes, en parte

inconscientes, a veces directas, otras indirectas, son siempre extraordinariamente íntimas. Dejemos a un lado, como sin importancia para nuestro propósito, las innumerables conexiones supuestas por las representaciones y simbolismos mágicos y animistas, y detengámonos en unos cuantos rasgos sociológicos importantes. Ante todo, la embriaguez erótica constituye un integrante típico del primitivo actuar comunitario religioso de los laicos, a saber, de la orgía. Conserva esta función aun en religiosidades relativamente sistematizadas, y a veces directamente y de intento. Así, en la religiosidad de los *sakti* en la India, casi bajo la forma del antiguo culto fálico y de los viejos ritos de las diversas divinidades funcionales que presiden la reproducción (de los hombres, del ganado, de las semillas). En parte, y con más frecuencia, la orgía erótica aparece como fenómeno acompañante, no propuesto, del éxtasis producido por otros medios orgiásticos, especialmente las danzas orgiásticas de los *chlystes*, lo que, como vimos, dio ocasión para la creación de la secta de los *skoptzi*, que pretendían justamente eliminar tal consecuencia tan contraria a la ascética. Ciertas instituciones, mal interpretadas a menudo, como la prostitución en el templo, se enlazan al culto orgiástico. En su función práctica, desempeñó con mucha frecuencia el papel de un burdel para los comerciantes en viaje, que gozan de protección sacra, gente que todavía hoy, como es natural, constituye el público habitual de los burdeles. Es absurdo pretender reducir la orgiástica sexual extracotidiana a la "promiscuidad" endógena del clan o de la tribu, como si hubiese sido una institución primitiva de la vida cotidiana.

Como vimos, la orgía sexual puede sublimarse de un modo expreso o tácito en amor erótico a la divinidad o al Salvador. Otras aportaciones religiosas del abandono sexual, que aquí no nos interesan, pueden también originarse de ella junto con representaciones mágicas de otra clase, y también de la prostitución en el templo. Por otro lado, es indudable que una parte importante de la religiosidad mística antierótica y ascética representa una satisfacción sucedánea de necesidades sexuales fisiológicas. No obstante, para nuestros fines, no nos interesan en esta actitud religiosa antierótica las conexiones neurológicas, todavía muy discutidas en puntos importantes, sino las conexiones de "sentido". Pues el "sentido" que se interpola en esa actitud antierótica puede dar lugar, en igual situación neurológica, a una conducta práctica muy distinta, que, por lo demás, también aquí sólo en parte nos importa. Su forma más restringida, la castidad cultual, es decir, una abstinencia temporal de los sacerdotes en funciones de tales y de los que participan en el culto, como condición previa de la dispensa del sacramento, guarda relación, en variada forma, con normas de tipo tabú a las que por motivos mágicos o deisidemónicos, que no nos interesan en particular, se halla sometida la vida sexual. Por el contrario, la castidad carismática de los sacerdotes y virtuosos de la religión, esto es, la abstinencia constante, se basa especialmente en la concepción de que la castidad, como una

conducta en extremo extracotidiana, es, en parte, síntoma de cualidades carismáticas, en parte, fuente de éxtasis, que a su vez puede ser utilizado como medio de coerción mágica del dios. Más tarde, especialmente en el cristianismo de Occidente, fue decisivo para el celibato sacerdotal, de un lado la necesidad de no ceder su lugar, por lo que hace al rendimiento ético de los funcionarios, a los virtuosos ascéticos (monjes) y, por otro, el interés jerárquico en evitar que los beneficios se convirtieran en hereditarios. Ahora bien: en el estadio de la religiosidad ética se desarrollan, en lugar de las distintas formas de motivos mágicos, otras dos típicas relaciones, con sentido, de la aversión sexual. O bien la abstinencia sexual vale como medio central e imprescindible para la busca mística de salvación en virtud del apartamiento contemplativo del mundo, pues el impulso sexual, que vincula a las criaturas, representa la tentación más intensa: punto de vista del misticismo que huye del mundo. O bien el postulado ascético según el cual la vigilancia racional ascética, el dominio de sí mismo y el método de vida, son puestos en peligro la mayor parte de las veces por la extrema irracionalidad específica de este acto. A menudo actúan las dos motivaciones. Todas las profecías genuinas y también las sistematizaciones sacerdotales no proféticas se ocupan, sin excepción, por tales motivos, de las relaciones sexuales y, por cierto, siempre en el mismo sentido: en primer lugar, apartamiento de la orgía sexual (la "putería", que decían los sacerdotes judíos), lo cual corresponde a la actitud general ya explicada de la profecía frente a la orgiástica, pero también a la eliminación de las relaciones sexuales libres a favor del "matrimonio" reglamentado y legitimado sagradamente. Esto es válido hasta para un profeta como Mahoma, quien personalmente y en la forma, de sus promesas del más allá hechas a los guerreros de la fe dio tanto margen a la sexualidad. (Sabido es que Mahoma se dispensó a sí mismo mediante una sura del límite de mujeres permitido.) Se proscribieron en el Islam ortodoxo con un éxito que no tiene par, las formas legales de amor extraconyugal hasta entonces existentes y la prostitución. La actitud adversa del ascetismo extrahumano cristiano y del ascetismo de la India es cosa que se comprende por sí misma. Las profecías místicas de la India con absoluta huida del mundo por la contemplación rechazan naturalmente, como supuesto de la salvación plena, toda relación sexual. Pero también para la ética confuciana de perfecta adaptación al mundo la erótica irregular pasa por irracionalidad despreciable porque perturba el dominio de sí del *gentleman*, y se considera a la mujer como a un ser irracional difícil de gobernar. El decálogo mosaico, lo mismo que el régimen jurídico hindú y las éticas laicas relativistas de las profecías monacales de la India, condenan el adulterio, y la profecía de Jesús va todavía más allá, con la exigencia de la monogamia absoluta e indisoluble, en la limitación de la sexualidad legítima; el adulterio y la prostitución se consideraban en el cristianismo primitivo como los únicos pecados mortales absolutos, la *univira* como algo específico de la comunidad cristiana dentro de la Antigüedad mediterránea de helenos y

romanos educados ya en la monogamia pero con la libertad de separación. La actitud personal respecto a la mujer y la posición de ésta en la congregación religiosa es naturalmente muy diversa en los distintos profetas según el carácter de su profecía, en especial cuando se dirige específicamente a la emotividad femenina. Que el profeta (también Buda) vea con gusto a sus pies a mujeres de talento y que, como Pitágoras, las utilice como propagandistas, nada significa todavía respecto a la posición de sus congéneres. Entonces la mujer, en cuanto individuo, es "sagrada"; el género, vaso de pecado. De todos modos, casi toda propaganda orgiástica y mistagógica, incluso la de Dionisos, ha promovido, por lo menos temporalmente, una "emancipación" relativa de la mujer, siempre que no ha sido contrarrestada por la acción de otras tendencias religiosas, por la aversión contra la profecía femenina histérica, como ocurre en los discípulos de Buda, y en el cristianismo ya con Pablo, o por el terror monacal por la mujer, como del modo más extremo se da en los neurasténicos sexuales, por ejemplo, Alfonso de Liguori. La significación de la mujer alcanza su mayor fuerza en los cultos pneumáticos (histéricos o sacramentales), como, por ejemplo, en muchos cultos de sectas chinas. Cuando carece del todo de significación para la propaganda, como con Zaratustra y en Israel, la situación es otra desde un principio. El matrimonio legalmente reglamentado se considera siempre en la ética profética y sacerdotal, de acuerdo en esto con la ética helénica y romana y, en general, de todas las éticas del mundo que se han dado cuenta del problema, no como un valor "erótico" sino, enlazándose con la concepción sencilla de los llamados "pueblos primitivos", como una institución económica para la procreación y educación de los hijos como fuerzas de "trabajo y portadores del culto a los muertos. La vieja explicación judía de la libertad del recién casado de las obligaciones políticas a fin de que pueda entregarse al goce de su primer amor, es algo muy raro. La maldición del Antiguo Testamento sobre el pecado de Onán *(coitus interruptus)*, que la Iglesia católica aceptó considerando como pecado mortal la cópula estéril, muestra que tampoco en el judaísmo se hizo ninguna concesión a la erótica sin compromiso. Es evidente que la limitación de la vida sexual legítima a aquel fin racional sea el punto de vista de toda ética intramundana, sobre todo del puritanismo. Por otra parte, por el lado de la mística, las consecuencias anomísticas y semiorgiásticas a las que puede ser conducida en ciertas circunstancias por su sentimiento del amor acósmico, sólo ocasionalmente descentraron esta relación unívoca. No es unívoca, sin embargo, la actitud valorativa de la ética profética ni de la ética sacerdotal racional respecto al comercio sexual (legítimo y normal) en cuanto tal, por consiguiente, la última relación entre lo religioso y lo orgánico. Si en el confucianismo, lo mismo que en el judaísmo antiguo, ideas sobre la importancia de la descendencia, en parte animistas, en parte derivadas del animismo, muy universalmente difundidas (también en la ética de los Vedas y en la ética hindú), traían como consecuencia la recomendación expresa de la procreación de hijos, encontramos, por el

contrario, en el judaísmo talmúdico lo mismo que en el Islam, que la recomendación del matrimonio se motiva en parte por las mismas razones por las que se excluyen los ordenados solteros de los beneficios parroquiales inferiores en las iglesias orientales, a saber, por el convencimiento de la invencibilidad absoluta de los impulsos sexuales para el hombre ordinario, a los que, por consiguiente, debe proporcionárseles un cauce reglamentario. Corresponde a este punto de vista no sólo la relativización de la ética laica en las religiones contemplativas de salvación de la India, con su prohibición del adulterio para los *upasajas*, sino también el parecer de Pablo —según el cual la dignidad de la abstinencia absoluta, consecuencia también de razones místicas que aquí no interesan, vale como un puro carisma personal de los virtuosos religiosos— y la misma ética laica del catolicismo. Es también el punto de vista de Lutero, quien vio en la sexualidad dentro del matrimonio sólo un mal menor para evitar la prostitución y la necesidad, por parte de Dios, de "pasar por alto" esta clase de pecados legítimos, como una consecuencia de la absoluta invencibilidad de la concupiscencia, creada por el pecado original; un supuesto que explica, en parte —como en Mahoma—, su actitud de aversión respecto al monacato, al principio sólo relativa. En el reino divino de Jesús, reino terrenal del futuro, no hay ninguna sexualidad y toda teoría cristiana oficial rechazó precisamente como "concupiscencia" y consecuencia del pecado original el aspecto interno, de carácter afectivo, de toda sexualidad.

A la difundida creencia de que esto sea una especialidad del cristianismo se opone el hecho de no darse ninguna religiosidad de salvación cuyo punto de vista fundamental al respecto sea distinto. Esto se explica por un cierto número de causas enteramente generales. En primer lugar, por la forma del desarrollo que, de un modo creciente, adopta la esfera sexual dentro de la vida merced a la racionalización de las condiciones de ésta. Entre los campesinos el acto sexual es un fenómeno común que en muchos pueblos primitivos ni engendra el más ligero sentimiento de pudor por la presencia de personas extrañas ni encierra ningún sentido de ser algo extraordinario. Lo decisivo para nuestro círculo de problemas es que la esfera sexual se sublima convirtiéndose en fundamento de sensaciones específicas, en "erótica", con lo cual se llena de valor propio y se convierte en algo extracotidiano, extraordinario. Los dos factores más importantes que entran en juego son, de una parte, las inhibiciones interpoladas de modo creciente en el comercio sexual en razón de intereses económicos de clan y de convenciones estamentales; comercio sexual que, es cierto, en ninguna fase conocida de su desarrollo se encuentra libre de una reglamentación sagrada y económica, si bien en su origen no está sometido a los límites convencionales de naturaleza económica que posteriormente constituyen su acento específico. La acción que correspondería a los límites "éticos" modernos como fuente supuesta de la prostitución ha sido apreciada casi siempre de un modo falso. La "prostitución" industrializada, heterosexual y también homosexual se encuentra

—pues nunca falta algún límite de naturaleza sagrada, militar o económica— incluso en los estadios más primitivos de la cultura. Su proscripción absoluta data sólo del final del siglo XV. Pero las pretensiones del clan para asegurarse los hijos de la muchacha y las exigencias sobre el nivel de vida de los mismos recién casados, crecen siempre con el refinamiento de la cultura. Con eso se destaca cada vez más otro factor del desarrollo. Pues actúa de un modo mucho más profundo, si bien menos perceptible, en las relaciones con la ética la emancipación de la existencia total humana, cada vez más racionalizada, del ciclo orgánico de la sencilla vida campesina.

La religiosidad ética, especialmente la fraternal, se sitúa en fuerte tensión con la esfera del *arte*, como el poder más irracional de la vida personal. La relación primitiva entre ambas esferas fue la más íntima imaginable. Ídolos e iconos de todas clases, la música como medio de éxtasis o de exorcismo o de actos de culto apotropaicos, rapsodas sagrados, magos, los templos e iglesias como monumentos más artísticos, los ornamentos y objetos de toda clase, frutos principales del trabajo artístico, hacen de la religión una fuente inagotable de posibilidades de desarrollo artístico. Sin embargo, cuanto más se constituye el arte en una esfera con su propia legalidad —en producto de la educación laica—, tanto más procura destacarse frente a los valores ético-religiosos. Toda actitud receptiva ingenua respecto al arte parte en primer lugar de la significación de su contenido y éste puede fundar comunidad. El descubrir de modo *consciente* lo específicamente artístico es cosa reservada en general a la civilización intelectualista. Con eso desaparece lo que el arte tiene de promotor de comunidad, igualmente que su compatibilidad con la voluntad de salvación religiosa. No sólo se rechaza la salvación intramundana, que el arte pretende ofrecer como tal arte, por cosa contraria a Dios; no sólo toda religiosidad ética lo mismo que toda mística genuina condena su desentenderse de la irracionalidad ética del mundo —y toda entrega a los valores artísticos en cuanto tales significa, para toda ascética auténtica, una infracción sospechosa de la sistematización racional del modo de conducción de vida—, sino que todavía se intensifica más la tensión con el incremento, propio del intelectualismo, de la actitud estética en cosas éticas. El miedo a la responsabilidad de un juicio ético y el temor de aparecer como demasiado pegado a la tradición, propios de épocas intelectualistas, mueven a trasponer el pensamiento ético en juicios estéticos (en forma típica, cuando se dice de una acción que es de “mal gusto” en lugar de decir que es “reprobable”). Pero la inapelabilidad subjetivista de todo juicio estético acerca de las relaciones humanas, como de hecho trata de inculcar el esteticismo, puede ser considerada por la religiosidad como la forma más profunda de desamor específico unido a la cobardía. Mientras que la norma ético-religiosa a la cual el individuo se somete, aunque la infrinja, pues tiene la conciencia de su propia condición de criatura, y somete también a los demás, permite discutir la justificación y consecuencias de las acciones en virtud de principios. En todo

caso, la actitud estética o estetizante no ofrece lugar adecuado para la ética fraternal, que, por su parte, también se orienta siempre antiestéticamente.

La desestimación religiosa del arte, así condicionada, va casi paralela con la desvalorización de los elementos mágicos, orgiásticos, extáticos y rituales de la religiosidad a favor de los elementos ascéticos y místico-espiritualistas. También marcha paralela con el carácter racional y letrado de la formación sacerdotal y laica, que siempre suele acarrear una religión "bíblica". Pero dos factores actúan, sobre todo, en dirección antiestética en la profecía genuina. Primero el repudio, que le es natural, de la orgiástica y, casi siempre, de la magia. El horror judío, condicionado originariamente de un modo mágico, ante la "imagen y el símil" lo reinterpreta la profecía en sentido espiritualista basándose en su concepto del dios supramundano. Y en algún momento se hace patente luego la tensión de la orientación de la religión profética, éticamente centrada, frente a las "obras de los hombres", de las que se derivan, desde el punto de vista del profeta, frutos de salvación falaz, engañosa. La tensión es tanto más irreconciliable cuanto más se concibe al dios anunciado proféticamente de un modo supramundano y al mismo tiempo más sagrado.

Por otra parte, la religiosidad siente constantemente la impresión de la innegable "divinidad" de la obra de arte, y justamente la religión de masas tiene que recurrir siempre a medios "artísticos" para la necesaria rapidez de su acción, y se ve en la necesidad de hacer concesiones a las exigencias mágicas e idolátricas de las masas. Sin olvidar que una religiosidad organizada de masas está muy enlazada con el arte a través de intereses económicos, como, por ejemplo, en el comercio de iconos de los monjes bizantinos, los cuales eran adversarios del poder imperial césaro-papista, apoyado en un ejército iconoclasta, reclutado en las provincias fronterizas del Islam, por entonces muy espiritualizado, como también los emperadores, por su parte, trataban de quitar esta fuente de ingresos al adversario más peligroso de sus planes de dominio de la Iglesia. Toda religiosidad que cultiva el estado de ánimo, ya sea orgiástica o ritualista, y toda religiosidad del amor que busca la disolución mística de la individualidad, cualquiera que sea el último "sentido" a que tiendan, llevan fácilmente, por la vía psicológica interior, de nuevo al arte; de la primera, en particular al canto y a la música; de la segunda, al arte plástico, y de la última a la lírica y a la música. Todas las experiencias nos muestran esta conexión: desde la literatura y arte de la India y la afición al canto de los sufíes, abiertos al mundo, hasta las canciones de san Francisco y las inmensas influencias de la simbólica religiosa y de los estados de ánimo condicionados místicamente. Pero no sólo las formas particulares de la religiosidad empírica se conducen respecto al arte de un modo fundamentalmente distinto, sino también dentro de cada una de ellas sus diferentes formas de estructura, capas y portadores: los profetas de otro modo que los mistagogos y sacerdotes, los monjes de otro modo que los laicos piadosos, la religión de masas de otro modo que las sectas de virtuosos, y entre

éstas las ascéticas de un modo muy distinto y, por cierto, más contrario al arte, como es natural, que las místicas. Esto ya no pertenece a nuestro asunto. Sin embargo, un equilibrio interior real entre la actitud religiosa y la artística, a tenor del sentido último (intencionado) se dificulta, sin duda, de un modo creciente cuando se ha abandonado definitivamente el estadio de la magia o del puro ritualismo.

Para nosotros sólo es importante la significación del repudio de todos los medios genuinamente artísticos por determinadas religiones, en este sentido específicamente racionales, en gran medida en el culto de la sinagoga y en el cristianismo antiguo, de nuevo en el protestantismo ascético. Según el caso, es síntoma o medio del incremento de la influencia racionalizadora de una religiosidad sobre el modo de conducción de vida. Va demasiado lejos, desde luego, la creencia de que el segundo mandamiento sea precisamente la causa decisiva del racionalismo judío, como aceptan muchos representantes de importantes movimientos reformadores del judaísmo. Por otra parte, no puede dudarse lo más mínimo de que la condenación sistemática de toda ingenua entrega a los genuinos valores de la creación artística —cuya eficacia se ilustra suficientemente por el grado y la clase de productividad artística de los círculos judíos piadosos y de los puritanos— debe actuar en el sentido de una metódica de vida intelectualista y racional.

§ 12. Las religiones universales y el "mundo"

Afirmación del mundo por el judaísmo. Conducta de los católicos, judíos, puritanos, respecto a la vida lucrativa. Religiosidad de la ley y tradicionalismo en el judaísmo. Judíos y puritanos. Adaptación al mundo del islamismo. Repudio del mundo del antiguo budismo. Las religiones universales y el capitalismo. El repudio del mundo del cristianismo primitivo.

La tercera religión en cierto sentido "adaptada al mundo", en todo caso "orientada hacia el mundo" y que no niega el "mundo" sino sólo el orden social que en él rige, es el judaísmo en su forma posterior a la cautividad, sobre todo en la talmúdica; este judaísmo es el único que aquí nos importa y algo se dijo ya más arriba sobre su posición sociológica de conjunto. Sus promesas son, a tenor del sentido con que se piensan, promesas de este mundo y la huida contemplativa o ascética del mundo sólo lo conoce como un fenómeno excepcional, como la religiosidad china y el protestantismo. Se diferencia del puritanismo por la falta (como siempre *relativa)* de ascetismo sistemático en general. Los elementos "ascéticos" de la religiosidad cristiana primitiva no proceden del judaísmo sino que se encuentran precisamente en las congregaciones cristiano-paganas de la misión de Pablo. El cumplimiento de la "ley" judía es en tan poco grado "ascetismo" como el cumplimiento de cualquier norma ritual o tabú. De una parte, la relación de la religiosidad judía respecto a la riqueza y, de otra, a la vida sexual, no tiene nada de ascética; es, en alta medida, naturalista. La riqueza es un don de Dios, la satisfacción del impulso sexual, naturalmente en forma legal, no puede eludirse, tanto que, después de una determinada edad, los solteros son moralmente sospechosos para el Talmud. La concepción del matrimonio como institución

económica, ordenada a la procreación y educación de los hijos, no es en sí nada específicamente judío, sino universal. El hecho de que el comercio sexual no legal sea estrictamente condenado (y en los círculos piadosos con gran eficacia) es cosa que el judaísmo comparte con el Islam y con todas las religiones proféticas, y, además, con el hinduismo; el periodo de purificación lo comparte con la mayoría de las religiones rituales, de modo que no puede hablarse de una significación *específica* del ascetismo sexual. Las reglamentaciones citadas por Sombart[78] no llegan a la casuística católica del siglo XVII y encuentran analogías en muchas otras casuísticas tabú. El goce ingenuo de la vida, incluso el lujo, no está en sí mismo prohibido en parte alguna siempre que se observen las prohibiciones positivas y los tabúes de la "ley". La *injusticia* social, que contradice el espíritu de la ley mosaica y que con tanta frecuencia se practica contra los mismos correligionarios judíos en la adquisición de riquezas; además, la tentación de laxitud en la fidelidad a la ley, el desprecio cortesano de los preceptos y, con ello, de las promesas de Jehová, es lo que hace aparecer a la riqueza como algo muy peligroso en los profetas, en los Salmos, en los Proverbios y después. No es fácil sobreponerse a las tentaciones de la riqueza; por eso, tanto más meritorio. "Salvación para el rico a quien se encuentra sin merecimiento de castigo." Como falta la idea de predestinación o concepciones que actúen en el mismo sentido, no puede valorarse el trabajo constante y el éxito en la adquisición de bienes en el sentido de "prueba", de signo de "corroboración" como era propio, del modo más fuerte, de los puritanos calvinistas y, en cierta medida (como lo demuestran, por ejemplo, las observaciones de John Wesley),[79] de todo protestantismo ascético. De todos modos, la religiosidad judaica, lo mismo que la china, la budista-laica y, en general, toda religiosidad que no repudie el mundo, está muy cerca de la idea de que el éxito en la adquisición de riquezas es un signo de la Providencia divina, pero lo está en mucho mayor grado por tratarse de una religión que tenía delante de sí promesas muy específicas de un dios supramundano junto a signos muy visibles de su cólera contra el pueblo que él mismo eligió. Es claro que la significación de lo adquirido observando los preceptos divinos, podía y debía de hecho valorarse como síntoma de agrado personal a Dios. En realidad esto ha ocurrido siempre. Pero la situación para el judío piadoso dedicado a la adquisición de bienes es fundamentalmente distinta de la del puritano, y esta diferencia no dejó de tener efectos prácticos para la significación económico-histórica del judaísmo. En primer lugar: ¿en qué consistió, poco más o menos, esta significación?

En la polémica contra el sustancioso libro de Sombart[80] no debió haberse discutido seriamente el hecho de que el judaísmo colaboró muy fuertemente en el desarrollo del sistema capitalista de la Edad Moderna. Esta tesis de Sombart necesita, en mi opinión, solamente de una mayor precisión. ¿Cuáles son los servicios económicos *específicos* del judaísmo en la Edad Media y en la Moderna? El préstamo, desde el modesto prestamista hasta la financiación de grandes estados, ciertos tipos de comercio de mercancías, sobre todo pequeñas tiendas y comercio ambulante, y tráfico con "productos" rurales, ciertas partes del comercio al por mayor, sobre todo de valores, ambos especialmente en forma de comercio bursátil, cambio de monedas y negocios de giro en conexión con él, suministros al Estado, financiamiento de guerras y, en muy destacada medida, de fundación de colonias, arriendo de contribuciones (naturalmente, excepto el arriendo de los impuestos que les estaban prohibidos, como los impuestos a los "romanos"), negocios de crédito y de banca y financiamiento de emisiones de

todas clases. De estos negocios son propios del capitalismo occidental *moderno* (en contraposición al de la Antigüedad, la Edad Media, el este del Asia) ciertas *formas* de negocios, lo mismo formas jurídicas que económicas, sin duda de la mayor importancia. Así, por el lado jurídico, formas de valores y de relaciones asociativas capitalistas. Sin embargo, no son, específicamente, de procedencia judía. En cuanto los judíos las introdujeron de nuevo en forma específica en Occidente, son quizá orientales (babilónicas) y después helénicas y bizantinas y, sólo a través de este medio, de procedencia judía; además, son casi siempre comunes a judíos y árabes. Por otro lado, también son creaciones medievales; en parte tienen incluso un ingrediente específicamente germánico. Nos llevaría demasiado lejos demostrar todo esto en detalle. Sin embargo, en su sentido económico, la bolsa como "mercado de los comerciantes"[81] no fue creada por los judíos sino por comerciantes cristianos; el tipo especial que adoptaron las formas jurídicas medievales de las explotaciones racionales —se crean sociedades en comandita, "maonas",[82] compañías privilegiadas de todas clases, finalmente sociedades anónimas— no dependió del influjo específico de los judíos por mucho que posteriormente los judíos participasen en su fundación. Por último, los principios para la concesión de créditos públicos y privados, específicos de los tiempos modernos, se gestaron primeramente en las ciudades medievales y luego su forma jurídica medieval, en parte nada judía, fue adaptada económicamente a las necesidades de los estados modernos y otros utilizadores de créditos. Pero, sobre todo, en la gran lista de las actividades económicas judías, falta, si no del todo, sí en medida que llama la atención, una sección, y precisamente la propia del capitalismo moderno, a saber, la organización del trabajo *industrial* a domicilio, en la manufactura, en la fábrica. ¿A qué se debe que contando con una gran masa proletaria en el *ghetto*, en épocas en que se obtenían patentes y privilegios de los príncipes (contra las correspondientes aportaciones en dinero) para toda clase de fundaciones industriales, y en que se disponía de suficientes campos de actividad, libres del gremio, para nuevas creaciones industriales, no se le ocurriera a ningún judío piadoso crear una industria con los círculos piadosos de trabajadores judíos, de la misma manera como lo hicieron muchos piadosos empresarios puritanos con piadosos trabajadores y artesanos cristianos? ¿Y a qué se debe que hasta los umbrales de la época nuestra no se haya constituido una burguesía judía que se basara en la ancha capa de artesanos judíos en situación de miseria, es decir, una burguesía a la moderna, *industrial*, que utilizara el trabajo de esa capa con el sistema de la industria a domicilio? Suministros al Estado, arriendo de contribuciones, financiamiento de guerras, financiamiento de colonias y en especial de plantaciones, comercio intermediario, usura, son fenómenos que desde siglos se han dado en todo el mundo como forma de valorización capitalista de la riqueza.

En esta actividad, conocida por casi todas las épocas y países, corriente sobre todo en la Antigüedad, han participado los judíos, en las formas jurídicas y de

explotación específicamente modernas, creadas por la Edad Media, pero no por los judíos. Por el contrario, en lo específicamente nuevo del moderno capitalismo, la organización racional del trabajo, sobre todo del industrial, en "explotaciones", los judíos están, se puede decir, casi ausentes del todo. Y, sobre todo, es propio de los judíos aquella actitud económica que fue y sigue siendo típica de todo comercio nativo, el antiguo, el del este asiático, el de la India, el del comercio medieval, el del tendero y el del prestamista en grande: la voluntad y el talento para aprovechar sin consideración toda oportunidad de ganancia —"por la ganancia misma navegar por el infierno, aunque se quemen las velas".[83] Pero esta actitud está muy lejos de ser algo peculiar al *moderno* capitalismo respecto a otras épocas capitalistas. Precisamente ocurre lo contrario. No son específicamente judíos ni lo nuevo en el *sistema* económico moderno, ni lo nuevo en la *actitud* económica moderna. Por eso, las últimas razones fundamentales se hallan de nuevo en conexión con el carácter especial de pueblo paria del judaísmo y su religiosidad. En primer lugar, ya las dificultades puramente externas para participar en la organización del trabajo industrial: la situación precaria de los judíos, jurídica y de hecho, que soporta desde luego el comercio, sobre todo el comercio de moneda, pero no una explotación racional industrial permanente con capital fijo. Después, la situación moral interior. Como pueblo paria, el judaísmo conservaba la moral doble que toda comunidad aplica originariamente en la vida económica. Lo que se rechaza rotundamente "entre hermanos" es permitido con los extraños. Indudablemente la ética judía es, respecto a los mismos judíos, en absoluto tradicionalista, que parte del punto de vista del "sustento"; y si también los rabinos hicieron concesiones —sobre lo que Sombart[84] llama justamente la atención— incluso para la conducta comercial intrajudía, siguieron las contemporizaciones a la laxitud; aquellos que las aprovecharon lejos de tener así una "corroboración" se quedaron atrás de las más altas exigencias de la ética comercial judía. Pero el campo de la conducta comercial con los extraños en cosas que estaban prohibidas bajo castigo entre los judíos, es una esfera de lo indiferente en sentido ético. Esta ética, la primera en todo el mundo, en todos los pueblos, y que continuaba siendo la ética del judío, para quien ya en la Antigüedad el extranjero se presentaba como "enemigo", fue cosa natural en él. Todas las recomendaciones de los rabinos, tan bien conocidas, sobre la buena fe precisamente hasta con los extranjeros, nada podían cambiar naturalmente en la impresión que tenía que producir el hecho de que la ley prohibía pedir interés a los judíos pero no a los extranjeros, y de que (como lo ha hecho notar Sombart[85] con razón) el grado de legalidad *prescrita* (por ejemplo, en el aprovechamiento de los errores de los demás) era muy pequeña frente al extranjero, es decir, al enemigo. Y no se necesita demostración alguna (pues lo contrario sería sencillamente incomprensible) de que la posición de paria creada, como vimos, merced a las promesas de Jehová, y el desprecio constante por parte de los extranjeros que de ello se derivaba, no permitía a un pueblo reaccionar de

otra manera que observando una moral comercial con los extranjeros y otra con los judíos.

La situación recíproca de católicos, judíos y puritanos en la adquisición económica pudiera resumirse así: el católico, creyente riguroso, se movía siempre en la adquisición de bienes en la esfera o en los límites de una conducta que, en parte, chocaba contra las prescripciones papales y sólo *rebus sic stantibus* fue ignorada en el confesionario o solamente tolerada por una moral laxa (probabilista), en parte era directamente pecaminosa y en parte cuando menos no positivamente agradable a Dios. El judío piadoso se encontró inevitablemente en la situación de hacer cosas que entre judíos eran directamente contrarias a la ley o graves en sentido de la tradición o sólo admisibles gracias a una interpretación laxa, y que sólo se permitían con los extranjeros, pero que nunca tuvieron un valor ético positivo; su conducta moral sólo podía, como correspondiendo al uso del término medio y no siendo formalmente contraria a la ley, ser permitida por Dios y valer como indiferente en sentido ético. En eso se funda lo que hay de cierto en las afirmaciones sobre el bajo nivel de legalidad de los judíos. El hecho de que Dios lo coronase con el éxito podía ser, por cierto, un signo de que en este campo no había hecho nada directamente prohibido y que en los *otros* dominios se había mantenido dentro de los preceptos divinos; pero mal podía "probarse" él en el sentido ético por medio del específico actuar económico lucrativo moderno. Precisamente esto último era el caso del puritano piadoso, que no obró a causa de una laxa interpretación o de una doble moral o por algo éticamente indiferente o en el campo de lo prohibido en sentido ético, sino, por el contrario, con la mejor conciencia imaginable, precisamente porque al obrar honradamente en sentido realista objetivaba en la palabra "empresa" la metódica racional de su modo total de conducción de vida, se legitimaba en sí mismo y en el círculo de su comunidad; y se legitimaba en la medida y porque su conducta era absolutamente intachable. Ningún puritano realmente piadoso —eso es lo que importa— hubiese podido tener como ganancia grata a Dios la usura con garantía prendaria, el aprovechamiento del error de la parte contraria (permitido a los judíos respecto a los extranjeros), el regateo y chalaneo, la participación en las ganancias expoliadoras de la política o del coloniaje. El precio fijo, la conducta comercial absolutamente objetiva, incondicionalmente legal, desprecio del ansia de dinero, es lo que ha conferido a cuáqueros y baptistas su confianza por parte de los hombres, hasta el punto de que los ateos les compraban a ellos y no a sus iguales, a ellos y no a sus iguales confiaban su dinero en depósito o en comandita, y les enriquecían; y justamente estas cualidades les "probaban" ante su dios. El derecho para con los extranjeros, en la práctica el derecho paria de los judíos, permitía por el contrario frente a los no judíos, a pesar de muchas reservas, las actuaciones de aquel sentir que el puritano detestaba como espíritu de tendero sediento de riqueza, pero que en los judíos piadosos era compatible con la más rigurosa legalidad, con el pleno

cumplimiento de la ley y con la hondura de su religiosidad y con el amor, dispuesto al sacrificio, para aquellos con quienes estaba unido en la familia o en la comunidad, y con la compasión y dulzura hacia toda creación de Dios. En la vida práctica nunca valió para la piedad judía la esfera de lucro permitida dentro del dominio del derecho vigente para con el extranjero como "prueba" de la autenticidad de la obediencia a los preceptos divinos. Nunca un judío piadoso midió el nivel interno de su ética por lo que aquí se permitía. Sino que así como para el confuciano el verdadero ideal de su vida es el *gentleman*, desarrollado integralmente en sentido estético y ceremonioso, formado literariamente y que siempre estudia sus clásicos, así el ideal para el judío es el "intelectual" conocedor de la casuística de la ley, el escriba que, a costa de su negocio, que abandona con frecuencia a su mujer, investiga siempre más profundamente en las escrituras y comentarios sagrados.

Justamente contra este rasgo intelectualista, de escriba, del judaísmo tardío, se levanta Jesús. No los instintos "proletarios", que han sido interpolados, sino el género de creencia y el nivel del cumplimiento de la ley de los habitantes de la pequeña villa y de los artesanos rurales por oposición a los virtuosos del "conocimiento" de la ley, es lo que en este respecto constituye su contraste con las capas desarrolladas en la ciudad de Jerusalén, que se preguntan, lo mismo que todo ciudadano de gran ciudad en la Antigüedad: "¿Qué bueno nos puede venir de Nazaret?" Su forma de cumplir la ley y su conocimiento de ella es aquel término medio que realmente rinde el hombre laborioso que tampoco en el sábado deja descansar su rebaño junto a la fuente. Por el contrario, el conocimiento obligatorio de la ley excede con mucho, para el judío piadoso de verdad, ya en la forma de educar a la juventud, no sólo cuantitativa sino cualitativamente, al conocimiento de la Biblia de los puritanos, y sólo es comparable con las leyes rituales de la India y Persia, ahora que contiene en mayor amplitud, al lado de meras normas rituales y de tipo tabú, preceptos morales. La conducta económica de los judíos se movía simplemente en el sentido de la menor resistencia que les ofrecían estas normas, lo que, traducido a la práctica, quiere decir que el "instinto adquisitivo", que está difundido por *todas* las capas y naciones, pero que actúa de distinto modo, estaba orientado hacia el comercio con los extranjeros, es decir, con los "enemigos". El judío piadoso, ya desde el tiempo de Josías, pero principalmente el judío posterior a la cautividad, es un hombre urbano. Toda la ley está cortada sobre este patrón. Porque era necesario un jifero, el judío ortodoxo no vivía aislado sino en lo posible en comunidad (todavía cosa específica de la ortodoxia, frente a los judíos reformados, por ejemplo, en Norteamérica). El año sabático —en la concepción actual de sus prescripciones desde luego una creación, posterior a la cautividad, de los escribas urbanos— hacía imposible, allí donde se aplicaba, la agricultura racional intensiva: sin embargo, todavía los rabinos alemanes quisieron imponerlo en la colonia sionista de Palestina, cosa que hubiera hecho fracasar la

colonización, y en la época de los fariseos un "campesino" significaba lo mismo que un judío de segunda clase, que no cumple ni puede cumplir plenamente la ley. La ley prohibía la participación en el festín de un gremio, en general toda comunidad de mesa con los no judíos, fundamento imprescindible, tanto en la Antigüedad como en la Edad Media, de toda incorporación al medio. Por el contrario, el "tesoro de la novia", costumbre oriental que se basó en sus orígenes en la exclusión de la hija de la herencia, favorecía (y favorece) el establecimiento del recién casado como tendero (todavía se ve su influjo en la escasa "conciencia de clase" de los dependientes de comercio judíos). Lo mismo que el hindú piadoso, en todas las otras ocupaciones el judío está inhibido a cada paso por consideraciones legales. Del modo más fácil podía enlazarse un estudio efectivo de la ley —esto lo ha destacado Guttmann con razón— con el negocio de prestamista, que exige un trabajo relativamente poco permanente. La acción de la ley y la formación legal intelectual constituyen la "metódica de vida" del judío y su racionalismo. "Nunca cambie el hombre un uso" es un principio fundamental del Talmud. La tradición dejó el vacío de lo indiferente en sentido ético (relativamente) sólo en el tráfico comercial con extranjeros. Por lo demás, en ninguna otra parte. La tradición y su casuística impera sobre el campo total de lo importante ante Dios, y no un actuar racional con arreglo a fines, sin supuestos, que se oriente a sí mismo a partir de un "derecho natural". El efecto racionalizador del miedo a la ley es muy penetrante en todas partes, pero totalmente indirecto. "Vigilante" y siempre consciente, siempre dominado y en equilibrio, se encuentra también el confuciano, el puritano, el monje budista y los demás, el jeque árabe y el senador romano. Sin embargo, son distintos el motivo y el sentido del dominio de sí mismo. El vigilante dominio del puritano surge de la necesidad de la subordinación, de lo que tiene carácter de criatura bajo el orden racional y metódico en interés de la propia certeza de salvación; el del confuciano se deriva del desprecio de la irracionalidad plebeya por parte de los formados clásicamente, educados en el decoro y la dignidad; el del piadoso judío antiguo dimana de la cavilación sobre la ley en la que su mente está formada, y de la necesidad de una constante vigilancia sobre su exacto cumplimiento. Pero alcanzó su matiz y efectividad específicos por medio de la conciencia del judío piadoso de que sólo él y su pueblo tienen esta ley, y por esta razón son perseguidos por todo el mundo y manchados con lodo, de que, no obstante, obliga y de que un día, en virtud de un acto que se presentará de repente, cuyo momento nadie conoce, a cuya aceleración nadie puede contribuir, Dios invertirá la jerarquía del mundo en un reino mesiánico para aquellos que en todo han permanecido fieles a la ley. Él sabía que ya innumerables generaciones habían esperado y esperan el consuelo a pesar de todos los escarnios, y al sentimiento de un cierto estado de "aguda vigilancia", que de ese saber nacía, se unió la necesidad, pues tendría que esperar y esperar, de sustentar su propio sentimiento de dignidad en la ley y en su penoso cumplimiento. Por último, pero

no en último lugar, la necesidad de estar siempre alerta y no dar nunca libre curso a su pasión contra enemigos tan poderosos como despiadados unida a la acción del "resentimiento", como rasgo inevitable basado en las promesas de Jehová y en los destinos inauditos, debidos a ellas, que este pueblo ha conocido en la historia. Estas circunstancias son las que fundamentan en esencia el "racionalismo" del judaísmo. Pero no "ascetismo". Rasgos "ascéticos" hay en el judaísmo, mas, ciertamente, no constituyen lo central sino que, en parte, son consecuencia de la ley, en parte vinieron de la problemática peculiar de la piedad judaica; en todo caso, sin embargo, son tan secundarios como todo lo que de misticismo pueda poseer. No podemos ocuparnos de esto último, porque ni sus formas cabalísticas ni las *chassidistas*, ni otras han ofrecido motivos típicos para la conducta práctica de los judíos en la economía, aunque tengan tanto valor sintomático los dos productos religiosos mencionados. El apartamiento "ascético" de todo lo artístico tiene su fundamento —junto al segundo mandamiento, que de hecho impidió la decantación de la en tiempos muy desarrollada angeología— sobre todo en el puro carácter doctrinal y de precepto del culto típico de la sinagoga (en la diáspora, mucho antes de la destrucción del culto del templo): la profecía había disminuido los elementos plásticos del culto; y los orgiásticos y orquésticos fueron eliminados enteramente. Los romanos y los puritanos siguieron análoga vía (pero por motivos diferentes). La plástica, la pintura y el drama carecen por consiguiente del punto de contacto religioso, normal en todas partes, y el fuerte reflujo de todo lo lírico (mundano), y especialmente de la sublimación erótica de lo sexual comparado con el exaltado y rudo sensualismo que representa el *Cantar de los cantares*, tiene su causa en el naturalismo con que éticamente se trató este dominio. Podemos decir con respecto a todas estas ausencias que la callada, creyente e interrogante espera de una salvación del infierno de esta existencia de un pueblo elegido por Dios, se encontró siempre abocada a acudir a la ley y a las antiguas promesas, y frente a eso, aunque la tradición no hubiese transmitido las sentencias correspondientes de los rabinos, toda entrega ingenua a la glorificación poética y artística de un mundo cuya finalidad se había hecho ya problemática a los contemporáneos del postrero reino macabeo, debía aparecer como altamente vana y desviadora de los caminos y fines del Señor. Pero falta precisamente lo que dio al "ascetismo intramundano" su rasgo decisivo: la relación unitaria con el "mundo" desde el punto de vista de la *certitudo salutis*, como centro del cual todo se alimenta. El carácter paria de la religiosidad y de las promesas de Jehová, es también aquí el último fundamento decisivo. Tratar el mundo en el sentido de la ética ascética intramundana —mundo ahora tan fundamentalmente al revés a consecuencia del pecado de Israel, pero que puede volver a su verdadero sitio en virtud de un libre milagro divino, que el hombre no puede ni forzar ni apresurar— como una "misión" y como escenario de una "vocación" religiosa, que pretende someter a este mundo, y también sus pecados, bajo las normas racionales de la revelada

voluntad divina, para gloria de Dios y como prueba de la propia elección, esta actitud calvinista era, naturalmente, lo último que podía ocurrírsele a un judío piadoso tradicional. Él tenía que superar un destino interno mucho más difícil que el del puritano, seguro de su "elección" para el más allá. El individuo debe conformarse con el hecho de que el mundo existente sea contrario a la "promesa", mientras Dios lo permita, y darse por satisfecho si Dios le dispensa gracia y éxito en el trato con los enemigos de su pueblo, a los cuales se enfrenta si quiere cumplir con las recomendaciones de los rabinos, con espíritu legal y calculador, sin amor y sin odio, "objetivamente", y los trata como Dios se lo ha permitido. Es un error decir que la exigencia religiosa ha consistido en el seguimiento externo de la ley. Éste es el natural término medio. Pero el postulado estaba colocado más alto. De todos modos, es la acción singular la que, como tal, es comparada con otras acciones singulares y tomada en cuenta. Y si bien la concepción de la relación con Dios como una cuenta corriente de las obras singulares buenas y malas, con incierto resultado total, no era la oficialmente imperante (se encuentra también en ocasiones entre los puritanos), de todos modos, una orientación central del modo de conducción de vida, en el sentido metódicoascético —como caracteriza al puritanismo— tenía que ser ya, a consecuencia de la doble moral y prescindiendo de los motivos mencionados, mucho más difícil que en el puritanismo. Pues como en el catolicismo, tenemos que la producción de un acto conforme a la ley equivale a producir las probabilidades de salvación, aunque en ambos casos sea menester la gracia de Dios para subsanar la deficiencia humana —que, por lo demás, como ocurre en el catolicismo, no era reconocida de una manera universal—. La gracia institucional eclesiástica, desde la decadencia de la antigua confesión palestiniana *(theschuba)*, se había desarrollado mucho menos que en el catolicismo, y esta autorresponsabilidad y ausencia de intermediario dio de hecho, como es natural, al modo judaico de llevar la vida, algo en esencia más metódico, más sistemático que en el término medio católico. Pero la falta de los específicos motivos ascéticos puritanos y el tradicionalismo ininterrumpido de la moral interna judaica, ponía también un límite a la metodización. Por consiguiente, se dan numerosos motivos que actúan al estilo de los motivos ascéticos, pero falta el vínculo religioso que supone el motivo ascético último y fundamental. Pues la forma más alta de la piedad de los judíos está en el lado del "estado de ánimo" y no de la "acción"; ¿cómo podía sentirse en este mundo, fundamentalmente al revés y enemigo suyo —como él sabe desde la época de Adriano—, no cambiable por mano de hombre, como ejecutor de la voluntad divina mediante su reorganización racional? Esto puede hacer el judío de espíritu libre, no el judío piadoso. El puritanismo ha sentido siempre la afinidad interna con el judaísmo, pero también sus límites. La afinidad, a pesar de toda la diversidad de las condiciones, es en principio la misma que siente el cristianismo de los adeptos de Pablo. Los judíos eran para los puritanos, lo mismo que para los cristianos

primitivos, el pueblo que había sido elegido por Dios. Pero para el cristianismo primitivo la acción inaudita de Pablo consistió, por un lado, en hacer del libro sagrado de los judíos el libro sagrado —entonces el único— de los cristianos, trazando así un límite riguroso a todas las irrupciones del intelectualismo helénico-gnóstico (como lo ha señalado sobre todo Wernle).[86] Por otro lado, en que, con la ayuda de una dialéctica como sólo la podía poseer un rabino, quebrantó lo que más específicamente operaba en la "ley", las normas tabú y las promesas mesiánicas, tan terribles por sus efectos, que aseguraban el encadenamiento de toda la dignidad religiosa judía en la posición de paria, y las quebrantó considerándolas, en parte, abolidas por el nacimiento de Cristo, en parte cumplidas por él, con el argumento triunfal de que los patriarcas de Israel, ya antes de la publicación de aquellas normas, habían vivido de acuerdo con la voluntad divina y que, gracias a su fe, que era prenda de la elección por Dios, habían llegado a ser bienaventurados. El poderoso ímpetu que supuso la conciencia de saberse liberado de la suerte de paria, de que el heleno podía ser heleno y el judío judío, y el haber conseguido esto no con una complicación contraria a la fe sino dentro de la paradoja de la fe, este apasionado sentimiento de liberación constituyó la fuerza impulsora del incomparable trabajo misional de Pablo. Se había hecho realmente libre de las promesas del dios, de quien su Salvador se sintió abandonado en la cruz. El odio terrible, manifestado suficientemente, de la judería de la diáspora contra este hombre, la vacilación y perplejidad de la comunidad cristiana primitiva, el intento de Jacobo y "las columnas" (Gálatas 2: 9) de establecer, apoyándose en la moral laica del mismo Jesús, un "mínimo ético" de vigencia de la ley como cosa general obligatoria; finalmente, la abierta enemistad de los judeocristianos, fueron los fenómenos acompañantes de semejante quebrantamiento de las cadenas más fuertes, las que decidían la posición paria del judaísmo. En cada línea que escribió Pablo sentimos el júbilo contagioso del que por la sangre del Mesías ha sido rescatado a la libertad de la "esclavitud" sin esperanza de la ley. La consecuencia fue la posibilidad de la misión universal cristiana. De igual modo, tampoco los puritanos aceptaron la ley talmúdica ni la ley ritual específicamente judía del Antiguo Testamento, sino la restante expresión de la voluntad de Dios, contenida en el Antiguo Testamento —oscilando la amplitud en que es todavía decisiva— a menudo hasta en detalles, y la juntaron con las normas del Nuevo Testamento. No los judíos piadosos ortodoxos, pero sí los judíos reformados, que quedaron fuera de la ortodoxia, por ejemplo, hoy, los alumnos de la Educational Alliance, y los judíos bautizados, son reabsorbidos totalmente por los pueblos puritanos, especialmente por los norteamericanos; antes muy sencillamente y en la actualidad con relativa facilidad; por el contrario, en Alemania quedan todavía, después de largas generaciones, judíos que están por asimilar. También en eso se manifiesta el "parentesco" efectivo del puritanismo con el judaísmo. Pero precisamente lo no judío del puritanismo es lo que le ha capacitado para su papel

en el desarrollo de la actitud económica lo mismo que para esta reabsorción de prosélitos judíos, lo que no consiguieron otros pueblos orientados de otra manera en lo religioso.

El fruto tardío del monoteísmo del próximo Oriente, el Islam,[87] condicionado fuertemente por motivos del Antiguo Testamento y judeo-cristianos, está también "adaptado al mundo" pero en un sentido muy distinto. La religiosidad escatológica de Mahoma, que en su primer periodo de la Meca aparece todavía en un conventículo pietista urbano, repudiador del mundo, se transformó ya en Medina y después en el desarrollo de la comunidad islámica primitiva, en una religión de guerreros nacional-arábiga y luego orientada sobre todo estamentalmente. Aquellos prosélitos cuya conversión representa el éxito decisivo del profeta son siempre miembros de familias poderosas. El precepto religioso de la guerra santa no sirvió en primer lugar a fines de conversión, sino para que los adeptos de religiones bíblicas "paguen el interés *(dschizja)* con humildad", para que, por consiguiente, el Islam llegue a ser el primero en prestigio social en este mundo frente a los obligados tributariamente de otras religiones. No sólo esto, en unión con la importancia que reviste el botín de guerra en los ordenamientos, promesas y, sobre todo, esperanzas del antiguo Islam, le prestó el sello de religión de señores, sino que los elementos últimos de su ética económica son puramente feudales. Precisamente los más piadosos, ya en las primeras generaciones, eran los más ricos o, mejor todavía, los más enriquecidos entre todos los compañeros por medio del botín de guerra (en el sentido más amplio). Sin embargo, el papel que desempeña en el Islam esta posesión amasada mediante el botín de guerra y el enriquecimiento político, y en general la riqueza, es muy contrario a la actitud puritana. La tradición describe con fruición el lujo en el vestir, los perfumes y el cuidado de la barba de los piadosos, y expresa el contraste más extremo con toda ética económica puritana, correspondiendo, por el contrario, a conceptos feudales estamentales el que la tradición ponga en labios de Mahoma estas palabras dirigidas a gente adinerada que aparecía ante él en mezquino desfile: cuando Dios bendice al hombre con el bienestar, quiere que "sus huellas sean también visibles en él", lo cual podría expresarse en nuestra lengua diciendo que un rico está también obligado a "vivir conforme a su estamento". El estricto repudio por el Corán, ya que no de todo ascetismo (Mahoma manifiesta su respeto ante los que ayunan, oran y hacen penitencia), pero sí de todo monaquismo *(rahbanija)*, puede haber tenido en Mahoma, por lo que se refiere a la castidad, análogos motivos personales que las conocidas palabras de Lutero donde se destaca su ruda sensualidad, y que se manifiesta también en la sospecha del Talmud de que quien no esté casado a una cierta edad debe de ser un pecador. Pero cuando una sentencia del profeta pone en duda el carácter de quien no gozó de la carne en cuarenta días, o cuando un reconocido santón del antiguo Islam, celebrado en parte como Mahdi, contestó a la pregunta de por qué, al contrario de su padre Alí, usaba cosméticos para el

cabello, con las palabras: "para tener éxito con las mujeres", nos encontramos con algo único en la hagiografía de una "religión ética de salvación". Pero el Islam no es una religión de salvación en este sentido. El concepto "salvación", en el sentido ético de la palabra, le es directamente extraño. Su Dios es omnipotente pero también magnánimo, y no es cosa que supere la fuerza humana cumplir con sus mandamientos. La eliminación de la guerra privada en interés de la fuerza para el ataque al exterior, la regulación del comercio sexual legítimo en riguroso sentido patriarcal y la condenación de todas las formas ilegítimas (a consecuencia de la perduración del concubinato con esclavas y de la facilidad del divorcio, de hecho un privilegio sexual típico de los ricos), la condenación de la "usura", lo mismo que los tributos para la guerra y la ayuda a los empobrecidos, eran medidas esencialmente de carácter político. Se les juntó como única obligación distintiva: la fe en un Dios y en su profeta como única exigencia dogmática, una peregrinación a la Meca, el ayuno en los días del ramadán, la presencia semanal a los servicios de culto y las oraciones diarias; además, para la vida cotidiana: vestido (un precepto económico importante todavía hoy en las conversiones de pueblos salvajes), evitar ciertos alimentos impuros, el vino y los juegos de azar (lo que fue importante también para la actitud respecto a negocios de especulación). La busca de salvación y la mística individuales son extrañas al antiguo Islam. Riqueza, poder, honor, son las promesas del antiguo islamismo para este mundo, promesas de soldados, por lo tanto; para el otro mundo, un paraíso sensual para soldados. Con una pareja orientación feudal aparece también el concepto primero de "pecado". La "impecabilidad" del profeta sometido a las fuertes pasiones de la carne y a estallidos de cólera por pequeños motivos, es una construcción teológica tardía, extraña para él totalmente en el Corán, y también desde su traslado a Medina; le es extraño toda clase de *pathos* "trágico" por el pecado, y este último rasgo permaneció en el Islam ortodoxo: "Pecado" es, en parte, impureza ritual; en parte, crimen religioso (como el *schirk*: el politeísmo); en parte, desobediencia a mandamientos positivos del profeta; en parte, indignidad estamental mediante el quebrantamiento de las costumbres y del decoro. Lo natural de la esclavitud y de la servidumbre, la poligamia y la forma de domesticación y desprecio de la mujer, el carácter predominantemente ritual de las obligaciones religiosas unido a la mayor sencillez de las exigencias inherentes y a la todavía mayor modestia en las exigencias éticas, son también notas del espíritu feudal específicamente estamental. La amplitud que cobró el Islam mediante el desarrollo de la casuística jurídico-teológica y de las escuelas filosóficas, en parte de tipo "ilustrado", en parte pietistas y, por otro lado, mediante la penetración del sufismo persa, procedente de la India, y mediante la constitución de la orden de los derviches, todavía muy influida por gentes de la India, no le aproximó más, en los puntos decisivos, al judaísmo y al cristianismo. Éstas eran religiosidades específicamente urbano-burguesas mientras que para el Islam la ciudad sólo tenía significación política. La forma del culto oficial lo

mismo que los preceptos sexuales y rituales pueden obrar en el sentido de una cierta sobriedad del modo de conducción de vida. La pequeña burguesía es, en muy fuerte medida, portadora de la religiosidad derviche, extendida casi universalmente, la cual, aumentando siempre en poder, superó a la religiosidad eclesiástica oficial. Pero esta religiosidad, en parte orgiástica, en parte mística, siempre, sin embargo, extracotidiana e irracional, e igualmente la ética cotidiana oficial absolutamente tradicionalista, eficiente en el sentido de la propaganda en virtud de su gran sencillez, señalan vías al modo de conducción de vida que, por sus efectos, corren en sentido opuesto al de la metódica de vida puritana y a toda metódica de vida ascética intramundana. Frente al judaísmo falta la exigencia de un amplio conocimiento de la ley y aquella formación casuística que nutre su "racionalismo". El guerrero, no el letrado, es el ideal de la religiosidad. Y faltan también todas aquellas promesas de un reino mesiánico sobre la tierra en unión con la penosa fidelidad a la ley que, en conexión con la doctrina sacerdotal de la historia, elección, pecado y destierro de Israel, motivaron el carácter paria de la religiosidad judía y todo lo que de ello se derivó. Ha habido sectas ascéticas. Un cierto rasgo de "simplicidad" era propio a amplios círculos del viejo ejército islámico y apareció, desde un principio, en oposición al dominio de los Omeyas. Su serena alegría mundana se consideró como decadencia frente a la rigurosa disciplina de las fortalezas en las que Omar concentró el ejército islámico en los territorios conquistados y en cuyo lugar se produjo el nacimiento de una aristocracia feudal. Pero es ascetismo de campaña o de una orden de caballería guerrera, no una sistemática ascética monacal ni mucho menos burguesa del modo de conducción de vida, que domina sólo periódicamente de un modo efectivo y es muy propensa a transformarse en fatalismo. Hablamos ya sobre los efectos bien distintos que en semejante conexión debía producir la fe en la Providencia. La penetración del culto a los santos y, finalmente de la magia, apartó enteramente de toda genuina metódica de vida.

A estas éticas religiosas, específicamente económico-intramundanas por su acción, se opone, como ética más extrema de negación del mundo, la mística concentración iluminista del viejo budismo genuino; no, naturalmente, de las variaciones enteramente transformadas que presenta en la religiosidad popular tibetana, china y japonesa. También esta ética es "racional", en el sentido de un dominio siempre vigilante de todas las tendencias naturales, pero con un fin totalmente distinto. No sólo se busca la salvación del pecado y del dolor sino de lo perecedero en sí, de la "rueda" de la causalidad del *karma* en la paz eterna. Esto es y sólo puede ser obra propísima del individuo. No hay predestinación ninguna, pero tampoco ninguna gracia divina, ninguna plegaria y ningún culto. La causalidad del *karma*, del mecanismo de retribución cósmica, supone automáticamente premios y castigos para cada acto particular bueno y malo, siempre proporcionales, por eso, siempre limitados temporalmente, y siempre de nuevo, en tanto como la sed de vida empuja a la acción, debe el individuo

saborear los frutos de una existencia animal, celestial o infernal, en una vida humana siempre nueva y crearse nuevas probabilidades para el futuro. Tanto el más noble entusiasmo como la más sucia sensualidad conducen siempre ambos, de un modo proporcionado, a ese encadenamiento de la individualización (que inadecuadamente se llama "transmigración de las almas", cuando la metafísica budista no conoce ningún alma), mientras no se apague esa "sed" de vida, vida terrena o celestial, mientras no se renuncie a la lucha impotente por la propia existencia individual con todas sus ilusiones, sobre todo las de un alma unitaria y de una "personalidad". Todo actuar racional con vistas a un fin como tal —fuera de la actividad interna de la contemplación concentrada para apagar en el alma su sed de mundo— y toda unión con no importa qué intereses del mundo, apartan siempre de la salvación. Pero el alcanzar esta salvación es cosa de algunos años entre aquellos que se decidieron a vivir sin bienes, castamente, sin trabajar (pues el trabajo es un actuar con una finalidad), sustentándose, por consiguiente, de limosna, vagando eternamente, fuera de la gran estación lluviosa, desligados de todos los lazos familiares personales y del mundo, y buscando la iluminación mágica por el cumplimiento de los preceptos del camino recto *(dharma)*. Si se avanza, se obtiene, así, mediante la alegría más alta y el tierno sentimiento de amor sin objeto, propio de él, la más elevada bienaventuranza en este mundo, hasta la entrada en el sueño eterno sin ensueño del Nirvana, el único estado que no está sujeto a ningún cambio. Mediante la aproximación a las prescripciones de las reglas y evitación de groseros pecados, todos los otros pueden mejorar las probabilidades de aquella vida futura, que, según la causalidad del *karma*, en virtud del saldo ético no nivelado y de la sed de vida no "extinguida", surgirá de algún modo en una nueva individuación, cuando se extingue la propia individualidad, pero la salvación eterna les está inevitablemente cerrada. Ningún camino conduce de esta posición huidiza del mundo, única realmente consecuente, a cualquier ética social racional o económica. El "sentimiento compasivo" universal, que se extiende a toda criatura, consecuencia racional de la solidaridad de todos los seres vivos, establecida por la común causalidad del *karma*, y, como vivos, pasajeros, y consecuencia psicológica del desbordamiento del amor acósmico y universal, eufórico y místico, no es compatible con ningún actuar racional, sino que aparta directamente de él.

El budismo pertenece al círculo de aquellas doctrinas de salvación como las creó antes y después en gran número el intelectualismo de las capas distinguidas de la India, de formación laica, y sólo representa su forma más consecuente. Su fría y orgullosa liberación de la existencia como tal, encomendada al individuo, no podía convertirse nunca en una fe de salvación de masas. Su acción más allá del círculo de los cultivados se vinculó al poderoso prestigio que en todo tiempo gozó allí el *sramana* (asceta) y se revistió de un modo predominante de rasgos mágico-antropolátricos. Tan pronto como se convirtió en una "religiosidad popular" misionera, se transformó en una religión de salvación sobre la base de

la sanción del *karma* con esperanzas de más allá, las cuales son garantizadas mediante técnicas piadosas, gracia cultual y sacramental y obras de misericordia, y muestra, naturalmente, la tendencia a acoger puras concepciones mágicas. En la misma India sucumbió, en las capas superiores, al renacimiento de la filosofía de salvación apoyada en base védica, y en las populares a la competencia de las religiones hindúes de salvación, principalmente las distintas formas del vishnuísmo, de la magia tantrística y de la religiosidad misterial orgiástica, sobre todo a la devoción *bhakti* (amor de Dios). Con el lamaísmo, el budismo se hizo una pura religiosidad monacal, cuyo poder religioso sobre los laicos, dominados teocráticamente, es de carácter puramente mágico. En su campo de expansión por el este de Asia se convirtió, con una transformación muy profunda de su carácter genuino, en concurrencia y cruces diversos con el taoísmo chino, en la religiosidad popular específica, la que ofrece gracia y salvación que van más allá de esta vida y del culto a los antepasados. Pero ni la piedad budista ni la taoísta ni la hindú contienen tendencias de una técnica racional de vida. Particularmente la última es, como vimos anteriormente, según sus supuestos, el poder tradicionalista más fuerte que en general puede darse, porque es la fundamentación religiosa más consecuente de la concepción "orgánica" de la sociedad y la justificación absoluta de la distribución actual del poder y de la felicidad con base en la culpa o mérito en una existencia anterior, gracias a la sanción mecánicamente proporcional del *karma*. Todas estas religiosidades populares asiáticas dieron margen al "instinto adquisitivo" del tendero lo mismo que a los intereses de "sustento" de los artesanos y al tradicionalismo del campesino, y dejaron ir por su propio camino a la especulación filosófica y la orientación de la vida, convencional en sentido estamental, de las capas privilegiadas, que conservaron rasgos feudales en el Japón; en China burocrático-patrimoniales y, por eso, muy utilitarios; en la India en parte caballerescos, en parte patrimoniales, en parte intelectualistas. Ninguna de ellas podía contener cualquier motivo o enseñanza para la información ética *racional* del "mundo", criatura de Dios, siguiendo el mandamiento divino. Pues para todas, este mundo era más bien algo dado, firme, el mejor de los mundos posibles, y el tipo más alto de piadoso, el sabio, sólo podía elegir entre la adaptación al "Tao", expresión del orden impersonal de este mundo, como lo único específicamente divino, o, al revés precisamente, la salvación, por la acción propia, de su inexorable encadenamiento causal en lo único eterno: el sueño sin ensueño del Nirvana.

Ha habido "*capitalismo*" en el suelo de todas estas religiosidades. Ese mismo que se dio también en la Antigüedad occidental y en nuestra Edad Media. Pero ningún desarrollo en el sentido del capitalismo moderno *ni germen* alguno de él y, sobre todo, ningún "espíritu capitalista" en el sentido que fue propio del protestantismo ascético. Sería dar un mentís a los hechos si se quisiera adscribir al comerciante, tendero, artesano, *kuli* de la India, al chino o al islámico, un

menor “instinto adquisitivo” que al protestante. Precisamente, lo contrario es casi lo verdadero: justamente el freno ético racional del “afán de lucro” es específico al protestantismo. Y falta todo asomo de una demostración de que una menor “aptitud” natural para un “racionalismo” técnico o económico explicaría el grado de la diferencia. Todos estos pueblos importan este “bien” como el producto más considerable de Occidente y en eso los obstáculos o resistencias no proceden del “poder” o del “querer”, sino de las firmes tradiciones dadas, al igual que entre nosotros en la Edad Media. En tanto como en ello no entran en juego las condiciones políticas, de las cuales se hablará más tarde (las formas estructurales internas de la “dominación”), hay que buscar el motivo principalmente en la religiosidad. Sólo el protestantismo ascético acabó con la magia, con la extramundanidad de la busca de salvación y con la “iluminación” contemplativa intelectualista como su forma más alta; sólo él creó los motivos religiosos, precisamente en su afán de buscar la salvación en la “vocación” o profesión intramundana y, por cierto, en contraposición a la concepción de la profesión del hinduismo, rigurosamente tradicionalista: en el cumplimiento metódicamente *racionalizado* de la profesión. Para la religiosidad popular asiática de todas clases, el mundo permaneció, por el contrario, siendo un gran jardín encantado, y la adoración o conjura de los “espíritus”, la busca de salvación ritualista, idolátrica, sacramental, el camino para orientarse prácticamente en él, con vistas a este mundo y al otro. Si ningún camino llevaba de la adaptación al mundo del confucianismo, de la negación del mundo del budismo, del gobierno mundial del Islam o de las esperanzas de los parias o del derecho económico paria del judaísmo a una metódica racional de vida, este mismo era el caso en la religiosidad mágica de los asiáticos no intelectuales.

Ahora bien: la magia y la creencia en los demonios están también en la cuna de la segunda gran religión, en sentido específico “negadora del mundo”: el *cristianismo antiguo*. Su Salvador es, sobre todo, un mago; el carisma mágico un apoyo de su específica conciencia de sí mismo del que no se puede prescindir. Pero su peculiaridad está condicionada, en particular, por las promesas del judaísmo, de carácter único en el mundo —la aparición de Jesús coincide con una época de las más intensas esperanzas mesiánicas— y por la educación intelectual de escriba de la piedad judía de orden superior. Frente a eso, el evangelio cristiano nació como una buena nueva para *no intelectuales*, para los “pobres de espíritu”. La “ley”, de la que Jesús no quería quitar una tilde, la comprendió y manejó tal como la entendían y acomodaban a sus condiciones de trabajo las gentes modestas e ignaras, los piadosos del campo y de la pequeña villa, en contraposición a las gentes distinguidas y ricas helenizadas y al virtuosismo casuístico de escribas y fariseos, casi siempre, sobre todo en lo referente a los preceptos rituales, especialmente en la santificación del sábado, de un modo suave; a veces, como con respecto al divorcio, de un modo más riguroso. Y parece que se preludia la concepción paulina, cuando las exigencias de la ley mosaica se

señalan como condicionadas por la inclinación al pecado de los supuestos piadosos. En cada caso Jesús coloca preceptos propios que apuntan contra la vieja tradición. Pero no son los supuestos "instintos proletarios" los que le dan aquella específica conciencia de sí mismo, el saber que está de acuerdo con el patriarca divino, que por él y sólo por él el camino conduce a Aquél; pero él, que no es escriba, posee el carisma del dominio de los demonios y de su poderosa prédica, en forma que no posee ningún escriba ni fariseo; puede sojuzgar a los demonios sólo cuando los hombres creen en él, sólo entonces, pero también entre los paganos, ya que no encuentra esta fe, que le da el poder, ni en su patria chica, ni en su familia, ni entre los ricos e instruidos del país, entre los escribas y fariseos, sino entre los pobres, los acosados, los publicanos, los pecadores e incluso entre los soldados romanos. Éstos son, lo que nunca debería olvidarse, los componentes absolutamente decisivos de su conciencia mesiánica de sí mismo. Por eso resuena el "¡ay! de las ciudades de Galilea", lo mismo que la iracunda maldición de la higuera estéril y por eso la elección de Israel se le hace siempre problemática, dudosa la significación del templo y la condenación de los fariseos y escribas se traduce en seguridad.

Jesús conoce dos absolutos "pecados mortales": uno es el "pecado contra el espíritu", que comete el escriba al despreciar el carisma y sus portadores; el otro es decir al hermano "tú, tonto", la soberbia nada fraternal del intelectual contra el pobre de espíritu. Este rasgo antiintelectualista, la condenación tanto de la sabiduría helénica como de la rabínica, es el único elemento "estamental" y muy específico de su anunciación. Por lo demás, está muy lejos de ser una buena nueva para todo el mundo y para todos los débiles. Ciertamente el yugo es ligero, pero sólo para aquellos que pueden convertirse de nuevo en niños. En realidad, presenta difíciles exigencias y es una rigurosa salvación aristocrática. Nada está más lejos del pensamiento de Jesús que un universalismo de la gracia divina; toda su prédica parece anunciar lo contrario: *pocos* son los elegidos a franquear la angosta puerta; los que hacen penitencia y creen en él; a los demás los endurece el mismo Dios y es, naturalmente, a los orgullosos y los ricos a quienes casi siempre cabe este destino. Esto no era completamente nuevo respecto a otras profecías: también la profecía judaica antigua había anunciado, en vista de la arrogancia de los grandes de la tierra, el Mesías como un rey que entraría en Jerusalén montado en la bestia de carga de los pobres.[88] No resulta apoyada ninguna posición "social". Jesús come en casa de gentes acomodadas que son abominables a los ojos de los virtuosos de la ley.[89] También al joven rico se le pide la donación de la riqueza en el caso de que quiera ser "perfecto", esto es: un discípulo.[90] Esto supone el rompimiento de todos los lazos del mundo, lo mismo los familiares que los de la posesión, como también ocurre en Buda y en otros profetas análogos. Pero —aunque todo es posible en Dios— la dependencia de "Mammon" sigue siendo uno de los obstáculos más difíciles para la consecución del reino de Dios. Aparta de la salvación religiosa, que es lo único

que importa. No se dice expresamente que también conduce a la falta de fraternidad. Pero el pensamiento yace en la cosa misma. Pues los mandamientos anunciados contienen también en sí la ética de socorro originaria de la comunidad vecinal de las gentes modestas. Pero todo está sistematizado en una "ética de convicción", en el sentimiento de amor fraternal, referido este precepto "universalmente" a todo el que, en este momento, es el "próximo" y elevado a paradoja acósmica por medio del precepto de que sólo Dios quiere retribuir y retribuirá. Perdón incondicional, dar sin condiciones, amor incondicional incluso al enemigo, aceptación sin condiciones de la injusticia, sin resistir con violencia al mal; estas exigencias planteadas al heroísmo religioso pudieran ser ya producto de un amor acósmico condicionado místicamente. Pero no debe pasarse por alto, como a menudo acontece, que en Jesús son puestas en todas partes en relación con el pensamiento judío de premios y castigos: Dios sancionará un día, vengará y premiará; por eso el hombre no debe hacerlo y no debe vanagloriarse de sus buenas acciones; de lo contrario, ya se ha anticipado su jornal.[91] Por eso, a fin de reunir buenas acciones en el cielo, se debe prestar a aquel que quizá nunca devolverá;[92] pues, de otro modo, no tiene mérito. Se maneja el justo equilibrio de los destinos personales en la parábola de Lázaro[93] y en diversas ocasiones: precisamente por eso es ya la riqueza un don peligroso. Por lo demás, lo decisivo es la indiferencia absoluta por el mundo y sus asuntos. El reino de Dios, un reino de alegría, sin dolor y sin culpa, sobre la tierra, está por llegar; esta generación no se extinguirá sin verlo; vendrá como el ladrón en la noche;[94] ya amanece entre los hombres. Se hace uno amigo con el injusto Mammon en lugar de depender de él.[95] Se da al César lo que es del César,[96] ¿qué importa? Se reza a Dios por el pan cotidiano y no se preocupa uno del día siguiente.[97] Ningún hacer humano puede acelerar el advenimiento del reino. Pero uno se prepara para cuando venga. Y todo depende del sentir; si bien no se abroga formalmente la ley, se identifica todo el contenido de la ley y los profetas con el simple mandamiento del amor a Dios y al prójimo y se añade el precepto de gran alcance: el genuino sentir debe reconocerse en sus frutos,[98] en sus pruebas por consiguiente.

Después que las visiones de resurrección, junto con la influencia de los mitos soteriológicos difundidos en todas partes, tuvieron como consecuencia una potente irrupción de carismas pneumáticos y la formación de la congregación con la propia familia, hasta entonces incrédula, en el vértice, y que la trascendental conversión de Pablo[99] trajo el quebrantamiento de la religiosidad paria —bien que manteniendo la continuidad con la antigua profecía — y la misión a los gentiles, siguió siendo decisiva para la posición ante el "mundo" de las congregaciones instaladas en los territorios de la misión la espera del retorno, de una parte, y la muy poderosa significación de los dones carismáticos del "espíritu", por otra. El mundo permanece como es hasta que vuelva el Señor. El individuo debe permanecer igualmente en su posición y en su

“profesión” (κλῆσις),[100] sumiso a la autoridad, a menos que pida de él el pecado.[*]

Capítulo V

Mercado[1]
[Incompleto]

FRENTE A TODAS las configuraciones de tipo "comunidad", de que nos hemos ocupado, que regularmente sólo encierran una racionalización parcial de su actuar en comunidad, pero que, por lo demás, son muy distintas en su estructura —más o menos amorfa o socializada, más o menos continua o discontinua, más o menos abierta o cerrada—, aparece ahora como tipo de todo actuar racional en comunidad la relación asociativa *[Vergesellschaftung]* que, en virtud del cambio, tiene su escenario en el *mercado*. Debe hablarse de un mercado tan pronto como concurren, aunque sólo sea de una parte, una pluralidad de interesados en el cambio y en las probabilidades de cambio. Que la concurrencia tenga lugar en el mercado local, en el mercado periódico (mercado anual, feria), en el mercado de comerciantes (bolsa), no representa sino la forma más consecuente de la formación del mercado, forma que, de todas maneras, es la única que hace posible el pleno desenvolvimiento del fenómeno específico del mercado: el regateo.[2] Como la explicación de los fenómenos del mercado forma el contenido esencial de la ciencia económica, no nos compete su estudio aquí. Desde el punto de vista sociológico, el mercado representa relaciones asociativas racionales,[3] coetáneas y sucesivas; cada una de las cuales tiene un carácter efímero ya que se extingue con la entrega de los bienes de cambio a no ser que se haya dictado —otorgado— un ordenamiento que imponga al que cambia frente a su parte contraria la garantía de evicción (de la adquisición "legal"). El cambio realizado constituye una relación asociativa sólo con el partícipe. El regateo preparatorio representa siempre, sin embargo, un actuar en comunidad, en cuanto que ambos interesados en el cambio orientan sus ofrecimientos en el actuar potencial de un número indeterminado de interesados en el cambio, reales o imaginarios, no sólo en el del copartícipe efectivo, y tanto más cuanto más ocurra esto. Todo cambio que utiliza dinero (compra-venta) es, además, un actuar en comunidad en virtud del empleo del mismo, el cual desempeña su

función gracias únicamente a la referencia al actuar potencial de otros. Pues el supuesto de que será aceptado (el dinero) descansa exclusivamente en la expectativa de que conservará su deseabilidad y aplicabilidad específicas como medio de pago. La relación comunitaria *[Vergemeinschagtung]* que nace, gracias al uso de la moneda, es el polo opuesto característico de toda relación asociativa *[Vergesllschaftung]* que nace por medio de un orden racional pactado u otorgado. Actúa "comunizando" gracias a relaciones de intereses reales de sus partícipes actuales o potenciales en el mercado y en el pago, de suerte que el resultado, en el caso de pleno desarrollo de la llamada economía monetaria, que es de clase muy específica, es de tal índole como si se hubiera creado un orden para conseguirlo. Esto es precisamente la consecuencia de que, dentro de la comunidad de mercado, la acción de cambio, a veces la acción de cambio de dinero, no se orienta aisladamente por la acción de la otra parte, sino que, cuanto más racionalmente se sopesa, tanto más se orienta por el actuar de todos los partícipes potenciales en el cambio. La comunidad de mercado, en cuanto tal, es la relación práctica de vida más impersonal en la que los hombres pueden entrar. No porque el mercado suponga una lucha entre los partícipes. Toda relación humana, incluso la más íntima, hasta la entrega personal más incondicionada, es, en algún sentido, de un carácter relativo, y puede significar una lucha con el compañero, quizá para la salvación de su alma. Sino porque es específicamente objetivo, orientado exclusivamente por el interés en los bienes de cambio. Cuando el mercado se abandona a su propia legalidad, no repara más que en la cosa, no en la persona, no conoce ninguna obligación de fraternidad ni de piedad, ninguna de las relaciones humanas originarias portadas por las comunidades de carácter personal. Todas ellas son obstáculos para el libre desarrollo de la nuda relación comunitaria de mercado y sus intereses específicos, en cambio, éstos son las tentaciones específicas para todas ellas. Intereses racionales instrumentales determinan los fenómenos del mercado en medida especialmente alta, y la legalidad racional, en particular la inviolabilidad formal de lo prometido una vez, es la cualidad que se espera del copartícipe en el cambio, y que constituye el contenido de la ética del mercado que, en este respecto, inculca una concepción muy rigurosa: en los anales de la bolsa es casi inaudito que se rompa el convenio más incontrolado e improbable cerrado con la firma. Semejante objetivación —despersonalización— repugna, como Sombart[4] lo ha acentuado a menudo en forma brillante, a todas las originarias formas estructurales de las relaciones humanas. El mercado "libre", esto es, el que no está sujeto a normas éticas, con su explotación de la constelación de intereses y de las situaciones de monopolio y su regateo, es considerado por toda ética[5] como cosa abyecta entre hermanos. El mercado, en plena contraposición a todas las otras relaciones comunitarias, que siempre suponen confraternización personal y, casi siempre, parentesco de sangre, es, en sus raíces, extraño a toda confraternización. En primer lugar, el libre cambio tiene lugar sólo fuera de la

comunidad de vecinos y de todas las asociaciones de carácter personal; el mercado es una relación entre fronteras de lugar, sangre y tribu, en su origen la única relación formalmente pacífica en ellos. No puede darse originariamente un actuar entre compañeros de comunidad con la intención de obtener una ganancia en el cambio, como tampoco es ninguna necesidad entre ellos en épocas de economía agraria autónoma. Nos presenta, plásticamente, la expresión contra la confraternización personal una de las formas más características del comercio poco desarrollado: el "comercio mudo", evitando contacto personal, en el cual el ofrecimiento se hace colocando en cualquier parte la mercancía, de la misma manera la contraoferta, y el regateo mediante acrecentamiento de los objetos ofrecidos por ambas partes, hasta que una de ellas, no satisfecha, se marcha o, satisfecha, toma consigo la mercancía de la otra. La garantía de la legalidad de los actores del cambio descansa únicamente en el supuesto, hecho con razón por ambas partes, de que cada una de ellas tiene un interés en continuar en el futuro las relaciones de intercambio, sea recíprocamente, sea con otros compañeros; por eso mantienen lo convenido y se evitan, por lo menos, las graves violaciones a la buena fe. En tanto como existe aquel interés es válido el principio: *honesty is the best policy*,[6] que naturalmente no es de ningún modo de una exactitud racional universal y, por eso, también tiene una validez empírica oscilante, la más elevada, como es natural, para empresas racionales con una clientela permanente. Pues, en el campo de las relaciones firmes de clientela, capaces, por consiguiente, de ir acompañadas del aprecio personal mutuo de las cualidades éticas pertinentes, las relaciones de intercambio, sostenidas por el interés de los partícipes, pueden despojarse, del modo más fácil, del carácter de regateo ilimitado, a favor de una limitación relativa de la oscilación del precio y de la explotación de las constelaciones del momento. Y esto, por interés propio. Los detalles, importantes por sus consecuencias sobre la formación del precio, no nos interesan aquí. El precio fijo, esto es, el mismo precio para todo comprador y el estricto realismo, no es sólo propio de los mercados locales de la Edad Media en Occidente, en un alto grado específico en contraposición al Oriente y lejano Oriente, sino que es, además, supuesto y a su vez producto de una determinada etapa de la economía capitalista, a saber, del naciente capitalismo moderno. No se da cuando esta etapa desaparece. Falta, además, en todos aquellos estamentos y otros grupos que participan en el cambio no regular y activamente sino sólo ocasional y pasivamente. El principio: *caveat emptor*,[7] vale, por ejemplo, según la experiencia, casi siempre en el comercio con capas feudales o en el caso de compra de caballos entre camaradas de la caballería, como lo sabe todo oficial. La ética específica del mercado les es extraña; el comercio, para su concepción, como para la asociación vecinal campesina, es una vez por todas idéntico con una conducta en la que la cuestión está en ver quién engaña a quién.

Se dan típicos límites del mercado por medio de tabúes sagrados o mediante relaciones asociativas estamentales monopolistas, las cuales hacen imposible el

cambio de bienes al exterior. Contra estos límites opera continuamente la comunidad del mercado, cuya mera existencia contiene la tentación a participar en sus probabilidades de ganancia. Si el proceso de apropiación en una comunidad monopolista ha progresado tanto que está cerrada hacia el exterior, si, por lo tanto, en una comunidad de aldea la tierra o el derecho a participar en el mercado están apropiados definitiva y hereditariamente, tenemos que, paralelamente al desarrollo de una economía monetaria que hace posible una diferenciación creciente de necesidades a satisfacer con el cambio indirecto y una existencia desligada de la posesión del suelo, crece el interés de los miembros de la comunidad para valorizar en el exterior la posesión apropiada, ofreciéndosela al mejor postor. De manera muy parecida a como los copropietarios de una fábrica heredada se constituyen casi siempre con el tiempo en una sociedad anónima para poder enajenar libremente las acciones. Por otra parte, desde fuera resulta que una economía lucrativa capitalista, a medida que se va fortaleciendo, exige creciente posibilidad de comprar medios materiales de producción y prestaciones de trabajo en el mercado, sin que lo estorben trabas sagradas o estamentales, y la liberación de las probabilidades de venta de los límites impuestos por los monopolios de venta estamentales. Las personas interesadas en sentido capitalista están interesadas en la creciente extensión del mercado libre, hasta que a algunas de ellas les es dable, bien mediante la compra de privilegios a los poderes públicos o gracias al poder de su capital, obtener el monopolio de venta de sus mercancías o de sus medios materiales de producción y cerrar así por su parte el mercado. Por eso a la plena apropiación de todos los medios materiales de producción sigue —cuando las personas interesadas en el capitalismo están en situación de influir en beneficio de sus intereses sobre las comunidades que regulan la posesión de bienes y la forma de su valoración, o cuando en comunidades estamentales monopolistas logran predominio los interesados en la valoración en el mercado de la posesión apropiada— la disolución de los monopolios estamentales. Además, se produce la limitación de los derechos adquiridos o adquiribles, garantizados por el aparato coactivo de la comunidad que regula la posesión de los bienes, a los bienes y derechos de carácter real, con inclusión de las prestaciones de trabajo pactadas. Por el contrario, son destruidas todas las demás apropiaciones, especialmente las de clientela y monopolios estamentales de venta. Éste es el estado que llamamos de libre competencia y que dura hasta que aparecen en su lugar otros monopolios, capitalistas, conquistados en el mercado por el poder de la propiedad. Estos monopolios capitalistas, sin embargo, se diferencian de los estamentales en virtud de su condicionalidad puramente económico-racional. Los monopolios estamentales excluyen —mediante limitación, bien de la posibilidad de venta en general, bien de las condiciones de venta permitidas—, el mecanismo del mercado con su regateo y, sobre todo, con su cálculo racional. Por el contrario, los monopolios condicionados sólo por el poder de la propiedad descansan, al

revés, sobre una política monopólica racional, por consiguiente, en una dominación del mercado —que acaso continúe formalmente libre—, por medio de un cálculo dirigido racionalmente. Los vínculos sagrados estamentales y tradicionales son los obstáculos, paulatinamente eliminados, de la formación racional de los precios en el mercado; por el contrario, los monopolios condicionados en sentido puramente económico son su última consecuencia. Los monopolistas estamentales afirman su poder contra el mercado, lo restringen; el monopolista económico racional domina a través del mercado. A las personas interesadas cuya situación económica les coloca en situación de alcanzar el dominio del mercado utilizando su libertad formal, las llamaremos personas "interesadas en el mercado".

Un mercado concreto puede estar sometido a un orden acordado autónomamente por los partícipes, o a un orden decretado —otorgado— por las más diferentes comunidades, principalmente políticas o religiosas. Si no contiene una restricción de la libertad de mercado, esto es, del regateo y de la competencia o si establece garantías para el mantenimiento de la legalidad del mercado, la forma de los pagos y de los medios de pago, tiene por objeto, en épocas de inseguridad interlocal, asegurar la "paz del mercado", cuya garantía, puesto que originariamente el mercado es una relación asociativa entre individuos que no son compañeros, es decir, entre enemigos, deja, al igual que la de las costumbres de guerra del derecho de gentes, a los poderes divinos. Muy a menudo la paz del mercado está bajo la protección de un templo; además, esta protección de la paz suele ser una fuente de impuestos por parte de caudillos y príncipes. Pues el cambio es la forma pacífica específica para la obtención de poder económico. Naturalmente, puede unirse alternativamente con la violencia. El navegante de la Antigüedad y de la Edad Media toma de muy buena gana gratis lo que puede adquirir con la violencia y se dedica solamente al regateo pacífico cuando no tiene más remedio que hacerla frente a un poder de igual calidad o para no arriesgar probabilidades futuras de cambios provechosos. La expansión intensiva de las relaciones de cambio en todas partes corre paralela con una pacificación relativa.[8] Las paces comarcales de la Edad Media están todas al servicio de intereses de cambio y la apropiación de bienes mediante el cambio libre, racional en sentido económico, es por su forma, como lo ha hecho notar siempre Oppenheimer,[9] el polo conceptual de la apropiación de bienes mediante coerción de cualquier clase, casi siempre física, cuyo ejercicio regularizado es constitutivo particularmente de la comunidad política.

Capítulo VI

La economía y los diversos órdenes[1]
(Introducción a la sociología del derecho)

§ 1. Orden jurídico y orden económico

El concepto y sentido sociológico del orden económico. Influencias sociológicas y económicas del orden jurídico sobre el individuo. Derecho estatal y extraestatal.

CUANDO SE HABLA de "derecho", "orden jurídico", "preceptos jurídicos", debe tenerse en cuenta de un modo particularmente riguroso la distinción entre la consideración jurídica y la sociológica. La primera se pregunta lo que idealmente vale como derecho. Esto es: qué significación o, lo que es lo mismo, qué *sentido normativo* lógicamente *correcto debe* corresponder a una formación verbal que se presenta como norma jurídica. Por el contrario, la última se pregunta lo que *de hecho* ocurre en una comunidad en razón de que existe la *probabilidad* de que los hombres que participan en el actuar en comunidad, sobre todo aquellos que pueden influir considerablemente en esa actividad, consideren *subjetivamente* como válido un determinado orden y orienten por él su conducta práctica. Conforme a eso se define también la relación de principio entre el *derecho y la economía*.

La tarea de la ciencia jurídica (de un modo más preciso, la jurídico-dogmática) [2] consiste en investigar el recto sentido de los preceptos cuyo contenido se presenta como un orden determinante de la conducta de un círculo de hombres, demarcado de alguna manera; es decir, en investigar las situaciones de hecho subsumidas en esos preceptos y el modo de su subsunción. Procede de tal suerte en esa tarea que, partiendo de su indiscutible validez empírica trata de determinar el sentido lógico de los preceptos singulares de todas clases, para ordenarlos en un sistema lógico sin contradicción. Este sistema constituye el "orden jurídico" en el sentido jurídico de la palabra. Por el contrario, la ciencia económico-social considera aquellas acciones humanas que están condicionadas por la necesidad de orientarse en la "realidad económica", en sus conexiones efectivas. Llamamos "orden económico" a la distribución del poder de disposición efectivo sobre bienes y servicios económicos que se produce consensualmente —*consensus*—[*] según el modo de equilibrio de los intereses, y a la manera como esos bienes y servicios se emplean según el sentido de ese

poder fáctico de disposición que descansa sobre el consenso.

Es evidente que ambos modos de considerar los fenómenos plantean problemas totalmente heterogéneos y que sus "objetos" no pueden entrar en contacto de un modo inmediato; el "orden jurídico" ideal de la teoría jurídica nada tiene que ver directamente con el cosmos del actuar económico real, porque ambas cosas yacen en planos distintos: una en la esfera ideal del deber ser; la otra en la de los acontecimientos reales.

Ahora bien: si, a pesar de esto, el orden económico y el jurídico se encuentran mutuamente en la más íntima relación, ello significa que este último no se entiende en sentido jurídico sino sociológico: como validez *empírica*. En este caso el sentido de la expresión "orden jurídico" cambia totalmente. Entonces no significa un cosmos lógico de normas "correctamente" inferidas, sino un complejo de motivaciones efectivas del actuar humano real. Esto necesita una mayor explicación.

El hecho de que algunos hombres se conduzcan de un determinado modo porque consideran que así está prescrito por normas jurídicas, constituye, sin duda, una componente esencial para el nacimiento *empírico*, real, de un "orden jurídico" y también para su perduración. Pero —como resulta de lo dicho anteriormente sobre el sentido de la "existencia" de los órdenes sociales—[3] no significa esto, en modo alguno, que *todos* ni siquiera la mayoría de los participantes en aquella conducta obren en virtud de tal motivo. Esto no ocurre nunca. Las amplias capas de los partícipes se conducen de acuerdo con el orden jurídico, bien porque el mundo circundante lo aprueba y reprueba lo contrario, bien por una nueva habituación rutinaria a las regularidades de la vida arraigadas en calidad de costumbres; pero no por una obediencia "sentida" como obligación jurídica. Si esta última actitud fuera universal, el derecho perdería entonces por entero su carácter subjetivo de derecho y tendría que ser considerado más bien como mera costumbre. Por pequeña que pueda ser objetivamente la probabilidad de que el mecanismo coactivo fuerce en un caso dado al cumplimiento de aquellas normas, para nosotros han de seguir valiendo como "derecho". A tenor de lo que se ha dicho más arriba, tampoco hace falta que todos los que, en virtud de un precepto jurídico, están convencidos del carácter normativo de una determinada conducta, vivan siempre de acuerdo con este precepto. Tampoco esto ocurre nunca y —puesto que, según nuestra definición general, lo que decide sobre la "validez" de un orden es el hecho de la "orientación" de la acción por ese orden, pero no su "resultado"—[*] tampoco es necesario. Para nosotros el "derecho" es un "orden" con ciertas garantías específicas respecto a la probabilidad de su validez empírica. Y se ha de entender por "derecho objetivo garantizado" el caso en que las garantías consistan en la existencia de un "aparato coactivo" según el sentido que ya definimos;[4] es decir, que se compone de una o muchas personas dispuestas de modo permanente a imponer el orden por medio de medidas coactivas especialmente previstas para ello (coacción jurídica).

Los medios coactivos pueden ser psíquicos o físicos, actuar directa o indirectamente; y dirigirse, según los casos, contra los partícipes en una comunidad consensual o en una relación asociativa, en una organización o en un instituto para los que el orden vale (empíricamente), o también pueden dirigirse hacia fuera. Constituyen los "órdenes jurídicos" de la relación comunitaria dada. Por lo demás, no todos los órdenes que en forma consensual valen para una relación comunitaria son, como veremos más adelante, órdenes jurídicos. Tampoco toda la acción de las personas que forman el aparato coactivo de una relación comunitaria —acción del "órgano"— se reduce a la coacción jurídica, y sólo daremos este nombre a aquella actividad que, por su sentido válido, se encamina a imponer la obediencia a un orden *en cuanto tal*, por consiguiente, de modo puramente formal y *en razón del mismo*, porque se pretende su *validez* obligatoria, y no —desde la perspectiva de esa validez— por razones de conveniencia o por otras condiciones materiales. Es evidente que la validez efectiva de un orden puede estar condicionada de hecho, en el caso particular, por los más varios motivos: hablaremos de "derecho garantizado" sólo cuando existe la probabilidad de que, llegado el caso, intervendrá la coacción "por sí misma", la "coacción jurídica".

No todo "derecho" (objetivo) es —como veremos— derecho "garantizado". Hablaremos también de derecho —"garantizado indirectamente" o "no garantizado"— cuando el sentido de la validez de una norma consiste en que el modo de orientar la acción por ella tiene en general alguna "consecuencia jurídica". Esto es: cuando rigen otras normas cualesquiera que vinculan al "cumplimiento" o "infracción" de las primeras determinadas probabilidades, garantizadas por la coacción jurídica, de una acción consensual. Ocasionalmente tendremos que ilustrar mediante ejemplos este caso que se aplica a un dominio muy amplio de la vida jurídica; sin embargo, para simplificar pensamos *a potiori*, cuando hablamos de "derecho", en normas garantizadas directamente mediante la coacción jurídica. Por lo demás, no todo derecho (objetivo) garantizado lo está por la "fuerza" (perspectiva de coacción física). Ni este tipo de garantía, ni el modo de hacer valer las pretensiones de derecho privado, propio de la técnica procesal moderna, la "demanda" ante el "tribunal", con la consecuente ejecución forzosa, constituye para nosotros la nota sociológica decisiva del derecho o, tan siquiera, del "derecho garantizado". El campo de lo que hoy se llama derecho "público", esto es, de las normas que afectan a la acción de los órganos o la actividad institucional del Estado, ofrece hoy numerosos derechos subjetivos y normas jurídicas objetivas contra cuya infracción sólo puede ponerse en movimiento el aparato coactivo —al que muchas veces le falta todo medio de coacción física— por vía de "queja" o protesta del grupo de personas con atribuciones para ello. La cuestión de si se da entonces un derecho "garantizado" se decide para la sociología en el caso en que se halle "ordenado" el uso del aparato coactivo para el ejercicio no violento de esta coacción jurídica y que posea

de hecho un peso tal que, por término medio, exista en grado prácticamente importante la *probabilidad* de que una norma válida sea observada a consecuencia de la existencia de aquella coacción jurídica. Hoy la coacción jurídica violenta es un monopolio del Estado. En relación con la coacción jurídica violenta todas las otras relaciones comunitarias que la practican son heterónomas y casi siempre también heterocéfalas. Esto es, sin embargo, una peculiaridad de determinadas etapas de desarrollo. Hablaremos de derecho "estatal", esto es, de derecho garantizado por el Estado, cuando y en la medida en que la garantía, la coacción jurídica, se establece mediante los medios coactivos específicos, es decir, directamente *físicos* en el caso normal, de la comunidad política. En el sentido de "derecho estatal", la existencia empírica de una "norma jurídica" significa: que en el caso de que se presenten determinados acontecimientos se podrá contar, en virtud de un *consensus*, con la probabilidad de que se produzca una actuación de los órganos de la asociación política, actuación que, por el simple hecho de estar en perspectiva, es adecuada para procurar atención a los preceptos que se derivan de esa norma según el modo habitual de interpretarla, o, si esto es ya imposible, de procurar "reparación" e "indemnización". Todo acontecimiento al que se enlace esta consecuencia —la coacción jurídica estatal— puede consistir en una conducta humana determinada (celebración de un contrato, violación del contrato, delito). Pero no es más que un caso particular. Por ejemplo, el caso de la crecida de un río sobre un determinado nivel puede dar lugar, en virtud de normas jurídicas empíricamente válidas, a la aplicación de medios coactivos específicos de la autoridad política contra personas y cosas.

No pertenece en absoluto al concepto de validez de una "norma jurídica", en este sentido normal, que aquellos que se someten al orden que contiene lo hagan predominantemente o en general *a causa* de que existe un aparato coactivo en el sentido ya establecido. Como pronto veremos, no se trata de esto. Por el contrario, los motivos de sometimiento al precepto jurídico pueden ser los más distintos que uno puede imaginarse. En su mayoría adoptan, según el caso, un carácter más utilitario o más ético o más "convencional", en sentido subjetivo, temiendo la desaprobación del medio circundante. La clase de motivos dominantes en un momento dado tiene la mayor importancia para la clase de validez y para las probabilidades de vigencia del derecho mismo. Pero para su concepto sociológico formal, como nosotros queremos emplearlo, estos hechos psicológicos son insignificantes; se trata más bien, en el caso del derecho garantizado, de que exista también una probabilidad suficiente de intervención de un grupo de personas, establecidas para ello, en los casos en que sólo se ofrece el puro hecho de la infracción de la norma, es decir, que esa intervención se apoya en este mero motivo formal.

Los intereses de los individuos son afectados en varios modos por la "validez" empírica de un orden como "norma jurídica". En especial, pueden originarse para

personas particulares *probabilidades calculables* de mantener a su disposición bienes económicos o adquirir en un futuro, con determinadas condiciones previas, la disposición sobre ellos. Dar origen a semejantes probabilidades o asegurarlas, es la finalidad que, en el caso del derecho estatuido, persiguen los que, por "pacto" o por "otorgamiento", vinculan a esas probabilidades una norma jurídica.

La forma de procurar esas probabilidades puede ofrecer doble carácter. Puede tratarse del mero "efecto reflejo" de la validez empírica de la norma: cuando, según su sentido consensual válido, no se dirige a *garantizar al individuo* las probabilidades que de hecho puedan caberle en suerte. O, por el contrario, ese sentido de la norma otorga al individuo una tal garantía: un derecho "subjetivo". El hecho de que alguien, gracias a un orden jurídico estatal, tiene un "derecho" (subjetivo) significa, por tanto, en el caso normal —el que nosotros tenemos en cuenta por ahora—, para la consideración sociológica: que posee una probabilidad, garantizada efectivamente mediante el sentido consensual válido de una norma, de pedir la ayuda de un "aparato coactivo" preparado a tal fin en favor de determinados intereses (ideales o materiales). En el caso normal, por lo menos, la ayuda consiste en que determinadas personas estén dispuestas a prestarla en caso de que alguien se dirija a ellas en las formas usuales y haga valer que existe una "norma jurídica" que le garantiza esa "ayuda". Y, por cierto, puramente como consecuencia de aquella "validez", sin consideración a si hay razones de conveniencia, y tampoco por gracia o arbitrio. Existe la vigencia del derecho, cuando funciona la ayuda jurídica, en este sentido de la palabra, en una medida relevante, aunque sea sin medios físicos u otros medios drásticos de coacción. O cuando —derecho no garantizado— su inobservancia (por ejemplo, no atender a los derechos electorales en las elecciones) acarrea *consecuencias* jurídicas en virtud de una norma empíricamente válida (por ejemplo, nulidad de la elección), para cuya ejecución existe una instancia correspondiente con coacción jurídica. No nos ocuparemos, a causa de su sencillez, de las probabilidades procuradas en el caso de "efectos reflejos". Un derecho subjetivo, en el sentido "estatal" de la palabra, está bajo la garantía de los medios de poder de la autoridad política. Cuando entran en juego otros medios coactivos que los de la autoridad política —por ejemplo, una autoridad hierocrática— y constituyen la garantía de un "derecho", debe hablarse de derecho "extraestatal", cuyas distintas categorías no pueden ser tratadas aquí. Debe recordarse que también hay medios no violentos de coacción que obrarían con la misma fuerza o, en ciertas circunstancias, con mayor fuerza que las estatales. La amenaza de exclusión de una asociación, de un boicot o de medios análogos, e igualmente la promesa de ventajas o desventajas en este mundo, condicionadas mágicamente, o la remuneración o castigo en el otro, para el caso de una conducta determinada, actúan con frecuencia —en dominios extensos: regularmente— bajo ciertas condiciones cultuales de un modo mucho más seguro que el aparato coactivo

político, no siempre calculable en sus funciones. La coacción jurídica violenta mediante el aparato coactivo de la comunidad política a menudo ocupa el segundo lugar respecto a los medios coactivos de otros poderes, por ejemplo, los religiosos, y en general depende en absoluto del caso particular de que se trate hasta qué punto se extiende su importancia real. Estos otros medios siguen siendo en su realidad sociológica "coacción jurídica" en la medida en que sus fuerzas ejercen una acción social *relevante*. La sociología ignora eso de que el "Estado" sólo "existe" cuando y allí donde los medios de coacción de la comunidad política son de hecho los más fuertes frente a los demás poderes. El "derecho canónico" es también derecho cuando entra en conflicto con el derecho "estatal", lo que siempre ha ocurrido y ocurrirá inevitablemente entre la Iglesia católica —y también las otras— y el Estado moderno. La *zadruga* eslava en Austria[5] no sólo carecía de la garantía jurídica estatal, sino que incluso sus ordenamientos eran en parte contrarios al derecho oficial. Como el actuar consensual que la constituye posee para sus ordenamientos un propio aparato coactivo, estos ordenamientos representaban un "derecho" que sólo en el caso de haber sido invocado el aparato coactivo estatal no fue reconocido por éste, sino quebrantado. Por otra parte, no es cosa rara, sobre todo fuera del círculo jurídico europeo-continental, que el derecho estatal moderno trate como "válidas" las normas de otras asociaciones y examine las decisiones concretas de éstas. Así protege numerosas veces el derecho norteamericano el *label* de los sindicatos, regula las condiciones bajo las cuales un candidato de un partido será considerado como candidato "válido"; el juez inglés interviene, cuando se le llama, en la jurisdicción de un club; el juez alemán investiga en los procesos por injurias "si hay lugar", con arreglo a las convenciones estamentales, a rechazar una provocación a duelo, a pesar de que éste está prohibido por la ley, etc. No entramos aquí en la casuística de hasta qué punto se convierten de este modo en "derecho estatal" tales ordenamientos. Por todos estos motivos y, además, por la terminología aquí mantenida, rechazamos como cosa evidente el que se hable sólo de "derecho" cuando, gracias a la garantía de la autoridad política, se disponga de coacción jurídica. No existe para nosotros ningún motivo práctico para ello. Hablaremos de "orden jurídico" cuando exista la perspectiva de aplicar cualquier medio coactivo, físico o psíquico, ejercido por un *aparato* coactivo, esto es, por una o varias personas que están dispuestas a manejarlo caso de que se presente la situación; cuando, por tanto, existe una forma específica de relación asociativa *[Vergesellschaftung]* a los fines de la "coacción jurídica". No siempre fue un monopolio de la comunidad política la posesión de un aparato semejante para el empleo de la coacción física. Tampoco existe hoy monopolio semejante, como muestra la significación del derecho garantizado sólo por vía eclesiástica, con respecto a la coacción psíquica. Además, dijimos ya que la existencia de una garantía directa del derecho objetivo y subjetivo mediante un aparato coactivo sólo constituye un caso de la existencia del "derecho" y de "derechos". Incluso

dentro de este estrecho campo, el aparato coactivo puede ser estructurado de una manera, muy diversa. En el caso límite puede consistir en la probabilidad, existente por consenso, de la ayuda forzosa de todo miembro de una relación comunitaria *[Vergemeinschaftung]* cuando está amenazado el orden vigente. Puede valer como "aparato coactivo" si la forma de vinculación a esta ayuda forzosa está firmemente ordenada. El aparato coactivo y la forma de la coacción en derechos que garantiza la institución política por medio de sus órganos puede fortalecerse, además, mediante el medio coactivo de asociaciones de "interesados": las medidas coactivas agudas de las asociaciones de acreedores y de propietarios de fincas urbanas: boicot organizado del crédito o de la vivienda (listas negras) contra deudores poco solventes, obran con frecuencia de un modo más fuerte que la probabilidad de la demanda judicial. Y, naturalmente, esta coacción puede extenderse a pretensiones no garantizadas por el Estado: siguen siendo derecho subjetivo, sólo que con otros poderes. No raras veces el derecho del instituto estatal se interfiere con los medios coactivos de otras asociaciones: así, el *libel act* inglés hace imposible las listas negras al excluir la demostración de verdad. Pero no siempre con éxito. Las asociaciones y grupos que se basan en el "código de honor" del duelo como medio de dirimir las cuestiones personales, por naturaleza casi siempre de carácter estamental, con sus medios coactivos, en su esencia tribunales de honor y boicot, son, en general, los más fuertes y fuerzan con rigor específico (como "deudas de honor") al cumplimiento de obligaciones no protegidas o prohibidas estatalmente, pero imprescindibles para los fines de su comunidad (deudas de juego, obligación de batirse). En parte, el Estado ha recogido las velas ante ellos. Es un error, desde el punto de vista jurídico, pretender que un delito creado específicamente, como el duelo, sea tratado como un intento de "homicidio" o como un delito de "lesiones", puesto que no tiene las características de estos delitos; pero el hecho queda en pie: que a pesar del código penal el duelo es en Alemania, para los oficiales, una obligación *jurídica* exigida por el Estado, porque a su incumplimiento van unidas consecuencias jurídicas estatales. Otra cosa ocurre fuera del estamento de oficiales del ejército. El típico medio de coacción jurídica de las comunidades "privadas" contra sus miembros desobedientes es el excluirlos de la asociación y de sus ventajas materiales o ideales. En las asociaciones profesionales de médicos y abogados, lo mismo que en clubes sociales y políticos, suele ser la *ultima ratio*. La asociación política moderna ha usurpado muchas veces la aplicación de este método coactivo. Así, entre nosotros se niega a médicos y abogados ese medio más extremo; en Inglaterra está atribuido a los tribunales estatales la cuestión de exclusión de un club; en Norteamérica incluso para los partidos políticos, además el examen de la legitimidad del *label*, a petición de parte. Esta lucha entre los medios coactivos de diferentes asociaciones es tan antigua como el derecho. Con frecuencia en el pasado no ha terminado con la victoria del medio coactivo de la asociación política y tampoco hoy es siempre

éste el caso. Así, no hay posibilidad de impedir el uso de la competencia desleal frente a un violador de contrato. Tampoco se pueden tocar las listas negras de los corredores de bolsa contra aquellos que utilizan excepciones indebidas. En la Edad Media tenemos que las disposiciones estatuidas por los comerciantes contra la apelación a los tribunales eclesiásticos eran nulas por el derecho canónico; pero, con todo, subsistieron. Y también debe tolerar hoy ampliamente el derecho estatal el poder coactivo de las asociaciones cuando se dirige no sólo contra los miembros, sino también o, precisamente, contra los ajenos a ellas y la asociación trata de que cumplan sus normas (cárteles no sólo contra los miembros, sino contra aquellos cuyo ingreso se pretende forzar, asociaciones de acreedores contra deudores e inquilinos).

Se presenta un caso límite importante del concepto sociológico del "derecho" garantizado coactivamente cuando sus garantizadores no poseen —como de ordinario en las modernas comunidades políticas (lo mismo que en las religiosas que aplican su propio "derecho")— el carácter de "juez" o de otro "órgano" —es decir, sin ninguna clase de relación "personal" con el titular del derecho subjetivo, más bien con el carácter de "tercero" imparcial y personalmente "desinteresado"—, sino que, por el contrario, se trata de compañeros unidos de cerca al titular por lazos personales, por ejemplo, los del "clan", que ponen a su disposición los medios coactivos, siendo, por consiguiente, en este caso la "venganza" y la "guerra privada" del interesado y de sus hermanos de sangre la forma única o normal de hacer valer coactivamente un derecho, al modo que lo es la "guerra" en el derecho internacional moderno. En este caso perdura el "derecho" subjetivo del o de los individuos, desde el punto de vista sociológico, únicamente gracias a la probabilidad de que los compañeros de clan cumplan su obligación de ayudar a la guerra y a la venganza (garantizada originariamente por medio del temor a la cólera de autoridades suprasensibles) y que posean también el poder para ejercer presión a favor de su pretendido derecho, si es que no lo hacen triunfar definitivamente. Llamamos existencia de una "relación jurídica" entre las personas correspondientes a la situación en que las "relaciones", es decir, la acción actual o potencial de personas concretas o que se puedan determinar concretamente, constituye el contenido de derechos subjetivos. Su contenido en derechos subjetivos puede cambiar según la acción que esté teniendo lugar. En este sentido, también un "Estado" concreto puede designarse como "relación jurídica", incluso cuando (en el caso límite teórico) sólo el señor posee derechos subjetivos —a mandar— y las probabilidades de todos los demás individuos existen sólo como reflejos de sus "reglamentaciones".

§ 2. Orden jurídico, convención y costumbre[6]

Significación de lo usual para la constitución del derecho. Introducción del nuevo orden por medio de la "inspiración" y la "endopatía". Transición fluida entre convención, costumbres y derecho.

Sin solución de continuidad se pasa del orden jurídico al campo de la "*convención*" y después —lo que queremos separar conceptualmente— a la "*costumbre*". Entendemos por "costumbre" *(Sitte)* el caso de una conducta típicamente regular que, gracias *únicamente* a su "carácter usual" y a la "imitación" irreflexiva, se mantiene en los rieles tradicionales; por tanto, una "acción de masa" cuya prosecución nadie exige del individuo en ningún sentido. Por el contrario, entendemos por "convención" cuando no se trata de influir en una conducta determinada por medio de ninguna coacción física o psíquica, ni, en general, por lo menos normal e inmediatamente, por ninguna otra reacción que no sea la mera aprobación o desaprobación de un círculo humano que forma un "mundo circundante" específico del actor. Debe separarse rigurosamente la "convención" del caso del "derecho consuetudinario". No criticamos aquí este concepto poco utilizable. La validez, como derecho consuetudinario, debe significar, según la terminología usual, precisamente la probabilidad de que se ponga en movimiento un aparato coactivo para que se cumpla una norma válida, no en virtud de una ley estatuida, sino de un consenso. Por el contrario, en la convención falta precisamente el "aparato coactivo": el círculo de hombres delimitado rigurosamente (por lo menos de un modo relativo) que está dispuesto para la misión especial de la coacción jurídica, aunque sólo se sirva de medios psíquicos. Ya el hecho de la mera "costumbre", sin convención, puede tener también una gran importancia económica. El nivel de necesidades económicas, fundamento de toda "economía", está determinado de la manera más amplia por la mera "costumbre", la cual el individuo podría sacudir, en cierta medida por lo menos, sin encontrar desaprobación alguna, pero de hecho se libra difícilmente de ella y sus alteraciones tienen lugar por lo general lentamente por medio de la imitación de otra "costumbre" cualquiera de otro círculo humano. Vimos ya[7] que las concordancias por simple "costumbre" pueden ser importantes para el nacimiento de comunidades sociales de intercambio y de *connubium* y que pueden tener, en una medida que no puede fijarse fácilmente, una intervención en la formación de sentimientos "étnicos" de comunidad y por ello actuar como medio de formación de la comunidad. Pero, sobre todo, la observancia de lo que de hecho se "acostumbra" es un elemento tan fuerte de toda acción y, por consiguiente, también de todo actuar en comunidad, que cuando la coacción jurídica (invocando, por ejemplo, lo que es "usual") hace de una "costumbre" una "obligación jurídica", no añade casi nada a su eficacia y cuando va contra ella, a menudo con el intento de influir el actuar efectivo, fracasa. Pero sobre todo, la "convención" puede determinar mucho más la conducta que la existencia de un aparato coactivo jurídico, porque el individuo se halla entregado, en numerosas relaciones de la vida, a la aprobación espontánea de su ambiente, no garantizada por ninguna autoridad de este mundo o del otro.

El tránsito de la mera "costumbre" a la "convención" es naturalmente continuo. Cuanto más se va hacia atrás, tanto más ampliamente está determinada la forma de la acción, y en especial del actuar en comunidad, con exclusividad por lo "acostumbrado" en cuanto tal, y las desviaciones parecen actuar psíquicamente sobre el hombre medio de un modo análogo a como las perturbaciones orgánicas y ser causadas por ellas. El progreso hacia el carácter de *consensus*, vago al principio y sentido también vagamente, del actuar en comunidad, es decir, a la concepción de una "obligatoriedad" de determinadas formas habituales de actuar es, según los trabajos de la etnografía actual, muy inciertamente reconocible por el contenido y extensión del campo que abarca, y por eso no nos interesa en este lugar. Sería en absoluto una cuestión de

terminología y de conveniencia fijar en qué estadio de este proceso se puede suponer la existencia de la concepción subjetiva de una "obligación jurídica". Objetivamente desde siempre se dio la posibilidad de la aparición efectiva de una reacción violenta contra determinadas clases de actuar, lo mismo en los animales que en el hombre, sin que, no obstante, se pudiera afirmar en lo más mínimo que en tales casos hubiese algo así como una "validez consensual" o en general un "sentido mentado" del actuar en cuestión, concebido claramente. Rudimentos de una concepción de "obligación" determinan la conducta de muchos animales domésticos quizás en mayor medida que en el "hombre primitivo" si admitimos este difícil concepto, para este caso, como si no fuera equívoco. Pero no conocemos los fenómenos "subjetivos" en el "hombre primitivo" y con esa manera de hablar, siempre repetida, sobre la supuesta originalidad absoluta o hasta "apriorismo" del "derecho" o de la convención, ninguna sociología empírica puede empezar algo. La conducta del "hombre primitivo" hacia fuera, en especial con sus semejantes, no muestra una "regularidad" efectiva porque una "regla" u "orden" valga como "obligatorio", sino al revés: a la regularidad condicionada orgánicamente, que nosotros habremos de captar en su realidad psicofísica, se añade la concepción del "orden natural". Debemos suponer el hecho de que la "actitud" anímica interior hacia aquella regularidad lleve consigo "inhibiciones" sensibles contra las innovaciones —como todos podemos experimentarlo aún hoy en nuestra vida cotidiana—, y constituye un apoyo muy fuerte para la creencia en su "obligatoriedad".

Con este motivo nos preguntamos: ¿cómo nacen en este mundo en que estamos adaptados a lo "regular" y a lo "vigente" "innovaciones" cualesquiera? No hay duda que, visto desde fuera, mediante cambio de las condiciones de vida externas. Pero éstas no dan la menor garantía de que la respuesta no sea una decadencia de la vida en lugar de un nuevo orden; y, sobre todo, no constituyen en modo alguno la condición indispensable; en muchos casos de nuevos órdenes de gran alcance no es siquiera una condición cooperante. Sino que, según todas las experiencias de la etnología, la fuente más importante del nuevo orden parece ser la influencia de los individuos, quienes, en virtud de vivencias "anormales" (consideradas por la terapia moderna no raras veces, aunque no siempre, como "patológicas") son capaces de influir sobre los demás. No hablamos aquí del modo como, a consecuencia de su "anormalidad", nacen las vivencias que aparecen como "nuevas", sino de la forma de su influencia. Estas influencias, que superan la "inercia" de lo acostumbrado, pueden tener lugar de distintos modos psicológicos. Es un mérito de Hellpach[8] el haber destacado con clara terminología dos formas opuestas, entre todos los estadios intermedios. La primera consiste en despertar de pronto en el individuo influido la idea de una acción mediante drásticos medios eficacísimos como algo que "*debe hacerse*": inspiración de la conducta. La segunda consiste en que el influido, convive la propia conducta interior del que influye: "endopatía" *["Einfühlung"]*. La forma

del actuar, en virtud de esta mediación, puede ser de lo más diversa en cada caso particular. Sin embargo, muy a menudo nace un "actuar en comunidad" de masa referido al que ejerce la influencia y a su vivencia, de la que pueden después desarrollarse "consensos" con el contenido correspondiente. Están "adaptados" a las condiciones externas de vida, pero las sobreviven. Las influencias de la "endopatía" y principalmente de la "inspiración" —casi siempre comprendidas ambas con el multívoco nombre de "sugestión"—, son las fuentes principales de la imposición de innovaciones efectivas, cuya práctica en forma regular pronto apoya al sentimiento de "obligatoriedad" del que eventualmente van acompañadas. Incluso el "sentimiento de obligatoriedad" —en cuanto existan no más que los rudimentos de esta concepción "significativa"— puede presentarse a veces como cosa originaria y primaria en las innovaciones, particularmente como una parte psicológica constitutiva del "inspirar". Conduce a confusión considerar la "imitación" de una nueva conducta como el fenómeno primario y fundamental para su difusión. Desde luego, es de una importancia extraordinaria, pero, por lo general, secundaria y constituye lo más un caso especial. No se trata de una imitación del hombre cuando el perro —su más viejo compañero— se deja "inspirar" en su conducta por él. Exactamente lo mismo ocurre en muchos casos, con las relaciones entre influyentes e influidos. En otros se aproxima más al tipo de la "endopatía", en otros al de la "imitación", provocada por medios racionales o por los de la "psicología de las masas".[9] Pero la innovación naciente se halla más próxima a dar origen al "consenso" y, finalmente, al "derecho" si su fuente fue una "inspiración" duradera o una "endopatía" intensiva. Entonces crea "convención" o, en ciertas circunstancias, directamente un actuar coactivo de tipo consensual contra los que se resisten. Según toda la experiencia histórica, siempre se desarrolla de la "convención", de la aprobación o desaprobación del ambiente, si es fuerte la fe religiosa, la esperanza y la idea de que también los poderes suprasensibles premiarán o castigarán aquella conducta aprobada o desaprobada por el medio. O también —en casos adecuados— el supuesto de que no sólo el participante inmediato, sino también los que le rodean tendrán que sufrir la venganza de aquellas fuerzas suprasensibles, por tanto, que cada individuo o el aparato coactivo de la asociación debe reaccionar contra eso. O la idea de los garantizadores especiales del orden, nacida de la observancia constante de una determinada forma de actuar, de que ahora se trata, no sólo de una costumbre o convención, sino de una obligación jurídica: llamamos "derecho consuetudinario" a semejante norma prácticamente válida. O, al fin, la exigencia racionalmente pensada por parte de los interesados de que la obligación convencional o la misma obligación consuetudinaria, para asegurarlas contra toda sacudida, se coloquen expresamente bajo la garantía de un aparato coactivo, se conviertan, por lo tanto, en un derecho estatuido. Y sobre todo, el contenido de las reglas de conducta garantizadas solamente por la convención, dentro del campo de la distribución interna del poder entre los "órganos" de una

asociación racional de tipo institucional, pasa cada vez más a la esfera de lo exigido y garantizado jurídicamente: el desarrollo de la "constitución" inglesa[10] es el ejemplo principal. Y, finalmente, toda rebeldía contra la convención puede conducir a que el ambiente haga un uso gravoso contra el rebelde de los derechos subjetivos coactivamente garantizados; así, por ejemplo, el dueño de la casa hace uso contra alguien que infringe las reglas convencionales de la convivencia de sus derechos de dueño; así el jefe militar contra la infracción del código de honor, del derecho de expulsión del servicio. Entonces la regla convencional está de hecho apoyada indirectamente por medios coactivos. La diferencia respecto al *derecho* "no garantizado" descansa, pues, en que la introducción de este medio de coacción puede ser la "consecuencia de hecho" de la eventual infracción de la convención, pero no su "consecuencia jurídica": el dueño de la casa tiene, sin más, a su disposición su derecho de propietario, mientras que un precepto jurídico no garantizado directamente obtiene su significación de tal en cuanto que su desobediencia tiene consecuencias, de algún modo, gracias a la existencia de una "norma *jurídica*" *garantizada*. Cuando, por otra parte, un precepto jurídico hace referencia a las "buenas costumbres",[11] esto es, se apoya en convenciones autorizables, la observancia de las obligaciones convencionales se ha hecho al mismo tiempo obligación jurídica (derecho garantizado indirectamente). Además, existen y no en pequeño número, formaciones intermedias, como el caso, en su tiempo, de Provenza, con la "jurisdicción" sobre asuntos de amor en las "cortes de amor"[12] de los trovadores, además el "juez", en su función originaria de arbitraje, de intermediario de las partes en lucha, dando en el caso un laudo, pero careciendo de todo carácter coactivo, o en la actualidad el caso del Tribunal Internacional de Arbitraje. En tales casos, la amorfa aprobación o desaprobación del medio se ha convertido en un ordenar, prohibir y permitir formulados autoritariamente; por tanto, en una coacción organizada concretamente, y por eso, en tales casos, habrá de hablarse de "derecho" si no se trata —como en el caso de las "cortes de amor"— de un simple juego[13] y si detrás del juicio hay más que el criterio sin trascendencia del que juzga; por consiguiente, por lo menos cuando se puede contar como consecuencia normal con la "autoayuda" del boicot hecha funcionar por un círculo de personas (del clan o del Estado lesionado), como en los dos casos mencionados últimamente.

Para el concepto de "convención", según lo entendemos, no es suficiente que una acción de una clase determinada sea "aprobada" por muchos individuos y "desaprobada" la acción contraria, sino que se dé la probabilidad de una actitud semejante en un "medio específico" del actor, con lo cual, naturalmente, no se quiere significar un medio espacial. Esto es: debe darse alguna nota que limite el círculo de personas correspondientes que forman este "medio", sea profesional, de parentesco, de vecindad, estamental, étnica, religiosa, política o de cualquier otra clase, y sea la pertenencia tan oscilante como se quiera. Por el contrario, no

es supuesto para la convención, según la entendemos, que aquel círculo constituya una "asociación" (en nuestro sentido); antes bien, lo contrario es muy frecuente. La validez del "derecho", en nuestro sentido, por el contrario —puesto que presupone, según nuestra definición, un "aparato coactivo"—, constituye una parte integrante de una "acción (actual o potencial) de asociación", lo que, como sabemos, tampoco quiere decir que únicamente la "acción de la asociación" (ni siquiera exclusivamente el "actuar en comunidad") sea regulada jurídicamente por la asociación, es decir, se convierta en acción "regulada por la asociación". En este sentido puede designarse a la "asociación" como "portadora" del derecho. Pero, por otra parte, el actuar en comunidad, la acción consensual o asociativa, la acción institucional[*] —que por su parte representan ya una sección del acontecer, conducta o acción *relevantes* en sentido sociológico—, están muy lejos de orientarse subjetivamente sólo hacia "reglas *jurídicas*", en el sentido que aquí hemos dado a la palabra, como lo veremos siempre en los ejemplos. Si se entiende por "orden" de una asociación todas aquellas regularidades de conducta, comprobables de hecho, que componen las características, o por lo menos las condiciones, del curso real del actuar en comunidad propio de la asociación o influida por ese actuar, entonces tal "orden" sólo en parte muy escasa es consecuencia de la orientación por "reglas jurídicas". En la medida en que esas regularidades de conducta están orientadas conscientemente por "reglas" —y no nacen de una embotada "habituación"— son, en parte, reglas de "costumbre" y "convención", pero también, y a menudo de modo predominante, pueden ser máximas de la acción subjetiva *racional con arreglo a fines*, en interés propio de los partícipes, y con cuya eficacia cuentan ellos o los demás, y pueden, en efecto, contar a menudo objetivamente, sobre todo gracias a relaciones asociativas o consensuales especiales no protegidas por la coacción jurídica. La probabilidad de la coacción jurídica que, como ya se dijo, sólo en pequeño grado determina la conducta jurídica —"con arreglo a derecho"— del actor, se halla objetivamente como garantía eventual sólo detrás de un fragmento nada más del curso real de la acción consensual.

El tránsito de la simple "costumbre" a la "convención" y de ésta al "derecho" es en sociología evidentemente continuo.

1. Es erróneo, hasta fuera de la consideración sociológica, tratar de buscar la diferencia entre "derecho" o "moral" en el sentido de que la norma jurídica regula sólo y exclusivamente la conducta "exterior" y la norma moral, por el contrario, "sólo" la intención. Es cierto que el derecho no trata siempre como relevante la intención de la cual dimana una acción, y hay y ha habido preceptos jurídicos y órdenes jurídicos enteros, los cuales vinculan las consecuencias jurídicas, incluso los castigos, sólo a la conexión causal externa. Pero esto no es, en lo más mínimo, lo normal. Las consecuencias jurídicas se imputan a la *bona* o *mala fides*, a la intención, al carácter "deshonroso" de una conducta, que se deduce del estado de ánimo, y a otros numerosos hechos de naturaleza interior. Y los preceptos "morales" se enderezan precisamente a

que los deseos contrarios a la norma, que de hecho se dan en la "convicción" interior, sean "superados" en la acción práctica, es decir, en algo que normalmente se traduce al exterior. La consideración normativa no debería partir para la distinción entre moral y derecho de "interno" y "externo", sino de la diferencia de la dignidad normativa entre ambos. Normalmente, sin embargo, para la consideración sociológica lo "moral" es idéntico a lo que vale por "motivos religiosos" o en virtud de la "convención". Como una norma "exclusivamente" ética —en contraposición a lo anterior— podría valer para la consideración sociológica la idea subjetiva de un patrón abstracto de conducta, que se desarrollaría sobre los axiomas últimos de lo válido, en la medida en que esa idea cobra significación para la acción práctica. Tales ideas han tenido a menudo una importancia real amplísima. Sin embargo, en todas partes donde se dio este caso fueron un producto relativamente joven del pensar filosófico. En la realidad de la vida cotidiana, tanto en el pasado como en el presente, las "normas morales" son, en oposición a las "normas jurídicas", considerando la cosa sociológicamente, máximas de conducta condicionadas por la religión o por la convención, y sus límites respecto del derecho son graduales. No hay ningún precepto "moral", de importancia social, que de alguna manera y en algún lugar no haya sido un precepto jurídico.

2. Enteramente inutilizable es la distinción que hace Stammler entre la "convención" y la norma jurídica según el cumplimiento de la norma se haga por libre voluntad o no.[14] Es erróneo que el cumplimiento de "obligaciones" convencionales, por ejemplo de una regla de decoro social, *no* sea "exigida" al individuo y que el no cumplirla tenga como consecuencia únicamente la segregación *ipso facto*, por lo demás dependiente de la voluntad, de una relación asociativa voluntaria. Concediendo que se dieran normas de este carácter —de ningún modo, sin embargo, sólo en el dominio de la "convención", sino también en el del derecho (la cláusula *rebus sic stantibus*[15] tiene a menudo este sentido)—, no encuentra en ello su centro de gravedad lo que la propia sociología de Stammler debe separar, como reglas de convención, de las normas jurídicas. No sólo una sociedad anárquica, teóricamente construible, cuya "teoría" y "crítica" desarrolla Stammler con ayuda de sus conceptos escolásticos, sino numerosas relaciones asociativas que existen en el mundo real renuncian al carácter jurídico de sus órdenes convencionales simplemente porque se cree que el mero hecho de la desaprobación social al infringirlas, con sus consecuencias indirectas reales para el que las infringe, es y debe ser suficiente como sanción. El orden jurídico y el orden convencional no son en ningún modo, para la sociología, aun prescindiendo de los evidentes fenómenos intermedios, fundamentalmente contrarios, ya que incluso la convención está apoyada, en parte, por la coacción psíquica, en parte, por lo menos indirectamente, por la coacción física. Se distinguen sólo en la *estructura* sociológica de la coacción, por la falta de los hombres dispuestos para aplicar la fuerza coactiva (el "aparato coactivo": "sacerdotes", "jueces", "policías", "militares", etcétera).

Sobre todo, se confunden en Stammler[16] la "validez" *ideal* de una "norma", deducible científicamente por el dogmático del derecho o de la ética, con la influencia *real* que sobre la acción empírica ejercen las ideas de "validez de la norma", lo que es objeto de una consideración empírica. Y además, se confunde la "regulación" *normativa* de una conducta mediante reglas, que de hecho son tratadas por una pluralidad de hombres como "*debiendo* valer", con las regularidades *fácticas* de la conducta humana. Ambas cosas deben ser separadas con rigor

conceptualmente.

Las reglas convencionales representan normalmente la manera como se convierten puras y efectivas regularidades del actuar, meras "costumbres", por lo tanto, en "normas obligatorias", garantizadas casi siempre por la coacción psíquica: formación de la *tradición*. Ya el simple hecho de la repetición regular de fenómenos —tanto naturales como actividades condicionadas orgánicamente o condicionadas por imitación espontánea o por adaptación a las circunstancias exteriores de la vida— favorecen en gran medida que tales fenómenos adquieran la dignidad de algo normativamente ordenado, ya se trate del curso habitual de los astros, ordenado por los poderes divinos, o de las inundaciones del Nilo, o del modo habitual de retribuir las fuerzas de trabajo serviles que, jurídicamente, se hallan a merced del señor. Tan pronto como la convención se ha apoderado de las regularidades del actuar, que, por lo tanto, se ha convertido de un "actuar de masa", en un "actuar consensual" —pues ésta es ya la significación del fenómeno, traducida a nuestra terminología—, podemos hablar de "tradición". Ya la simple práctica del modo usual de la acción y la actitud que reclama la conservación de esta usanza, y más todavía la tradición, actúan en conjunto, como es menester repetirlo, de un modo más fuerte en favor de la subsistencia de un orden jurídico estatuido, arraigado, que la reflexión sobre los medios de coacción que han de esperarse y sobre otras consecuencias, sin olvidar que tales consecuencias no suelen ser conocidas por una parte de los que actúan de acuerdo con la "norma". Siempre es continuo el tránsito del simple actuar por uso a un actuar de acuerdo con la apropiación de máximas conscientes. De la misma manera que la regularidad fáctica de una conducta trae como consecuencia el nacimiento de convicciones morales y jurídicas de contenido correspondiente, así, la circunstancia de que medios coactivos físicos y psíquicos impongan una determinada conducta, hace que nazcan usos fácticos y, por este medio, regularidades del actuar.

El derecho y la convención están entretejidos como causa y efecto en la acción común de los hombres, en la simplemente coexistente y en la antagónica. Es muy peligroso colocar —como hace Stammler— la "forma" frente al contenido de la acción (la "materia" de la misma).[17] Por el contrario, desde un punto de vista sociológico, la creencia en el carácter imperativo, jurídico o convencional, de una determinada conducta es, primeramente, algo añadido que se junta al grado de probabilidad con la que puede contar el actor respecto a determinadas *consecuencias* de su acción. Por eso, la teoría económica prescinde enteramente, y con razón, del análisis del carácter de las normas. Para ella, el hecho de que alguien "posea" algo significa únicamente que puede contar con que la disposición fáctica que tiene sobre lo que posee no será perturbada por otros. De momento le es indiferente la razón de este mutuo respeto del poder de disponer —si tiene lugar en virtud de una norma jurídica o convencional o en virtud de la propia ventaja por parte de todos los partícipes—. El hecho de que alguien "adeude" a otro un bien significa, desde un punto de vista sociológico, que existe la probabilidad de que quien se ha ligado por algún acto, sea una promesa de deuda, sea una obligación de indemnizar o lo que fuere, corresponderá a la expectativa del otro, fundada en el curso normal de las cosas, de que, en el momento determinado, pondrá a su efectiva disposición el bien en cuestión. Para la economía son primariamente indiferentes los motivos mediante los cuales esto acontece. El "intercambio" de bienes significa: que, según acuerdo, una parte se desprende de un poder de disposición en favor de la otra, porque entiende que ésta también se va a desprender de otro poder de disposición en favor suyo. Los que

participan en una relación de crédito o de intercambio abrigan la esperanza de que la *otra* parte se conducirá de una forma correspondiente al propósito propio. Conceptualmente no es un supuesto necesario que exista un "orden" cualquiera fuera de las dos partes, que garantice, ordene o imponga tal relación por un aparato coactivo o por desaprobación social, ni tampoco lo es el reconocimiento subjetivo de cualquier norma "obligatoria" o la creencia de que la parte contraria la reconoce. Porque una de las partes puede confiar en la acción que contra la propensión a la violación de la promesa ejercerán los *intereses* egoístas de la otra parte en continuar las relaciones de intercambio (como ocurre de manera bien expresiva en el llamado "comercio mudo" con pueblos primitivos y con la mayor amplitud en toda transacción moderna, especialmente en la bolsa) u otros motivos cualesquiera. La situación real en caso de pura racionalidad con arreglo a fines es que cada una de las partes cuenta, y normalmente puede contar, con la probabilidad de que la parte contraria se conducirá "*como si*" reconociera, con fuerza "obligatoria", una norma cuyo contenido indica que debe "mantener" la palabra dada. Conceptualmente basta con esto. Sin embargo, como es natural, en ciertas circunstancias resulta de gran importancia real el que las partes posean una garantía de ese su contar con semejante conducta de la parte contraria: *1*. en virtud de que la creencia subjetiva en la validez objetiva de tales normas esté de hecho difundida en su medio (consenso); 2. más todavía, en que la consideración a la aprobación o desaprobación sociales crea una "garantía" convencional o, si está apoyado por un aparato coactivo, una "garantía jurídica". No se puede decir que no es posible "imaginar" una vida de negocios de tipo moderno, sin la garantía jurídica. Por el contrario, en la mayoría de las transacciones comerciales a nadie se le ocurre pensar siquiera en la posible acción judicial. Y los negocios bursátiles tienen lugar, como ya se dijo, en la bolsa,[18] hasta entre comerciantes profesionales, en forma que, en una gran mayoría de casos, excluyen toda "demostración" en el caso de mala fe: ya sea oral o mediante signos y noticias en el propio libro de notas. De hecho, sin embargo, apenas si se da el caso de impugnación. Hay igualmente *asociaciones* que persiguen puros fines económicos y cuyas órdenes carecen, no obstante, total o casi totalmente, de la protección jurídica estatal. Ciertas clases de "cárteles" estuvieron en este caso; por otra parte, muy a menudo los convenios privados, en sí válidos, perdieron su fuerza con la disolución de la asociación, porque no existía entonces ya ningún demandante formalmente legitimado. Por tanto, esta asociación, con su aparato coactivo, era aquí portadora de un "derecho" al que le faltaba enteramente la coacción físico-jurídica, o sólo pudo disponer de ella mientras subsistía. También carecían con frecuencia los contratos de tipo cártel —por motivos que yacían en la actitud interna propia de los partícipes— incluso de una garantía convencional efectiva, y las relaciones asociativas correspondientes funcionaron, no obstante, largo tiempo, muy eficazmente, a consecuencia de la convergencia de intereses de los interesados. Naturalmente, sin embargo, no es indiferente a tales formaciones la garantía coactiva, en especial la jurídica estatal. Hoy el intercambio está predominantemente garantizado por la coacción jurídica. De un modo normal se intenta adquirir, mediante el intercambio, "derechos" subjetivos, por tanto, expresado en lenguaje sociológico, la probabilidad del apoyo del aparato jurídico estatal para los poderes de disposición. Los "bienes económicos" son hoy, normalmente, al mismo tiempo, *derechos subjetivos adquiridos legítimamente* y el "orden económico" construye su cosmos con este material. Con todo, tampoco hoy la totalidad de los objetos del intercambio consiste exclusivamente en ese material. Incluso probabilidades

económicas que no están garantizadas por un orden jurídico y cuya garantía incluso se rechaza en principio, son objeto de tráfico, y por cierto no "ilegítimo", sino perfectamente "legítimo". La venta de una "clientela" tiene hoy, normalmente, como consecuencias jurídico-privadas, ciertos derechos del vendedor sobre el comprador: para que se abstenga de ciertos actos y realice eventualmente otros ("introducción" del comprador). Pero no otorga derechos contra tercero. Ha habido casos, y los hay todavía, en los que los aparatos coactivos del poder político están a disposición para ejercer una coacción directa (por ejemplo, "monopolios" protegidos jurídicamente) a favor del propietario y del que adquiere probabilidades de mercado. Sabido es cómo Fichte, en el *Estado comercial cerrado*,[19] encontró lo específico del desarrollo moderno del derecho, en contraposición a eso, en que hoy, por principio, sólo son objeto de protección jurídica estatal pretensiones sobre bienes materiales concretos utilizables o sobre servicios laborales: la llamada "libre competencia" se expresa, jurídicamente, en ese hecho. Por tanto, aunque la probabilidad, no protegida ya jurídicamente, contra un tercero, continúa siendo un bien económico traficable, la retirada de la garantía jurídica ha tenido evidentemente consecuencias económicas de gran alcance. En principio, sin embargo —hay que retenerlo conceptualmente—, para la consideración sociológica y económica la intervención de la garantía jurídica significa tan sólo un aumento de la seguridad con que se puede contar respecto a la realidad del hecho económicamente importante.

La regulación jurídica de una situación —es decir, la existencia de una instancia humana, sea de la naturaleza que fuere, que en el caso de presentarse la situación dicha, valga (en principio) como hallándose en posición de indicar, según alguna idea de norma, lo que "en virtud del derecho" tiene que ocurrir— no se ha llevado a cabo en ninguna parte hasta sus últimas consecuencias. Pero no nos ocuparemos de esto, ya que toda relación asociativa racional y, por lo tanto, también el "orden" del actuar en comunidad y de la acción consensual, son algo posterior respecto a estas acciones. Tampoco de que el desenvolvimiento de esas dos actividades —comunitaria y consensual— dé origen constantemente a situaciones originales que no se pueden decidir, o sólo en apariencia y con cierta violencia, con las normas que se reconocen como válidas o con los habituales medios lógicos de la jurisprudencia (tesis del movimiento del "derecho libre"). Pero sí de que, a menudo, cuestiones "fundamentales" de un orden jurídico, por lo demás muy intensamente racionalizado, no suelen estar reguladas en sentido jurídico. Tenemos, para ilustrarlo mediante ejemplos, dos tipos específicos de esta situación: *1*. La cuestión de qué debe acontecer "en virtud del derecho" en el caso en que un monarca "constitucional" depone a su ministro responsable pero omite nombrar a cualquier otro en su lugar, de suerte que no hay nadie para refrendar sus actos, no está regulada jurídicamente en ninguna "constitución" del mundo. Lo único seguro en ese caso es que no son posibles ciertos actos de gobierno en forma "válida". Lo mismo pasa en la mayoría de las constituciones con la cuestión *2*, qué debe ocurrir cuando no se llega a aprobar un "presupuesto del Estado" que hay que establecer mediante el acuerdo voluntario de los elementos correspondientes. Con razón dice Jellinek[20] de la primera cuestión que es prácticamente "ociosa", pero precisamente lo que aquí debe interesarnos es *por qué* es "ociosa". Por el contrario, la segunda clase de "laguna de la constitución", como se sabe, ha llegado a ser muy práctica. Se puede establecer la tesis de que es característica para toda "constitución" en sentido sociológico —esto es, para la forma efectiva de distribución del poder de

un actuar en comunidad que determina la posibilidad de influir mediante ordenaciones la actividad comunitaria—, el sitio y la clase de esas "lagunas" que afectan a las cuestiones jurídicas fundamentales. Semejantes "vacíos" del segundo tipo se dejan a veces a propósito en el articulado de una constitución pactada u otorgada; porque, naturalmente, el o los interesados que tuvieron una influencia decisiva al crear la constitución abrigan la esperanza de que, en un caso dado, él o ellos poseerán el poder suficiente para, dentro del "orden" jurídico, llenar *según su voluntad* tal laguna porque se hace imprescindible para el actuar de la comunidad; con un ejemplo, gobernar sin presupuesto. Se procura, sin embargo, no llenar vacíos del primer tipo, ilustrado anteriormente, porque existe el fundado convencimiento de que el propio interés de aquel o aquellos a que se refiere, del monarca en el ejemplo concreto, será en todo tiempo suficiente para determinar su actuar de tal modo que la situación "absurda", posible jurídicamente, nunca se presente. A pesar de aquella "laguna", se considera "consensualmente" como indudable "obligación" del monarca, nombrar los ministros. Y, por cierto, como una obligación jurídica "garantizada indirectamente". Pues hay consecuencias jurídicas: la imposibilidad de realizar ciertos actos en forma "válida", por tanto, de conseguir la probabilidad de la garantía del aparato coactivo. Por lo demás, no está regulado, ni jurídica ni convencionalmente, lo que debe acontecer para continuar la administración del Estado si no cumple con esta obligación, y como el caso no se ha presentado nunca, por eso falta una "costumbre" que pueda ser fuente de una decisión. Una vez más, esto nos enseña, de un modo muy claro, que el derecho, la convención y la costumbre no son, de ninguna manera, los únicos poderes con los que se cuenta o puede contar como garantizadores de una conducta que se espera de otro, por prometida o porque para él vale como obligatoria, sino que junto a ellos se cuenta, sobre todo, con *el propio interés del otro* en la continuación de un determinado actuar consensual. La seguridad con que se cuenta, que el monarca cumplirá aquella obligación, que se supone válida, es ciertamente mayor, pero con todo sólo gradualmente mayor, que la seguridad con que se cuenta en nuestro anterior ejemplo de un compañero de intercambio en un trato que se sustrae a toda norma y garantía coactiva, de una conducta del otro correspondiente a la intención propia. Lo que nos importaba era fijar que el ordenamiento jurídico, igualmente el convencional, de una actividad consensual, o de una asociativa, comprende por principio, y en ciertas circunstancias de un modo totalmente consciente, sólo fragmentos de esa actividad. La orientación del actuar en comunidad por un orden es, ciertamente, constitutiva de toda relación asociativa, pero no lo es el aparato coactivo para la totalidad de la acción permanente, y ordenada en sentido institucional, de la asociación. Si se presentara el caso absurdo del ejemplo número 1, seguramente se pondría en seguida en movimiento la especulación jurídica y quizá se introduciría una regulación convencional e incluso jurídica. Entre tanto, sin embargo, algún actuar en comunidad o por consenso o asociativo, que sería muy distinto según la situación, habría ya liquidado prácticamente el caso concreto. La regulación normativa es un *componente* importante, pero sólo causal, de la acción consensual, pero no, como quisiera Stammler, su "*forma*" universal.

§ 3. Significación y límites de la coacción jurídica para la economía

Las garantías jurídicas y, por tanto, aquellas ideas normativas sobre las que, exclusivamente o no, descansan, como motivo que son de su creación, interpretación y aplicación, son consideradas en una disciplina como la

sociología, que investiga regularidades y tipos empíricos, lo mismo en calidad de consecuencias que —sobre todo— de causas o concausas de regularidades del actuar humano directamente relevante desde el punto de vista sociológico, y de los acontecimientos naturales, provocados por él, relevantes indirectamente. Regularidades *de facto* "de" la conducta ("costumbres") pueden convertirse en fuente de nacimiento de reglas "para" la conducta ("convención", "derecho"). Pero también al revés. Mas las normas convencionales o jurídicas no sólo producen o coproducen aquellas regularidades que constituyen el contenido de sus ordenaciones, sino también otras. Por ejemplo, el hecho de que un funcionario vaya diariamente de un modo regular a su oficina es la consecuencia directa de una ordenación impuesta por una norma considerada prácticamente como "válida". Por el contrario, el hecho de que el "viajante" de una fábrica se disponga cada año a recoger los pedidos de los "detallistas", sólo indirectamente, por la admisión de hecho de la competencia en torno al cliente y por la necesidad condicionada por esa admisión, está codeterminada por normas jurídicas. El hecho de una mortalidad infantil menor cuando las madres, en virtud de una "norma" que vale jurídica o convencionalmente, están alejadas del trabajo, es seguramente la consecuencia de la validez de aquella norma, y si se trata de una norma jurídica estatuida, también de los fines racionales de su creador. Pero, naturalmente, sólo puede "ordenarse" el trabajo de la mujer en tales condiciones, y no la disminución de la mortalidad. Y también, en el caso de una acción directamente mandada o prohibida, la eficiencia práctica de la validez de una norma coactiva es, naturalmente, problemática: su cumplimiento es consecuencia "adecuada" pero no absoluta y sin excepciones. Intereses poderosos, por el contrario, pueden conducir, a pesar del aparato coactivo, a actuar no de una manera aislada sino preponderante y duradera, en forma contraria a la norma jurídica "válida", sin que sean sancionados. Cuando se ha hecho constante un estado de este tipo, y los partícipes llegan a consecuencia de eso al convencimiento de que su actuar, y no el exigido por la regla jurídica, es conforme a normas, la fuerza coactiva garantizadora acaba por no imponer esa regla y el dogmático del derecho habla entonces de "derogación por el derecho consuetudinario".

También es posible, y de ello se ha hablado anteriormente,[21] un estado de conflicto crónico entre normas jurídicas "válidas" que garantiza el aparato coactivo de la fuerza política y reglas convencionales —por ejemplo, en el campo del duelo como transformación "convencional" del derecho privado—. Y si ciertamente no es nada raro que sean establecidas normas jurídicas para cambiar "costumbres" y convenciones, la situación normal es, sin embargo, la siguiente: que el orden jurídico no "rige", no "vale" empíricamente a consecuencia de la existencia de la garantía coactiva, sino porque su validez como "costumbre" está "arraigada" y "ejercitada" y la convención desaprueba casi siempre la flagrante desviación de la conducta que le corresponde. Para el dogmático del derecho la

validez ("ideal") de la norma jurídica es el *prius* conceptual; una conducta que no esté jurídicamente normada (de un modo directo) es para él "permitida" jurídicamente y, por consiguiente, abarcada (idealmente) por el orden jurídico. Al contrario, para el sociólogo la regulación jurídica y, en particular, la regulación racionalmente estatuida de una conducta es, desde el punto de vista empírico, sólo un componente en la motivación del actuar en comunidad y, por cierto, un componente histórico que aparece casi siempre tardíamente y operando de un modo muy diferente. Considera los comienzos de regularidades y "costumbres" efectivas del actuar en comunidad, oscuros en todas partes, como nacidos de una conducta "adaptada" a las necesidades dadas de la vida, conducta que descansa en tendencias e instintos, que no estaba al principio condicionada por un orden estatuido y que tampoco éste modificó. Sin embargo, la creciente intervención de órdenes estatuidos es para nuestra manera de considerar las cosas sólo una parte especialmente característica de aquel proceso de racionalización y de relación asociativa cuya progresiva extensión en todo actuar en comunidad tendremos que seguir en todos los campos como fuerza impulsora esencial del desarrollo.

Resumiendo, se puede decir lo siguiente sobre las relaciones más generales entre *derecho* y *economía*, que es lo que aquí nos interesa:

1. El derecho (siempre en sentido sociológico) no garantiza únicamente los intereses económicos sino los intereses más diversos, desde el normalmente más elemental, la protección de la mera seguridad personal, hasta los puros bienes ideales como el propio "honor" y el de los poderes divinos. Garantiza sobre todo, también, situaciones de autoridad política, eclesiástica, familiar o de otra clase y, en general, situaciones sociales privilegiadas de todas clases, las cuales, sea cual fuere su relación con la esfera económica, no pertenecen en sí mismas a este sector, y tampoco son apetecidas necesariamente o de un modo predominante por motivos económicos.
2. En ciertas circunstancias un "orden jurídico" puede seguir sin modificación alguna a pesar de cambiar radicalmente las relaciones económicas. Teóricamente, y en la teoría se opera por conveniencia con ejemplos extremos, podría llevarse a cabo un orden de producción "socialista" sin el cambio de nuestras leyes, incluso de un solo artículo, si se piensa que se llega a una adquisición sucesiva de los medios de producción por el poder político por vía de libre contratación, cosa muy improbable pero (lo que teóricamente es suficiente) de ningún modo un pensamiento sin sentido. El orden jurídico tendría que estar dispuesto, con su aparato coactivo, lo mismo que antes, para el caso en que se apelara a él para imponer las obligaciones características del orden de producción económico-privado. Sólo que este caso de hecho no se presentaría nunca.
3. Considerado desde el punto de vista de las categorías del pensar jurídico, el orden jurídico de una situación real puede ser fundamentalmente diferente sin que por ello las relaciones económicas sean afectadas en medida considerable, si resulta que en los puntos que económicamente son, por lo general, importantes, el *efecto* práctico viene a ser el mismo para los interesados. Esto es posible en muy amplia medida, a pesar de que toda diferencia de la construcción jurídica puede producir en *algún* punto consecuencias económicas, y además se da de hecho. Según que el

arriendo de una mina tuviese que construirse jurídicamente como “arriendo” o como “compra”, tenía que emplearse en Roma un esquema de acción totalmente distinto. Pero el efecto práctico de la diferencia hubiese sido seguramente muy pequeño para el orden económico.

4. Naturalmente, la garantía jurídica está, en el más alto grado, al servicio directo de los intereses económicos. Y cuando, en apariencia o en realidad, no es éste el caso, los intereses económicos son los factores más poderosos en la formación del derecho, porque toda fuerza que garantiza un poder jurídico es, de alguna manera, mantenida en existencia por la acción consensual de los grupos sociales que a él pertenecen, y la formación de grupos sociales está condicionada en alto grado por la constelación de intereses materiales.

5. La medida de los resultados que pueden alcanzarse mediante la eventualidad de la coacción que está detrás del orden jurídico, en especial en el campo de la acción económica, está limitada por su propio modo de ser además de por otras circunstancias. Ciertamente, se trata sólo de una simple cuestión de palabras cuando se asegura que el derecho no puede ejercer en general “coacción” en un actuar económico determinado porque subsiste para todos sus medios coactivos el principio: *coactus tamen voluit*.[22] Pues esto vale sin excepción para toda coacción que no trata al que tiene que obligar como a un objeto natural muerto. Incluso los medios coactivos y penales más drásticos fracasan cuando los interesados sencillamente no se someten. Dentro de un dominio amplio eso significa siempre: cuando no se fue “educado” para este sometimiento. La educación para este sometimiento al derecho vigente se ha incrementado en general con resultado cada vez mejor. Por consiguiente, parece que debería crecer también por principio el carácter de coercibilidad de la actividad económica. *Pese a ello*, el poder del derecho sobre la economía no es en muchos aspectos más fuerte sino más débil de lo que era en otras circunstancias. Las tasas de precios, por ejemplo, han sido siempre precarias en su eficacia, pero en conjunto en las condiciones actuales tienen muchas menos probabilidades de éxito que tuvieron jamás. El grado de posibilidad de influir la conducta económica humana no es, por tanto, una simple función del sometimiento general respecto de la coacción jurídica. Los límites del éxito de hecho de la coacción jurídica resultan más bien de los límites del poder económico de los interesados: no sólo el acervo de bienes es limitado sino también las formas posibles de utilización son limitadas en virtud de las formas usuales de utilización y de tráfico entre las unidades económicas, las que pueden acomodarse, si es que se acomodan, a órdenes heterónomos sólo después de una difícil orientación nueva de todas las disponibilidades económicas y casi siempre con pérdidas o por lo menos con fricciones. Éstas son más fuertes cuanto más desarrollada y universal sea esa forma específica del actuar consensual, el entrelazamiento por el mercado de las economías particulares y, por tanto, su dependencia de una actitud de terceros. Por otra parte, el éxito se limita en virtud de las relaciones de fuerza entre los intereses económicos privados y los interesados en la observancia de las prescripciones jurídicas. La tendencia a abandonar probabilidades económicas sólo para actuar con arreglo a la leyes naturalmente pequeña si una convención muy viva no desaprueba la evasión del derecho formal, cosa que no será fácil si los intereses perjudicados por una innovación jurídica son muy extendidos; y, además, la elusión de leyes en el campo económico es fácil de encubrir. Según la experiencia son particularmente inaccesibles a la influencia del derecho los efectos que dimanan de las últimas fuentes de la acción económica: la valoración económica de los bienes y, con ello, la formación de precios. De un modo especial

cuando sus determinantes en la producción y el consumo no se encuentran dentro de un círculo de actuaciones consensuales plenamente abarcables con la mirada y directamente controlables. Pero, además, el conocimiento racional de la situación del mercado y de los intereses es, por lo general, mucho mayor en los partícipes en el tráfico del mercado con sus propios intereses económicos que en los creadores y en los órganos ejecutores de prescripciones jurídicas sólo idealmente interesados. En una economía que se apoya en el entrelazamiento universal del mercado, se escapan en vasta medida a la previsión de su creador los posibles y no queridos resultados accesorios de un precepto jurídico, porque están en la mano de los interesados privados. Pueden desfigurar el fin propuesto por el precepto jurídico hasta invertirlo en la práctica, como ha ocurrido muchas veces. No puede averiguarse de manera general sino sólo en el caso concreto, hasta dónde llega el poder de hecho del derecho, en el campo de la economía, frente a estas dificultades, y por lo tanto es cosa que debe tratarse en los problemas particulares de la economía sociológica. En general sólo puede decirse que, desde un punto de vista puramente teórico, el pleno monopolio y, por tanto, el control de un mercado facilita técnicamente el dominio de su economía por la coacción jurídica. Si, a pesar de esto, no aumentan sus probabilidades en tal sentido, se debe regularmente al particularismo del derecho a consecuencia de la existencia de asociaciones políticas en competencia —de lo que se hablará más tarde— y, además, al poder de los intereses privados, que pueden ser controlados por los monopolizadores, que se oponen a su aplicación.

6. Para ningún fenómeno económico fundamental es imprescindible, desde un punto de vista teórico, la garantía "estatal" del derecho. También la ayuda del clan proporciona la protección a la propiedad. Las comunidades religiosas protegen a veces con más eficacia, por medio de la amenaza de excomunión, la seguridad en el pago de las deudas que las sociedades políticas.[23] Incluso ha habido "dinero", en casi todas sus formas, sin garantía estatal de su aceptación como medio de pago. Hasta el dinero "cartal",[24] esto es, dinero creado no en atención a su contenido material sino con simple indicación de su valor como medio de pago, se puede concebir sin garantía. Y a pesar de la protección estatal, el dinero "cartal" *no es* de origen estatal:[25] la "moneda", en el sentido de medio pago de deudas impuesto con curso forzoso por el poder político, falta en la vieja Babilonia;[26] pero parecen darse contratos en los que, por ejemplo, se pueden emplear para el pago piezas de valor fraccionario que llevan el sello de una "firma" (como diríamos ahora); falta, por tanto, una garantía estatal "promulgada" oficialmente, y aun la "unidad de valor" elegida no proviene del Estado sino que es de origen contractual —y, sin embargo, el medio de pago empleado es de calidad "cartal" y la garantía estatal coactiva respalda cuando menos el acuerdo de hecho—. Desde el punto de vista puramente "conceptual" el "Estado" en ninguna parte es necesario, por tanto, para la economía. Con todo, un orden económico de estilo moderno no se puede llevar a cabo sin un orden jurídico de características muy particulares, tales como las que prácticamente hacen posible el orden "estatal". La economía moderna descansa sobre probabilidades obtenidas por contratos. Por muy lejos que lleguen el *interés* particular por la "legalidad contractual"[27] y los intereses comunes de los propietarios por la defensa mutua de su propiedad, y por mucho que la convención y la costumbre determinen actualmente en el mismo sentido a los particulares, sin embargo, el influjo de estos poderes ha perdido extraordinariamente en importancia a causa de la sacudida de la tradición —de un lado por la

conmoción de las relaciones establecidas por ella, y por otro por la pérdida de fe en su santidad— y, por otra parte, los intereses de las clases se hallan separados entre sí más que nunca, la aceleración moderna del tráfico económico reclama un derecho de funcionamiento rápido y seguro, garantizado por una fuerza coactiva de la más alta eficacia,[28] y sobre todo, la economía moderna ha destruido por su peculiaridad las demás asociaciones que eran portadoras de derecho y, por tanto, garantía del mismo. Ésta es la obra del desarrollo del mercado. El dominio universal de la relación asociativa que constituye el *mercado* demanda, por un lado, un funcionamiento del derecho *calculable* según reglas racionales.[29] Y por otra, la extensión del mercado,[30] que mostraremos ser una tendencia característica de aquel desarrollo, favorece, en virtud de sus consecuencias inmanentes, el monopolio y reglamentación de toda fuerza coactiva "legítima" por medio de un instituto coactivo universal, destruyendo todas las estructuras coactivas particulares, que descansan, las más de las veces, en monopolios económicos, estamentales o de otra clase.[31]

Capítulo VII
Sociología del derecho
(Economía y derecho) [1]

§ 1. La diferenciación de los campos jurídicos objetivos

"Derecho privado" y "derecho público". "Derecho creador de pretensiones" y "reglamento". "Gobierno" y "administración". "Derecho penal" y "derecho civil". "Antijuricidad" y "delito". "Imperium". "Extralimitación" y "división de poderes". "Derecho" y "proceso". Las categorías del pensamiento jurídico racional.

UNA DE LAS DISTINCIONES más importantes establecidas por la teoría y la práctica jurídicas actuales es la que se refiere a los derechos "privado" y "público".[2] Pero no existe unanimidad en cuanto al criterio de distinción.

1. El derecho público puede definirse, desde el punto de vista sociológico, como el conjunto de normas que, de acuerdo con el sentido atribuido a las mismas por el ordenamiento jurídico, rigen la actividad relativa al instituto estatal,[*] es decir, a la conservación, desarrollo y ejecución directa de los fines estatales estatuidos o "consensualmente"[*] establecidos. El derecho privado podría definirse como el sistema de normas que, de acuerdo con el sentido atribuido a éstas por el ordenamiento jurídico, regulan la conducta no referida al instituto estatal. Debido a su carácter no formal, tales distinciones parecen ofrecer graves dificultades de orden técnico; pero en realidad sirven de base a casi todas las teorías elaboradas sobre el propio tema.
2. La distinción anterior es a veces mezclada con esta otra: El derecho público —afírmase— podría identificarse con la totalidad de los "reglamentos", es decir, con las normas que, de acuerdo con su sentido jurídico auténtico, sólo contienen indicaciones dirigidas a los órganos del Estado, mas no estatuyen los derechos subjetivos "adquiridos" de los particulares. A diferencia del público, el derecho privado sería una ordenación de las "pretensiones jurídicas", o un conjunto de normas creadoras de derechos subjetivos.[3] Habría que empezar, sin embargo, por entender correctamente dicha oposición. Pues también las normas del derecho público pueden crear derechos subjetivos públicos en favor de los individuos, como, por ejemplo, las referentes a la elección presidencial, ya que implican la existencia del derecho de elector. Sólo que este derecho subjetivo público no es considerado en la actualidad como "adquirido", en el mismo sentido que, verbigracia, la propiedad; pues, en principio, la segunda se reputa intocable, razón por la cual el legislador la reconoce. Desde el punto de vista jurídico, los derechos subjetivos públicos valen, en realidad, como atribuciones del individuo, en ejercicio de las cuales puede actuar como órgano

para la realización de ciertos fines del Estado, claramente limitados. A pesar de la forma que tales derechos asumen, podemos considerarlos como meros "reflejos" de un reglamento,[4] más que como emanación de ordenamientos objetivos de pretensiones jurídicas. Por otra parte, ni con mucho todas las pretensiones consideradas por nosotros en el párrafo primero como de derecho privado, son derechos subjetivos "adquiridos". Incluso el contenido que en cada caso se otorgue al derecho de propiedad puede tomarse por un simple "reflejo" del ordenamiento jurídico; pues el problema que consiste en determinar si un derecho vale o no como "adquirido" se reduce casi siempre, en el terreno práctico, a investigar si su desconocimiento puede tener como consecuencia una pretensión jurídica dirigida al logro de una indemnización. Pudiera acaso afirmarse que de acuerdo con su sentido jurídico todo el derecho público es reglamento, aun cuando no todo reglamento cree exclusivamente derecho público. Lo dicho no tendría validez, sin embargo, para los sistemas en que el poder político ostenta el carácter de un derecho patrimonial[5] "adquirido" del monarca, o para aquellos en que, por el contrario, hay ciertos derechos políticos subjetivos de los ciudadanos, reputados como inalienables en el mismo sentido que los "adquiridos". (Atendiendo, verbigracia, a razones de "derecho natural".)

3. La distinción podría, por último, formularse en estos términos: en las situaciones de derecho privado concurren diversas personas colocadas jurídicamente "en el mismo plano", a fin de que sus respectivas esferas sean delimitadas. Tal delimitación constituye el sentido "auténtico" de la actividad del legislador, del juez, o de las mismas partes interesadas (a través del "negocio jurídico"). En las situaciones de derecho público, en cambio, frente a un sujeto que desde el punto de vista jurídico aparece como portador preeminente de poder, con facultad de mando, encontramos un conjunto de personas que, de acuerdo con las normas del derecho, se encuentran "subordinadas" al primero. Sólo que no todo órgano del Estado tiene autoridad, ni la actividad de los órganos estatales regulada por el derecho público es siempre de mando. Por otra parte, la reglamentación de las relaciones entre varios órganos, es decir, entre diversos portadores de poder de igual rango, representa, incuestionablemente, la esfera interna propia del derecho público. Y, todavía, a la esfera de la actividad regulada en forma "jurídico-pública" deben referirse no sólo las relaciones inmediatas entre las autoridades y los súbditos, sino igualmente, las actividades de estos últimos, cuando tienen como fin el nombramiento o control de aquéllas. Pero entonces tal distinción concuerda en gran parte con la primera de las ya examinadas, para la que no todo poder de mando, ni todas las relaciones de los titulares del poder y los súbditos son de derecho público. El vínculo existente entre patrón y trabajador no lo es, porque deriva de un "contrato" concluido entre personas que —al menos formalmente— se encuentran situadas en un "plano de igualdad". Tampoco la autoridad del padre de familia es de derecho público, por la sencilla razón de que únicamente el Estado pasa por ser la fuente del poder legítimo y, además, porque sólo tiene relevancia jurídico-pública la actividad que, según el sentido atribuido a la misma por el orden jurídico, se orienta hacia la conservación del instituto estatal y a cuidar de aquellos intereses que toma en administración. Hasta ahora no se ha podido establecer con firmeza cuál es el criterio que ha de aplicarse para determinar esos intereses. Hay que tener en cuenta, sobre todo, la posibilidad de que un campo de intereses sea estatuido en tal forma que la creación de pretensiones jurídicas privadas y el establecimiento de poderes de mando u otras funciones orgánicas coexistan en relación con una misma situación.

De lo anterior podemos concluir que la delimitación de las respectivas esferas del derecho público y el derecho privado no es todavía uniforme. En épocas pretéritas lo era menos aún. La posibilidad de establecer una distinción puede incluso faltar por completo. Tal cosa ocurre cuando los derechos y las atribuciones, especialmente en lo que atañe al poder de mando, tienen por sí mismos el carácter de privilegios personales (o "prerrogativas", como suele decirse en relación con el jefe de Estado). La facultad de fallar una determinada causa, la de llamar a las armas o la de exigir en cualquier forma obediencia a ciertas personas, representan en tal hipótesis derechos subjetivos "adquiridos" y, eventualmente, pueden ser objeto de un negocio jurídico, una enajenación o una transmisión hereditaria, como lo es, verbigracia, la facultad de aprovechar un pedazo de tierra. El poder político no tiene en este caso una estructura jurídica de instituto, sino que se constituye mediante relaciones asociativas[6] y compromisos concretos entre los diferentes titulares y pretendientes de las facultades subjetivas de mando. El poder político de mando no difiere entonces esencialmente del que ejercen el señor de la casa —*dominus*—, el señor territorial o el corporal.[*] En todos estos poderes descubrimos un rasgo común: el "patrimonialismo". Todo lo que corresponde a nuestro derecho "público" constituye, de acuerdo con aquella concepción y hasta donde la misma llega (pues nunca ha sido desenvuelta con rigor absoluto), el objeto de un derecho subjetivo de los titulares concretos del poder, en la misma forma que una pretensión jurídica privada.

Pero la formación del derecho puede asumir un carácter enteramente opuesto y en tal caso no es posible hablar de derecho "privado" en relación con muchas de las manifestaciones a las que correspondería esta denominación, en el último de los sentidos en que fue empleada por nosotros. Tal cosa ocurre cuando faltan las normas objetivas que estatuyen *pretensiones* jurídicas o, expresado en otro giro: cuando la totalidad de las normas vigentes posee, jurídicamente, carácter de "reglamento", y los intereses privados no son pretensiones subjetivas garantizadas, sino que tienen solamente en su favor la probabilidad de una protección derivada en forma "refleja" de la reglamentación en vigor. Hasta donde esta situación llega (y tampoco ha prevalecido de manera universal) todo derecho se reduce a un fin de la administración: el *gobierno*.[7] El concepto de "*administración*" no pertenece exclusivamente al derecho público. Hay administración privada, la de la propia hacienda o la de una empresa lucrativa, por ejemplo, y pública, o sea la que es realizada por órganos institutales del Estado o por otros legitimados por éste, es decir, por institutos públicos heterónomos. En el sentido más amplio, el círculo de la administración "pública" encierra tres clases de tareas, a saber: creación del derecho, aplicación del mismo y lo que queda de la actividad de los institutos públicos después de separar aquellas dos esferas: lo que llamaremos "gobierno".[*] El "gobierno"

puede hallarse ligado a normas jurídicas y estar limitado por derechos subjetivos adquiridos. Esto es común al "gobierno" con la creación del derecho y la aplicación del mismo. Pero hay que distinguir: *1*. Un aspecto *positivo*: el fundamento de legitimidad de sus atribuciones. El gobierno moderno se desenvuelve sobre la base de una "competencia" legítima que, desde el punto de vista jurídico, descansa, en última instancia, en un poder concedido por las normas "constitucionales" del instituto estatal. Mas en esta sujeción al derecho vigente y limitación por derechos subjetivos adquiridos, encontramos también: *2*. un aspecto *negativo*: los límites de su libertad de movimiento, con los que no puede dejar de contar. Pero su esencia específica radica precisamente, en el aspecto positivo, en que no *sólo* tiene por objeto el respeto o la realización del derecho objetivo vigente porque vale como tal y sirve de fundamento a los derechos subjetivos adquiridos, sino también la realización de otros fines de índole material: políticos, morales, utilitarios, o de cualquiera otra clase. Desde el punto de vista del "gobierno", los particulares y sus intereses son, según el sentido jurídico, fundamentalmente objetos, no sujetos jurídicos. En el Estado moderno existe precisamente la tendencia a aproximar entre sí, desde el punto de vista formal, la aplicación del derecho y la "administración" (en el sentido de "gobierno"). Porque en el ámbito de la actividad judicial suele imponerse al juez actual, en parte por medio de normas jurídicas, en parte también doctrinalmente, la obligación de resolver las controversias de que conoce atendiendo a principios materiales: moralidad, equidad, conveniencia, etc. Y, por otra parte, la organización del Estado en la actualidad concede al particular, que en principio sólo es objeto de la "administración", determinados recursos para proteger sus intereses frente a la misma, medios que, formalmente al menos, son del mismo tipo que los que la aplicación del derecho implica. Aludimos a la "jurisdicción administrativa".[8] Todas estas garantías no destruyen, sin embargo, la mencionada oposición fundamental entre aplicación del derecho y "gobierno". Por otra parte, la creación del derecho, su establecimiento se aproxima al "gobierno" cuando, renunciando a la libre decisión en cada caso, crea reglamentos generales sobre la forma de solución de negocios típicos, lo que ocurre también, en cierto grado, "incluso cuando no se siente vinculado a los mismos. Pues tal vinculación se considera como lo normal, lo esperado de ella, en tanto que la actitud contraria suele ser considerada como algo "arbitrario" y, al menos "convencionalmente",[*] es censurada siempre.

El titular originario, primordial, de toda "administración" es la autoridad doméstica. Los sometidos al poder señorial carecen en un principio de derechos subjetivos y las normas objetivas reguladoras de la conducta del señor para con aquéllos aparecen como meros reflejos heterónomos[*] de las limitaciones sacras impuestas a su acción. En un principio coexisten también la administración, ilimitada en principio, del jefe de la comunidad doméstica, por una parte, y el procedimiento arbitral entre los clanes, basado en un convenio

sobre expiaciones y pruebas, por otra. Sólo en este caso se conoce de "pretensiones", es decir, de derechos subjetivos, y se dicta el fallo correspondiente. Sólo en este caso encontramos —pronto veremos por qué causas— formas fijas, términos, reglas sobre apreciación de pruebas, en una palabra, un procedimiento "jurídico" incipiente. El procedimiento del señor doméstico nada sabe de todo esto en el ámbito de su autoridad. Representa también la forma primitiva de "gobierno", y de administración de justicia. Ambas se distinguen por razón de su esfera. La antigua justicia romana solía detenerse en el umbral del hogar. Pronto veremos cómo, rebasando sus primitivos límites, el principio de la autoridad doméstica es transferido a ciertas clases del poder político, el principado patrimonial, por ejemplo y, a través de éste, a la aplicación del derecho. Cuando tal cosa ocurre bórranse los límites entre creación del derecho, aplicación del mismo y gobierno. El resultado puede ser doble: o bien la actividad judicial asume formal y objetivamente el carácter de "administración" y se desenvuelve, como ésta, sin sujeción a formas y términos preestablecidos, de acuerdo con consideraciones de conveniencia y equidad, para culminar en simples decisiones o mandatos del señor dirigidos a los súbditos; o bien, por el contrario, la "administración" asume la forma del procedimiento judicial. La primera posibilidad sólo se ha realizado plenamente en casos extremos. El procedimiento "inquisitorial", así como toda aplicación de la "actuación de oficio" constituyen sólo aproximaciones a aquella forma.[9] La segunda posibilidad se ha realizado ampliamente en Inglaterra y, en parte, sigue realizándose aún. En principio, el Parlamento inglés discute acerca de los *private bills*, que son actos puramente administrativos (concesiones, etc.) en la misma forma en que suele hacerse cuando se trata de "proyectos de ley". La indiscriminación de ambas esferas es característica del más antiguo procedimiento parlamentario y ha influido decisivamente en la posición del Parlamento.[10] Nació precisamente como autoridad judicial y en Francia llegó a convertirse por completo en una autoridad de tal índole. Esta confusión de fronteras obedeció a circunstancias políticas. De acuerdo también con consideraciones de este orden y atendiendo al modelo inglés, el "presupuesto", asunto puramente administrativo,[11] es considerado en Alemania como "ley". La oposición entre "administración" y "derecho privado" debilítase igualmente cuando la actividad de los órganos de la asociación política asume las mismas formas que las relaciones asociativas que tienen lugar entre particulares, es decir, cuando los órganos de la asociación política celebran contratos con los particulares en cumplimiento de sus obligaciones, ya sea con miembros de la asociación o no, sobre prestaciones y contraprestaciones entre el patrimonio de la asociación y los patrimonios privados. A menudo estas relaciones se sustraen a las normas del "derecho privado" y son subordinadas a las de la "administración", con variaciones en cuanto a su contenido y en lo que concierne a la clase de garantía. Pero las pretensiones de los individuos que en aquéllas intervienen, cuando tales

pretensiones están garantizadas por probabilidades de coacción, no dejan por ello de ser "derechos subjetivos", por lo cual, en este sentido, la diferencia es únicamente de orden técnico. De todos modos, resulta incuestionable que tal diferencia puede adquirir una importancia práctica considerable. Pero referir exclusivamente al (antiguo) derecho privado romano las pretensiones que había que ejercitar por medio del procedimiento ordinario de jurados sobre la base de la *lex*, y no los derechos sujetos al conocimiento y decisión de los magistrados, derechos a los que en una época correspondió prácticamente una significación económica mucho mayor,[12] implica un total desconocimiento de la estructura general de aquel sistema.

La autoridad de magos y profetas y, en ocasiones, el poder de los sacerdotes, en cuanto su fuente sea una revelación concreta, pueden hallarse tan exentos de limitaciones impuestas por derechos subjetivos y normas objetivas, como el primitivo poder del jefe doméstico. En parte hemos hablado ya de esto y habremos de hablar todavía. La fe mágica es una de las fuentes originarias del "derecho penal", en oposición al "*civil*".[13] La distinción que en la actualidad suele establecerse en relación con estas dos ramas del derecho es la siguiente: en el caso de la justicia penal se trata de garantizar un interés público, ya sea moral o utilitario, haciendo que los órganos del Estado impongan un castigo, de acuerdo con un procedimiento preestablecido, al violador de determinadas normas objetivas; mientras que tratándose de pretensiones jurídicas privadas, la salvaguarda de las mismas es confiada a la víctima y la violación no tiene como consecuencia una pena, sino el restablecimiento de la situación jurídicamente garantizada. Pero esta distinción no ha sido desenvuelta todavía de un modo unívoco. La primitiva administración de justicia la desconoce por completo. Veremos cómo, incluso en etapas jurídicas en otros respectos muy desarrolladas, *toda* acción era originariamente *ex delicto*, siendo totalmente desconocidas las "obligaciones" y los "contratos". El derecho chino refleja aún las huellas de ese estadio tan importante en el desenvolvimiento de todo sistema jurídico.[14] Cualquier ataque a las pretensiones del propio clan sobre la inviolabilidad de la persona y de los bienes por parte de individuos ajenos a él, exige, en principio, el restablecimiento del derecho o la expiación, y la realización de esta finalidad incumbe primitivamente, con la ayuda del clan, al sujeto lesionado. El procedimiento expiatorio entre los clanes es ajeno en un principio a la distinción entre el delito que exige una venganza y la infracción jurídica condicionante del deber de reparación. Y cuando tal distinción se admite es sólo en forma rudimentaria. La indiscriminación entre las simples pretensiones que tienden a la reparación de un daño o, como nosotros diríamos, "pretensiones de derecho civil", y la exigencia de un castigo, bajo el concepto unitario de "expiación", se explica atendiendo a dos peculiaridades del derecho y la coacción jurídica primitivos: *1*. En primer lugar, la falta de un análisis de la noción de "culpa" y de los "grados de culpabilidad", en relación con la "intención" del delincuente. El

hombre sediento de venganza no toma en cuenta el motivo subjetivo, sino que se preocupa solamente por el resultado objetivo de la conducta ajena, que excita y domina sus sentimientos y provoca en él la necesidad de vengarse. Su ira desencadénase sobre objetos que inesperadamente le causan daño o sobre el animal que le ha inferido una lesión. (Éste era el prístino sentido de la *actio de pauperie* romana: hacíase responsable al propietario de la bestia que no se conducía como era debido. Sucedía lo propio en el caso de la *noxae datio* de animales, para fines de venganza.)[15] Y del mismo modo contra los hombres que le han ofendido, ya sea involuntariamente, por negligencia o deliberadamente. Toda *injuria* es un "delito" que exige una expiación, y ningún delito es algo más que una *injuria* que demanda un castigo. *2*. Por otra parte, el mismo carácter de las "consecuencias jurídicas", de la "sentencia" y la "ejecución" —como diríamos nosotros— tiende a evitar el establecimiento de una distinción entre las sanciones civiles y penales. En un principio, esas consecuencias jurídicas son siempre las mismas, ya se trate de una disputa sobre un pedazo de tierra o de un asesinato. Originariamente no existe la ejecución de la sentencia "de oficio" ni siquiera, muchas veces, cuando se trata de procedimientos expiatorios más o menos estrictamente regulados. Se confía en que la autoridad de la sentencia obtenida de los poderes sobrenaturales o divinos por medio de oráculos, recursos mágicos, juramentos e invocaciones, logrará siempre imponerse, ya que se encuentra garantizada por el temor de un maleficio y la convicción de que cualquier desacato constituye un horrendo crimen. Y cuando a consecuencia de ciertos desarrollos de orden militar que pronto mencionaremos el procedimiento expiatorio asume la forma de un proceso jurídico que se desenvuelve ante una comunidad de compañeros que intervienen como "circunstantes" en el establecimiento del fallo —según se estilaba entre los germanos en cierta época histórica—, la presencia de los compañeros tiene, entre otras consecuencias, la de que, una vez dictada una sentencia no impugnada o impugnada infructuosamente, ninguno de los presentes puede estorbar su ejecución. Pero el favorecido por la sentencia sólo podía esperar esta actitud pasiva. Cuando el fallo no era inmediatamente acatado, el ganancioso debía conseguir el cumplimiento ayudado por su clan. Entre los germanos y en Roma también, la cooperación del grupo realizábase normalmente —ya se tratara de una disputa acerca de un terreno o de un crimen— mediante el secuestro de la parte condenada, a quien se retenía hasta que era cumplida la sanción señalada en la sentencia o establecida *a posteriori* por un pacto. El *imperium* del príncipe o del magistrado procede, por el interés político de la paz, en contra de aquel que estorba la ejecución del fallo, castigando la resistencia del condenado con diversas desventajas jurídicas que podían llegar hasta la proscripción o pérdida de la paz, poniendo más tarde a disposición del ofendido varios aparatos oficiales directamente destinados a la ejecución. Todo ello ocurrió en un principio sin que se hubiera llegado a establecer una distinción entre los procedimientos de orden

"civil" y "criminal". Esta total indiferenciación primitiva se deja sentir todavía en los derechos que, bajo la influencia de magistrados honorarios especiales,[*] conservan por mayor tiempo elementos de continuidad de la vieja justicia expiatoria y se hallan más exentos de "burocratización", como, por ejemplo, el romano y el inglés. Tal influjo se revela en la repudiación de la "ejecución real", que tiende a la restitución de objetos determinados. Tratándose, verbigracia, de una acción relativa a un bien raíz, la condena se traduce, fundamentalmente, en una obligación pecuniaria. Ésta no es una consecuencia de una avanzada etapa del desenvolvimiento del mercado, que hubiera enseñado a referir todo al dinero, como a un denominador común, sino resultado del principio primitivo según el cual lo que no es conforme a derecho, por ejemplo, determinada posesión, exige una expiación y obliga al individuo a responder con su persona. En el continente, la ejecución real fue establecida relativamente pronto, a principios de la Edad Media, paralelamente al acrecentamiento del poder de los príncipes. Son bien conocidas las curiosas ficciones a que el procedimiento inglés tuvo que recurrir, incluso en las épocas más recientes, a fin de hacerla posible en relación con bienes raíces.[16] El hecho de que en Roma perdurara la condena pecuniaria en vez de la ejecución real, debe explicarse, según veremos más tarde, como un resultado del general agotamiento de la actividad oficial, debido al creciente dominio de los magistrados honorarios *(honoratiores)* o notables.

La circunstancia de que en un principio toda acción fuera considerada fundamentalmente como consecuencia de un crimen del acusado y no sólo de una violación jurídica objetiva, influyó también de un modo profundo en el derecho material. Todas las obligaciones, sin excepción, eran originariamente "obligaciones provenientes de delito". Después veremos cómo las obligaciones contractuales fueron construidas primeramente como si se tratara de obligaciones de carácter delictivo, pudiendo señalarse el hecho de que, todavía durante la Edad Media, en Inglaterra aquellas obligaciones eran enlazadas a delitos ficticios.[17] La anterior circunstancia, unida a la falta de la idea de un "derecho sucesorio", nos permite entender por qué en un principio las deudas no pasaban al heredero como tal. La responsabilidad de éste por deudas de origen contractual sólo pudo construirse gracias a la admisión de la responsabilidad solidaria de los miembros del mismo clan, primeramente; luego de los miembros de la comunidad doméstica, y de los súbditos o los dueños del poder. El principio, en apariencia imprescindible para el comercio actual: "una mano debe guardar a la otra"[18] —es decir, la protección del adquirente de buena fe contra la reclamación del propietario— derivó directamente de la regla fundamental según la cual sólo se tenía una acción *ex delicto* contra el ladrón o el encubridor.[19] Tal principio corrió suertes muy diversas en los diferentes sistemas de derecho, debido al desarrollo de las acciones nacidas de contrato y a la distinción de las acciones en "reales" y "personales". Los derechos romano antiguo[20] e inglés,[21] así como el indio,[22] relativamente más racionalizado que el chino,

hicieron a un lado aquel principio en favor de la *vindicatio*. En los derechos de Inglaterra[23] y la India[24] se restauró de nuevo, de una manera racional, en interés de la seguridad del comercio y de las compraventas en el *mercado público*. El hecho de que el mismo principio no tuviera vigencia en los derechos romano e inglés, a diferencia de lo que ocurría en el alemán, constituye un buen ejemplo de la adaptación de los intereses del tráfico a ordenamientos jurídico-materiales de muy diverso tipo, y revela la amplia legalidad autónoma propia del desenvolvimiento jurídico. También el *malo ordine tenes*[25] de acciones relativas a tierras en el derecho franco ha sido interpretado —no sabemos con qué razón— en función de la idea de que detrás de cada proceso debe haber un delito. De todos modos, lo cierto es que tanto la dual *vindicatio* romana como la *diadikasia* helénica[26] y las acciones reales germánicas,[27] construidas de manera tan distinta, nos permiten concluir que, en estos casos, en que primitivamente se trataba de la cuestión de la pertenencia a la comunidad del compañero (*fenites* quiere decir "compañeros"; κλῆρος significa participación de compañero) legitimado en virtud de la posesión del suelo,[28] regían principios jurídicos especiales. Así como en un principio no hay, propiamente hablando, una ejecución oficial de los fallos, los delitos tampoco son perseguidos "de oficio". En el seno de la comunidad doméstica, por otra parte, el castigo deriva del poder doméstico del señor *(dominus)*. Los conflictos entre individuos pertenecientes a un mismo clan son resueltos por los ancianos. En todos estos casos, tanto el fundamento como la clase y medida de los castigos dependen del arbitrio de los que detentan el poder, razón por la cual no existe, propiamente hablando, un "derecho penal". Éste se desarrolló, si bien de manera incipiente, extramuros de la comunidad doméstica, en aquellos casos en que la conducta del sujeto dañaba en la *totalidad* de sus miembros a una comunidad vecinal, a un clan o a una asociación política de la que el propio sujeto formaba parte. Esto podía suceder principalmente a consecuencia de dos clases de crímenes: religiosos o militares. La primera posibilidad se realizaba cuando una norma mágica, un tabú, por ejemplo, era violada, provocando la ira de los poderes, espíritus o dioses mágicos, y dando origen a que cayera un maleficio, no sólo sobre el infractor, sino sobre la comunidad que lo soportaba en su seno. En estos casos los magos o los sacerdotes hacían que sus compañeros lo expulsaran del grupo (pérdida de la paz) o lo lincharan (recuérdese la lapidación entre los judíos). Otras veces lo sometían a un procedimiento expiatorio de orden religioso. El sacrilegio constituye una de las fuentes principales de lo que podríamos llamar el "castigo interno" en oposición a la "venganza" externa entre los diversos clanes. La segunda fuente fundamental del "castigo interno" es de orden político y, originariamente, de índole militar. El que amenazaba la seguridad de la organización defensiva del grupo, ya fuera traicionándola o bien, una vez que se establecieron los combates disciplinados, por faltas a la disciplina o por cobardía, quedaba sujeto a la reacción punitiva del jefe guerrero y del

ejército una vez que, mediante un procedimiento sumarísimo, el hecho punible era comprobado.

De la venganza parte principalmente el camino que conduce en línea recta al establecimiento de un "proceso penal" sujeto —veremos después por qué causas— a reglas y formas fijas. La reacción señorial, religiosa o militar, contra delitos, casi no se halla ligada, en un principio, a formalismos y preceptos determinados. Tratándose del poder señorial la situación siguió siendo, en general, la misma. Es cierto que en determinadas circunstancias —primeramente por intervención del poder del clan y luego de las fuerzas religiosas y militares— el poder señorial tropezaba con ciertas limitaciones; pero, dentro de su propio ámbito, sólo en casos aislados se hallaba sujeto a reglas de carácter jurídico. En cambio, los primitivos poderes extradomésticos, incluyendo el "patrimonial de los príncipes" —poder de tipo doméstico aplicado a relaciones no domésticas— es decir, todos los poderes extrafamiliares que agrupamos bajo la denominación común de *imperium*, fueron sometiéndose paulatinamente, aun cuando en proporciones muy diversas, a principios y normas. Por el momento no discutiremos el origen de éstos, ni hasta qué punto eran establecidos por el titular del *imperium* en su propio interés o atendiendo a las limitaciones de hecho impuestas por la obediencia de los destinatarios, ni si los recibían, ya formulados, de otros poderes. Todas estas cuestiones serán examinadas a su debido tiempo, cuando hablemos de la dominación. El poder de castigar, es decir, de establecer la amenaza de ciertos males para el caso de desobediencia, en vez de imponer el cumplimiento en forma directa y violenta, era normalmente en el pasado, quizá más que ahora, uno de los elementos del *imperium*. Aquel poder puede ejercerse sobre "órganos" subordinados al titular del *imperium* ("poder disciplinario") o sobre los "súbditos" ("poder penal"). Se establece así un contacto directo entre el "derecho público" y el "penal". El "derecho público", lo mismo que el "penal", el "procesal penal" o el "derecho sacro" empiezan a ser considerados como objetos especiales de la consideración científica, aunque sea en germen, cuando algunas de sus reglas llegan a formar un complejo de normas dotadas de vigencia real.

Tales reglas constituyen otras tantas limitaciones impuestas al *imperium*, aun cuando no toda limitación tenga el mismo carácter "normativo". Las restricciones de que hablamos pueden ser de dos clases: *1. limitaciones* de poder; *2. división* de poderes. El *imperium* tropieza a veces con los derechos subjetivos de los súbditos, derivados de una tradición que se reputa sagrada o de preceptos estatuidos. Esos derechos pueden implicar, en relación con el titular del *imperium*, alguna de las siguientes restricciones: o bien el imperante sólo está facultado para dictar ciertas órdenes, o sólo puede dictar toda clase de órdenes con excepción de algunas claramente especificadas, o bien, por último, las que dicte deben sujetarse a ciertos supuestos, en ausencia de los cuales carecen de validez. Para determinar si en estos casos se trata de una delimitación "jurídica", "convencional", o solamente "consuetudinaria",[*] hay que examinar si la

conservación de tales límites se encuentra garantizada en alguna forma por un aparato coactivo, incluso muy rudimentario; si la garantía se reduce a una simple desaprobación convencional en caso de extralimitaciones o bien, por último, si no existen limitaciones establecidas de común acuerdo tácito de tipo consensual. Sucede otras veces que el *imperium* choca contra otro del mismo rango o contra un *imperium* superior a él en ciertos respectos, que restringe su actividad. Ambas situaciones pueden coincidir y, de hecho, el Estado moderno, organizado por medio de "competencias", es un resultado de tal combinación. De acuerdo con su esencia es ésta una organización social institutal de diversos titulares de *imperia*, seleccionados de acuerdo con determinadas reglas y limitados también hacia fuera por ciertos principios de división de poderes, *imperia* que, al propio tiempo, se encuentran sujetos a limitaciones estatuidas de carácter interno. Pero tanto la división como la limitación de poderes pueden tener una estructura enteramente diversa de la que caracteriza al moderno instituto estatal. Lo dicho vale especialmente para la división de poderes. Como luego veremos, ésta asume formas enteramente diversas en el antiguo derecho de intercesión romano *par majorve potestas*[29] y en las organizaciones políticas patrimoniales, estamentales y feudales. La tesis de Montesquieu según la cual sólo la división de poderes hace posible la concepción de un "derecho público",[30] no es únicamente aplicable, si se la entiende correctamente, a la que el citado autor creyó encontrar en Inglaterra. Por otra parte, no toda división de poderes da nacimiento a la idea del derecho público, sino solamente la que es propia de un instituto. Sólo el Occidente ha elaborado una doctrina científica del derecho público, porque únicamente en él ha asumido la asociación política el carácter de un instituto con división racional de poderes y competencias. En la Antigüedad existía una ciencia del derecho público sólo en la medida en que la división de poderes era de tipo racional. La doctrina acerca de los *imperia* de los funcionarios romanos especiales, por ejemplo, fue elaborada científicamente.[31] Lo demás era esencialmente filosofía del Estado, no derecho público. La Edad Media conoce la división de poderes exclusivamente en la forma de concurrencia de derechos subjetivos (privilegios o prerrogativas feudales); de aquí que en tal época no encontremos una disciplina consagrada especialmente a la teoría jurídica estatal. Si hay algo más, se encuentra en el "derecho feudal" y de "servicio". La concepción definitiva del moderno derecho público constituye una combinación de los siguientes elementos: en el mundo de los hechos, la organización de los privilegiados en corporaciones públicas dentro del Estado estamental, que enlaza progresivamente la organización tipo instituto con la limitación y la división de poderes, sobre la base de la teoría romana acerca del concepto de corporación; en segundo término, el derecho natural, y, por último, la doctrina francesa. Hablaremos del desarrollo del derecho público moderno, en cuanto tal estudio nos interesa, en el Capítulo relativo al concepto de dominación. En lo que sigue examinaremos principalmente la creación y

aplicación del derecho con respecto a los campos que en la actualidad tienen mayor importancia económica, a saber: el "derecho privado" y el "procedimiento civil".

De acuerdo con los hábitos mentales contemporáneos, la actividad jurídica de los organismos públicos divídese en "establecimiento del derecho" y "aplicación" del mismo, enlazándose a ésta, como algo puramente técnico, la "ejecución". Por "creación del derecho" entendemos, actualmente, el establecimiento de normas generales integradas, según el lenguaje de los juristas, por uno o varios "preceptos jurídicos". Concebimos la "aplicación del derecho" como una "aplicación" de esas normas y de los preceptos singulares que el pensamiento jurídico deriva de ellas, a "hechos concretos" que son "subsumidos" bajo las mismas. Sólo que no en todas las épocas de la historia del derecho se ha pensado en igual forma. La distinción entre creación de normas jurídicas y aplicación de las mismas a casos concretos no existe cuando la actividad judicial, como simple "administración", aparece ante nosotros formando un conjunto de decisiones libres, que pueden variar en cada caso. En esta hipótesis no podemos hablar de normas jurídicas ni de un "derecho subjetivo" a su aplicación. Lo propio acontece cuando el derecho objetivo vale como "privilegio subjetivo" y las normas jurídicas no pueden ser consideradas como el fundamento de pretensiones jurídicas subjetivas. Por último, también ocurre lo mismo en la medida en que la actividad judicial no se realiza por subsunción del caso concreto bajo normas jurídicas generales. Aludimos a la actividad judicial de tipo irracional que, como luego veremos, constituye la forma primitiva de la aplicación del derecho y ha dominado total o parcialmente en el pasado, excepción hecha del ámbito de aplicación del derecho romano. La distinción entre las normas generales por aplicar y las que provienen de la misma actividad judicial, nunca se ha realizado en forma tan completa como en el caso de la distinción actual entre derecho sustancial y procesal. Cuando la influencia del *imperium* domina el curso del procedimiento como, por ejemplo en el viejo derecho romano y también, aunque en forma técnica enteramente diversa, en el inglés, la pretensión jurídica sustancial y el derecho a la acción procesal (la *actio* romana y el *writ* inglés)[32] suelen ser considerados como idénticos. De aquí que la primitiva sistemática jurídica romana no distinga los derechos procesal y privado en la misma forma en que nosotros lo hacemos. Una confusión análoga entre cuestiones jurídicas de carácter material y procesal puede existir también, desde otro punto de vista, y por razones de índole formal radicalmente diversas, en los sistemas en que la actividad judicial descansa sobre medios irracionales de prueba: juramentos y otros medios auxiliares a los que se atribuye significación mágica, o bien sobre ordalías. El derecho o la obligación relativos a estos actos de significación mágica, aparecen como partes integrantes de la pretensión jurídica material o también, lo que es muy explicable, como idénticos a ella. De todos modos, la distinción entre normas procesales y normas materiales existe en forma distinta de la vieja

sistemática jurídica romana,[33] pero casi con la misma claridad, en la diferenciación entre reglas judiciales *(Richtsteige)* y los libros jurídicos[34] *(Rechtsbücher)*.

Lo anterior revela que el proceso de diferenciación de las concepciones fundamentales acerca de las esferas jurídicas corrientes en la actualidad, depende en gran medida de razones de orden técnico-jurídico y, en parte también, de la estructura de la asociación política. De aquí que sólo en forma indirecta podamos considerarlo como económicamente determinado. En ese proceso influyen factores económicos sólo en cuanto la racionalización de la economía, sobre la base de la comunidad de mercado y la libre contratación y, concomitantemente, la complejidad siempre creciente de los conflictos de intereses cuya solución incumbía a la creación del derecho y a su aplicación, reclamaron imperiosamente el desenvolvimiento de la especialización del derecho y el desarrollo del carácter de instituto de la asociación política. Todas las demás influencias puramente económicas se hallan concretamente condicionadas, razón por la cual no es posible referirlas a reglas de carácter general. Como en reiteradas ocasiones habremos de corroborarlo, las cualidades del derecho, determinadas por factores de técnica jurídica interna y por factores políticos, reaccionaron intensamente sobre la estructuración de la economía. En los renglones siguientes examinaremos tan sólo las circunstancias que ejercieron mayor influjo sobre las cualidades generales de orden formal del derecho, de la creación del derecho y de la aplicación del mismo. Es claro que entre todas esas cualidades las que fundamentalmente nos interesan son las que se refieren al grado y manera de *racionalización* del derecho y, sobre todo, como es natural, del derecho económicamente relevante (el derecho "privado" actual).

Un derecho puede ser "racional" en muy diversos sentidos, de acuerdo con las diferentes direcciones de racionalización seguidas por el desenvolvimiento del pensamiento jurídico. Primeramente, en el sentido del proceso mental más simple en apariencia: la *generalización*, que en este caso significa reducción de las razones determinantes de la solución del caso especial a uno o varios "principios", los "preceptos jurídicos". Tal reducción se encuentra normalmente condicionada por un análisis previo o concomitante de los elementos que integran la situación de hecho, en cuanto interesan a su enjuiciamiento jurídico. A la inversa, al destacar "preceptos jurídicos" cada vez más amplios se influye a su vez en la determinación de las notas singulares, eventualmente relevantes, de las situaciones de hecho. Ese proceso descansa, por consiguiente, en el *casuismo* y, al propio tiempo, lo fomenta. Ello no quiere decir, por supuesto, que toda casuística avanzada se desenvuelve en la dirección o paralelamente a los "preceptos jurídicos" que han alcanzado un alto grado de sublimación lógica. Sobre la base de las asociaciones simplemente externas de la "analogía" se desarrolla más bien un rico casuismo jurídico. Con el establecimiento analítico de "preceptos jurídicos" y el examen del caso concreto, marcha paralelamente

entre nosotros la labor sintética o "construcción jurídica" de "relaciones" e "instituciones". Por construcción entendemos la determinación de los elementos *jurídicamente* relevantes de un actuar en comunidad o consensual que se desarrolla en forma típica, y de la lógica (es decir, exenta de contradicción) que permite coordinar tales elementos o, lo que es igual: pensarlos en una "relación jurídica". Aunque la manipulación constructiva requiera elementos analíticos, sin embargo, un análisis altamente sublimado puede coincidir con una deficiente captación constructiva de las relaciones vitales jurídicamente relevantes y, a la inversa: la síntesis de una "relación jurídica" resultar relativamente satisfactoria desde el punto de vista práctico, a pesar de la insuficiencia del análisis o precisamente por las limitaciones del mismo. Esta última contradicción se debe a que del análisis surge una tarea lógica más amplia que, en principio, es compatible con el trabajo sintético de "construcción", pero que, de hecho, no pocas veces entra en conflicto con él; nos referimos a la *sistematización*. Ésta representa, en todas sus formas, un fruto tardío. El "derecho" primitivo la desconoce. De acuerdo con nuestra manera actual de pensar, la tarea de la sistematización jurídica consiste en relacionar de tal suerte los preceptos obtenidos mediante el análisis que formen un conjunto de reglas claro, coherente y, sobre todo, desprovisto, en principio, de lagunas, exigencia que necesariamente implica la de que todos los hechos posibles puedan ser subsumidos bajo alguna de las normas del mismo sistema, pues, de lo contrario, éste carecería de su garantía esencial. Tal pretensión sistemática no existe en todos los derechos actuales (verbigracia, el inglés), ni mucho menos la tuvieron, por regla general, los del pasado. Y cuando esa pretensión existió, la sublimación lógica del sistema fue casi siempre muy imperfecta. El sistema era, comúnmente, un simple esquema externo destinado a la ordenación de las materias jurídicas, y su influencia sobre la estructuración analítica de los preceptos y la construcción de las relaciones jurídicas resultaba muy escasa. La sistemática moderna[35] (cuyo desarrollo comienza con el derecho romano), parte de la interpretación del sentido lógico de los preceptos jurídicos y de la conducta jurídicamente relevante; pero las relaciones jurídicas y el casuismo suelen escapar a tal manipulación, ya que en principio derivan de procesos esencialmente "intuitivos".

Coincidiendo en parte con estas oposiciones y en parte también cruzándose con las mismas, encontramos la gran diversidad de medios técnico-jurídicos que emplea la práctica del derecho. He aquí los casos más sencillos que a nuestra consideración se ofrecen:

La creación del derecho y su aplicación pueden ser racionales o irracionales. Desde el punto de vista formal son lo segundo, cuando para la regulación de la creación de normas o de la actividad judicial se recurre a procedimientos no controlados racionalmente, como, por ejemplo, los oráculos y sus sucedáneos. Aquellas actividades son irracionales desde el punto de vista material, cuando la

decisión de los diversos casos depende esencialmente de apreciaciones valorativas concretas de índole ética, sentimental o política y no de normas generales. La creación y la aplicación del derecho pueden también ser *racionales*, en sentido formal, o en sentido material. Todo derecho formal es, cuando menos, relativamente racional. Un derecho es "formal" cuando lo jurídico material y lo jurídico procesal no tienen en cuenta más que características generales, "unívocas", de los hechos. Este formalismo ofrece dos aspectos. Puede suceder, en primer lugar, que las características jurídicamente relevantes sean de orden sensible. La sujeción a estas características externas representa el caso extremo de formalismo jurídico. Por ejemplo, cuando se exige que una determinada palabra sea pronunciada, que se estampe una firma, o que se ejecute una acción cuyo significado simbólico ha sido establecido definitivamente de antemano. Puede ocurrir también que las características jurídicamente relevantes hayan sido obtenidas por medio de una interpretación lógica, para construir con ellas una serie de conceptos jurídicos claramente definidos, a fin de aplicarlos en forma de reglas rigurosamente abstractas. El rigor del formalismo de orden externo resulta atemperado por esta racionalidad formal, pues desaparece el aspecto unívoco de las características externas. Pero de este modo se agudiza la oposición frente a la racionalización *material*. Pues la última significa, precisamente, que en la decisión de los problemas jurídicos deben influir ciertas normas cuya dignidad cualitativa es diversa de la que corresponde a las generalizaciones lógicas que se basan en una interpretación abstracta: imperativos éticos, reglas utilitarias y de conveniencia, o postulados políticos que rompen tanto con el formalismo de las características externas como con el de la abstracción lógica. Una sublimación jurídica específicamente técnica en el sentido actual sólo es posible, sin embargo, en cuanto el derecho posee este carácter *formal*. El formalismo absoluto de la característica externa implica necesariamente el casuismo. Únicamente la abstracción interpretativa hace posible la tarea sistemática que consiste en ordenar y racionalizar, con ayuda de la lógica, las reglas jurídicas cuya validez se acepta, formando con ellas un sistema coherente de preceptos abstractos.

Examinemos ahora de qué modo influyen sobre el desarrollo de los caracteres formales del derecho los poderes que intervienen en la creación del mismo. La actual investigación jurídica tiene como punto de partida —al menos en aquella de sus ramas que ha alcanzado el grado más alto de racionalidad metódica (nos referimos al derecho privado)— los postulados siguientes: *1*. toda decisión jurídica concreta representa la "aplicación" de un precepto abstracto a un "hecho" concreto; *2*. que sea posible encontrar, en relación con cada caso concreto, gracias al empleo de la lógica jurídica, una solución que se apoye en los preceptos abstractos en vigor; *3*. el derecho objetivo vigente es un sistema "sin lagunas" de preceptos jurídicos o encierra tal sistema en estado latente o, por lo menos, tiene que ser tratado como tal para los fines de la aplicación del mismo a

casos singulares; *4*. todo aquello que no es posible construir de un modo racional carece de relevancia para el derecho, y *5*. la conducta de los hombres que forman una comunidad tiene que ser necesariamente concebida como "aplicación" o "ejecución" o, por el contrario, como "infracción" de preceptos jurídicos. (Aun cuando no *expressis verbis*, ésta es la conclusión de Stammler;[36] pues consecuencia de la "ausencia de lagunas del sistema jurídico" es la ordenación jurídica efectiva del acontecer social.)

Por el momento no nos interesa este postulado del pensamiento jurídico, pues queremos examinar algunas de las cualidades formales del derecho en general y, especialmente, las que revisten mayor importancia desde el punto de vista de su funcionamiento.

§ 2. El carácter formal del derecho objetivo

Problema de la creación de normas jurídicas. El "derecho consuetudinario". Los ingredientes reales del desenvolvimiento del derecho. Conducta de los interesados y coacción jurídica. Carácter irracional de la decisión de las contiendas en la época primitiva. Creación y aplicación carismáticas del derecho. Creación y aplicación "popular" del derecho. Las "personalidades jurídicas" y los sujetos de la creación jurídica.

¿Cómo surgen las reglas jurídicas? En la actualidad, normalmente, por medio de la ley, es decir, a través de las formas legítimas y válidas establecidas por la constitución, consentida o impuesta —otorgada—, de la asociación de que se trate. Se sobreentiende que estas reglas no representan algo primitivo u originario. Tratándose de condiciones económicas y sociales muy desarrolladas, el proceso que hemos señalado no es siquiera lo normal. El *Common Law* inglés suele contraponerse, como es sabido, al derecho derivado de la legislación o *Statute Law*. Al derecho no estatuido se le llama, entre nosotros, "consuetudinario". El concepto es relativamente muy moderno, ya que apareció tarde en el derecho romano. En Alemania constituye un producto de la jurisprudencia elaborada en torno al derecho común. Los requisitos: *1*. práctica o uso comunes; *2*. convicción general de su juricidad, y *3*. racionalidad, exigidos para su validez por la ciencia jurídica, son un resultado del pensamiento teórico.[37] Y todas las definiciones hoy corrientes representan otras tantas construcciones jurídicas. La noción del derecho consuetudinario, en la forma sublimada que le han dado Zitelmann y Gierke,[38] por ejemplo, no resulta inútil al propósito de la construcción, aun cuando no sea sino por la limitación de todo derecho no estatutario a una serie de precedentes judiciales obligatorios. Los violentos ataques de que esa noción ha sido blanco por parte de los sociólogos del derecho (Lambert, Ehrlich), son en mi opinión totalmente infundados, ya que constituye una mezcla de puntos de vista jurídicos y sociológicos.[39] Otra cosa sucede si se aborda la cuestión que ahora nos preocupa y se pregunta: ¿hasta qué punto la construcción jurídica que hemos recibido acerca de las condiciones de vigencia del "derecho consuetudinario" revela la verdad sobre el origen *real* de la "validez" empírica del derecho no establecido estatutariamente? La construcción jurídica nos muestra rara vez la verdadera realidad. Como enunciaciones sobre el desenvolvimiento real del derecho en el pasado y, especialmente, en las épocas en que falta total o casi totalmente la "legislación", aquellos conceptos son inutilizables e históricamente irreales. Es cierto que se basan en una serie de aforismos sobre la significación y

requisitos de la *consuetudo* como fuente de derecho,[40] y que tales aforismos —continentales o ingleses— provienen tanto de la última época romana como de la Edad Media; pero en todos estos casos se trata del típico problema de la coordinación de un derecho racional que pretende ser universalmente válido con los derechos locales ("nacionales") ya existentes. En el derecho romano tardío tratábase de la oposición entre el derecho imperial y los derechos nacionales de los provinciales.[41] En Inglaterra, de la oposición entre el derecho del reino *(lex terrae)*, el *Common Law* y los derechos locales.[42] En el continente, por último, de las relaciones entre el derecho romano recibido y los derechos nacionales.[43] Estos derechos particulares, opuestos al derecho universal, fueron subsumidos bajo la definición del consuetudinario y ligados a los supuestos de validez del mismo, lo que no podía ser de otro modo, ya que el derecho universal era visto como el único legítimo. En cambio, nadie ha tenido la ocurrencia de incluir el *Common Law* inglés —que indiscutiblemente no es un "derecho estatuido"— en la definición corriente de la "costumbre jurídica". La definición del *ijma* islámico como *tacitus consensus omnium*[44] tampoco tiene nada que ver con el "derecho consuetudinario", porque, entre otras razones, pretende ser "derecho sagrado".

Vimos anteriormente[*] cómo la concepción primitiva de las normas jurídicas podía explicarse sencillamente de este modo: a consecuencia de una "actitud psicológica especial", determinados hábitos de conducta, que en un principio revistieron el carácter de simples hechos: *1*. son considerados como "obligatorios" y, a causa del conocimiento de su extensión supraindividual; *2*. incluidos como "acuerdos tácitos", "consensuales" en la "expectativa" consciente o semiconsciente de una conducta conforme a ellos. Por último, *3*. se les provee, frente a las "convenciones", de determinados aparatos coactivos.[*] Desde un punto de vista teórico ocurre, sin embargo, preguntar: ¿cómo puede penetrar el movimiento en una masa inerte de "hábitos" en tal forma canonizados que, precisamente por valer como "reglas obligatorias", parecen impotentes para dar de sí mismos algo nuevo? La escuela histórica se inclinaba a admitir la evolución de un "espíritu del pueblo" al que se consideraba, mediante una hipótesis, como portador de una unidad orgánica supra-individual. Ésta era también la opinión de Karl Knies.[45] Tal concepción carece por completo de valor científico. Es cierto que en todas las épocas ha habido y sigue habiendo una creación "inconsciente", es decir, no considerada como verdadera creación por quienes participan en ella, de reglas dotadas de validez empírica, tanto jurídicas como no jurídicas. Ocurre esto principalmente debido a una serie de cambios de significación que pasan inadvertidos, o sea, a través de la creencia de que ciertos hechos realmente nuevos no ofrecen a la consideración jurídica novedad alguna. Puede también acontecer que a hechos viejos o nuevos se aplique en realidad nuevo derecho, en la creencia de que siempre estuvo en vigor y fue aplicado en la misma forma. Pero existe, además, el vasto grupo formado por aquellos casos en los cuales tanto el hecho como el derecho aplicado son apreciados en forma "nueva". ¿De dónde proviene la novedad? Se dirá: de la transformación de las condiciones externas de la existencia, en cuanto tal transformación determina la modificación de los *consensus* vigentes. Pero la simple transformación de las

condiciones externas no es ni suficiente ni necesaria. Necesaria es más bien, desde este punto de vista, una *conducta* de otro tipo, que conduce a una alteración del sentido del derecho vigente, o a la creación de nuevo derecho. En esta conducta cuyo resultado se traduce en transformaciones jurídicas, intervienen personas de diferentes categorías. En primer lugar, los interesados en un *actuar en comunidad* [*] *concreto*. En parte para proteger sus intereses bajo "nuevas" condiciones externas, y en parte también para lograr tal finalidad en mejor forma bajo las antiguas condiciones, el interesado modifica su acción, especialmente su actuar en comunidad. Surgen de este modo nuevos *consensus* —acuerdos tácitos— o también relaciones asociativas racionales que encierran un nuevo contenido significativo y permiten, a su vez, la formación de nuevos hábitos puramente fácticos. Pueden también surgir cambios en el estado total del actuar en comunidad a consecuencia de una transformación de las condiciones externas de vida, sin que en la conducta se produzca la nueva orientación. En efecto, puede acontecer que de varias clases de conducta existentes sobrevivan las que representan mejores oportunidades para los intereses económicos y sociales de los individuos, y desaparezcan otras que hasta entonces fueron "convenientes", pero que resultan postergadas a consecuencia de una "selección", acabando por convertirse las primeras en un bien común, sin que ningún particular —para colocarnos en el caso teórico extremo— modifique en alguna forma su conducta. Tal cosa sucede de manera aproximada en el proceso selectivo entre grupos étnicos y religiosos, sobre todo cuando tienden a la conservación de sus antiguas costumbres. Lo más frecuente, sin embargo, es que, por "invención" individual, se dé al actuar en comunidad y a las relaciones asociativas un nuevo contenido, y que éste se propague después por imitación y selección. Como fuente especial de nuevas orientaciones económicas, el último caso es de la mayor importancia en todos los grados del desenvolvimiento del modo de conducción de vida, incluso en los escasamente racionalizados, no sólo en la época moderna, sino en todas las precedentes. Pero estos acuerdos tácitos, convencionales, no toman en consideración, en un principio, las probabilidades de una garantía de orden jurídico o, al menos, jurídico-político. Los interesados consideran frecuentemente que tal garantía es innecesaria y, con mayor frecuencia aún, cada una de las partes estima que el interés propio, o más bien la lealtad de los otros, o ambas cosas, así como la presión de las convenciones sociales, representan una garantía suficiente. Antes de la aparición de los aparatos coactivos e incluso con anterioridad a la garantía regulada de la venganza del clan, la garantía "jurídica" de una norma encuentra su equivalente en la probabilidad que la convención otorga al "titular de un derecho", de encontrar ayuda en contra del infractor. Pero cuando se creyó que eran necesarias garantías de orden especial, las de orden mágico, especialmente el juramento del obligado, fueron preferidas, aun en situaciones muy diferenciadas, a cualesquiera otras, incluso las jurídicas ya existentes. En casi

todas las épocas, el orden consensual, aun en lo económico, se desenvolvió en su mayor parte sobre esta base, sin que se tomaran en consideración las probabilidades de una coacción jurídico estatal, y en gran parte también, sin consideración a ninguna probabilidad de coacción. Instituciones como la *zadruga* yugoslava[46] (comunión doméstica), que se cita como ejemplo para demostrar que la coacción jurídica es innecesaria, carecían solamente de la protección jurídica estatal, pero en las épocas de su mayor extensión tenían la protección coactiva, en alto grado eficaz, de la autoridad de la aldea. Cuando estas formas de acción consensual echan raíces, perduran durante siglos, sin que se tome en cuenta la coacción jurídica del Estado. El derecho austriaco reconocido judicialmente no sólo era ignorado por la *zadruga*, sino que algunas de sus normas se oponían a ella, no obstante lo cual dominaba ésta de hecho la conducta campesina. Pero estos ejemplos no deben ser generalizados hasta el punto de que se vea en ellos el caso normal. Tratándose de sistemas jurídicos concurrentes con igual legitimación religiosa, reconocidos y aceptados en forma igual, la circunstancia de que alguno de ellos pudiera contar, abstracción hecha de su vinculación religiosa, con la garantía de la coacción jurídica, constituía un factor de decisiva importancia en su lucha recíproca, inclusive cuando en el Estado y la economía prevalecían determinadas condiciones rigurosamente tradicionalistas. Así, por ejemplo, las cuatro escuelas ortodoxas de derecho del Islam eran oficialmente aceptadas en la misma forma,[47] y valía para ellas el principio fundamental de la personalidad del derecho, como ocurría en el reino de los francos con los derechos nacionales;[48] debiendo advertirse que las cuatro escuelas se encuentran todavía representadas en la Universidad de El Cairo.[49] Pero el hecho de que la secta jurídica de los sultanes otomanos o *hanifita* gozara de garantías de orden coactivo ante las autoridades y tribunales, [50] condenó a la secta *malaquí*, que carecía de tal protección, lo mismo que a las dos restantes, a una lenta agonía, a pesar de que su existencia nunca fue obstaculizada ni combatida en forma alguna. Por otra parte, esa despreocupación de los interesados por la probabilidad de que se aplicara en su favor la coacción política, casi no existió tratándose de la "vida de los negocios" propiamente dicha, es decir, de los contratos relativos al mercado de bienes. La aparición de nuevas formas de relaciones asociativas se realiza generalmente de tal manera que la probabilidad de la coacción jurídica, considerada como manifestación del poder político a través de los tribunales, resulta siempre cuidadosamente calculada, adaptándose a ella el "fin del contrato" y realizándose, en consideración a la misma, la invención de nuevas figuras o esquemas contractuales. El cambio de significación del derecho vigente se produce entonces a través de la actividad de los particulares interesados, o bien, como generalmente sucede, mediante la actividad de sus asesores profesionales; pero dicha actividad se ajusta siempre, de manera racional y consciente, a la expectativa de un determinado comportamiento de los tribunales. La más antigua forma de actividad de los

"juristas" verdaderamente "profesionales", cuyo trabajo se realiza de un modo racional, consiste en desempeñar la función a que anteriormente nos referimos (el *cavere* romano).[51] El cálculo sobre el funcionamiento probable del aparato coactivo representa un supuesto técnico en las condiciones de la economía de mercado en desarrollo, y es una de las fuerzas propulsoras de la inventiva de los "juristas cautelares" que, como elemento independiente de la formación del nuevo derecho por iniciativa privada, encontramos en todas partes, pero especialmente y en forma más avanzada y controlable, en los derechos romano e inglés.[52]

Además, la probabilidad de la coacción jurídica se halla influida, a su vez, por el incremento de consensos y convenios racionales de cierto tipo. En condiciones normales, únicamente lo que es singular suele no encontrar una garantía en los aparatos coactivos. Los usos y consensos universalmente difundidos sólo son permanentemente ignorados por los aparatos de coacción cuando lo exigen determinadas razones de carácter formal o una prohibición absoluta de los poderes autoritarios. Lo mismo acontece cuando los órganos de la coacción jurídica imponen por la fuerza la voluntad de un poder étnica y políticamente extraño; o cuando, a consecuencia de una especialización profesional y técnica, se hallan alejados de la vida de los negocios, lo que puede ocurrir si la diferenciación social es muy amplia. La significación atribuida a los convenios puede ser discutible o constituir su extensión una novedad muy precaria. El "juez" como *a potiori* queremos llamar al aparato coactivo, es entonces una segunda instancia independiente. Pero aun prescindiendo de esto, tampoco podemos decir que se limite a autorizar las regulaciones válidas por consenso o por convenio. Pues en todo caso influye a menudo fuertemente en la selección de lo que perdura como derecho, a través del influjo que sobre los casos concretos ejercen las consecuencias de un fallo ya dictado. Pronto veremos cómo, en un principio, la fuente de las decisiones "judiciales" no está constituida en absoluto, o sólo para determinados planteamientos formales, por normas generales —"normas de decisión"— que hubiera que "aplicar" al caso individual. Lo que ocurre es precisamente lo contrario: cuando el juez pone en movimiento la garantía de la coacción con respecto a un caso concreto, por razones igualmente concretas, inicia casi siempre la vigencia empírica de una norma general como "derecho objetivo", porque la significación de sus máximas trasciende del caso singular a los futuros. Pero tampoco este fenómeno es algo universal u originario. Este fenómeno no existe tratándose, por ejemplo, de las primitivas decisiones que se obtienen por medios mágicos de revelación jurídica. La irracionalidad del caso concreto influye grandemente en la aplicación del derecho no racionalizado en un sentido jurídico-formal, incluso cuando ha superado la etapa de los juicios de Dios. Ni siquiera en materias sagradas se aplica al caso concreto una "norma jurídica" general, ni la máxima de la decisión concreta —caso de que exista y se tenga conciencia de ella— aparece como un

principio que habiendo sido una vez "reconocido" posee validez de norma. Mahoma rechaza muchas veces en las suras las indicaciones dadas en otras ocasiones, aunque eran de presunto origen divino, y Jehová "se arrepiente" de sus decisiones. También sucede esto tratándose de decisiones de índole jurídica. Un oráculo de Jehová ordena que se instituya herederas a las hijas (*Números* 27). Pero debido a las protestas de los interesados el oráculo es corregido (*Números* 36). También ocurre que las formulaciones consuetudinarias de normas jurídicas generales son algunas veces oscilantes. Cuando el caso singular debe ser exclusivamente resuelto por la suerte (Urim y Tumim entre los judíos) o por duelo, o por otros juicios de Dios, o por recurso a un determinado oráculo, [53] no puede hablarse de "regulación" del conflicto, ni en el sentido de aplicación, ni en el de creación de reglas. Pero, por su parte, los fallos de los jueces laicos sólo con dificultad y muy tarde llegan a la idea de que la sentencia significa una "norma" que excede al caso concreto, según lo han demostrado, por ejemplo, las investigaciones de Wladimirzki-Budanow.[54] Pues tratándose de asunto de "laicos", el fallo se dicta teniendo más en cuenta la "acepción de personas" y las características especiales de la cuestión por resolver. No obstante, cuando la decisión se convierte en objeto de discusiones o se suponen o buscan, con respecto a ella, determinados fundamentos racionales, esto es, cuando su primitivo carácter puramente irracional u oracular se debilita, inevitablemente se produce una cierta tipificación normativa. El carácter mágico del derecho probatorio primitivo sigue, sin embargo, ejerciendo alguna influencia, al menos en cuanto reclama una formulación "correcta" de la cuestión sujeta al conocimiento del juez. Pero, por otra parte, también influye la naturaleza misma de la tarea del juez. Al juez que en una ocasión ha logrado aplicar en forma consciente y pública como norma de decisión tal o cual máxima, le resulta difícil y a menudo casi imposible, si quiere escapar a toda sospecha de parcialidad, negar la garantía de la coacción en otro caso de la misma índole. La máxima vale también para los jueces que le suceden en el cargo y ello con intensidad tanto mayor cuanto más grande sea el dominio de las "tradiciones" en la vida colectiva. Precisamente es en estos casos cuando, independientemente de la forma en que haya sido obtenida, cada decisión aparece como emanación, es decir, como expresión y parte integrante de la tradición verdadera, convirtiéndose en un esquema que pretende una vigencia permanente. La *creencia* subjetiva de que sólo deben ser aplicadas las normas que están en vigor es realmente, en este sentido, un fenómeno originario de toda aplicación del derecho derivada de la época profética y no un fenómeno "moderno". La tipificación de ciertos *consensus* y, sobre todo, de ciertos convenios que la conducta de los particulares va creando en forma consciente, al separar las respectivas esferas de intereses con ayuda de "asesores" debidamente preparados, así como los "precedentes" judiciales, son, por consiguiente, fuentes primarias de la creación de normas jurídicas. De este modo ha surgido, en realidad, la mayor parte del *Common Law*

inglés. La amplia influencia de los expertos, prácticos y teóricos, que con el carácter de abogados y jueces persiguen el mismo fin en forma "profesional" cada vez más acusada, imprime a casi todo el derecho que así surge el carácter de un "derecho de los juristas". No por esto se niega la circunstancia de que en la formación del derecho concurran algunas determinantes de orden puramente "afectivo", el sentimiento de "equidad", por ejemplo. Pero la observación revela hasta qué punto es fluctuante el funcionamiento del "sentimiento del derecho" cuando no le traza el camino la estructura firme de una situación interna o externa de determinados intereses. La experiencia demuestra con facilidad que ese sentimiento está expuesto a cambios bruscos y que privativamente sólo le pertenecen unas cuantas máximas generales, desprovistas de contenido. Por otra parte, precisamente las peculiaridades del desarrollo de los diferentes derechos "nacionales" no pueden inferirse, de acuerdo al menos con lo que hasta ahora sabemos,[55] de las diversidades que ofrece el funcionamiento de las fuentes de "orden sentimental". Por su índole intensamente emotiva, el "sentimiento" es poco adecuado para provocar la aparición de normas estables. En realidad debemos considerarlo más bien como una de las varias fuentes de la aplicación irracional del derecho. Quizás el problema sólo pueda plantearse de este modo: ¿hasta qué punto son las concepciones "populares", difundidas entre los jurídicamente interesados, capaces de *imponerse* al "derecho de los juristas" creado por los prácticos (abogados y jueces) que por su oficio se dedican constantemente a la invención de contratos y a la aplicación del derecho? Como después veremos, la solución de este problema varía de acuerdo con la marcha diferente de esa función de aplicación del derecho.

Además de la influencia aislada y a veces concurrente de los citados factores en la formación de nuevas reglas jurídicas, hay que tomar en cuenta el caso en que éstas son el resultado espontáneo de un "otorgamiento" (creación directa). Además de la creación jurídica directa hay que considerar, como dijimos arriba, los siguientes factores: La nueva orientación del actuar en comunidad, en un principio no interesada en las probabilidades de la coacción jurídica, que coloca a los jueces ante situaciones nuevas; la actividad de los asesores profesionales (abogados de las partes) en cuanto dicha actividad se orienta por las probabilidades de una determinada actitud de los jueces y órganos coactivos; las consecuencias de los precedentes judiciales. En un principio, todo ello ocurre en formas muy diversas de aquellas a que actualmente estamos acostumbrados. Pues originariamente no existe, en absoluto, la idea de que sea posible crear, de manera intencional, determinadas reglas de conducta que tengan el carácter de "*normas* de derecho", es decir, de preceptos garantizados por una coacción jurídica. Las primitivas decisiones judiciales eran dictadas, como antes dijimos, sin que sus autores tuvieran el concepto de "norma". En tales decisiones no se veía una "aplicación" de reglas preestablecidas, como sucede actualmente. Y cuando existe la representación de ciertas normas que "valen" para la conducta y

que son *obligatorias* para decidir la contienda, no son consideradas en un principio como resultado u objeto posible de estatutos humanos. Su existencia "legítima" descansa en la absoluta santidad de ciertas prácticas como tales, cuyo desconocimiento acarrea maleficios o produce la intranquilidad de los espíritus o la ira de los dioses. Como elementos de la "tradición", pasan por ser, en principio al menos, inmodificables. Es obligatorio conocerlas e interpretarlas correctamente de acuerdo con los usos, mas no es posible crearlas. Su interpretación corresponde a aquellos que primero las conocieron, es decir, a los ancianos, o a menudo también a los hechiceros y sacerdotes quienes, por su comercio profesional con los poderes mágicos, no pueden ignorar ciertas reglas técnicas de comunicación entre los hombres y las fuerzas suprasensibles. Las normas jurídicas pueden surgir, sin embargo, como nuevas reglas *otorgadas*, derivadas de una creación directa y consciente. Pero esto sólo puede ocurrir a través de una nueva *revelación* carismática. Puede tratarse de la revelación de una decisión individual sobre lo que en determinado caso concreto es justo. Esto es lo que primitivamente ocurre. O bien de la revelación de una norma general que indica cómo deben juzgarse los casos futuros. Frente a la estabilidad de la tradición, la "revelación" jurídica es, en las dos formas señaladas, un elemento revolucionario y, en este sentido, podemos llamarla madre de todo "estatuto" o establecimiento de reglas. La inspiración de nuevas normas puede venir al personaje carismáticamente calificado con independencia, real o aparente, de una determinada ocasión concreta, es decir, sin que en las condiciones exteriores se dé modificación alguna. De hecho esto último ha acontecido con gran frecuencia. La regla es que cuando los cambios de las condiciones económicas o de cualquiera otra índole exigen nuevas normas para problemas no previstos, hay que obtener éstas artificiosamente recurriendo a medios mágicos de todas las clases imaginables. Los portadores normales de esta primitiva forma de adaptación del derecho a situaciones nuevas son el mago, el sacerdote de un oráculo divino, o el profeta. Naturalmente que el tránsito de la interpretación de la vieja tradición a la revelación de regulaciones nuevas es muy gradual. Pues también la tradición, cuando la sabiduría de los ancianos y sacerdotes fracasa, tiene que acudir a esa vía. Ello es también necesario cuando en el curso del procedimiento hay discusión acerca de la comprobación de los *hechos*.

Lo que a nosotros nos interesa son las consecuencias que estos métodos de invención, aplicación y creación de reglas jurídicas producen con respecto a las cualidades formales del derecho. El resultado de la intervención de la magia en la solución de las contiendas y en la creación de normas nuevas es el carácter estrictamente *formal* de todo procedimiento jurídico primitivo. Pues los medios mágicos sólo sirven para resolver como es debido la cuestión correctamente planteada. Por otra parte, no es posible sujetar un problema jurídico a cualquier clase de procedimientos mágicos, porque para cada categoría de cuestiones hay medios específicos. El principio fundamental en que descansa esta actividad

judicial primitiva, rigurosamente regulada, es el de que la más pequeña equivocación de las partes al pronunciar las fórmulas solemnes constitutivas de un acto procesal cualquiera, implica la pérdida del recurso jurídico correspondiente y, algunas veces, la de la causa. Ese principio vale tanto para las *legis actiones* romanas, como para el primitivo derecho medieval.[56] Pero el proceso es, según vimos antes, el más antiguo "negocio jurídico", ya que se basa en un contrato (contrato de expiación). De aquí que el mismo principio sea aplicable a los negocios jurídicos privados cuya celebración, tanto en el derecho romano estricto, como en los albores de la Edad Media,[57] exigía formas solemnes. Tales negocios son nulos si se incurre en la más pequeña alteración de la fórmula dotada de eficacia mágica. El derecho *probatorio* tiene una importancia preponderante en los comienzos del formalismo jurídico. Las "pruebas" procesales, en el sentido actual, no se refieren a lo mismo. Primitivamente no se ofrecen medios probatorios para acreditar la "verdad" o "falsedad" de un "hecho". De lo que se trata en un principio es de investigar qué partes y en qué formas pueden o tienen que plantear ante los poderes mágicos las cuestiones que jurídicamente les conciernen. El carácter *formal* del procedimiento coexiste con el absolutamente *irracional* de los medios de decisión. Cuando no hay normas tradicionales o generalmente reconocidas, el "derecho objetivo" que se condensa en los fallos resulta también sumamente elástico y dúctil. Se desconocen por completo las fundamentaciones rigurosamente racionales de la decisión concreta. Lo propio ocurre cuando la decisión no emana de una divinidad o un medio mágico de prueba, sino de un sabio carismáticamente calificado o, como en fecha posterior, de un anciano conocedor de la tradición; del más anciano del clan, del árbitro elegido por las partes, de un juzgador permanente nombrado para la discusión de todas las contiendas[58] (locutor del derecho, *Gesetzessprecher*) o, por último, de un juez impuesto por el gobernante. En tales casos, la sentencia sólo puede estar concebida en cualquiera de estos términos: "siempre se ha resuelto que..." o bien: "la divinidad ha ordenado esta vez que..." o, "para esta vez y en lo futuro". Algo muy parecido acontece con la conocida innovación del rey Enrique II de Inglaterra, que constituye la fuente del jurado en el proceso civil. La *assisa novae disseisinae*,[59] que se concede por medio de un *writ* regio a petición de las partes, representa la sustitución de las decisiones obtenidas en el ejercicio de una acción real[60] con el auxilio de los viejos medios mágicos e irracionales de prueba —juramento decisorio, duelo—, por la declaración jurada (cojuradores) que rinden 12 vecinos acerca del hecho de la posesión. El "jurado" —*jury*— nació cuando las partes se acostumbraron a someterse espontáneamente (y muy pronto, obligados de hecho)[61] para toda clase de cuestiones al fallo de los 12 jurados, en vez de pedir la aplicación de la vieja *assisa* y de los viejos procedimientos irracionales.[62] El jurado vino en cierto modo a ocupar el lugar de la invocación a los oráculos y tampoco ofrece los fundamentos racionales de

sus decisiones. El procedimiento se halla dividido entre el "juez" presidente y el jurado. Se ha puesto en claro de una manera indiscutible la falsedad de esa idea popular según la cual al jurado correspondía resolver las cuestiones de "hecho" y al juez las de "derecho". Los prácticos del derecho aprecian la institución de que hablamos (precisamente en asuntos civiles) sobre todo porque hace posible la decisión de cuestiones *jurídicas* concretas, *sin* que las decisiones respectivas creen un "precedente" obligatorio para los casos futuros, es decir, la aprecian por el carácter irracional de sus resoluciones. El paulatino desarrollo de ciertas reglas con vigencia práctica muy antigua hasta llegar a cobrar la dignidad de normas jurídicas "válidas", descansa, en el derecho inglés, sobre la importancia atribuida al jurado en lo civil. Diversos elementos del veredicto, que por encontrarse ligados a la cuestión de hecho, solían pasar inadvertidos, fueron destacados por el juez, quien, al convertirlos en principios de la sentencia, hizo de ellos partes constitutivas del derecho vigente. Una gran parte del derecho mercantil en vigor nació de este modo, gracias a la actividad judicial de Lord Mansfield, pues lo formuló jurisprudencialmente dándole la categoría de precepto jurídico. Anteriormente, en cambio, confiábase en el "sentimiento del derecho" concreto del jurado quien, al propio tiempo, resolvía los problemas de derecho y la cuestión de hecho y en ocasiones se hallaba —cuando de él formaban parte comerciantes experimentados— en condiciones de realizar adecuadamente tal tarea. La actividad creadora de los juristas romanos investidos con el *ius respondendi*, fundábase asimismo en la opinión de los jurados civiles. Con la diferencia de que en Roma el análisis de las cuestiones de derecho correspondía a una instancia independiente, versada en asuntos jurídicos y cuya actividad se desenvolvía extramuros del tribunal. Esto tuvo como resultado la tendencia a descargar el trabajo del jurado sobre los juristas investidos con el *ius respondendi*, así como de transformar una serie de máximas de origen "sentimental" en proposiciones jurídicas racionales; mientras que en el procedimiento inglés, la tendencia del juez presidente a descargar su trabajo sobre el jurado produjo muchas veces el efecto contrario. La primitiva irracionalidad de los medios de decisión y, por ende, del derecho vigente, llega de este modo en el procedimiento anglosajón hasta la época actual. Y cuando ciertas "situaciones" jurídicas típicas que son juzgadas de acuerdo con reglas igualmente "típicas", se desenvuelven sobre la base de la práctica de los negocios y los "precedentes" del "juez", tampoco tienen esas reglas el carácter racional de los "preceptos jurídicos" directamente elaborados por el pensamiento jurídico moderno.

Los elementos de hecho jurídicamente relevantes son separados unos de otros de acuerdo con características de orden sensible externo, no en función de su contenido lógico significativo, y esa separación se hace siempre desde este punto de vista: qué cuestiones deben llevarse ante los dioses o las instancias carismáticamente dotadas, en qué forma hay que plantearlas y a qué partes

corresponden el derecho y la obligación de aplicar los medios de prueba indicados. Por esta razón la coacción jurídica primitiva desemboca, cuando se ha desenvuelto de manera estrictamente formal y consecuente, en un "fallo condicionado sobre la prueba",[63] lo que corresponde, casi siempre, al caso actual en que se da valor decisorio al juramento. A uno de los contendientes se impone obligatoriamente (al propio tiempo que como derecho se le concede) una determinada prueba a la que se enlaza como consecuencia jurídica —de modo expreso o tácito— el éxito feliz o la pérdida del asunto. El procedimiento formulario del pretor romano y el proceso inglés con jurados, establecido por medio de un *writ*, se apoyan ambos, con el carácter dual de su procedimiento, en ese fundamento (aun cuando desde el punto de vista técnico sean diferentes). La *cuestión* de qué debe plantearse a las instancias mágicas, abre un primer camino para la formación de los "conceptos jurídicos" técnicos; pero todavía no se distingue con claridad entre la cuestión de hecho y la de derecho, entre norma objetiva y pretensión subjetiva, entre exigencia dirigida al cumplimiento de una obligación y la que reclama una venganza en relación con un delito, pues todo aquello que puede dar origen a una acción tiene en un principio carácter delictivo. Tampoco se distingue el derecho público del privado, ni se establece una distinción clara entre la creación y la aplicación de normas, ni tampoco —a pesar de lo que arriba dijimos— entre "derecho" en el sentido de una norma que otorga "pretensiones" jurídicas a los particulares y "administración" en el sentido de reglamentos puramente técnicos, de los cuales derivarían, en forma "refleja", ciertas probabilidades en favor de los individuos. Todas estas distinciones se encuentran, sin embargo —lo que no podría ser de otro modo—, en estado latente o embrionario. Pero ello ocurre en tal forma que las diversas clases de medios coactivos y, eventualmente, las diferentes instancias coactivas, coinciden hasta cierto grado, y a veces en gran medida, desde nuestro punto de vista, unas con otras. Así, por ejemplo, el linchamiento de orden religioso, provocado por un acto individual que expone a la colectividad al peligro de un maleficio, y el procedimiento expiatorio de los clanes, guardan entre sí, en cierto aspecto, una relación semejante a la que actualmente media entre la persecución criminal "de oficio" y "a instancia de parte". En el arbitrio con que el señor de la casa, que no está ligado a principios ni a requisitos formales, resuelve las contiendas, podemos ver la sede primitiva de toda "administración", mientras que en el procedimiento original estrictamente formalista que tiende a resolver las dificultades surgidas entre clanes diferentes encontramos el preludio de la "actividad judicial" regulada, que no hace sino pronunciar sentencias dentro de lo vigente, adaptándolo al caso. Y cuando surge un poder especificado en sus funciones, es decir, diverso del absolutamente ilimitado que se ejerce en el interior de la comunidad doméstica, el *imperium*, como podríamos decir, parece delinearse ya, al menos en forma incipiente, la distinción entre el mandato "legítimo" y las normas "legitimadoras" de éste. Pues la tradición santificada, o la

calificación carismática concreta, determinan, *ya* sea la legitimidad objetiva, *ya* la personal de los diferentes mandatos especiales y, consecuentemente, los límites de su "justificación". Pero no se tiene conciencia de la distinción. El *imperium* es visto como una cualidad jurídica concreta de su portador, no como una "competencia" objetiva. No se distingue, pues, claramente, entre mandato legítimo, pretensión jurídica legítima y norma que legitima a ambos. La circunscripción de las esferas respectivas de la tradición inmodificable y del *imperium* es totalmente incierta, pues no se concibe que el titular de éste —cualquiera que sea la forma "legítima" en que pretenda imperar— pueda emitir una decisión de importancia sin acudir en lo posible a una revelación especial.

El derecho que realmente se aplica tampoco permanece inmutable en el seno de la "tradición". Puede ser, por el contrario, relativamente oscilante, al menos mientras el cuidado de las tradiciones no se halle encomendado a un grupo de individuos (primeramente y por regla general los magos y sacerdotes) específicamente preparados para aplicar reglas empíricas fijas. Vale como "derecho" lo que con tal carácter se "aplica". Las decisiones del *palaver* africano son transmitidas de generación en generación y tratadas como "derecho vigente", [64] y Munzinger nos dice lo propio de los fallos del oriente africano *(buthas)*. [65] El derecho de los precedentes judiciales es la más antigua forma de creación de derecho "consuetudinario". El contenido de esta formación del derecho es primitivamente, como ya vimos, un conjunto de reglas, ya corroboradas, sobre las invocaciones mágicas. Al disminuir la importancia de los magos, la tradición adquiere el carácter que, en muchos aspectos, tuvo, por ejemplo, durante la Edad Media. La existencia de una práctica jurídica podía ser objeto de una "prueba" a cargo de las partes, del mismo modo que un "hecho". El camino más corto hacia la creación jurídica por medio de unos "*estatutos*" pactados u otorgados parte de la revelación carismática de nuevos mandamientos, pasando por el *imperium*. Pues los autores de tales estatutos son en un principio los jefes del clan o los cabecillas locales. Cuando, debido a razones políticas o económicas de cualquiera índole, existen *asociaciones políticas* o *comunidades tácitas* —consensuales— al lado de la aldea y el clan, y esas asociaciones políticas o comunidades dominan en territorios más extensos, se suele reglamentar los asuntos de las mismas por medio de reuniones ocasionales o periódicas de aquellas autoridades. Los acuerdos tomados por ellas suelen ser de índole puramente técnica y económica, lo cual significa que, desde nuestro punto de vista, constituyen actos de simple "administración" o bien se refieren a arreglos puramente privados. Esas decisiones pueden después extenderse, sin embargo, a toda clase de asuntos. Los jefes que intervienen en dichas reuniones pueden propender a atribuir a sus declaraciones comunes una gran autoridad en lo referente a la interpretación de la sagrada tradición y, en ocasiones, se atreven incluso a intervenir, por vía interpretativa, en el examen de normas garantizadas mágicamente de un modo estricto, como cuando se trata, verbigracia, de la exogamia del clan. Tal cosa

ocurre primeramente, por regla general, en la siguiente forma: algunos hechiceros y sabios carismáticamente dotados ponen en conocimiento de la asamblea nuevos principios que les han sido revelados en momentos de trance o durante el sueño. Estos principios son aceptados por los asistentes, quienes reconocen la calificación carismática y retornan a sus asociaciones llevando los mismos principios para que sus compañeros los reconozcan y observen. Pero como los límites entre reglamentación técnica, interpretación judicial de la tradición y revelación de nuevas reglas son difusos, y el prestigio de los magos es variable, puede ocurrir, como ha sucedido, por ejemplo, en Australia, que la secularización de los procesos de creación del derecho aumente[66] y la revelación sea de hecho prácticamente eliminada, o solamente se aplique para legalizar, *a posteriori*, determinados acuerdos. Amplios campos que en un principio sólo podían ser reglamentados por la vía de la revelación, acaban por convertirse, de este modo, en objeto de simples convenios celebrados entre las autoridades que dirigen la asamblea. Incluso entre las tribus africanas no es raro encontrar, desarrollada ya de un modo completo, la idea del derecho "estatuido". Pero los más ancianos y los *honoratiores* no logran imponer en todos los casos a sus compañeros el nuevo derecho por ellos convenido. Monrad[67] observó en la costa de Guinea que los acuerdos de los *honoratiores* únicamente podían ser impuestos a los económicamente débiles mediante la amenaza de castigos de orden pecuniario, en tanto que los ricos y notables se sustraían completamente a ellos, excepto cuando los aceptaban libremente. Cosa parecida ocurrió a menudo en el seno de las organizaciones estamentales en el curso de la Edad Media. Por otra parte, los ahentas y los negros de Dahomey acostumbraban, en parte periódicamente, en parte de manera ocasional, revisar los viejos acuerdos o establecer otros nuevos.[68] De todos modos, esta situación ya no es algo primitivo. El derecho estatuido falta de ordinario por completo y, cuando de hecho existe, la indiscriminación entre aplicación y creación del derecho da origen a que se desconozca totalmente la idea de la "ley", en el sentido de regla que el juez debe aplicar. La sentencia tiene sólo la autoridad de un precedente. Esta forma intermedia entre la interpretación de un derecho ya vigente y la creación de otro nuevo la encontramos, verbigracia, en la *Weistum* germánica, es decir, las decisiones sobre problemas jurídicos concretos o abstractos, emitidas por autoridades cuya legitimación descansa en aptitudes carismáticas de orden personal, o circunstancias como la edad, el saber, la calidad de *honoratiores* o, por último, en el desempeño de determinados cargos. En aquella institución (como en el caso del *Gesetzessprecher* germánico septentrional) no se distingue todavía entre derecho objetivo y subjetivo, establecimiento de normas y sentencia, derecho público y derecho privado, ni siquiera entre reglamento administrativo y norma jurídica. Pero de hecho se trata unas veces más de una cosa que de otra. Las decisiones del Parlamento inglés han conservado también, hasta fecha muy cercana, un carácter semejante. En la época de los Plantagenets

y, fundamentalmente hasta el siglo XVII, tuvieron, como el nombre *assisa* lo indica, la misma índole que cualquier fallo jurídico. Ni siquiera el rey se hallaba ligado incondicionalmente a sus propias *assisae*. El Parlamento procuró controlar esto por todos los medios que estaban a su alcance. La institución y protocolización de las distintas actas *(rolls)* tenían como fin que las decisiones parlamentarias confirmadas por el rey fueran respetadas y se les otorgase el carácter de precedentes judiciales. De acuerdo con esto, conservaron el carácter de simples *amendments* del derecho ya existente, en contraste con las modernas codificaciones continentales, las cuales pretenden indudablemente regular de un modo totalmente nuevo las relaciones a que se refieren, haciendo a un lado el derecho anterior. El principio fundamental según el cual el derecho de nueva creación es derogatorio del que le precedió, no ha penetrado todavía de un modo cabal en el derecho inglés.

El concepto material de la ley amparado por el racionalismo de los puritanos y los *whigs* proviene del derecho romano. Sus primeras raíces, en este último, se encontraban en el derecho por razón del cargo y, por lo tanto, en el *imperium* de los magistrados, en un principio militarmente condicionado. *Lex rogata* era aquel edicto del magistrado al que la aprobación del ejército ciudadano otorgaba carácter inviolable, haciéndolo obligatorio para sólo los ciudadanos y, en su virtud, para el mismo sucesor del magistrado.[69] La fuente originaria del concepto actual de la ley debe, pues, buscarse en la disciplina y en las peculiaridades del ejército romano. En la Europa continental de la Edad Media los primeros que manejaron el concepto romano de la ley fueron (si prescindimos de algunos antecedentes carolingios) los Hohenstaufen (Federico I).[70] Pero tampoco se llegó rápidamente a ese estadio de la Edad Media temprana en que la ley, sobre todo en Inglaterra, era concebida como una enmienda jurídica estatuida. La etapa carismática de la creación y aplicación del derecho deja sentir su influencia, como ya hemos dicho, en numerosas instituciones del periodo de establecimiento y aplicación puramente racionales del mismo, y esa influencia no ha desaparecido todavía por completo en ninguna parte. Blackstone ve en el juez inglés una especie de oráculo viviente[71] y, de hecho, al papel que las *decisions* desempeñan como forma imprescindible y específica de la encarnación del *Common Law*, corresponde el mismo sentido del oráculo en el viejo derecho: "lo que en un principio era incierto (la existencia de la máxima jurídica) se convierte después (gracias a la decisión), en una regla permanente". Sólo cuando el fallo es evidentemente "absurdo" o contrario a "los mandamientos" carece de la dignidad carismática y es posible apartarse de él sin peligro. Lo único que distingue el oráculo auténtico del precedente judicial inglés es la falta de fundamentación racional. Comparte en cambio esta peculiaridad con el veredicto del jurado. Históricamente, los jurados no son, como tales, los descendientes de los profetas jurídicos carismáticamente dotados, sino que representan más bien una sustitución de los medios irracionales de prueba de la

justicia impartida en las asambleas primitivas por el testimonio de los vecinos en la justicia real, por lo cual constituyen un producto del racionalismo regio (especialmente tratándose de cuestiones de posesión). La verdadera descendencia de la justicia carismática oracular debe buscarse en la posición de los jurados germánicos frente al juez, así como en la institución del *Gesetzessprecher* (locutor del derecho) en el derecho nórdico. La curiosa circunstancia que, según vimos anteriormente, fomentó de manera tan extraordinaria el desenvolvimiento de la autonomía corporativa y estamental en el Occidente medieval, fue la siguiente: por regla general el señor jurisdiccional o su representante se limitan a presidir y guardar el orden, mientras que el fallo es formulado sin su participación por intérpretes calificados carismáticamente o, en fecha posterior, por jurados electos en el círculo de aquellos a quienes el fallo habrá de referirse. Esta situación, en la que se persistió con gran consecuencia, se explica en parte por razones políticas que ya hemos mencionado, y en parte también por la índole peculiar de la aplicación carismática del derecho. El juez, que cita a juicio en virtud de su cargo, no podía intervenir en la interpretación jurídica, porque, de acuerdo con la concepción primitiva, su cargo no le confería el carisma de la sapiencia jurídica. Su misión quedaba cumplida cuando lograba que las partes prefirieran la expiación a la venganza, el pacífico procedimiento judicial a la acción propia y llenaran las formalidades que las obligaban a sostener el "contrato procesal" y eran, al propio tiempo, los necesarios supuestos de un planteamiento correcto y eficaz de la cuestión ante los dioses o los jurisprudentes carismáticamente calificados. Estos sabios versados en el derecho eran originariamente en su totalidad magos a los que se recurría en los casos concretos, atendiendo a su autoridad carismática y, ulteriormente, sacerdotes —como los brehons en Irlanda[72] y los druidas en las Galias—[73] u *honoratiores* a los que por elección se reconocía autoridad —como ocurría en el caso de los *Gesetzessprecher* de la Germania septentrional o en el de los ragimburgos *(ragimburgii)* entre los francos.[74] El locutor carismático del derecho *(Gesetzessprecher)* fue más tarde un funcionario electo en forma periódica y luego designado oficialmente, y en el lugar de los *ragimburgii* aparecieron los escabinos[75] *(Schöffen)* como funcionarios jurídicos honorarios nombrados por el rey. Pero en todos estos casos perduró el principio fundamental de que el hecho de conocer del derecho no deriva de la autoridad como tal, sino de la aptitud carismática. De acuerdo con su dignidad carismática, el *Gesetzessprecher* nórdico era, como los *Schöffen* en Alemania, un defensor muy eficaz de las comunidades judiciales frente al poder de la autoridad política. Así ocurrió, por ejemplo, en Suecia.[76] Como los escabinos en Alemania, el *Gesetzessprecher* pertenecía siempre a familias distinguidas y, generalmente, como era natural, el oficio de escabino se hallaba ligado carismáticamente —carisma hereditario— a un determinado linaje. Se ha esclarecido que, al menos desde el siglo X, el *Gesetzessprecher* no desempeñaba el papel de un juez. Nada tenía que ver con la

ejecución y en un principio carecía de todo poder coactivo, si bien es cierto que, al menos en Noruega, más tarde se le concedió, pero en forma muy limitada. En la medida en que tratándose de asuntos jurídicos podía existir, la coacción se hallaba más bien en manos de funcionarios políticos. Después de ser un aplicador del derecho llamado en el caso concreto, el *Gesetzessprecher* se convierte en un funcionario permanente y la necesidad racional creciente de previsibilidad, es decir, del carácter "regular" del derecho vigente, dio origen a la obligación impuesta a aquél de formular ante la comunidad reunida todas las normas de acuerdo con las cuales se proponía juzgar, tanto para darlas a conocer, como para su propio control. Sin perder de vista las diferencias, se ha subrayado la semejanza que existe entre tal obligación y la publicación anual del edicto del pretor. El sucesor no se hallaba ligado a las decisiones *(Lögsaga)* de su antecesor, pues en virtud de su carisma, cada *Gesetzessprecher* podía crear nuevo derecho. También podía tomar en cuenta las sugerencias y acuerdos de los miembros de la asamblea, mas no estaba ligado a ellos, y esos acuerdos no constituían nuevo derecho mientras no eran admitidos en los *Lögsaga*. Pues el derecho sólo podía ser revelado. Se ven aquí de manera patente el principio característico y el tipo de creación y aplicación del derecho a que da origen. Huellas de instituciones semejantes encuéntranse entre los turingios, en casi todos los derechos germánicos, especialmente en Frisia (la *Asega*); y fundamentalmente se acepta que los redactores citados en el preámbulo de la *lex salica* tenían el carácter de juristas profetas, y que la forma de creación de los *capitula legibus addenda*[77] en la época de los reyes francos guarda relación con la estatificación del profetismo jurídico.

En casi todos los derechos hay vestigios de una evolución parecida. Se ha puesto en claro que la decisión de contiendas jurídicas por recurso a un oráculo es también muy frecuente tratándose de situaciones políticas y sociales altamente racionalizadas, por ejemplo, en Egipto (oráculo de Ammón), y en Babilonia. Constituye también seguramente una de las bases del poder de que gozó el oráculo helénico.[78] Los procedimientos jurídicos israelitas desempeñaban funciones análogas. La autoridad de la profetización jurídica es probablemente un fenómeno universal. En todas partes, el poder de los sacerdotes se apoyaba principalmente en su función de dispensadores de oráculos o directores del procedimiento en los juicios de Dios. De aquí que su poder creciera a menudo enormemente al aumentar la pacificación, gracias a la sustitución de la venganza privada por la expiación y, finalmente, por las acciones judiciales. Aun cuando la significación de los medios irracionales de prueba disminuyó en África relativamente pronto, gracias al procedimiento judicial de los cabecillas, el poder a veces temible de los sacerdotes fetichistas descansa todavía sobre los vestigios del procedimiento primitivo: el sagrado proceso mágico con juicio de Dios, que ellos dirigen y les permite quitar la vida y los bienes, mediando la correspondiente acusación mágica, al individuo que ha

caído en desgracia con ellos o con cualquiera que sepa ganarlos. Pero también algunas administraciones de justicia enteramente laicas han conservado en ciertas circunstancias rasgos importantes de la vieja justicia carismática. Certeramente se ha sostenido que los tesmótetas[79] atenienses representan un producto de la reglamentación y transformación de la primitiva profetización jurídica carismática de un colegio oficial electivo. No se ha podido comprobar hasta qué punto la participación de los pontífices en la aplicación del derecho se hallaba regulada originariamente en alguna forma parecida a las profecías jurídicas. El principio fundamental de la separación entre dirección formal del proceso y señalamiento del derecho, existía también en Roma, si bien en una forma que, desde el punto de vista técnico, difiere grandemente del procedimiento germánico. Por lo que toca al edicto del pretor y al edicto edilicio, su parentesco con las *Lögsaga* se revela en el hecho de que su fuerza obligatoria —aun en relación con los mismos funcionarios— vino a reemplazar la primitiva libertad de que éstos gozaban. Jurídicamente, el principio fundamental de que el pretor debe sujetarse a sus edictos, sólo se observa plenamente en la época imperial, y hay que suponer que, en consecuencia, la función judicial de los pontífices, fundada primitivamente sobre un saber esotérico, lo mismo que la instrucción de los procesos por el pretor, tuvieron en un principio un carácter acentuadamente irracional. La exigencia de la plebe relativa a la codificación y publicidad del derecho, dirigíase contra ambos, según nos muestra la tradición.

La separación entre aplicación del derecho y coacción jurídica, que generalmente se menciona como una peculiaridad de la administración de justicia germánica, y como fuente de la situación de poder de las comunidades de compañeros, no era por sí misma algo típicamente germánico. Pues el colegio de escabinos[80] *(Schöfenkolleg)* vino a ocupar el sitio de la vieja profecía jurídico-carismática. Lo específico en la evolución germánica es más bien la conservación y estructuración técnica de este principio, en relación con otras peculiaridades importantes: en primer lugar, con el papel durante mucho tiempo atribuido a los "circunstantes" *(Umstand)*, es decir, a los miembros de la comunidad jurídica que no tenían el carácter de *honoratiores*, en la función judicial, consistiendo esa participación en la ratificación de los fallos por aclamación, requisito que se consideraba indispensable. Además, a todo miembro de la comunidad jurídica se le reconocía, en principio, el derecho de impugnar las sentencias. La participación de los circunstantes a través de la aclamación podemos encontrarla también en otros sistemas, diferentes del germánico. No sería descabellado admitir que la descripción homérica de los pormenores del proceso en el escudo de Aquiles[81] contiene vestigios del mismo fenómeno, y también hay huellas semejantes en Israel (proceso de Jeremías).[82] Específica es la impugnación del fallo. Esta participación reglamentada de los hombres libres de la comunidad en la emisión de la sentencia no debe ser vista necesariamente como algo originario, pues muy probablemente es producto de una evolución de índole militar.

La *guerra* fue uno de los poderes que fomentaron la secularización del pensamiento sobre el derecho vigente y, especialmente, su emancipación de la tradición mágicamente garantizada. El *imperium* del caudillo guerrero conquistador suele ser muy absorbente, aun cuando en todos los casos importantes su actuación se halle ligada a la aprobación de su ejército. Además, tal actuación se refiere con frecuencia, de acuerdo con la naturaleza de las cosas, a la regulación de relaciones que en épocas de paz sólo podían haber sido regidas por normas reveladas, pero que después sólo podían ser estatuidas *ex nihilo* por pacto u otorgamiento. El príncipe guerrero y el ejército disponen de los prisioneros, del botín y, sobre todo, de la tierra conquistada, lo que da origen al nacimiento de derechos subjetivos individuales y a la formulación de normas nuevas. Por otra parte, el caudillo ha menester de poderes mucho más amplios que los de un "juez" en tiempos pacíficos, ya que así lo requiere la seguridad común, siendo también indispensable para prevenir la alteración de la disciplina y la provocación de disturbios internos. De este modo, el área del *imperium* crece a costa de la tradición. Y la destrucción de las relaciones económicas y sociales existentes, destrucción que la guerra trae consigo, hace patente a todo el mundo que lo habitual, como tal, no es algo santo y eternamente válido. Los establecimientos sistemáticos del derecho ya vigente o del de nueva creación son frecuentes, en conexión con la expansión guerrera, en todas las etapas de desarrollo. La creación y la aplicación del derecho muestran entonces, bajo el influjo de las apremiantes necesidades de la seguridad, tratándose tanto de enemigos internos como externos, la tendencia a ser estructuradas en forma más racional. Por otra parte, se establece una nueva relación entre los posibles portadores del proceso jurídico. Cuando la asociación política surgida de la guerra y la disposición belicosa conservan por largo tiempo su carácter militar, el ejército adquiere una poderosa influencia sobre la decisión de las contiendas entre sus componentes, e influye también en el desarrollo ulterior del derecho. El prestigio de los ancianos y, en ciertas circunstancias, el de la magia, suele entonces disminuir. El equilibrio entre el *imperium* de los príncipes guerreros, por una parte, los guardianes laicos o religiosos de la sagrada tradición, por otra y, finalmente, las pretensiones del ejército, que aparece relativamente independiente frente a la tradición y procura participar en el control de las resoluciones, se organiza con resultados diversos. La forma de la constitución militar tiene desde este punto de vista una gran importancia. Las comunidades de distrito, así como la asociación política que las abarca, se integran con los individuos aptos para llevar las armas y, en consecuencia, de individuos que participan de la propiedad de la tierra. De modo análogo, el *populus* romano era originariamente el ejército de los propietarios rústicos tácticamente organizados. En la época de los grandes cambios provocados por las invasiones de los bárbaros, la asociación política germánica empezó a intervenir en la creación del nuevo derecho. Creemos que es poco verosímil la opinión de Sohm, en el sentido

de que todo derecho estatuido fue derecho regio.[83] Todo parece indicar más bien que el titular del *imperium* no participó de manera preponderante en esa actividad. Tratándose de pueblos esencialmente sedentarios, perdura incólume la fuerza de la actividad jurídica carismática; tratándose, en cambio, de aquellos que fueron llevados a situaciones nuevas a consecuencia de las invasiones guerreras (especialmente los francos y los longobardos) el sentimiento de poder crece en el ejército, el cual reclama y ejerce el derecho de participar en el establecimiento de normas y en la decisión de las contiendas.

En los albores de la Edad Media europea, la Iglesia católica fue siempre, gracias a la situación de poder en que se hallaban sus obispos, un apoyo para las intervenciones de los príncipes en la creación y aplicación del derecho, en relación muchas veces con intereses éticos y eclesiásticos. Las capitulares de los reyes francos aparecen paralelamente al desarrollo de los tribunales subteocráticos delegados.[84] En Rusia, poco después de la introducción del cristianismo, desenvuélvese, en la segunda redacción de la *Russkaya Pravda*, la injerencia, no admitida todavía en la primera, del príncipe en la creación y aplicación del derecho, lo que da origen a un vasto derecho material principesco. De todos modos, esta tendencia del *imperium* chocó en Occidente contra la fuerte organización de la justicia carismática y corporativa en el seno de la comunidad guerrera. En cambio, paralelamente al desarrollo de la disciplina del ejército de hoplitas,[85] el *populus* romano no tiene más que aceptar o rechazar lo que el titular del *imperium* le propone, es decir, junto a normas estatuidas, decisiones sobre penas capitales en caso de intercesión. En la asamblea judicial germánica bastaba la aclamación de los "circunstantes" para que la sentencia tuviese validez. En cambio, al *populus* romano solamente llegaban las intercesiones de casación graciosa de las sentencias emitidas por los magistrados sobre penas capitales. El derecho de impugnación de los fallos de que cada individuo gozaba en la asamblea judicial germánica, está de acuerdo con el pequeño desarrollo de la disciplina militar. El poder carismático de la actividad judicial no se halla ligado exclusivamente a sus portadores profesionales, sino que cada miembro de la asamblea judicial *(Dinggenosse)* puede intentar, en el caso concreto, que una proposición contraria a la propuesta por el profesional sirva de base para una solución mejor. Originariamente, la resolución definitiva sólo puede obtenerse mediante un juicio de Dios entre los defensores de los dos puntos de vista, imponiéndose a menudo una sanción a quien resulta vencido; pues una falsa sentencia constituye un grave delito contra los dioses tutelares del derecho. Es claro que en todos estos casos tiene un gran peso la aclamación o murmuración de los circunstantes, cuya voz es, en este sentido, la "voz de Dios". A la rígida disciplina de los romanos corresponde la instrucción del proceso exclusivamente por el magistrado, así como el derecho exclusivo de iniciativa de las diversas categorías de funcionarios que entre sí concurrían *(agere cum populo)*. La distinción germánica entre aplicación del derecho y coacción jurídica

es una forma de "*división de poderes*" en la función jurisdiccional, y otra forma está constituida por la concurrencia romana de diferentes funcionarios provistos del derecho de intercesión y por la división del desarrollo del proceso entre los funcionarios y el *judex*. Pero esa división se hallaba principalmente garantizada por la necesidad, reglamentada en cada caso de diferente manera, de la colaboración de los funcionarios con los *honoratiores* y con los miembros de la asamblea militar y judicial. En esto descansa la conservación del carácter *formalista* del derecho y de su aplicación. Cuando, por el contrario, los poderes "oficiales", es decir, el *imperium* del príncipe y de sus funcionarios, o el poder de los sacerdotes como guardianes oficiales del derecho, consiguen eliminar, en favor de su propia omnipotencia, a los portadores carismáticos independientes de la sapiencia jurídica, y suprimir la participación de la asamblea judicial o de sus representantes, la formación del derecho asume muy pronto ese carácter teocrático-patrimonial cuyas consecuencias en relación con las cualidades formales del derecho examinaremos en breve. Una evolución distinta, pero cuyos resultados les para la estructuración del derecho son, como luego veremos, semejantes, es la que se desenvuelve cuando la comunidad deviene políticamente omnipotente y hace a un lado a los portadores oficiales y carismáticos de la función judicial, para desempeñar por sí misma el papel de portadora soberana y única de la creación y aplicación del derecho (como ocurrió, verbigracia, en el caso de la democracia helénica). Damos el nombre de aplicación "popular" del derecho *(dinggenossenschaftliche Rechtsfindung)* a esa situación —realizada en la comunidad guerrera germánica y también, en un sentido racional muy diferente, en la romana— que consiste en que la comunidad jurídica de compañeros participa en la aplicación del derecho, si bien no de un modo soberano, ya que sólo puede influir en la propuesta de sentencia presentada por los depositarios carismáticos u oficiales de la sabiduría jurídica, aceptándola o rechazándola o, por último, recurriendo a medios especiales, como la impugnación. No es decisivo para la existencia de este tipo de justicia que la asamblea asista en la aplicación del derecho. La encontramos también, por ejemplo, entre los negros de Togo y entre los rusos en la época de la primera redacción precristiana de la *Russkaya Pravda*. En ambos casos hay un reducido número de sentenciadores (doce entre los rusos) que corresponde al "colegio de escabinos".[86] Entre los negros de Togo,[87] el jurado está formado por los más ancianos del clan o de la localidad, y éste parece haber sido el antecedente de un gremio de juzgadores. En la *Russkaya Pravda* no hay, según dijimos antes, una participación del príncipe; entre los negros de Togo el príncipe preside y la sentencia es obtenida en consulta secreta de éste con los más ancianos. Pero lo que falta en uno y otro caso es la cooperación, en principio con igual derecho, de los "circunstantes" en la aplicación del derecho, manteniendo el carácter carismático de ésta. Sin embargo, parece que, tanto en África como en otras partes, tal cosa ocurre de manera ocasional. Donde existe la comunidad jurídica,

el carácter formal del derecho y de la aplicación del mismo es ampliamente cuidado, pues la aplicación no depende del arbitrio o de los sentimientos y emociones de aquellos para quienes vale, ya que no pretende "servirlos", sino dominarlos, por lo que aparece como un producto de la revelación de los poseedores de la sabiduría jurídica. Pero esta sabiduría, como todo auténtico poder carismático, tiene que "corroborarse" por su fuerza convincente, lo que da origen a que el sentimiento de equidad y la experiencia cotidiana de los miembros de la comunidad jurídica ejerzan indirectamente una influencia bastante eficaz. Pero el derecho en su totalidad es también, en ese caso, formalmente un "derecho de los juristas", pues sin un conocimiento especializado del mismo no es posible darle la forma de la regla racional. Pero en sentido material es, al propio tiempo, "derecho del pueblo". Es muy probable que la aparición de los "apotegmas jurídicos" deba buscarse en la época de la justicia "popular" *(dinggenossenschaftliche Justiz)* que, por lo demás, no ha tenido, en el sentido preciso que damos aquí al vocablo, una difusión universal (es decir, en el sentido de una división de poderes, que puede ser de distinta clase, entre la autoridad formacarismática y la ratificación de los fallos por la comunidad judicial y guerrera). Lo regularmente específico de tales proverbios radica en que contienen, al propio tiempo, las normas jurídicas formales y una fundamentación popular e intuitiva de las mismas, como ocurre, por ejemplo, en la frase: "debes buscar tu fe donde la has puesto" o, más concisamente: "una mano debe guardar a la otra". Estos proverbios derivan de la popularidad del derecho, motivada por la participación de la comunidad en su aplicación, así como de los conocimientos relativamente grandes que acerca del mismo tienen los profanos, y su formulación es producto de cabezas aisladas, versadas o *dilettanti*, que meditan sobre las máximas en que descansan las decisiones que con más frecuencia se repiten. Esas cabezas son a menudo las de los profetas jurídicos. Los apotegmas en cuestión constituyen "preceptos jurídicos" fragmentarios, en forma de "lemas".

Nunca ha existido un "derecho" más o menos desarrollado desde el punto de vista formal, es decir, un complejo de máximas conscientes de decisión, sin la colaboración preponderante de los jurisperitos. Conocemos ya las diversas categorías de éstos. Junto a los funcionarios encargados de la función judicial, los *honoratiores —Gesetzessprecher*, ragimburgos, escabinos, en algunos casos sacerdotes— forman la capa de "juristas prácticos" que se ocupan en la aplicación del derecho. Al aumentar las exigencias de la vida jurídica en lo que respecta a experiencia y conocimiento especializado del derecho, aparecen, al lado de aquéllos, los consejeros privados y procuradores (prolocutores, abogados) de las partes, formando una nueva categoría de prácticos que a menudo ejercen una honda influencia en la "invención del derecho" y de cuyas condiciones de desenvolvimiento tendremos que hablar todavía. La necesidad, siempre creciente, de conocimientos jurídicos especializados, determina la formación del

abogado profesional, del letrado. Estas crecientes pretensiones de experiencia y conocimiento técnico y, con ello, del impulso hacia la racionalización del derecho, derivan casi siempre de la importancia progresiva del tráfico comercial y de los individuos que en el mismo intervienen. Pues de aquí surgen los problemas siempre nuevos cuya solución requiere ineludiblemente una educación técnica especializada, es decir, racional. En esta obra nos interesan especialmente los derroteros y destinos de la *racionalización* del derecho, o sea el desarrollo de sus actuales caracteres "jurídicos" específicos. Según veremos, un derecho puede ser racionalizado en diversas formas, y no necesariamente en la dirección que implica el desplegamiento de sus cualidades propiamente "jurídicas". Pero la dirección en que estas cualidades formales se desenvuelven encuéntrase condicionada directamente por circunstancias que podríamos llamar "intrajurídicas", a saber, la peculiaridad del círculo de personas que pueden influir *profesionalmente* en la formación del derecho y sólo indirectamente por las condiciones económicas y racionales de índole general. En primer término figura el tipo de la "*doctrina* jurídica", expresión que aquí significa educación o formación escolar de los juristas prácticos.

§ 3. Las formas de creación de los derechos subjetivos

Categorías lógicas de las "normas jurídicas". "Derechos de libertad" y "preceptos que otorgan un poder". La "libertad de contratación". El desarrollo de la libertad de contratación. "Contratos relativos al estatus" y "contratos determinados por el fin". El origen histórico de estos últimos. Diversas significaciones prácticas y límites de la libertad contractual. Libertad de contratación, autonomía y personalidad jurídica de las asociaciones. Libertad y coacción.

La fusión de todas las demás asociaciones que encarnan la formación del derecho en un instituto coactivo estatal que pretende ser la fuente "legítima" del mismo, manifiéstase de modo característico en el aspecto formal que el derecho asume al servicio de los intereses de las partes, incluso desde el punto de vista económico. Anteriormente hemos con siderado *a potiori* que existe un derecho concreto cuando se concede un "complemento" de probabilidad de que no resultarán defraudadas ciertas expectativas en favor de los individuos investidos con "derechos subjetivos" por el "derecho objetivo". En lo que sigue consideraremos *a priori* la creación de derechos subjetivos como el caso normal que, desde el punto de vista sociológico, se halla enlazado, a través de formas de transición, con aquel otro en que se asegura jurídicamente al individuo una simple probabilidad, como "reflejo" de un "reglamento", por lo cual no tiene, hablando estrictamente, un "derecho subjetivo".[88] Quien se encuentra de hecho en posesión de un poder de disposición sobre una persona o una cosa, obtiene, mediante la garantía jurídica, una nueva y específica seguridad acerca de la subsistencia de ese poder, del mismo modo que aquel a quien se ha prometido algo confía en que la promesa será cumplida. Éstas son en realidad las relaciones más elementales entre el derecho y la economía. Pero no las únicas posibles. Pues el derecho puede funcionar más bien en tal forma o, expresado sociológicamente, la actuación del aparato coactivo puede hallarse estructurada de tal modo por los ordenamientos dotados de vigencia empírica, que el nacimiento de ciertas relaciones económicas: regulación de los poderes

económicos de disposición o de las expectativas económicas basadas en convenio, sólo sea posible a través de procedimientos coactivos, creándose al efecto un derecho objetivo racional. Ello supone naturalmente una situación muy peculiar del derecho, sobre la cual tenemos que decir lo que sigue.

Desde el punto de vista jurídico, el derecho moderno se compone de *preceptos jurídicos*, es decir, de normas abstractas de acuerdo con cuyo contenido una determinada situación de hecho debe producir tales o cuales consecuencias jurídicas. La división más corriente de las normas jurídicas es, como en toda clase de ordenamientos, la que consiste en agruparlas en "imperativas", "prohibitivas" y "permisivas". De estas tres clases de normas surgen los derechos subjetivos en ejercicio de los cuales un individuo puede ordenar, prohibir o permitir a otro un determinado comportamiento.[89] A este poder, jurídicamente limitado y garantizado, respecto a una acción, corresponden, sociológicamente hablando, las siguientes expectativas: *1*. La de que otros observen una determinada conducta. *2*. La de que omitan un determinado proceder. *3*. La de que no estorben una acción o una omisión del derechohabiente ("facultades").[90] Cada derecho subjetivo es una fuente de poder que, de acuerdo con la norma jurídica correspondiente, corresponde, en el caso concreto, a una persona, la cual, en ausencia de tal norma, acaso sería impotente. De aquí que constituya el actuar en comunidad un manantial de situaciones siempre nuevas. Pero no es esto lo que aquí nos interesa, sino las repercusiones cualitativas en la esfera de disposición del individuo, a través de normas jurídicas de un determinado tipo. En el desarrollo del orden económico son particularmente importantes, tanto en lo que concierne a su forma, como en lo que a su extensión respecta, las expectativas señaladas en tercer lugar, es decir, las "facultades". Tales expectativas comprenden dos tipos de derechos. Por una parte, los llamados "derechos de libertad", o sea el simple aseguramiento (dentro del ámbito de la conducta jurídicamente permitida) contra ciertas clases de molestias provenientes de terceros y también, especialmente, del aparato estatal (libertad de tránsito, de conciencia, de disposición de una cosa que se posee como propietario, etc.). Otros preceptos creadores de "facultades" conceden a los individuos la facultad de regular automáticamente, dentro de ciertos límites y por medio de negocios jurídicos, sus relaciones recíprocas. La amplitud de la "*libertad de contratación*" depende de la extensión que cada ordenamiento jurídico conceda a ese arbitrio. El volumen de la libertad contractual, es decir, del contenido de los negocios jurídicos garantizado como "válido" por el poder coactivo y, por tanto, la relativa importancia de las normas que autorizan esos poderes de disposición dentro de la totalidad de un ordenamiento cualquiera, son naturalmente, en primer término, una función del desarrollo del mercado. Cuando prevalece una economía cerrada, sin cambio, el derecho desempeña, en un grado más alto, la función de limitar exteriormente, por medio de preceptos imperativos o prohibitivos, las situaciones en que los individuos han nacido, se han educado, o se encuentran colocados a

consecuencia de acontecimientos que no son puramente económicos, estructurándolos en un complejo de relaciones jurídicas y asignando de este modo a las personas una esfera de libertad "congénita" o determinada por factores de índole extraeconómica. "Libertad", en sentido jurídico, significa tener derechos, actuales y potenciales. Ahora bien, en una comunidad sin mercado, esos derechos no derivan, de manera principal, de los "negocios jurídicos" que los individuos celebran, sino directamente de los preceptos imperativos o prohibitivos del derecho objetivo. Bajo el dominio de un sistema de derecho, el cambio es, por el contrario, un "negocio jurídico": adquisición, cesión, renuncia, cumplimiento de pretensiones jurídicas. Estas posibilidades se diversifican y aumentan cada vez que el mercado se ensancha. Pero la libertad de contratar no es ilimitada en ningún sistema jurídico, en el sentido de que el derecho conceda la garantía de la coacción a cualquier convenio. Lo característico de cada orden jurídico depende más bien de la amplitud que tenga esa concesión. En tal respecto es decisiva, de acuerdo con la estructura económica, la influencia de muy diversos interesados. Cuando el mercado gana en amplitud, tal influjo proviene, principalmente, de los que en él intervienen. Su influencia determina, sobre todo, la índole de los negocios regulados por el derecho a través de normas creadoras de facultades jurídicas.

La situación, normal en la actualidad, de una amplia "libertad de contratación", no siempre ha existido. Y cuando ha existido, no se ha desenvuelto en el ámbito en que ahora predomina, sino más bien en aquellos campos en que ya no subsiste o sólo perdura en forma limitada. Bosquejaremos brevemente las etapas de esta evolución. La esencial peculiaridad material de la vida jurídica moderna, especialmente la privada, es, a diferencia de la antigua, la enorme importancia adquirida por el *negocio* jurídico y, sobre todo, por el *contrato*, como fuentes de pretensiones coactivamente garantizadas. Lo anterior es tan característico en la esfera privada, que la forma actual de relación comunitaria *[Vergemeinschaftung]* puede designarse precisamente, hasta donde esa esfera alcanza, con el nombre de "contrato". La situación económica legítima del individuo, es decir, la suma de sus derechos legítimamente adquiridos y de sus obligaciones legales, se determina esencialmente, desde el punto de vista jurídico, en parte por adquisiciones hereditarias derivadas de relaciones de derecho familiar y en parte también —directa o indirectamente— a través de los negocios jurídicos que aquél celebra o que son concluidos en su nombre. La adquisición de derechos derivada del derecho sucesorio constituye en la sociedad contemporánea la supervivencia más importante de esa forma de justificación de derechos legítimos que prevalecía absoluta o casi absolutamente en otras épocas —precisamente en la esfera económica—. Pues en el ámbito del derecho hereditario tenían y siguen teniendo decisiva importancia un conjunto de situaciones de hecho sobre las cuales la actividad jurídica del individuo no ejerce, al menos en principio, ninguna influencia, sino que más bien representan, en

gran parte, el fundamento y supuesto de esa actividad. Podemos mencionar al respecto su pertenencia a un círculo de personas, como miembro de una familia, pertenencia que por regla general se halla condicionada por el "nacimiento", es decir, basada en relaciones naturales reconocidas por el derecho, por lo cual, dentro del orden social y económico, esas relaciones aparecen como una "cualidad" inherente al individuo, es decir, como algo originario de éste, que le corresponde por derecho privado, independientemente de su propia actividad y en virtud de una regulación de tipo consensual u otorgada; no, en cambio, como algo creado intencionalmente por el sujeto a través de actos de relaciones asociativas.

La oposición es naturalmente relativa, porque las pretensiones hereditarias pueden también ser creadas por medio de un contrato. Además, en el caso de la sucesión testamentaria, el título jurídico de la adquisición no es la pertenencia a un círculo de personas, condicionada por el parentesco, sino una disposición unilateral del testador. Pero los contratos *mortis causa* no son frecuentes en la actualidad y su caso normal de aplicación (único de acuerdo con diversas legislaciones, entre ellas la austriaca) es el del que se celebra entre marido y mujer, por regla general al contraer matrimonio[91] y concomitantemente a la regulación de las relaciones de los contrayentes frente a los bienes, es decir, paralelamente a la entrada en una relación familiar. La mayoría de los testamentos persigue actualmente como fin —además de las liberalidades que el testador considera como deberes sociales— el equilibrio entre los intereses de los miembros de la familia frente a ciertas necesidades económicas, condicionadas bien por la forma de composición del patrimonio, bien por relaciones de índole personal. Exceptuando el territorio jurídico anglosajón, la posibilidad de perseguir ese fin se encuentra sumamente restringida todavía por los derechos hereditarios de los parientes próximos.[92] En otro lugar se estudia la amplísima libertad de testar de ciertas legislaciones antiguas y modernas, la gran importancia que por regla general tuvieron antaño los acuerdos contractuales en el ámbito de las relaciones de familia y las causas que motivaron su desaparición. La significación del negocio jurídico —cuyo contenido puede establecerse libremente por las partes— es en la actualidad relativamente limitada dentro del derecho familiar y sucesorio. En el sector de las relaciones de derecho público, el volumen de los acuerdos contractuales tiene todavía en la actualidad cierta importancia, al menos desde el punto de vista puramente cuantitativo. El nombramiento de los funcionarios públicos se realiza por medio de contrato, y muchos de los actos importantes de la administración constitucional, por ejemplo, en primer término, la fijación del presupuesto, suponen, si no en la forma, tanto más en cuanto al fondo, un previo acuerdo entre varios órganos independientes del instituto estatal, ninguno de los cuales puede ejercer coacción sobre los otros. Pero los contratos celebrados con los funcionarios públicos no suelen ser vistos como "causa" de las obligaciones legales a que dan

nacimiento, a la manera de cualquier contrato de derecho privado, sino como un acto de sumisión al poder administrativo del servicio.[93] Y el acuerdo, libre en realidad, acerca del presupuesto, no suele considerarse como "contrato", ni tampoco como un hecho jurídicamente relevante. La razón jurídica de ello es que la soberanía constituye en la actualidad el atributo esencial del instituto estatal, que se considera como una "unidad", mientras que los actos de sus órganos valen como realizados en cumplimiento de un deber. El sector jurídico público en que encontramos una serie de contratos libremente concluidos está representado actualmente por el derecho internacional.

Esta concepción no siempre ha existido y, de hecho, no se aplicaría a las relaciones de las asociaciones políticas del pasado. Es cierto —para emplear el mismo ejemplo— que la designación de los funcionarios públicos, en épocas pretéritas, tampoco, ni con mucho, tenía como "causa" una libre relación contractual, ya que en lo esencial descansaba más bien —como después veremos — en la sumisión del individuo a una autoridad de tipo familiar, enteramente personal.[94] Pero otros actos políticos, como, verbigracia, la obtención de medios destinados al logro de fines públicos, y muchas otras actividades administrativas, no eran, en las circunstancias de asociaciones políticas estamentales, otra cosa sino contratos entre los poderes (príncipes y estamentos) que en virtud de sus derechos subjetivos: privilegios y prerrogativas, aparecían como miembros de la asociación política. Así se les consideraba, además, desde el punto de vista jurídico. El nexo feudal descansa esencialmente en un contrato.[95] Y cuando las recopilaciones del derecho entonces vigentes, como las que contienen las *leges barbarorum* —"codificaciones de leyes",[96] según nuestra terminología—, se dan a sí mismas el nombre de *pactus*, lo hacen de verdad, es decir, que quieren expresar que todo derecho verdaderamente "nuevo" sólo puede ser creado mediante convenios concluidos entre el poder oficial y la asamblea de los compañeros de la asociación política. A menudo, algunas asociaciones políticas primitivas descansan precisamente, desde el punto de vista de su forma jurídica, en convenios libres celebrados entre varios grupos independientes en lo interior (los llamados "casas" entre los iroqueses).[97] También las "casas de varones" representan primariamente "sociedades" libres pero con intenciones duraderas, a diferencia de las sociedades que se forman ocasionalmente, para una partida de caza o saqueo, y que descansan en convenios libremente concluidos.[98] El convenio libre es igualmente algo originario en el ámbito de la actividad judicial y representa en dicho ámbito el antecedente de todo lo demás. El pacto arbitral derivado de los pactos expiatorios entre los clanes, es decir, la sumisión voluntaria a un fallo o al juicio de Dios, no sólo es la fuente de todo derecho procesal, sino que, como pronto lo veremos, los tipos más antiguos de contratos de derecho privado derivan también en amplia medida de contratos procesales.[99] Además, casi todos los más importantes progresos técnicos del proceso son producto, al menos desde el punto de vista

formal, de acuerdos libremente concluidos entre las partes; y la intervención oficial en el procedimiento (a través del *Lord Major* o del pretor) se realiza generalmente en la forma muy peculiar de una coacción tendiente a obligar a las partes a la celebración de ciertos convenios que hacen posible la continuación del proceso. Esta "coacción jurídica para celebrar contratos" era la forma del "préstamo obligatorio" *(Leihezwang)* y ha desempeñado un importantísimo papel en el ámbito del derecho político (feudal).

La significación del "contrato" en el sentido de un convenio libre como fundamento jurídico de ciertas pretensiones y deberes, se halla, pues, muy extendida en las épocas y estadios más lejanos del desarrollo del derecho. Y esto ocurre precisamente en los sectores en que la significación de los convenios libres ha desaparecido o pasado a ocupar un plano secundario: los derechos públicos y procesal y familiar y sucesorio. En cambio, la significación del contrato en la adquisición de bienes económicos, tratándose de fuentes diversas de las familiares y hereditarias, es tanto menor en el pasado cuanto más alejado del presente. La importancia actual del contrato en estos sectores constituye esencialmente un producto del acrecentamiento e intensificación de la relación asociativa del mercado y el uso del *dinero*. No sólo el aumento de la importancia del contrato de derecho privado representa la faceta jurídica de la "comunidad de mercado", pues el contrato proyectado a través de ésta es radicalmente diverso del contrato originario que en otras épocas desempeñara un papel tan importante en el ámbito del derecho público y en la esfera del derecho familiar. Atendiendo a esta honda transformación general de la libre convención, daremos a los tipos primitivos de contratación el nombre de contratos relativos al "estatus", para distinguirlos de los que se refieren al tráfico de bienes, es decir, a la comunidad de mercado, reservando para estos últimos el nombre de "contratos determinados por su fin". La diferencia entre unos y otros se manifiesta de este modo: los contratos primitivos, a través de los cuales se da nacimiento, verbigracia, a las asociaciones, políticas o de otro tipo, permanentes o temporales, o a relaciones de familia, implican una transformación de la calificación jurídica total, la posición universal y del *habitus* social de las personas. Para producir tales efectos, estos contratos tienen originariamente y sin excepción un cariz mágico directo, o implican la realización de ciertos actos de significación mágica, conservando durante largo tiempo en su simbolismo las huellas de ese carácter. La mayoría de dichos contratos (citados y a manera de ejemplo) son contratos de "confraternidad". Alguien debe convertirse en hijo, padre, mujer, hermano, señor, esclavo, compañero de clan, compañero de lucha, patrón, cliente, miembro del séquito, vasallo, súbdito, amigo, bajo la amplísima denominación general de "compañero" *(Genosse)*. "Fraternizar" de este modo con otro no significa hacerse recíprocamente útiles para fines concretos o prestaciones determinadas, ni tampoco establecer la expectativa mutua de un comportamiento total cualificado por un determinado sentido, sino "volverse"

cualitativamente otra cosa, ya que de lo contrario ese nuevo comportamiento no sería posible. Los que participan del contrato confraternal tienen que permitir que en ellos entre un "nuevo espíritu". La sangre o la saliva deben mezclarse y ser bebidas —símbolo relativamente tardío— o bien hay que realizar, gracias al empleo de medios mágicos equivalentes, el proceso animista de la creación de un nuevo espíritu. El pensamiento mágicamente orientado no puede admitir otra garantía de que las partes ajusten realmente su conducta recíproca al sentido de la hermandad. O, al menos —lo que ocurre al fortalecerse la representación de las divinidades en perjuicio de la creencia animista— cada participante debe colocarse bajo la protección de un poder "sobrenatural", capaz de castigar cualquier acto contrario a los fines confraternales. El primitivo abandono a los espíritus malignos, como consecuencia del perjurio, asume más tarde el carácter de una invocación a la ira divina. Por esto el juramento se convierte en una de las formas más universales de los contratos de hermandad. Pero no sólo de éstos. Pues, técnicamente, resulta también adecuado —en oposición a las genuinas formas mágicas de la fraternización— para servir como garantía de los contratos no referente el estatus, es decir, de aquellos convenios que tienen solamente como "fin" la producción de prestaciones o resultados concretos, generalmente económicos, pero que no modifican en modo alguno el "estatus" de los contratantes. El trueque, por ejemplo, no da origen a una nueva cualidad "fraternal" de compañerismo. Originariamente, sin embargo, su carácter es diverso. Entre los miembros de comunidades económicas o políticas, el cambio, arquetipo de todos los contratos que no se refiere al estatus, constituye en un principio un fenómeno reiterativo típicamente regulado, que se manifiesta únicamente en un terreno no económico, como trueque de mujeres entre clanes exogámicos, por lo cual los miembros de éstos aparecen en una doble situación peculiarísima, en parte como compañeros y en parte como extraños. En el caso de la exogamia, este trueque aparece, al propio tiempo, como un acto de "hermandad"; pues aun cuando la mujer suele ser vista como objeto, por regla general existe también la idea de que se requiere mágicamente una cierta modificación de su estatus. Esta peculiar situación doble que la regulación de la exogamia crea en las relaciones recíprocas de los clanes a que abarca, podría explicar el tan discutido hecho de que la celebración del matrimonio con la mujer principal carezca muchas veces de forma, en tanto que el que se celebra con las secundarias se encuentra sujeto a formalidades rigurosas. La situación de la primera mujer, situación principal y pre-exogámica, pudo nacer sin necesidad de formas, porque antes de la exogamia el trueque no tenía nada que ver con los procesos de confraternidad. Ello no obstante, nos parece plausible la tesis de que lo que determinó las formas rígidas de contratación fue la necesidad de asegurar económicamente a las otras mujeres, frente a la sólida situación de la mujer principal. El trueque económico no sólo se realiza con los individuos que no pertenecen a la misma casa, sino fundamentalmente con los extraños, es decir,

con los que no forman parte del mismo clan ni se encuentran ligados al que cambia por vínculos de confraternidad. Se trata, pues, de un trueque "hacia afuera", es decir, de un trueque celebrado con extraños. Por esto la forma ya discutida del trueque "mudo" carece de todo formalismo mágico, y sólo paulatinamente va siendo colocado bajo la protección sagrada en forma de un derecho del mercado, lo que sólo puede ocurrir de acuerdo con formas reglamentadas cuando al lado de la magia aparece la representación de los dioses, pues con aquélla sólo era posible garantizar directamente los contratos relativos al "estatus". Pero también ocurrió que el trueque se colocó bajo la garantía de estos últimos, lo que se lograba mediante actos especiales de fraternización u otros equivalentes. En general esto solamente ocurría tratándose de bienes raíces, de cuya peculiar situación pronto hablaremos. Lo normal era, sin embargo, la falta de garantía, relativa al menos en el caso del trueque y, sobre todo, la ausencia de cualquier representación sobre la posibilidad de adquirir una "obligación", si ésta no derivaba de una confraternización universal, artificial o establecida por la naturaleza. Esto determinaba que en un principio el trueque produjera exclusivamente sus efectos por la entrega de la posesión de los bienes cambiados. Frente al ladrón, la posesión se halla protegida por medio de las pretensiones de expiación y venganza. Por lo tanto, la "protección jurídica" de que goza el trueque no es, pues, protección de "obligaciones", sino protección de la posesión. Pues la obligación posterior de constituir una garantía sólo es protegida originariamente de un modo indirecto (en forma de una acción *ex delicto* contra el vendedor no propietario).[100]

Una auténtica construcción jurídica de carácter formalista sólo aparece, en el caso del trueque, al desarrollarse la función monetaria de ciertos bienes, especialmente metales, lo que da origen a la compraventa. Esto no sólo ocurre al aparecer el dinero cartal o el estatal,[101] sino también, como lo revela especialmente el derecho romano, sobre la base de los medios ponderales de pago. Los negocios *per aes et libram* son una de las dos formas originarias del negocio jurídico en el viejo derecho civil romano. Esta forma de la compra al contado desempeñó en la evolución de las ciudades romanas funciones universales respecto a las diversas especies de negocios jurídicos privados, tuvieran un contenido familiar, sucesorio o simplemente de cambio.[102] Frente a los contratos de confraternización y otros pactos orientados hacia cualidades universales del estatus social de la persona, o hacia la inclusión de ésta en una asociación capaz de abarcar su personalidad total, contratos que suponen estados de ánimo específicos y producen derechos y obligaciones de carácter universal, aparece el contrato pecuniario, arquetipo de la contratación coactiva, como un acuerdo abstracto, limitado y determinado cuantitativamente, sin significación cualitativa alguna y, por regla general, condicionado en forma puramente económica. Como contrato coactivo, desprovisto de significación ética, el

pecuniario es un medio eficaz de eliminación del carácter mágico o sacramental de los actos jurídicos, es decir, un medio de secularización jurídica. Así ocurrió con el matrimonio civil romano bajo la forma de la *coemptio*, frente a la *confarreatio* sacramental.[103] El contrato no era el único medio idóneo para ese fin, pero sí el más eficaz. Como negocio específicamente al contado y que, originariamente al menos, no encierra ningún elemento promisorio que trascienda del acto y se proyecte sobre el futuro, es de índole netamente conservadora. Pues daba origen a una posesión segura y garantizaba el bien adquirido, aun cuando en un principio no ofreciera ninguna garantía en relación con el cumplimiento de simples promesas. El pensamiento de una obligación[104] nacida de contrato es ajeno a los derechos primitivos. Las obligaciones referidas a prestaciones y pretensiones jurídicas existían en una sola forma, a saber, como exigencias *ex delicto*. La pretensión del agraviado se hallaba claramente determinada por la práctica del procedimiento expiatorio y la tradición aneja a éste. La deuda expiatoria establecida por el juez es la deuda auténtica más antigua y de ella provienen todas las demás relaciones de deuda. [105] A la inversa, todas las pretensiones que se podrían hacer valer en juicio eran también de índole debitoria. En los casos de disputas entre miembros de diferentes clanes no existió en un principio un proceso formal referido a la restitución de cosas. Toda acción se basaba necesariamente en la afirmación de que el acusado había cometido personalmente un acto expiable en contra del actor. Por esta razón no podían existir en aquel entonces acciones de índole contractual ni reivindicatoria, ni tampoco las surgidas del estatus. Determinar si un individuo tenía derecho para considerarse como miembro de una comunidad doméstica, de un clan o de una asociación política, era asunto interno de la misma agrupación. Pero precisamente en este respecto cambiaron las circunstancias. Pues entre las normas fundamentales de toda clase de hermandad o comunidad piadosa, estaba la de que el hermano no podía llevar al hermano ante el juez o declarar en su contra, estableciéndose el mismo principio en relación con el miembro del clan frente a los demás miembros del mismo, el agremiado frente al agremiado, el patrón frente al cliente y éste frente a aquél. Del mismo modo, tampoco la venganza de la sangre era posible entre ellos. Vengar los delitos cometidos por unos contra otros era misión de los espíritus y dioses, del poder sacerdotal de execración, del poder dominical, o de la asociación misma (por medio del linchamiento). Pero cuando la asociación política se constituye en comunidad militar y la aptitud para las armas y el derecho político se hicieron depender del nacimiento o de matrimonios reconocidos por la misma asociación como plenamente válidos, por lo cual los no libres y los de condición inferior carecen del derecho militar y del de participar del botín de guerra, se hizo necesario establecer un recurso jurídico que permitiese definir el estatus de una persona en aquellos casos en que era discutido. En conexión con esto encontramos la aparición de las acciones referidas a la propiedad territorial. La

facultad de disposición sobre ciertas áreas de terreno aprovechable empezó a constituir uno de los fundamentos más importantes de toda agrupación, conforme aumentaba la escasez de medios de vida. Lo anterior puede decirse tanto de la asociación política como de la comunidad doméstica. La participación en la asociación, con plena capacidad jurídica, confería el derecho de participar también de la propiedad de la tierra y, a la inversa, únicamente el propietario de tierra era miembro de la asociación en plenitud de sus derechos. Las disputas entre las asociaciones, relativas a la propiedad del suelo, tenían que producir, de acuerdo con esto, efectos reivindicatorios: la asociación vencedora recibe la tierra disputada. Al intensificarse la apropiación individual del suelo la asociación no es ya la acusadora, sino que aparece como acusador un miembro de ésta que dirige su acusación contra otro. En tal hipótesis, cada uno de ellos afirmaba tener la propiedad en su carácter de miembro de la asociación. El bien disputado debía atribuirse, mediante un proceso, a uno de los contendientes, como base de su existencia político-social. Pues sólo uno de ellos podía tener tal derecho, así como cada individuo había de ser necesariamente miembro de la asociación o extraño a ella, libre o no libre. En las asociaciones militares, como en la antigua *polis*, la contienda sobre el *fundus* o *kleros* tenía que asumir esta forma de un proceso doble, en el cual no se perseguía a una de las partes como autora de la injuria, procurando demostrar su culpabilidad, sino que ambos contendientes, eludiendo esa cuestión, estaban obligados a ostentarse como titulares del derecho discutido, so pena de perder la causa. Y en cuanto se trató de determinar el derecho de pertenencia a la comunidad, el esquema de la acción penal —*ex delicto*— resultó inaplicable. Un fundo no podía ser robado y ello no sólo por razones de orden natural, sino porque no era posible robar a nadie su calidad de miembro de la asociación. De aquí que, tratándose de cuestiones sobre el estatus o la propiedad raíz, apareciera, al lado de la acción unilateral *ex delicto*, la acción bilateral, la *diadikasia* helénica o la *vindicatio* romana, que imponían al demandado el deber de contrademandar al actor.[106] En cuestiones concernientes al estatus, entre las que quedaba comprendida la relativa al derecho sobre la "pertenencia", tiene su origen la distinción entre pretensiones jurídicas reales y personales. Esta distinción fue producto de una larga evolución y sólo quedó establecida al desintegrarse la vieja asociación personal y, sobre todo, el dominio riguroso del clan sobre la propiedad raíz. Tal cosa ocurrió aproximadamente en el estadio del desarrollo de la comunidad de la Marca[107] y del derecho sobre la pertenencia, o al iniciarse la etapa de la organización de la propiedad. El pensamiento jurídico primitivo conocía dos situaciones fundamentales de hecho, en vez de esa oposición: *1*. por nacimiento o crianza en la casa de X, por matrimonio o adopción, hermandad, habilitación para las armas, iniciación, soy miembro de la asociación y, en tal virtud, tengo derecho a utilizar el bien Z; *2*. X, miembro de la asociación Y, ha cometido en contra mía (A), o en contra de un miembro de mi asociación (B), la ofensa C (en lenguaje

árabe no se dice: la sangre de A ha sido derramada, sino nuestra sangre, la sangre de nuestro clan ha sido derramada); en consecuencia, X y los miembros de su asociación se han hecho acreedores a una expiación que deben imponerle los compañeros de A. De la primera situación surgieron, al intensificarse la apropiación individual, las acciones reales (especialmente sucesorias y reivindicatorias) contra terceros.[108] De la segunda surgió la acción personal contra el sujeto que había prometido, en favor y sólo en favor del derechohabiente, una prestación determinada. La claridad del hecho originario y la uniformidad del desarrollo que del mismo arranca, resultan alterados a consecuencia del dualismo de las relaciones jurídicas de los clanes y en el interior de éstos. Vimos ya cómo entre los miembros de un mismo clan no existe la venganza y, por ende, no hay contiendas jurídicas, sino simple solución de las dificultades por los más ancianos y boicot contra los que resisten. En este caso faltan todas las formalidades mágico-jurídicas del procedimiento; el arreglo interno de los conflictos era en el clan una cuestión de orden administrativo. El proceso jurídico y la pretensión amparada por él, sólo existía entre clanes diversos y sus miembros, cuando pertenecían a una misma asociación política. Al desintegrarse el clan en favor de la coexistencia de comunidades domésticas, comunidades locales y asociación política, se planteó la cuestión de determinar hasta qué punto debía el proceso jurídico de la asociación política extenderse a las relaciones entre los miembros de un mismo clan o de una misma casa. En este caso las pretensiones individuales sobre el suelo, entre miembros de un mismo grupo, empezaron a ser objeto de contiendas ante el "juez". Esto ocurrió primeramente en la forma, ya mencionada, de la *vindicatio*. Pero, por otra parte, el poder político podía asumir también carácter patriarcal, y los métodos de solución de los conflictos eran entonces, en forma más o menos general, del mismo tipo que los puramente administrativos, reservados en un principio a la resolución de dificultades internas de cada grupo. Este tipo podía determinar así el procedimiento jurídico de la misma asociación política. De esta suerte podía volverse incierta con frecuencia la clara tipificación primitiva de las dos categorías de pretensiones jurídicas, tanto en la antigua como en la nueva forma. En este lugar no nos ocuparemos en la estructuración técnica de la diferencia entre esas dos categorías. En vez de ello, volveremos sobre la cuestión concerniente a la forma en que, partiendo de la responsabilidad personal en caso de delito, se desarrollan las obligaciones contractuales, y aparece el concepto de deuda contractual, como una de las consecuencias de la noción de culpa delictuosa que servía de base a la acción. El punto de conexión en la evolución jurídica fue la responsabilidad por la deuda expiatoria establecida o reconocida en el proceso.

Uno de los primeros casos típicos en que llegó a convertirse en una necesidad económica el reconocimiento de una obligación contractual sujeta a la posibilidad de la coacción fue el de la deuda por mutuo. Precisamente en este caso revélase la lentitud con que fue superada la primitiva situación de la

exclusiva responsabilidad personal. Originariamente, el préstamo existía sólo entre "hermanos", concebido como forma de ayuda en caso de necesidad, y no daba lugar al pago de intereses. De aquí que, lo mismo que ocurría entre hermanos, es decir, entre miembros del clan y de la hermandad, no hubiese ninguna acción que pudiese ser ejercitada por los miembros de una relación de clientela entre sí o cualesquiera otros individuos ligados por relaciones de piedad. El préstamo hecho a persona extraña a la asociación confraternal no debía ser necesariamente gratuito. Pero originariamente, bajo el dominio de la responsabilidad personal, no se hallaba garantizado por ninguna acción. El acreedor defraudado no tenía a su disposición sino procedimientos de orden mágico, que en parte aparecen ante nosotros como algo grotesco, cuyos vestigios perduraron largo tiempo. En China, el prestamista amenazaba con suicidarse y, eventualmente, cumplía su amenaza, alentado por la esperanza de que ya muerto perseguiría a su deudor.[109] En la India colocábase el acreedor frente a la casa del deudor y dejaba de comer o se ahorcaba allí mismo, ya que de este modo engendraba a cargo de su clan la obligación de la venganza. Y si el acreedor era brahmán, el deudor debía ser juzgado como asesino de aquél.[110] La falta de probidad a que aluden las Doce Tablas y, posteriormente, la infamia, tratándose de faltas graves contra la *fides*, eran en Roma un vestigio del boicot social que, a falta de una coacción jurídica, se dejaba sentir sobre aquellos que no procedían con lealtad y buena fe. El desarrollo de un derecho de obligaciones unitario tiene indudablemente conexiones con la acción *ex delicto*. Así, por ejemplo, la responsabilidad solidaria de los miembros del clan o de la comunidad doméstica, por lo que se refiere a los contratos concluidos por alguno de ellos, deriva en un principio de la responsabilidad común *ex delicto* del grupo. Pero el desenvolvimiento de las obligaciones contractuales cuya observancia se podía reclamar por medio de una acción, siguió posteriormente, al menos en lo general, un camino propio. La aparición del dinero en la vida económica desempeñó con frecuencia el papel decisivo de *nexum*. El contrato debitorio *per aes et libram* y la *stipulatio*, contrato debitorio realizado mediante la entrega simbólica de la prenda,[111] formas contractuales primitivas del *ius civile* romano, eran, al propio tiempo, contratos en que intervenía el dinero. En mi concepto, lo anterior vale cuando menos para la *stipulatio*. Ninguna de las dos formas oculta su conexión con el estadio precontractual del derecho. Ambos eran actos estrictamente formales, de carácter verbal, y sólo podían ser ejecutados personalmente. Por lo demás, su origen es el mismo. Por lo que toca a la *stipulatio*, cabe admitir con Mitteis,[112] atendiendo a la conocida analogía que existe en el desarrollo del derecho germánico, que tal contrato deriva del proceso, fuera de cuyo ámbito sólo desempeñaba en un principio un papel subordinado, ya que esencialmente era aplicado como medio al servicio de convenios accesorios (intereses, etc.). Al lado de la permuta, el contrato de expiación, sobre el que se apoya el proceso, se halla orientado también hacia el contrato coactivo,

ya que es un pacto entre enemigos y no un pacto de fraternidad, y exige una precisa formulación del punto controvertido y, sobre todo, de la cuestión sujeta a prueba. Mientras más rigurosas eran las formas que asumía el proceso, mayores resultaban las oportunidades para el desenvolvimiento de negocios jurídicos productores de obligaciones contractuales. En este respecto hay que mencionar, en primer término, la garantía constituida por una de las partes frente al adversario. El proceso, cuya finalidad consistía en evitar la autodefensa, comenzaba en muchos sistemas jurídicos precisamente con actos de autoayuda. El acusador arrastra al acusado hasta el tribunal y no lo suelta hasta que garantiza que no pretenderá sustraerse al castigo, si el juez le declara culpable. La autodefensa dirigíase siempre contra la persona del adversario, pues la acusación se basaba primitivamente no sólo en la afirmación de una conducta objetivamente antijurídica, sino, lo que se consideraba equivalente, en la de un delito del acusado contra el acusador, delito por el cual tenía aquél que responder con su persona. La seguridad que el acusado debía ofrecer para que no se le molestara hasta la emisión del fallo, consistía en la presentación de un fiador *(sponsor)* o en la entrega de una prenda. Ambas instituciones jurídicas aparecen primeramente en el proceso como negocios jurídicos de tipo coercible. Posteriormente se permitió que el mismo demandado respondiera del cumplimiento de la sentencia, en vez de ofrecer como fiador a un tercero. Esto se entendía jurídicamente del siguiente modo: el demandado era visto como fiador de sí mismo, así como la más antigua forma del contrato libre de trabajo consistía en una autoventa o esclavitud sujeta a término, en vez de la venta normal realizada por el señor o el padre de familia. Las más antiguas obligaciones debitorias representan el traslado de actos procesales a la vida jurídica extraprocesal. La prenda y la constitución de rehenes eran asimismo, en el derecho germánico, los medios más antiguos de asunción de deudas, no sólo desde el punto de vista económico, sino incluso desde el ángulo visual del formalismo jurídico. La fianza, de la cual derivó la autofianza, tuvo sin duda su antecedente, tanto en el derecho germánico como en el romano,[113] en la idea de la responsabilidad personal solidaria de los clanes y los miembros de la comunidad doméstica. La prenda, segunda forma de garantía de obligaciones a término, era en un principio, en ambos derechos, prenda cogida (prenda de ejecución) o prenda constituida para evitar la acción personal y la ejecución. Consecuentemente, no representa, como en la actualidad, una seguridad en favor de una pretensión especial existente al lado de ella. La constitución de la prenda implica más bien la facultad de usar aquellos bienes cuya posesión es jurídica mientras la deuda principal no ha sido cumplida, pero deja de serlo después del cumplimiento oportuno, constituyendo, en la última hipótesis, un delito contra el primitivo deudor. Por esto se inserta con relativa facilidad en el esquema de los más antiguos motivos de acción, tan familiar al pensamiento jurídico, a saber, el ataque real a la persona o a sus posesiones. El tan

universalmente difundido negocio jurídico de la condicionada autoventa en la servidumbre por deudas se apoya también parcialmente y de un modo directo en la forma de una posible ejecución, y en parte sobre la situación de rehén derivada del proceso. El cuerpo del deudor era en este caso prenda del acreedor y se convertía en objeto de posesión jurídica si la deuda no era pagada. Como la responsabilidad expiatoria derivada de actos que reclamaban venganza, la responsabilidad debitoria nacida de contrato no era en un principio referida al patrimonio, en el sentido actual, sino responsabilidad del deudor con su persona física, y sólo con ésta. Originariamente no existía ninguna intervención en los bienes del deudor. En caso de falta de pago, el acreedor sólo contaba con la persona del deudor. Matábale o le retenía en calidad de rehén, le convertía en siervo o le vendía como esclavo. Las Doce Tablas dejaban a ciertos acreedores en libertad para despedazar al deudor y, algunas veces, se instalaban en la casa del moroso y éste tenía que servirlo, en lo cual encontramos el tránsito de la responsabilidad personal a la patrimonial. Esta última se impuso muy lentamente, y la responsabilidad personal por insolvencia no desapareció en Roma sino durante la lucha de estamentos[114] y entre nosotros hasta el siglo XIX. Los más antiguos contratos puramente obligatorios, el *nexum* y la *stipulatio, wadiatio*[115] de los germanos, implicaban la espontánea sumisión a una prestación patrimonial prometida para el futuro, a fin de escapar a la inmediata responsabilidad personal. Si la prestación no era realizada, ello traía como consecuencia, en un principio, un nuevo secuestro de la persona del deudor.

Todos los contratos primitivos tenían por objeto un cambio de posesiones. Por esta razón los negocios jurídicos que representaban realmente viejas formas de la responsabilidad por deudas, es decir, de la responsabilidad personal pecuniaria, estrictamente formalista, enlazábanse siempre, de manera simbólica, a una transmisión formal de la posesión. Varios de estos símbolos fundábanse indudablemente en representaciones mágicas. Pero durante largo tiempo no hubo para el pensamiento jurídico hechos invisibles productores de obligaciones, como la mera promesa de deuda, sino únicamente delitos que podían consistir en un ataque a los dioses, al cuerpo, a la vida, o al hecho tangible de la posesión. Para ser jurídicamente relevante, el contrato había de contener, normalmente, una disposición sobre la posesión de bienes corpóreos o, al menos, debía ser susceptible de semejante interpretación. Cuando sucedía lo último, podía tener, en el curso de su desarrollo, los más diversos contenidos. Sólo las operaciones al contado, a las que no era posible revestir con aquella forma, tuvieron al principio eficacia jurídica o por lo menos en la medida que se adelantaba una parte de la prestación total, lo que excluía la posibilidad de un cambio de intención del promitente. De aquí resultó para muchos sistemas de derecho el principio primitivo de que sólo los contratos onerosos pueden ligar permanentemente. La influencia de esta representación fue tan profunda, que todavía a fines de la Edad Media (siglo XV, oficialmente hasta Enrique VIII), la doctrina inglesa de la

consideration se basa en esta necesidad: cuando era afectado un pago *(consideration)*, incluso aparente, el contrato podía tener casi cualquier contenido no contrario al derecho. Y era válido aun cuando no hubiera, fuera de ese supuesto, un esquema jurídico al que pudiese corresponder. Los tan discutidos principios de las Doce Tablas[116] sobre los negocios mancipatorios representaban una sanción, mucho más primitiva, de la libertad material de disposición, y con menos posibilidad de desarrollo, pero en el fondo inspirada por el mismo supuesto formal.

Además de los esquemas derivados del desarrollo de los negocios pecuniarios formales y de las fianzas procesales, las necesidades de la vida jurídica utilizaron una tercera posibilidad: el contrato coactivo. La coacción como garantía jurídica representó el desarrollo artificial de nuevas acciones contractuales, partiendo de acciones *ex delicto*. Tal cosa ocurría aún en plena Edad Media, incluso en un derecho tan evolucionado como el inglés. La racionalización económica del derecho fomentó la idea de que la responsabilidad expiatoria no era tanto apaciguamiento de la sed de venganza como compensación del daño. El incumplimiento de un contrato podía ser calificado también como daño que debe ser expiado. Desde el siglo XIII, la práctica y la jurisprudencia calificaron como *trespass* en Inglaterra el incumplimiento de un número cada vez mayor de contratos, y crearon una protección jurídica en favor de aquellos (por medio del *writ of assumpsit)*[117] de modo semejante a como, en una forma por cierto completamente distinta desde el punto de vista técnico, la práctica jurídica de los pretores romanos, primeramente por interpretación de ciertas acciones dilatorias y gracias más tarde al concepto del *dolus*,[118] extendió la protección jurídica a un campo más amplio que el primitivo.

Con la creación del crédito de origen contractual provisto de acción, de contenido diverso y más o menos libre, no es posible satisfacer todavía las exigencias de un tráfico de los negocios muy desarrollado. Toda explotación racionalizada exige especialmente la posibilidad de adquirir, por medio de representantes —permanentes o nombrados para un caso especial— derechos de origen contractual y obligaciones de igual procedencia. Y un tráfico desarrollado reclama, además, la transmisibilidad de las pretensiones jurídicas con suficientes seguridades para el adquirente, de tal manera que pueda ahorrase la necesidad de comprobar que los derechos del cedente son legítimos. La discusión acerca de la forma en que se han desarrollado las instituciones jurídicas indispensables a los capitalistas modernos aparece en otro lugar de la colección (A. Leist, sección IV).[119] Aquí nos referimos solamente a las prácticas del más remoto pasado. El derecho romano, en oposición al griego, que admitía la representación directa en los negocios jurídicos, hizo casi imposible tal institución en los casos de transmisión de obligaciones.[120] Es cierto que esta situación jurídica que correspondía al formalismo de la acción del derecho civil, era posible por empleo de esclavos en las explotaciones propiamente capitalistas, ya que, por lo que

respecta a éstas, en la práctica, se admitía en gran medida la representación. Debido al carácter estrictamente político de la relación debitoria, los derechos romano antiguo y germánico[121] no conocieron la cesión de créditos. El derecho romano creó posteriormente, por medio de la representación indirecta, un sucedáneo, y llegó por fin a la creación de un derecho de cesión, cuya idoneidad para la vida de los negocios propiamente dicha resultó nuevamente destruida por tendencias ético-materiales de la ulterior legislación imperial.[122] Una necesidad práctica suficientemente grande en relación con la cesión de créditos, no existió de hecho hasta últimas fechas, y eso tratándose de los créditos que eran objeto de operaciones mercantiles regulares o servían directamente a la finalidad de transmitir ciertos créditos a terceros. Para satisfacer estas necesidades se creó la comercialización por medio de los documentos a la orden y al portador, que funcionan tanto para la cesión de créditos, especialmente pecuniarios, como para la de poderes de disposición sobre bienes mercantiles y participación en empresas. Estas instituciones eran totalmente desconocidas para el derecho romano. Es todavía incierto si, como Goldschmidt lo acepta, algunos de los documentos helenísticos, o bien, como Köhler cree, los babilonios que se remontan hasta la época de Hamurabi, y en los que se habla del portador, eran auténticos documentos al portador.[123] De todos modos, es indudable que hacían posible el pago a y por terceros en forma que el derecho romano oficial sólo indirectamente permitía. El derecho romano clásico no conoció la facultad dispositiva por medio de documentos, a no ser que se califique como tal contrato literal la contabilización bancaria.[124] En los derechos heleno y romano tardío, la obligación de registro impuesta por el Estado, que en un principio servía esencialmente para fines fiscales,[125] desarrolló la vieja técnica documental del Oriente en el sentido de la obligación de registro en ciertos negocios y la aparición de algo parecido a los valores. La técnica de los documentos fue aplicada, por intereses de publicidad, en las ciudades helénicas y helenísticas a través de dos instituciones desconocidas para los romanos: secretarios judiciales y notarios.[126] La institución de los notarios pasó de la parte oriental del imperio a la parte occidental. Pero sólo la práctica documental de la época posterior a la romana provocó desde el siglo VII, en Occidente, un desarrollo ulterior de la práctica documental romana de los últimos tiempos, que probablemente se vio fomentada por la fuerte inmigración de comerciantes orientales, especialmente sirios. En su carácter de portador jurídico, como título a la orden o al portador, el documento se desarrolló entonces con rapidez inusitada,[127] precisamente en una época cuyo tráfico comercial, comparado con el de la Antigüedad clásica, nos parece extraordinariamente limitado. Así, pues, también aquí la técnica jurídica parece haber seguido su propio camino. Lo decisivo en el caso que señalamos fue que, al desaparecer la unidad del derecho, los interesados de los centros del tráfico, y sus notarios, técnicamente preparados, determinaron el desarrollo del

procedimiento, debiendo advertirse que el notariado subsistió como el único portador de la tradición jurídica mercantil de la Antigüedad y ejerció como tal su actividad creadora. Pero las formas irracionales del derecho germánico favorecieron, como dijimos antes, el desenvolvimiento de la técnica documental. De acuerdo con la concepción popular, el documento representaba una especie de fetiche, cuya entrega formal, originariamente ante testigos, provocaba efectos jurídicos específicos, lo mismo que otros símbolos semimágicos: la lanza y la *Vestuja* del derecho germánico o el *Barkoun* del babilónico, que corresponde al segundo de aquellos símbolos. El acto simbólico de la tradición no se realizaba primitivamente mediante la entrega del documento escrito, sino entregando el pergamino sobre el cual se redactaba posteriormente el protocolo. Mientras que el derecho italiano fomentó intensamente la prueba documental desde principios de la Edad Media,[128] a consecuencia de la acción concurrente del simbolismo jurídico germánico y de la práctica notarial, el derecho inglés la conoció mucho más tarde, y el sello desempeñó en Inglaterra el papel decisivo, como creador de derechos. Pero el desarrollo de los títulos de crédito del derecho mercantil moderno se realizó esencialmente durante el medievo, bajo la influencia árabe, a consecuencia de necesidades comerciales y administrativas.[129] El antiguo comercio romano tuvo que vivir sin el auxilio de estos importantes medios técnicos, que en la actualidad nos parecen indispensables.

Por último, la situación fundamental existente en la actualidad, o sea el hecho de que cualquier contenido de un contrato crea derechos entre las partes mientras no choque contra los límites de la libertad de contratación, exigiéndose formas especiales sólo cuando lo demandan razones de conveniencia y, sobre todo, la posibilidad de probar inequívocamente la existencia de los derechos en obsequio de la seguridad jurídica, no se alcanzó sino en una época tardía; en Roma, gracias a la internacionalización paulatina del derecho; en la época moderna por la influencia de la doctrina del derecho común y las necesidades del comercio. Y si a pesar de esta libertad de contratación casi general en nuestros días, la legislación moderna no se satisface con la determinación de que en principio es posible establecer válidamente limitaciones, sean las que fueren, sino que regula, mediante toda clase de preceptos facultativos (permisión), tipos aislados de convenios, de tal manera que las consecuencias legales se produzcan ahí donde las partes no establezcan algo diverso (derecho dispositivo),[130] ello obedece primordialmente, en lo general, a meras consideraciones de conveniencia: las partes no siempre piensan en regular expresamente todos los puntos que pueden tener relevancia jurídica y, además, es una exigencia de comodidad el hecho de poder acogerse a tipos experimentados y conocidos por todo el mundo. Sin ellos, el comercio moderno apenas sería posible. Pero con esto no se agota la importancia de las normas facultativas (autorizadoras, permisivas), y de la libertad contractual. La última puede desempeñar un papel más importante todavía.

El ordenamiento por medio de normas permisivas —y esto es lo que va a ocuparnos ahora— rebasa necesaria y fundamentalmente, en ciertos casos, la esfera de la simple limitación de los sectores recíprocos de la libertad individual. Pues los negocios jurídicos permitidos por la ley implican, por regla general, la autorización a las partes de ligar también *a terceros*. Casi todo negocio jurídico entre dos personas influye, por regla general, en cierta medida y sentido sobre las relaciones de éstas con un número indefinido de terceros, en cuanto modifica la forma de distribución de los poderes de disposición jurídicamente garantizados. Pero esto ocurre siempre de distintos modos. Como el negocio jurídico sólo crea derechos y obligaciones entre aquellos que lo celebran, parece de pronto que no ocurre lo que antes decíamos, ya que lo que parece es que únicamente se garantiza jurídicamente la probabilidad de que se cumpla lo prometido. En cuanto se trata de transmitir la posesión de una mano a otra, el interés de los terceros parece poco afectado por el hecho de que cambia de posesión un objeto que también anteriormente debía ser respetado por ellos. En realidad esta no afectación de los intereses de los terceros es siempre relativa. Así, por ejemplo, los intereses del acreedor de cualquier persona que contrae una deuda resultan afectados por esta nueva carga del deudor, y los de los vecinos de un terreno que se vende se ven afectados también, verbigracia, por las modificaciones que el nuevo propietario, a diferencia del antiguo, se halla o no se halla económicamente en situación de hacer, por lo que toca a la utilización del inmueble. Todos estos son posibles efectos *reflejos* del derecho subjetivo. Los ordenamientos jurídicos no siempre ignoran estos efectos reflejos, como lo revela, verbigracia, la prohibición establecida en el derecho romano tardío de ceder pretensiones jurídicas a sujetos "más poderosos". Pero también hay casos en los cuales los intereses de los terceros se ven afectados en otra forma específica a consecuencia del ejercicio de la libertad contractual. Cuando, por ejemplo, alguien se vende como "esclavo" o una mujer se coloca, mediante contrato, bajo la "autoridad marital" o se constituye un "fideicomiso" en relación con un bien raíz, o un grupo de personas forma "una sociedad por acciones", los intereses de los terceros resultan en cada caso especial afectados de manera muy distinta y frecuentemente con menor intensidad que en los ejemplos anteriores, pero siempre en una forma *cualitativamente* diversa de la de aquéllos. Pues en los últimos, en oposición a los primeros, determinadas reglas del comercio *jurídico*, válidas hasta entonces para ciertos bienes y personas, como, por ejemplo, las que se refieren a la validez de contratos y a la facultad de exigir coactivamente determinados derechos del acreedor sobre tales o cuales objetos patrimoniales, resultan sustituidas, a consecuencia de convenios, por otras *normas* especiales que obligan jurídicamente, en provecho de los contratantes, incluso a terceros, en cuanto se otorga validez jurídica al libre arbitrio de los contratantes y se concede a éstos determinadas garantías. Todos los negocios futuros, y a veces también los realizados hasta entonces, del esclavo, la mujer

casada, el poseedor, ahora fiduciario, del bien, y ciertos contratos de las personas que representan a la nueva sociedad, quedan sujetos en lo sucesivo a reglas diversas de las anteriores, o lo que es lo mismo, resultan regulados por un *derecho particular*. La técnica de la expresión jurídica oculta frecuentemente en estos casos la forma de afectación de los intereses de terceros. Que una sociedad por acciones deba tener legalmente, por ejemplo, un cierto "capital" declarado y bajo ciertas condiciones cautelares pueda "disminuirlo" por acuerdo de la asamblea general, significa prácticamente que un cierto excedente de la posesión común de bienes patrimoniales y derechos, en lo que respecta a las "deudas", tiene que ser declarado de acuerdo con la ley, en favor de los acreedores y de los miembros futuros de la sociedad, como algo existente de manera permanente. Los directores y demás socios que intervienen en el cálculo de las "ganancias" futuras por repartir se encuentran ligados en tal caso a esa declaración, mediante la amenaza de consecuencias penales, y los beneficios sólo pueden repartirse cuando la suma declarada como "capital" resulta cubierta por aplicación de las reglas sobre valuación o contabilidad (mediante bienes o créditos). Pero los socios que en él intervienen están autorizados (bajo ciertas condiciones cautelares) para revocar esa declaración y, consecuentemente, reducir la garantía de los acreedores y los miembros futuros de la sociedad, o lo que es lo mismo, pueden dividir las ganancias aun cuando el capital inicialmente declarado no esté cubierto. Es claro que gracias a esas normas jurídicas autorizadoras especiales y a otras semejantes, la posibilidad de creación de una "sociedad por acciones" afecta en forma cualitativa muy peculiar los intereses de terceros, es decir, de personas no pertenecientes al grupo de los accionistas, a saber, los acreedores de la sociedad o los posteriores adquirentes de acciones. Ocurre lo mismo tratándose de la limitación de la libertad contractual contra terceros resultante de la esclavitud o, también, de las hipotecas generales que surgen al casarse una mujer y que ésta adquiere, incluso a costa de obligaciones prendarias más antiguas que pesan sobre el patrimonio del marido. Resulta igualmente claro que la forma del influjo sufrido por la situación jurídica de los terceros no se agota en los "*efectos reflejos*" que en relación con personas distintas de las partes pueden producir casi todos los negocios jurídicos, ya que ese reflejo supone una *desviación* de las reglas *jurídicas en vigor*. Aquí no podemos discutir en qué grado esta oposición se halla allanada por formas de transición más o menos elásticas. De todos modos, la "libertad contractual", en el sentido de autorización para celebrar aquellos negocios jurídicos que van más allá de la relación interna de los contratantes, no sólo de modo reflejo, sino en virtud de un *derecho* —objetivo— *particular* específico, significa algo más que la simple concesión de un "derecho de libertad" en el sentido de un mero permiso para realizar u omitir arbitrariamente tales o cuales actos. Esa libertad sólo se encuentra restringida por un número relativamente corto de disposiciones protectoras de los intereses de terceros.

Por otra parte, el derecho puede negar también validez jurídica a convenios que no parecen afectar directamente los intereses de personas diversas de las partes, o que no encierran reglas particulares frente al derecho normalmente válido, o que, por último, ofrecen aparentemente ventajas a los terceros y no implican ningún perjuicio para ellos. Las causas de semejante restricción de la libertad contractual pueden variar infinitamente. Así, por ejemplo, el derecho romano clásico no sólo desconoció las formas constitutivas de la responsabilidad limitada que afectan directamente los intereses de terceros mediante un derecho particular y anormal (sociedades por acciones y otras instituciones análogas), así como las normas particulares de las sociedades en nombre colectivo (responsabilidad solidaria y patrimonio especial), sino que rechazó también, verbigracia, la posibilidad de la constitución de rentas perpetuas que pudieran ejercer efectos reflejos sobre terceros, como los censos consignativo y enfitéutico (entre particulares al menos, pues la institución del *ager vectigalis* estaba originariamente a disposición de los comunes y sólo posteriormente quedó a disposición de los señores territoriales).[131] Tampoco conoció los documentos a la orden y al portador y, originariamente, no permitía siquiera la cesión de créditos a terceros. Y el derecho específicamente moderno no sólo rechaza, por ejemplo, el reconocimiento de contratos que encierren una sujeción personal en forma de esclavitud, es decir, un derecho particular, sino también, como sucedió hasta hace poco en Alemania,[132] análogamente al derecho romano, todo gravamen perpetuo sobre bienes raíces (permitido actualmente bajo ciertas condiciones). Anatemiza, además, ciertos contratos opuestos a las "buenas costumbres" que no afectan a terceros en forma de derecho particular o de un modo reflejo, y hace de ellos convenios nulos, debiendo advertirse que en la Antigüedad eran considerados como enteramente válidos. Los pactos individuales de carácter sexual en relación con los cuales existía en el antiguo Egipto[133] una casi completa libertad contractual, son ahora rechazados en beneficio del matrimonio. Lo propio ocurre con la potestad marital y materna, generalmente conocidos en la Antigüedad.[134]

Las causas de estas limitaciones de la libertad de contratación son muy diversas. La falta de ciertas autorizaciones jurídicas puede obedecer al hecho de que el reconocimiento legal de las respectivas instituciones de la técnica del tráfico mercantil no sea una necesidad absoluta en la época de que se trate. Así se explicaría la inexistencia de los documentos a la orden y al portador en la Antigüedad o, para expresarlo con mayor cautela, en el derecho oficial del Imperio romano. Pues en la época antigua no eran totalmente desconocidos ciertos documentos que tenían exteriormente la misma forma, hasta en la vieja Babilonia. Algo análogo puede decirse de la inexistencia de los modernos tipos de sociedades capitalistas, que en la Antigüedad sólo tienen un paralelo en las asociaciones capitalistas estatales, pues, como es bien sabido, el Estado era el centro de gravedad del capitalismo antiguo. Pero el hecho de que una

determinada necesidad económica no exista en el pasado no siempre explica la inexistencia de una institución jurídica. Los esquemas racionales de la técnica del tráfico, que el derecho garantizaría, tienen que ser "inventados", en la misma forma en que lo son los instrumentos de la técnica industrial, para poderse poner al servicio de los intereses económicos actuales. De aquí que la específica peculiaridad técnico-jurídica de un sistema de derecho, la índole de las formas mentales con que trabaja, tengan una importancia mucho mayor de la que suele atribuírseles para las probabilidades de que en el ámbito de tal sistema se invente una determinada institución jurídica. Por sí mismas, las situaciones económicas no engendran automáticamente nuevas formas jurídicas, sino que encierran simplemente la probabilidad de que una nueva invención técnico-jurídica se difunda. El hecho de que tantas de nuestras instituciones jurídicas específicamente capitalistas sean de oriundez medieval y no romana —a pesar de que desde el punto de vista lógico el derecho romano se hallaba mucho más racionalizado que el de la Edad Media— tiene algunas causas económicas, pero también otras de índole puramente jurídico-técnica. A pesar de su atraso, las formas mentales del derecho medieval occidental procuraron a la vida de los negocios el desarrollo de una gran cantidad de esquemas jurídico-técnicos de enorme utilidad práctica, que el derecho romano desconocía, no obstante la mayor racionalización lógica e "institucional" del mismo. Nos referimos, por ejemplo, a la idea de que el documento no representa un medio racional de prueba, sino que es (de acuerdo con una concepción puramente intuitiva, originariamente mágica), un "portador" material de derechos. (Se trata, pues, de una especie de "animismo" jurídico.) Otros hechos de gran importancia desde el mismo punto de vista son, verbigracia, la costumbre, debida al particularismo jurídico, de admitir la responsabilidad solidaria hacia fuera de casi todos los círculos de una comunidad,[135] o el hábito —cosas ambas que se explican por condiciones políticas determinadas— de formar en casi todos los órdenes masas patrimoniales especiales (patrimonios de afectación). Y, de una manera general, esas creaciones especiales como son las instituciones jurídicas mercantiles del medievo que llenan tan bien las exigencias del capitalismo moderno, pudieron desarrollarse, por lo general, más fácilmente en el seno de una sociedad que, por razones políticas, creaba numerosos derechos particulares, correspondientes a círculos de intereses enteramente concretos. Pero de todos modos, en ello influyó, asimismo, al lado de otras, la circunstancia de que ese derecho aún no lógicamente racionalizado desconocía el principio del tratamiento específicamente "científico" de los problemas jurídicos, según el cual lo que el jurista no puede "construir", es decir, "pensar" con su acervo conceptual, no tiene existencia jurídica. De hecho, el racionalismo jurídico significa algunas veces un "empobrecimiento" o disminución de la riqueza de formas, aun cuando en la actualidad suele fácilmente exagerarse este fenómeno. Otras barreras de la libertad contractual, como, por ejemplo, la exclusión o limitación de la misma en

cuestiones de familia, que encontramos en casi todos los derechos modernos, lo mismo que la repudiación a la esclavitud, se hallan condicionadas por intereses y concepciones predominantemente éticos o políticos.

La libertad de contratación en materia sexual[136] no es algo primitivo. Las tribus más desprovistas de útiles y menos diferenciadas desde el punto de vista social y económico, viven de hecho en una poligamia patriarcal vitalicia. La repudiación de la endogamia principió indudablemente en un círculo muy estrecho dentro de la comunidad doméstica, paralelamente a la relativa disminución del instinto sexual a consecuencia de la crianza común. El trueque de las propias hermanas por las de la otra parte debe haber sido el más antiguo contrato sexual. Este contrato dio origen posteriormente al cambio de las mujeres del clan por productos naturales y condujo a la postre a la forma normal de matrimonio: la compra de la mujer que en la India y en Roma, por ejemplo, tomó carta de naturalización como la forma específicamente plebeya, al lado del matrimonio noble: rapto o matrimonio religioso.[137] El rapto y el matrimonio religioso de la mujer son sendos productos de un proceso de formación de asociaciones, y el primero es consecuencia de la relación asociativa militar masculina que arrancó al hombre joven de la comunidad familiar y unió la mujer a los hijos en el grupo materno. Entre la casa de varones —androceo— el rapto era la forma heroica de conquistar a la mujer. Al lado de éste existía la compra de mujeres de otros grupos para los hombres que vivían en común, hecho que enlazado al robo de doncellas de grupos diversos, dio ocasión a que se formaran asociaciones para el trueque de mujeres y probablemente también a la aparición de la exogamia. Ésta fue reglamentada totémicamente en aquellos casos en que había de por medio ciertas concepciones animistas, primeramente entre pueblos cuyas fratrías eran al propio tiempo grupos de cazadores y llegaban a convertirse en comunidades de culto con ritos sacramentales. Mientras menos rígido era el desarrollo de las fratrías o mayor su decadencia, el matrimonio patriarcal ganaba en importancia, como poliginia de los jefes a menudo con un poder de disposición enteramente libre del jefe de la comunidad doméstica sobre los moradores de la casa, a quienes podía utilizar libremente en su propio provecho o, cuando los clanes eran todavía fuertes, a cambio de entregar una parte del producto a los compañeros de clan. El clan de la mujer opuso a ello ciertas limitaciones: las estirpes nobles no vendían a sus hijas como animales de trabajo ni las dejaban al arbitrio del comprador, sino que se separaban únicamente de ellas cuando recibían seguridades acerca de su persona y de la situación privilegiada de los hijos frente a los de otras mujeres y a los de las esclavas. Por ello las dotaban al casarse. Así nació el concepto de la mujer legítima y de los hijos legítimos, es decir, las características jurídicas del matrimonio legítimo: la dote y el contrato escrito sobre el cuidado permanente de la mujer, su pensión de viudez y su garantía de repudiación, así como los convenios sobre la situación jurídica de sus hijos, constituyeron los rasgos distintivos del matrimonio pleno,

en oposición a los demás enlaces de tipo sexual. La libertad sexual de contratación se desenvolvió al lado de éste en las formas y grados más diversos. Aparecieron los matrimonios de servicio,[138] de prueba y sexual a plazo,[139] y precisamente las doncellas de familias distinguidas trataron de evitar la sujeción al poder patriarcal del hombre y conservarse al margen de él. Paralelamente existían todas las formas de prostitución propiamente dicha, es decir, la prestación de servicios eróticos a cambio de remuneración, a diferencia de la protección económica permanente característica del matrimonio.[140] La prostitución, heterosexual y homosexual, es tan vieja como la posibilidad de obtener por ella una retribución económica. Pero apenas ha habido comunidades que no hayan considerado infamante ese comercio. La estimación específicamente ética y política del matrimonio legítimo, en relación con la concepción legítima de hijos para importantes fines militares y culturales, intensificó esa infamación, pero no fue causa de la misma. El concubinato o relación sexual permanente con esclavas, segundas mujeres, hetairas,[141] bayaderas[142] y otras mujeres del mismo tipo, es decir, el enlace "libre", grosero o sublimado, existía entre los nobles como forma intermedia entre el matrimonio y la prostitución. La situación de los hijos de estas uniones quedaba generalmente al arbitrio del padre, al menos mientras dicho arbitrio no tropezaba con el derecho de monopolio de los hijos de la mujer principal. Las uniones libres encontraron barreras más estrechas en las tendencias monopolizadoras de la asociación ciudadana, que quería reservar los privilegios ciudadanos de orden económico y político a los hijos de sus familias. En las democracias antiguas ocurrió esto en gran escala y con gran intensidad. Otras limitaciones derivaron de la religión profética, por razones que más tarde examinaremos. En contraste con la libertad sexual de contratación del antiguo Egipto, condicionada por la carencia de derechos políticos de los súbditos, el derecho romano antiguo repudió todos los contratos sexuales, excepción hecha del matrimonio, y también, en ciertas situaciones del concubinato, y consideró todos los otros contratos como *causae turpes*.[143] Como enlace permitido y de menores derechos, el concubinato fue proscrito definitivamente en Occidente en el último Concilio de Letrán, y luego por la Reforma. El poder de libre disposición sobre los hijos restringiose progresivamente y a la postre quedó eliminado de manera absoluta, primero por razones esencialmente religiosas, después por motivos militares y políticos y, finalmente, por razones éticas.

Un retorno a la libertad contractual en materia sexual es ahora más difícil que nunca. La gran masa de las mujeres protestaría contra la libertad de competencia sexual en torno al hombre, libertad que, de acuerdo con las fuentes egipcias, aumenta enormemente las probabilidades económicas de las mujeres más atractivas desde el punto de vista erótico. Los poderes éticos tradicionales, especialmente la Iglesia, se opondrían también a ello. A través de una libertad completa o gracias a una fuerte facilitación del divorcio, puede, sin duda,

realizarse, en el ámbito del matrimonio legítimo, una situación semejante, en conexión con una situación muy libre y segura en el régimen matrimonial de bienes, como ocurría en grados diversos en los derechos romano tardío, islámico y judío, y ocurre en el moderno derecho norteamericano. Lo propio aconteció durante una época en las legislaciones del siglo XVIII, influidas por la teoría del contrato del derecho natural racionalista y por una serie de consideraciones acerca de la población.[144] Los resultados fueron muy diversos. Sólo en Roma y en Norteamérica ha correspondido realmente a la libertad jurídica del divorcio un fuerte movimiento orientado hacia la separación legal de los cónyuges.[145] La situación de las mujeres es muy diversa en estos casos. Como las romanas, también las mujeres norteamericanas, estas últimas a consecuencia de su firme situación de poder en el hogar y en la sociedad, han buscado directamente la libertad económica y la libertad de divorcio. A la inversa, el apego a la tradición de la mayoría de las mujeres italianas hizo que hasta hace pocos años repudiaran la libertad de divorcio, considerándola como amenaza de su porvenir económico, especialmente en relación con la vejez —más o menos en el mismo sentido en que se habla del viejo trabajador que se queda sin pan—, así como también por temor a una agudización de la concurrencia erótica en torno al hombre. Por lo demás, la predilección de hombres y mujeres por la sujeción formal autoritaria y la indisolubilidad formal del matrimonio puede ser paralela a una inclinación libertina de la práctica sexual o, precisamente a la inversa —sobre todo entre los hombres—, a cierta laxitud periódica sufrida por debilidad u oportunismo. Para la repudiación de la libertad de divorcio es decisivo, de acuerdo con la opinión pública de la clase media, el peligro real o supuesto que éste implica en relación con las posibilidades de educación de los hijos. Otras veces obedece, especialmente entre hombres de instintos autoritarios y, también, en cuanto plantea la cuestión de la libertad económica de la mujer, a simple vanidad sexual o preocupación por la posición adoptada en el seno de la familia. A ello se unen los intereses autoritarios de los poderes políticos y hierocráticos, robustecidos por la idea, exacerbada a consecuencia de la racionalización de la vida en la sociedad, de que la unión formal indisoluble de la familia es fuente de ciertos valores irracionales, oscuramente intuidos por regla general, o bien por la idea de que puede ser un apoyo para el individuo débil que aspira a una sujeción supraindividual. Todos estos motivos tan heterogéneos provocaron en la última generación (antes de la guerra de 1914) un examen y revisión retrospectivos de la libertad de divorcio y también, parcialmente, de la libertad económica intramatrimonial.

En la actualidad ha existido, asimismo, la tendencia a eliminar o limitar en relación con el testamento la libertad de disposición en el ámbito económico de la familia. Aquí no haremos la historia jurídico-formal de la aparición de las últimas disposiciones de voluntad. La libertad material de testar sólo ha sido completa o casi completa en dos ocasiones: en la Roma republicana y en el derecho inglés.

Es decir, tratándose de pueblos fuertemente expansionistas, gobernados por una capa de personalidades propietarias de grandes extensiones territoriales. Su principal campo de aplicación en la actualidad es el país de óptimas posibilidades económicas: Norteamérica. Con la política de expansión guerrera, que ofrecía a la descendencia desheredada la probabilidad de ganarse la vida en los países conquistados, aumentó en Roma la libertad de testar y desapareció al terminar la época de colonización, con la práctica de la inoficiosidad derivada del derecho helénico. En el derecho inglés perseguía el aseguramiento del patrimonio de las grandes familias, fin al cual podían servir también, aun cuando de otro modo, ciertas instituciones diametralmente opuestas desde el punto de vista formal: inclusión dentro de la propiedad inmobiliaria, derecho de mayorazgo, fideicomisos. La eliminación o la limitación de la libertad de testar por medio de cuotas obligatorias, así como la supresión del mayorazgo, que en el Código francés llegó hasta la imposición coactiva de la división, se encontraron y encuéntranse todavía condicionadas en las modernas legislaciones democráticas por motivos primordialmente políticos. Además del propósito de arruinar a la vieja aristocracia mediante la división coactiva de sus propiedades, tenía Napoleón el de establecer nuevos feudos en beneficio de la aristocracia creada por él. A esa última institución alude su conocida frase de que la redacción del código ponía en manos del gobierno la forma de distribución social del poder.

La persecución de la esclavitud[146] por eliminación de la sujeción espontánea a relaciones de tipo formal esclavista, fue principalmente un producto del desplazamiento del centro de gravedad del dominio económico del mundo a territorios en los cuales, a consecuencia del alto costo de la alimentación, el trabajo de los esclavos resulta incosteable, así como el desarrollo de la coacción indirecta sobre el trabajo, constituida por el sistema de salario y su amenazadora probabilidad de la desocupación, coacción que pasa por ser, desde el punto de vista del rendimiento del trabajo y de la evitación del gran riesgo que el uso de los esclavos implica, un medio más eficaz que la coacción directa. Las comunidades religiosas, especialmente el cristianismo, tuvieron en la Antigüedad una participación muy pequeña en la lucha contra la esclavitud, más pequeña aún que la de los estoicos. En la Edad Media y en la época moderna fue un poco mayor, pero en modo alguno decisiva. El esclavismo capitalista de la Antigüedad desapareció más bien a consecuencia de la pacificación del imperio en el exterior, que sólo dejó abierta la venta de niños como fuente de importación de esclavos para el resto. El esclavismo capitalista de los estados norteamericanos del sur quedó condenado a morir al desaparecer el terreno libre y subir monopólicamente el precio de los esclavos, una vez que la importación terminó. La anticipación de su desaparición, debida a la guerra civil, fue acelerada por las rivalidades puramente políticas y sociales de la democracia de los hacendados y de la burguesía plutocrática de los estados del norte, por una parte, y la aristocracia de los plantadores del sur, por la otra. En Europa,

evoluciones exclusivamente económicas de las organizaciones de trabajadores, especialmente los gremios, impidieron que la esclavitud, que no desapareció en el sur de Europa durante toda la Edad Media, penetrara en la industria. En el curso de la época moderna el desarrollo de la producción de exportación provocó, en el ámbito de la economía rural, una agudización de la carencia de libertad personal de las fuerzas productoras del señor territorial, hasta que el desarrollo de la moderna técnica de producción hizo también definitivamente incosteable el trabajo de los siervos. En la total eliminación de la falta de libertad personal tuvieron, por último, influencia decisiva, determinadas concepciones ideológicas de índole iusnaturalista, en todas partes muy intensas. El esclavismo patriarcal del Oriente, sede la más antigua y específica de éste, que en el Asia oriental y en la India se hallaba menos difundido, se encuentra en agonía a consecuencia de la prohibición del comercio africano de esclavos. Como resultado de la técnica guerrera de los ejércitos mercenarios, desapareció ya en el antiguo Egipto y a fines de la Edad Media la gran importancia militar que ese comercio tuvo, y empezó a decaer también su importancia económica, que por otra parte nunca fue muy grande. En realidad, jamás tuvo en Oriente una importancia tan intensa como la del esclavismo de las plantaciones de Cartago o la de las propiedades territoriales romanas en la última época de la república. En Oriente, lo mismo que en los territorios griegos y helenísticos, la esclavitud patriarcal fue, en parte, esclavitud doméstica y, en parte, como ocurría en Babilonia y Persia, y análogamente en Atenas, una forma de inversión de capital por medio de trabajadores industriales, a fin de obtener una renta. Del mismo modo que en la actualidad en el África interior, el esclavismo patriarcal se asemeja en Oriente a la forma libre de contratación del trabajo, en grado aún mayor del que la forma jurídica del mismo hace sospechar. El hecho de que la compra de un esclavo en el mercado, sin la aceptación del señor por el mismo esclavo, fuese una excepción, y la circunstancia de que el descontento del esclavo con su amo provocara por regla general la reventa de aquél, eran, como lo observó en la Meca Snouck Hurgronje,[147] consecuencias de la fuerte dependencia del señor de la buena voluntad de los esclavos de la casa; pero estos hechos tampoco tienen en Oriente una significación universal. En el África interior, el esclavo que no está contento con su amo puede obligarlo a la *noxae datio*,[148] en relación con otro amo por él preferido.[149] Pero tampoco esto vale universalmente. La naturaleza de la autoridad oriental, patrimonial o teocrática, y su tendencia a la estructuración ética del aspecto patriarcal de toda relación de dependencia, aseguraron al esclavo, en Oriente al menos, una protección convencional tan fuerte frente al señor, que la libre explotación, en la forma que asumía en la última época romana, resultó de hecho totalmente eliminada. En el derecho judío de la Antigüedad encontramos ya los orígenes de esto, y precisamente la circunstancia de que la vieja ejecución personal y la servidumbre por deudas hicieran caer las probabilidades de la esclavitud incluso sobre los mismos coterráneos, constituyó

el impulso decisivo con respecto a esa actitud.

Por último, ciertos límites de la libertad de contratación tienen su fundamento en intereses sociales y económicos de determinadas capas importantes, precisamente "burguesas". Así, por ejemplo, la eliminación de todas las instituciones feudales y las del derecho romano republicano que establecen un gravamen permanente sobre un fundo en provecho de un particular, así como las del derecho prusiano, a partir de las leyes de desamortización:[150] en ambos casos obraron intereses de la clase burguesa junto con las ideas de orden económico asociadas a ellas. Pues la legislación romana, que en la época de la república sólo admite la enfiteusis como *ager vectigalis* sobre bienes de corporaciones públicas, era también, como en Alemania la limitación actual de los "bienes rentísticos" al caso de la colonización estatal o estatalmente privilegiada,[151] un producto del interés de los burgueses en la movilización jurídica del suelo y la supresión de vinculaciones de tipo señorial-territorial.

Como el romano, el actual derecho racionalizado no alcanza la forma de reglamentación de la libertad de contratación derivada de la acción conjunta de todos estos motivos oponiéndose, a través de ciertas leyes prohibitivas, a los convenios de la clase por él repudiada, sino simplemente en cuanto no coloca a disposición de éstos ningún esquema jurídico (en Roma: ningún esquema de acción) y en cuanto estructura de tal suerte las consecuencias de los hechos jurídicos regulados por él que las normas respectivas resultan lógicamente incompatibles con los acuerdos contractuales del tipo reprobado por la ley. Por otra parte, la forma técnica en que se conceden las autorizaciones para esas disposiciones jurídicas que afectan los intereses de terceros a través de un derecho —objetivo— particular (como sucede, por ejemplo, al constituirse una sociedad por acciones), consiste en el establecimiento de esquemas contractuales adecuados cuyas normas deben servir necesariamente de base a todo convenio de los particulares interesados para que el mismo produzca efectos jurídicos, o lo que es lo mismo, para que resulte garantizado con la coacción jurídica, incluso frente a cualquier *tercero;* pues por lo que se refiere a las partes puede producir consecuencias de derecho, si no hay otras razones que destruyan su validez, aun cuando no implique a terceros. Esta forma moderna por la cual se coloca a los interesados en la posibilidad de asegurarse, utilizando ciertos esquemas de convenios y de realización de las condiciones *objetivas* exigidas por el derecho, las ventajas de una *institución jurídica de privilegio* que produce efectos contra terceros, difiere notablemente de la forma en que la Antigüedad admitía el derecho particularista frente a los preceptos jurídicos generales, y es producto de la unificación y racionalización del derecho, en conexión con el monopolio oficial de la creación de normas jurídicas por las asociaciones políticas *institucionalmente* organizadas —el instituto estatal—. En épocas pretéritas, los derechos particulares aparecían normalmente bajo la forma de derechos "*privilegiados*", es decir, en ordenamientos estatuidos autónomamente por la

tradición o el acuerdo de comunidades consensuales de tipo "estamental" o de uniones de relación asociativa.[152] El principio de que el "privilegio" (derecho particular "privilegiado" en el sentido indicado) "prevalece" sobre el derecho general "del país" (derecho común, vigente en ausencia de aquéllos) era un postulado al que se reconocía validez casi universal. Tal postulado tiene vigencia todavía en la mayoría de los ordenamientos jurídicos no occidentales y en parte en la misma Europa, por ejemplo, entre los campesinos rusos. Pero el instituto estatal casi siempre ha hecho valer y conseguido imponer el principio de que esos derechos particulares sólo tienen vigencia en virtud del reconocimiento de los mismos por la autoridad política, y únicamente existen en cuanto ésta lo permite. Del mismo modo, ha considerado a los "ayuntamientos" *(Gemeinde)[*]* como asociaciones heterónomas dotadas de ciertos poderes. Pero ésta no era, en ninguno de los dos casos, la situación original. La suma de todos los derechos vigentes dentro de un cierto territorio o en un círculo de personas, resultaba más bien, en su mayor parte, de una serie de usurpaciones autónomas de diversas comunidades consensuales independientes entre sí o de uniones derivadas de un proceso de relación asociativa, entre las cuales la nivelación siempre reclamada lográbase por medio de compromisos recíprocos, o por concesión —otorgamiento — de prominentes autoridades políticas o eclesiásticas. Volvemos de este modo a referirnos a ciertos fenómenos a los que en otro respecto tuvimos ocasión de aludir, cuando principiamos este parágrafo.

Toda comunidad consensual o toda relación asociativa, portadoras de ordenamientos particulares y a las que de aquí en adelante podríamos llamar, atendiendo a su calidad específica, "comunidades jurídicas", se hallaban, en la época anterior al apogeo del contrato con arreglo a fines *(Zweckkontrakt)*, a la libertad de contratación en el sentido actual, y al carácter de instituto de la asociación política, determinadas por situaciones de hecho u objetivas: nacimiento, raza, religión, credo político, formas de vida o modos de adquisición; o por grupos *personales* surgidos de una confraternización expresa. Vimos ya cómo el procedimiento jurídico primitivo, correspondiente a nuestro "proceso", era esencialmente un procedimiento expiatorio entre *diversos* clanes y sus miembros. En el seno de los clanes, entre los miembros de los mismos, las contiendas eran solucionadas patriarcalmente. El dualismo entre el derecho de las asociaciones —considerado desde el punto de vista del poder político que se va fortaleciendo—, su derecho "autónomamente" creado, y las normas vigentes para decidir los litigios entre los miembros de la asociación, existe desde los albores de la historia del derecho. Cosa semejante podemos declarar del hecho que aparentemente oscurecía esa sencilla situación: frecuentemente el individuo pertenece, desde las etapas más antiguas del desenvolvimiento histórico por nosotros conocidas, no sólo a una, sino a *varias* asociaciones personales. Sólo que la sujeción a un derecho particular era en un principio una cualidad estrictamente personal, un "*privilegio*" adquirido por usurpación o por concesión

graciosa, es decir, un monopolio de quienes lo disfrutaban, quienes, al exigir su reconocimiento y aplicación, se convertían en "compañeros" de una comunidad jurídica. De aquí que, en las asociaciones constituidas políticamente por la dominación de un poder señorial común, como los imperios persa, romano, franco o islámico, el derecho aplicable por las instancias judiciales del poder político unitario difiera de acuerdo con las asociaciones parciales, étnicas, religiosas o políticamente subordinadas (ciudad o tribu dotadas de autonomía jurídica o política). El mismo derecho romano era en la época imperial un derecho de los ciudadanos romanos y en las relaciones con los no ciudadanos, súbditos del imperio, no siempre se aplicaba. Los súbditos no musulmanes del Imperio islámico, así como los miembros de las cuatro escuelas jurídicas ortodoxas, viven de acuerdo con sus propias reglas jurídicas, si bien no poseen instancias jurídicas propias, sino que recurren todos al juez islámico, el cual juzga de acuerdo con el derecho del Islam, pues no está obligado a conocer ningún otro, ya que los no musulmanes son siempre "súbditos". En la solución de los conflictos entre individuos pertenecientes a estatutos jurídicos personales diferentes, surgieron graves inconvenientes, por lo cual fue necesario establecer ciertos principios jurídicos fundamentales comunes, creciendo esta necesidad paralelamente a la intensidad del tráfico. En situaciones semejantes aparece, como sucedió en Roma, un *ius gentium* bajo el *ius civile*, del cual participaban solamente los ciudadanos romanos, o bien, como ocurrió en Inglaterra, el señor político o "hierocrático" es el único facultado para formular, en virtud de su imperio, un "derecho oficial" que liga solamente a sus tribunales. Otras veces, por último, una nueva asociación política, generalmente local, funde unos con otros, desde el punto de vista del contenido, los diversos derechos personales. Los más antiguos derechos de las ciudades italianas conocían bien la circunstancia de que los ciudadanos habían declarado su sujeción al derecho longobardo, pero, en característica oposición al antiguo pensamiento jurídico, es la *civitas*, es decir, la totalidad de los ciudadanos, la que acepta ese derecho, lo mismo que el romano, como supletorio del primero o bien, por el contrario, al que se sometía *(profiteri)*. Los sujetos pertenecientes al *imperium* medieval pretendían, en cambio, ser juzgados siempre de acuerdo con el derecho de la nación a la cual habían querido y declarado someterse, "profesar" *(profiteri)*. [153] El individuo lleva consigo esta profesión jurídica. El derecho no es una *lex terrae* —como llegó a serlo el derecho inglés de los tribunales reales inmediatamente después de la conquista normanda— sino privilegio de una asociación personal. Este postulado capital del personalismo jurídico no fue aplicado entonces con absoluta consecuencia, como tampoco lo es ahora el principio opuesto. Por otra parte, todas las uniones privilegiadas trataban siempre de conseguir, con más o menos éxito, la aplicación del principio del personalismo sostenido por ellas. De aquí resultaba en todo caso la existencia de numerosas "comunidades jurídicas" cuyas autonomías se cruzaban y de las

cuales la asociación política —en cuanto se presentaba a sí misma como unidad— era una de tantas. Cuando los participantes de un derecho particular monopolizaban, en virtud de esa cualidad, determinados bienes, como, por ejemplo, ciertas tierras (censitorias, feudos, etc.) podía ocurrir, al desaparecer el hermetismo personal de la comunidad bajo el influjo de intereses que ya conocemos, y multiplicarse las asociaciones a las que *concomitantemente* pertenecía el individuo, que el derecho particular se ligara de tal suerte a la posesión de esos objetos, que el mero hecho de poseerlos fuese decisivo para la participación en el derecho particular. Ésta fue sin duda una etapa de transición respecto a la actual accesibilidad formal de todas las relaciones sujetas a un derecho particular. Pero sólo una etapa de transición. Pues todo derecho particular de ese antiguo cuño valía como una cualidad permanente de privilegio jurídico, bien directamente de ciertas personas que pertenecían a determinada asociación como tales, bien de ciertos objetos cuya posesión condicionaba tal pertenencia. También en el derecho actual ciertas cualidades puramente técnicas o económicas de cosas o personas dan ocasión a determinaciones particulares: como, por ejemplo, tratándose de "fábricas" o "terrenos de labranza" o "abogados", "boticarios" o "industriales" de tal o cual especie. Naturalmente que en los derechos de todas las épocas también es posible encontrar estas normas particulares, referidas a supuestos técnicos o económicos. Pero los derechos particulares a que aquí aludimos tenían otro carácter. Las cualidades que fundamentaban esta especie de derechos particulares no eran económicas o técnicas, sino personales de carácter "estamental", es decir, derivadas del nacimiento, de cierto modo de conducción de vida o de la pertenencia a una asociación ("nobles", "caballeros" o "cofrades"); o bien de ciertas relaciones sociales de cosas ("feudos de servicio", "tierras de abolengo"), que indirectamente se hallaban condicionadas, a su vez, por relaciones estamentales. En esta situación jurídica particular encontrábanse siempre las cualidades individuales de ciertas personas o las relaciones de cosas individuales. En casos extremos el "privilegio" podía ser y a menudo era privilegio de una sola persona o de una cosa específicamente determinada. En este caso los derechos "subjetivos" y las normas "objetivas" constituían prácticamente una unidad: el individuo privilegiado podía exigir, haciendo valer un derecho *subjetivo*, que se le tratase de acuerdo con las determinaciones *objetivas* que le correspondían. Pero también cuando el portador de un derecho particular era un círculo estamental determinado o un conjunto de cosas estamentalmente significativas, solía naturalmente considerarse que la aplicación de las normas jurídicas particulares constituía para los interesados un derecho *subjetivo*. No es que se desconozca la idea de normas dotadas de "vigencia" general; lo que ocurre es que esa idea no ha podido ser desarrollada. Por eso todo "derecho" aparece como "privilegio" de personas o cosas determinadas individualmente, o de complejos individuales de otras. El concepto jurídico del "instituto" estatal vino a oponerse radicalmente a

esa concepción. En la época de la aparición de las capas "burguesas" en la antigua Roma y en el mundo moderno, la oposición fue tan enérgica, que se negó de manera absoluta la posibilidad de un derecho "privilegiado". Establecer privilegios a través de decisiones del pueblo era considerado en Roma como jurídicamente imposible,[154] y en la época revolucionaria del siglo XVIII se vio nacer una legislación cuyo fin primordial consistía en el aniquilamiento de la autonomía de las corporaciones y de los privilegios de orden jurídico. Esto no se logró de modo cabal, y más tarde veremos cómo el derecho moderno creó nuevamente un cúmulo de situaciones jurídicas de privilegio. Pero en lo esencial ello se efectuó indudablemente sobre bases completamente distintas de las que determinaron los viejos privilegios estamentales.

La creciente sujeción de todas las personas y situaciones de hecho individuales a un instituto que, al menos actualmente, descansa en principio sobre una "igualdad jurídica" de carácter formal, obedece a dos grandes fuerzas de racionalización: el ensanchamiento del mercado, por una parte, y la burocratización de la actividad orgánica de las comunidades consensuales, por la otra. Sustituyeron la formación totalmente *individual* del derecho privilegiado, ya por el propio poder o por privilegios concedidos a asociaciones personales limitadas por un sistema de monopolio, es decir, la autonomía de las uniones condicionadas primordialmente por consideraciones estamentales, por otras dos formas de autonomía. En primer lugar, por una "autonomía" de "sociedades" limitada estrictamente por normas jurídicas, sociedades que, al menos desde el punto de vista formal, podían ser creadas por cualesquiera personas. En segundo término, mediante el establecimiento de facultades esquemáticamente concedidas a todo el mundo, para la creación de derecho privilegiado a través de negocios jurídicos privados de cierto tipo. Las fuerzas impulsoras determinantes de esta transformación de las normas técnicas de creación autónoma del derecho fueron, en lo político, las exigencias de poder del soberano y los funcionarios en el fortalecimiento creciente del instituto estatal y, en lo económico —no exclusivamente, pero sí en gran medida—, los intereses de los económicamente poderosos, es decir, de los privilegiados económicamente en el mercado, en virtud de su riqueza ("situación de clase"), a pesar de la (formalmente al menos) "libre concurrencia". Pues, por ejemplo, la "autorización" general, correspondiente a una igualdad jurídica formal, concedida a todo el mundo, "sin acepción de personas", para formar una sociedad por acciones o constituir un fideicomiso, implica en realidad la creación de una "autonomía" *de facto* de las clases *poseedoras, como tales*, ya que sólo ellas pueden ejercitar esos derechos.

Esta autonomía amorfa sólo en un sentido figurado merece el nombre que le hemos dado. Pues el concepto de autonomía se halla ligado, para hablar con alguna precisión, a la existencia de un círculo de personas determinable en algún modo en función de ciertas notas, aun cuando éstas sean cambiantes, círculo personal que, ya sea por consenso o en virtud de estatuto, se halla sujeto a un

derecho particular que puede, en principio, modificar libremente. El concepto no se altera, sea cual fuere el aspecto de este círculo personal, ya se trate, por ejemplo, de una sociedad anónima, de un ayuntamiento o de un estamento, de un gremio, de un sindicato o de un Estado feudal. Este concepto es siempre una resultante de la monopolización incipiente de la función del establecimiento del derecho por la asociación política. Pues implica siempre el pensamiento de que esta asociación tolera o garantiza directamente la creación de derecho objetivo por órganos diversos de los propios. Pero la autonomía de un círculo personal, surgida por consenso o estatutariamente, es cualitativamente algo más que simple libertad contractual. El límite entre ambos aparece en el mismo lugar que el del concepto de norma, es decir, allí donde el ordenamiento que rige autónomamente, derivado del consenso o de manifestaciones de voluntad de los partícipes, deja de ser concebido como la regla objetiva vigente, impuesta a un círculo de personas, y es considerado como creación de pretensiones jurídicas recíprocas, lo que ocurre, verbigracia, en el caso de un acuerdo entre dos firmas sobre división del trabajo, repartición de utilidades y situación jurídica en lo interior y en lo externo. La elasticidad del concepto de derecho objetivo frente a la noción del derecho subjetivo, aparece aquí con la mayor diafanidad posible. Nuestros hábitos mentales, orientados hacia el derecho estatuido, sólo pueden encontrar un límite teórico entre ambas nociones cuando, en el ámbito del derecho privado, único que aquí nos interesa, se considera que la autonomía se ejerce en aquellos casos en que el origen normal de la regla estatuida es una resolución, mientras que, cuando la norma deriva de un convenio entre personas individualmente determinadas, sólo hay una manifestación de la libertad contractual. Esta distinción tampoco careció de importancia en épocas pretéritas, según veremos más adelante, pero no era por sí sola decisiva. Mientras la distinción entre norma objetiva y pretensión subjetiva no se desarrolló en plenitud y el derecho pasó por ser una cualidad condicionada por la pertenencia a una asociación, sólo era posible distinguir las reglas que regían un círculo de personas o una asociación basada en cualidades inherentes al estatus de sus miembros, de aquellas otras nacidas de un contrato coactivo y aplicables directamente a la conducta de las partes interesadas. Todo derecho particular fue en un principio derecho de un círculo de personas, condicionado por cualidades inherentes al estatus de éstas. Tal situación se transformó, como brevemente lo indicamos arriba, en forma paralela a la creciente diferenciación y escasez económica de los bienes liberalmente adquiridos por cada círculo personal, y ello ocurrió con tal intensidad, que como último resultado casi se llegó al establecimiento del principio opuesto: los derechos particulares, especiales, eran considerados como derechos reguladores de una relación social o económica específica. Esta concepción no era ajena a la Edad Media, como se reconoce en la tesis de Heusler, si bien dicha tesis resulta excesiva en la negación de los derechos estatales.[155] El derecho feudal era el aplicable a las relaciones

feudales. No era nunca el derecho de un Estado de vasallos, pues éste no existía. El derecho curtense regulaba la cooperación entre los señores territoriales; el de vasallaje, los feudos de servicio; el mercantil, los bienes y negocios del comercio; el de los artesanos,[156] los asuntos relativos al desenvolvimiento de los diversos oficios. Al lado de estos derechos particulares y al margen de esa relación puramente objetiva, existía, empero, la sujeción completa del vasallo, comerciante, ministerial, solariego, libre, al derecho común del país. Un individuo podía poseer una tierra libre y otra de señorío y hallábase entonces sometido por un lado al derecho común del país y, por otro, al derecho curtense. Del mismo modo, un no comerciante que daba dinero en *commenda* o en préstamo marítimo, quedaba sujeto exclusivamente, por este concepto, al derecho mercantil. Esta forma puramente objetiva de tratamiento no era, sin embargo, universal. Casi todas las relaciones para las cuales existían derechos particulares, tenían consecuencias personales de tipo estamental, es decir, consecuencias que afectaban la posición jurídica total. Eso ocurría, por ejemplo, tratándose de la posesión de tierras de señorío o de vasallaje. Algunos de esos derechos considerábanse incompatibles dentro de una misma persona, y el impulso hacia la destrucción de esta vinculación estamental provocó, en sentido opuesto, la tendencia, siempre renovada, hacia el hermetismo del círculo de miembros de la comunidad jurídica. Para determinar cuál de las dos tendencias era más fuerte, habría que examinar, en cada caso, la constelación concreta de los intereses en juego. Por lo que se refiere a Alemania, y en lo que atañe al derecho de las ciudades, Heusler admite que era un derecho de los burgueses, no un derecho de las propiedades urbanas o de otras situaciones objetivas.[157] En Inglaterra, en cambio, las ciudades llegaron a ser corporaciones casi puramente privadas. En general, es de todos modos verdadero que la tendencia a considerar los derechos particulares como derechos para determinados objetos y situaciones de hecho predominó realmente, y que de esta suerte se facilitó en gran medida la inclusión de aquellos derechos, como normas jurídicas objetivas y especiales, en el derecho común del país, la *lex terrae*. El que tal inclusión se llevara efectivamente a cabo dependía, sin embargo, de circunstancias políticas. En los casos en que aquélla no se efectuó de un modo completo, el problema de la relación de los diferentes derechos particulares y de sus tribunales especiales con el derecho y los tribunales comunes, fue resuelto en formas muy diversas. De acuerdo con el derecho común, la posesión jurídica de la tierra *(Gewere am Gut)* correspondía al señor y no al siervo.[*] Pero en el caso de los feudos, la relación no se hallaba regulada de un modo tan sencillo y la forma de tal regulación en el "Espejo de Sajonia", por ejemplo, muestra discrepancias parciales entre el texto y la glosa.[158]

También en el derecho romano el problema ha dejado huellas. El *ius civile* sólo se consideraba como el derecho del ciudadano romano, en cuanto nadie que no fuera tal o se le equiparase contractualmente, podía comparecer como actor o

demandado ante los tribunales romanos, concluir los negocios jurídicos específicos del derecho civil, o ser juzgado de acuerdo con las normas del mismo derecho.[159] Ninguna *lex* romana tenía vigencia fuera del círculo de los ciudadanos. El postulado de que no podía en ningún caso aplicarse a los no ciudadanos, tenía una enorme trascendencia política, porque establecía el poder soberano de los funcionarios y el Senado frente a todo el territorio sometido y no incorporado al derecho. Por otra parte, el ciudadano romano no era en modo alguno juzgado solamente de acuerdo con el derecho civil, y los tribunales que aplicaban ese derecho no eran los únicos que tenían jurisdicción sobre él. En relación con la época histórica, el *ius civile* debe más bien definirse como un derecho particular para el que sólo cuentan, jurídicamente hablando, los que tienen la calidad de ciudadanos, es decir, los miembros de esta específica asociación estatutaria. Existen, además, círculos jurídicos de los que participan no únicamente ciudadanos, ni tampoco todos los ciudadanos, y cuyo derecho aparece en parte como derecho de asociaciones estatutarias, en parte como derecho particular regulador de situaciones objetivas. Se encuentran en primer lugar en este caso todas las situaciones de hecho reguladas administrativamente, cuyo número e importancia práctica eran muy grandes. Hasta la época de los Gracos, la propiedad civil del suelo existió únicamente para aquella parte de la tierra a la que legalmente se había asignado este fin.[160] La posesión del *ager publicus* no se hallaba regulada por el derecho civil, ni podía ser objeto de una acción de acuerdo con el mismo derecho, pues en ella participaban no sólo ciudadanos, sino también compañeros de alianza o federación. Cuando en la época de los Gracos intentaron los ciudadanos someter las relaciones de esta índole al estatuto ciudadano *(lex)*, todos los miembros de la federación pretendieron ser admitidos desde luego en la asociación ciudadana. Las cuestiones de posesión hallábanse sometidas al exclusivo conocimiento de los magistrados, quienes procedían de acuerdo con reglas ajenas al derecho civil. Pues éste no conocía, verbigracia, la enfiteusis, ni los gravámenes reales, ni tierras de servicio *(Dienstland)* que eran regulados, los dos, por el derecho administrativo del *ager publicus*. Regulaba también el derecho estatal instituciones de derecho privado desconocidas por el derecho civil que, cuando correspondían jurídicamente a las de éste, llevaban, sin embargo, nombres distintos (*praes* para el fiador de licitación; *praedium*, para la hipoteca de carácter administrativo). La competencia de los funcionarios administrativos era en este caso la portadora de ese derecho particular puramente objetivo. No existía una asociación jurídica que fuera la portadora de ese derecho, sino que era constituida por los eventualmente interesados. Tenía también el carácter de un derecho particular el relativo a la competencia del pretor encargado de decidir las contiendas entre ciudadanos y extranjeros. Podía éste aplicar el derecho civil, mas no en virtud del estatuto ciudadano *(lex)*, sino apoyándose en el poder del cargo. Aplicaba un derecho de oriundez distinta, cuyo fundamento de validez era

igualmente diverso: el *ius gentium*.

Este derecho no nació con el establecimiento de tal magistratura.[161] Era el derecho que regulaba el tráfico internacional, de acuerdo con el cual se resolvían los conflictos que surgían en el mercado y los cuales en un principio se hallaban, según se supone, regulados sólo en forma sacramental, a través del juramento. Tampoco podían ser objeto de procesos de derecho civil las relaciones entre patrón y cliente, que de acuerdo con su naturaleza eran de tipo jurídico-feudal y tuvieron en un principio una gran importancia. Así como ocurría con la posesión jurídica *(Gewere)* en el derecho germánico, en el romano se rozaban, tratándose de la *possessio (praecarium)*, las esferas del derecho civil y el derecho feudal. Por lo demás, el derecho civil conoce esta relación y hay también prescripciones penales que se refieren a ella. Pero no se hallaba regulada civilmente. En el ámbito del derecho civil constituían verdaderos derechos particulares ciertas instituciones jurídicas relativas únicamente a comerciantes y a determinados industriales: la *actio excercitoria*,[162] el *receptum*[163] y el derecho particular de los *argentarii*.[164]

Tanto al derecho que regula el tráfico como al de clientela corresponde un concepto que tiene enorme importancia para el desenvolvimiento jurídico ulterior: la noción de *fides*.*[165]* De manera peculiarísima abarcaba, por una parte, las obligaciones derivadas de relaciones de piedad o respeto y, por otra parte, como *fides bona*, la buena fe y la honradez en la vida de los negocios. En un principio, el derecho civil nada sabía de ella. Sin embargo, esta actitud no fue nunca estrictamente mantenida. Las Doce Tablas sancionan ciertos actos fraudulentos, estableciendo la categoría de *improbus intestabilisque*.[166] De acuerdo con numerosas leyes, esos actos traen consigo la *infamia*.[167] Sus consecuencias jurídicas privadas eran, en general, la incapacidad para servir de testigo o de ser testificado, lo que prácticamente casi equivalía a un boicot en relación con la facultad de celebrar negocios jurídicos y adquirir por herencia. La infamia implicaba también el que el pretor negara ciertas acciones. Los principios de la *fides* no representaban, a pesar de su carácter no formal, vagos productos sentimentales, ni en el ámbito de la clientela, ni menos aún en el de la vida de los negocios. Toda la serie de contratos, nítidamente dibujados, sobre cuya firme individualidad descansa esencialmente el derecho romano tradicional que regula el tráfico, se desenvolvió de acuerdo con los principios de la *fides*. Tanto una institución arcaica como la *fiducia*,[168] como en la época imperial el *fideicommissum*,[169] basábanse totalmente en la *fides*. Del hecho de que, tratándose, por ejemplo, de esta última creación, su fundamento radicase en la falta de una acción civil (en el caso de legados a no ciudadanos o a personas prohibidas),[170] o de la circunstancia de que, en un principio, el cumplimiento sólo quedase garantizado por normas convencionales, en modo alguno se infiere que la *fides* fuera solamente un medio supletorio del *ius civile* y, por ende, posterior a éste. La institución jurídica de la clientela[171] era seguramente tan

antigua como el mismo concepto de *ius civile*, pero apareció al margen del mismo. El *ius civile* nunca agotó, por consiguiente, el contenido de todo el derecho privado en vigor. La *fides* no era, sin embargo, en modo alguno, un principio unitario para la regulación de las relaciones jurídicas. Lo que sobre la base de la *fides* se debía a otro dependía más bien de la naturaleza objetiva de la relación concreta y, aun en esta especialización, faltaba a la *fides*, en caso de incumplimiento, la justa consecuencia jurídica, homogéneamente regulada, sobre todo dentro del ámbito del derecho civil. La infamia era consecuencia de ciertas acciones específicas, no de todos los ataques a la *fides*. Las diferentes clases de reacción ante la conducta reprobable, por ejemplo, la amonestación censoria, o la negativa consular sobre admisión de los candidatos a los puestos públicos, tenían cada una sus supuestos especiales, que además de variables, no se identificaban ni con los de la infamia, ni con los principios de la *fides* y nunca eran imputados simplemente a las violaciones de la *fides*, como tales. Las infracciones de las obligaciones de la clientela eran en un principio castigadas por el señor en el tribunal doméstico. Más tarde fueron castigadas sacramental o convencionalmente y, por último, también en forma civil tratándose de la clientela liberada de manera puramente comercial. Las relaciones primitivas entre el tráfico y la *fides* no son conocidas. Ignoramos los medios por los cuales los contratos de buena fe eran garantizados antes de que el pretor, en uso de su poder oficial, los reconociese al través de esquemas de acción, como las demás instituciones del *ius gentium* que tenían una protección pretoria. Probablemente se celebraban juramentos individuales o generales de arbitraje cuya violación traía consigo la infamia, como ocurrió más tarde tratándose del incumplimiento de pactos de arbitraje celebrados bajo juramento. La creación de esquemas de acción para las instituciones del *ius gentium* no significa de ningún modo el que desapareciera la separación entre aquél y el *ius civile*. Este último perduró como simple derecho estamental de los ciudadanos. Ocasionalmente, el pretor hizo recepciones de los no ciudadanos en los esquemas de acción, valiéndose de la fórmula *si civis Romanus essit*. Otras instituciones pasaron, tácitamente, a formar parte del *ius gentium*. La distinción, junto con otros privilegios de los ciudadanos, no desapareció totalmente sino hasta la época imperial.

Ninguno de los círculos de interesados de la *fides* formaba una asociación estamental cerrada. Ni los clientes, a quienes Mommsen indebidamente identifica, como veremos más tarde, con la asociación de la *plebs*,[172] ni menos aún, naturalmente, los interesados en los contratos estamentales, completamente indiferentes, de *bonae fidei*, o en los del *ius gentium*. El derecho pretorio, como tal, se halla, por supuesto, muy lejos de ser idéntico al *ius gentium*. La recepción de éste no se realizó en modo alguno únicamente al través del derecho pretorio, sino en gran medida por introducción de sus principios en el derecho civil, gracias al trabajo de los juristas. Los estamentos propiamente dichos: esclavos, libertos, caballeros, familias senatoriales, tampoco formaban, ni

en la república ni en la época imperial, una asociación orgánica que hubiese podido ser titular de una autonomía propia. Por razones de orden político o de policía, la época republicana había tenido siempre que tomar enérgicas medidas contra las asociaciones privadas. Los periodos de represión alternaron con los de tolerancia. Para las asociaciones privadas en sí mismas, la época de la monarquía fue poco propicia. Políticamente, la democracia tenía temor a las uniones de los social y económicamente poderosos, y la monarquía a cualquier tipo de asociación no controlada. El derecho romano de la época republicana, lo mismo que el de la época imperial, conoce únicamente la autonomía en la forma de un derecho corporativo o de uniones, en el sentido moderno de estos vocablos. La autonomía existió en la medida en que existieron, toleradas o privilegiadas, las uniones y corporaciones. En qué medida pudieron subsistir, es algo que estudiaremos al examinar en sus líneas generales otro problema, a saber, el de la capacidad jurídica de las asociaciones personales.[173]

La general transformación o mediatización de las asociaciones personales autónomas en la época de la personalidad jurídica en favor del monopolio de la creación jurídica por el instituto estatal, se manifestó en una nueva concepción de dichas asociaciones, a las que empezó a considerarse como titulares de derechos subjetivos. Desde el punto de vista técnico-jurídico, semejante tratamiento es inevitable, pues, por una parte, hay objetos patrimoniales apropiados en forma de monopolio a la disposición exclusiva de los socios, aun cuando sólo para el efecto de una utilización común cualquiera; y, por otra, se hacen económicamente necesarios ciertos actos contractuales sobre esos objetos, por lo cual las asociaciones autónomas resultan sometidas a un derecho común, pacíficamente aplicable por una organización judicial en el ámbito de una entidad política. Cuando no es éste el caso, el problema se resuelve fácilmente: los miembros de una asociación hacen a los de otra responsables solidariamente de los actos de cada uno de sus componentes y, por ende, también de los ejecutados por sus órganos. Al lado de la primitiva lucha sangrienta existe, como fenómeno universal, la represalia, el secuestro de la persona y bienes de un miembro de la asociación jurídica por incumplimiento de las obligaciones de otro o de todos los demás. En la Edad Media, las negociaciones sobre represalias, su evitación mediante comparecencia ante los tribunales y defensa jurídica recíproca, fueron tema constante de disputa entre las ciudades. Tan primitiva como la venganza de la sangre es la conciliación. Quien es reconocido como legítimamente autorizado para buscar una conciliación y representar a sus coasociados en lo exterior, se guía solamente por las experiencias que otros han tenido y a cuyos arreglos suelen de hecho someterse los miembros de la asociación. La concepción primitiva dominante en el derecho medieval de los orígenes, fue la de que los que no han tomado parte en una decisión de los vecinos de la aldea, de los compañeros del gremio, los miembros de un mercado o los componentes de cualquiera otra colectividad, se

encuentran ligados si la actuación de la asociación en lo exterior se realiza, como tiene necesariamente que realizarse, mediante una unificación de las voluntades al través de una decisión colectiva, único caso en que tal actuación puede engendrar consecuencias jurídicas. Hay, pues, que concederle la razón a Heusler,[174] cuando afirma que uno de los elementos característicos del desarrollo de la asociación fue la necesidad de una decisión colectiva, de un acuerdo, así como la obligatoriedad de la misma. La distinción entre acuerdo y contrato fue indudablemente en muchos casos una distinción en gran medida elástica, comparable a la que existe entre normas objetivas y pretensiones subjetivas. Ciertos estatutos basados en acuerdos son designados a menudo con el nombre de *pactus*. Pero, de todos modos, la simiente de la distinción ya existía. Y existía al través de la concepción primitiva, según la cual una decisión colectiva sólo obliga a quienes han intervenido para formarla, lo que en un principio implica evidentemente la idea de que la decisión colectiva, el acuerdo, sólo puede lograrse mediante un contrato. En realidad, esa concepción estuvo siempre condicionada por el carácter de revelación otorgado al derecho vigente. Atendiendo a semejante supuesto, sólo un derecho podía ser justo. Al desaparecer los medios mágicos y carismáticos de formulación del derecho justo, pudo aparecer y de hecho surgió la idea de que el derecho auténtico es creado por la mayoría, por lo cual la minoría tiene el deber de someterse a las decisiones del mayor número. Pero antes de que la minoría aceptase someterse a las decisiones mayoritarias, lo que a menudo se lograba gracias al empleo de medidas drásticas, esas decisiones no eran todavía derecho y a nadie obligaban: ésta era la significación práctica de aquella concepción. En cambio, a nadie se consideraba obligado a celebrar un contrato con otra persona. En estas formas de pensamiento revelábase ya la distinción entre el establecimiento de normas, como creación de derecho objetivo, y el contrato, como creación de derechos subjetivos, a pesar de la vaguedad de las transiciones en épocas primitivas. El acuerdo exigía, como concepto complementario, el de órgano ejecutor. La forma de creación de éste: elección para el caso concreto, elección por cierto lapso de tiempo o apropiación hereditaria de la función orgánica, podía tener aspectos muy diversos. El proceso de diferenciación y apropiación entre las diferentes asociaciones y en el seno de las mismas se desarrolló hasta tal grado, que el individuo podía pertenecer al mismo tiempo a varias de ellas. Además, la medida del poder de disposición de los órganos y de los individuos, incluso en las relaciones internas entre los miembros, empezó a encontrarse cada vez más supeditada a reglas racionales fijas. Por otra parte, el incremento de los contratos con arreglo a fines de los individuos y de la totalidad de los miembros de la asociación hacia lo exterior —consecuencia de la creciente economía de cambio— exigió una determinación precisa del alcance de la actividad de cada miembro u órgano de la propia asociación. Todo ello tuvo como resultado el de que se planteara el problema relativo a la posición de la asociación y a la legitimación de

sus órganos en el tráfico contractual y en los procedimientos judiciales. Una solución técnico-jurídica a ese problema fue la concepción de la persona jurídica. En rigor, el nombre implica una tautología, pues, en el ámbito del derecho, el concepto de persona siempre es jurídico. El que tanto un feto como un ciudadano con capacidad plena sean vistos como portadores de obligaciones y derechos subjetivos, lo que no ocurre en el caso del esclavo, son manifestaciones del empleo de medios técnico-jurídicos para el logro de ciertos efectos. En este sentido, la personalidad jurídica es siempre tan artificial como la cuestión acerca de qué sean las "cosas" en sentido jurídico, ya que tal problema sólo puede ser resuelto de acuerdo con características jurídicas seleccionadas con criterio pragmático. Las alternativas excesivamente ricas con que se puede contar para explicar la situación jurídica de las relaciones asociativas en general hacen de esto un problema.

El desenvolvimiento más racional del pensamiento de la personalidad jurídica de las asociaciones es la total separación de las esferas jurídicas de los miembros y la esfera jurídica independiente de la misma asociación: ciertas personas, designadas de acuerdo con determinadas reglas, son las únicas a quienes se considera jurídicamente autorizadas para obligar a la asociación, o ligar a otros hacia ella; pero estas relaciones jurídicas no afectan a las personas ni a los patrimonios de los asociados, ni valen como contratos de éstos, sino que se les refiere al patrimonio totalmente independizado de la asociación. Del mismo modo, las exigencias y prestaciones de los asociados, como tales, son, de acuerdo con los estatutos, derechos y obligaciones de sus patrimonios privados, no del patrimonio social. Los miembros no pueden aisladamente, como tales, facultar ni obligar a la asociación. Esto sólo es jurídicamente posible para los órganos y únicamente a través de una acción realizada en nombre de la asociación. Además, sólo la asamblea integrada por los miembros designados y autorizados para ello, puede, aunque no deba necesariamente, adoptar decisiones obligatorias. El concepto de la personalidad jurídica puede asimismo extenderse para fundar la disposición de bienes económicos cuya utilización ha de atribuirse a una pluralidad de personas determinadas de acuerdo con ciertas reglas, pero que no forman una relación asociativa (fundación, patrimonio afectado a un fin) y cuyos intereses son representados autónomamente en el comercio jurídico por un cierto titular de derechos a quien, de acuerdo con determinadas normas, se reconoce tal carácter.

Una asociación personal puede hallarse construida jurídicamente de tal modo que un círculo fijo de individuos, que en principio sólo puede ampliarse mediante una simple sucesión jurídica de derecho privado o por decisión de ciertas corporaciones, valga como el único que, por sus miembros, puede realizar actos de administración: la corporación. La asociación puede igualmente, en principio, hallarse emparentada en tal modo con la fundación,[175] que jurídicamente sólo los órganos estén facultados para obrar en su nombre, y los

miembros se encuentren primordialmente obligados para con la asociación, dependiendo la entrada de nuevos miembros bien del arbitrio de esos órganos, bien de ciertas reglas, no teniendo por lo general los simples miembros, como, por ejemplo, los clientes de una escuela, ninguna influencia en la administración. Es éste el caso del instituto en sentido jurídico, que sólo coincide parcialmente con el concepto políticosocial de instituto.[*]

El tránsito del instituto a la fundación, por una parte y, por otra, a la corporación, es también vacilante desde el punto de vista jurídico. Lo decisivo no es, como quisiera Gierke, el que la asociación sea autocéfala o heterocéfala.[176] Una iglesia es instituto, pero puede ser autocéfala.

Desde el punto de vista técnico-jurídico el concepto de personalidad es totalmente superfluo cuando no se atribuye a una asociación ningún patrimonio, en nombre del cual sea posible celebrar contratos. El concepto de personalidad jurídica es inadecuado para esas sociedades que, de acuerdo con su esencia, sólo abarcan un número limitado de participantes y se hallan temporalmente limitadas, como ocurre, por ejemplo, con algunas sociedades mercantiles. En estos casos, una separación absoluta de las esferas jurídicas del individuo y de la totalidad sería perjudicial al crédito, pues la dignidad específica de un crédito se basa también en la existencia de un patrimonio independiente pero, en primer término, en la responsabilidad de todos los miembros por las deudas de la sociedad. De igual modo, la creación de órganos especiales para la representación de tales sociedades no siempre sería conveniente. La forma más adecuada a los intereses del crédito capitalista fue, tratándose de las asociaciones y sociedades de esta clase, el principio de la mancomunidad *(Gesamthand);*[177] que, al menos en lo pasado, era conocido por casi todos los derechos en mayor o menor medida, y consiste en la legitimación, sea de todos los partícipes a través de una actividad jurídica común, sea de cada uno, de algunos o de uno solo, para obrar como representantes de la colectividad, y en la responsabilidad de todos con su persona y patrimonio. Ese principio deriva de la responsabilidad solidaria de la comunidad doméstica y adquiere su perfil específico en la subsecuente comunidad hereditaria, tan pronto como se inicia una separación jurídica del patrimonio colectivo y el patrimonio individual, la responsabilidad común y la responsabilidad de cada individuo según vimos que ocurría a consecuencia de la disolución de la confraternidad. Partiendo de la comunidad hereditaria, el principio de que hablamos se difundió como base de numerosas comunidades privilegiadas, en relación con las cuales fueron aceptadas, por consideraciones técnico-jurídicas de oportunidad,[178] o bien existieron desde un principio, las relaciones internas y externas derivadas del carácter de confraternidad inherente a la comunidad doméstica. El derecho actual de la moderna sociedad mercantil en nombre colectivo es, como ya vimos, el desarrollo racional directo de la comunidad doméstica, al servicio de los fines de la explotación capitalista.[179] Las diversas formas de las comanditas[180] son combinaciones de este principio

con el derecho de la universalmente difundida *commenda* y de la *societas maris*. La sociedad germánica de responsabilidad limitada[181] es una nueva invención racional para sustituir a la sociedad por acciones, que no es jurídicamente adecuada a los fines de pequeñas empresas de responsabilidad familiar, especialmente comunidades hereditarias, y resulta sumamente incómoda por la moderna exigencia de publicidad. La hermandad o confraternidad (*agermanament* en el derecho español)[182] de los comerciantes, armadores y tripulantes, correspondía primitivamente a la naturaleza misma de toda empresa marítima común. Se desenvolvió correspondiendo a la aparición de la industria doméstica de la pesca, para convertirse en una relación asociativa mancomunada *(Gesamthandvergesellschaftung)* de los empresarios y, por otra parte, a través del préstamo a la gruesa y los principios fundamentales de la echazón en una comunidad de riesgos puramente objetiva de los interesados en el viaje. En todos esos casos lo típico fue la sustitución de las hermandades por relaciones contractuales y de los contratos estatutales por los contratos con arreglo a fin, pero subsistiendo el tratamiento, técnicamente conveniente, de la colectividad como sujeto jurídico distinto, al igual que la independización del patrimonio poseído en común. Por otra parte, se evitó la burocratización formal de los aparatos orgánicos que, de haberse adoptado la forma de la corporación, habría resultado técnicamente necesaria. Las relaciones de mancomún, racionalmente estructuradas, no han tenido en ningún sistema jurídico un desarrollo tan peculiar como el que tuvieron desde la Edad Media en los derechos occidentales. La circunstancia de que esas relaciones faltaran en el derecho romano, no obedeció a causas económicas, sino parcialmente, desde el punto de vista jurídico-técnico, a peculiaridades del derecho civil nacional, así como a otras razones que tendremos ocasión de examinar más adelante. El derecho mercantil helénico, del cual derivan, especialmente del rodio, algunas instituciones especiales del antiguo derecho comercial internacional, no es conocido debidamente en su evolución. Además, la relativa inutilidad de esta gran riqueza de formas, corresponde a la índole específica del antiguo capitalismo. Por una parte, era capitalismo esclavista; por otra, capitalismo predominantemente político, anclado en el instituto estatal. El uso de esclavos como instrumentos de adquisición con autorización ilimitada y responsabilidad limitada del señor en relación con los contratos concluidos por aquéllos, así como el tratamiento del *peculium* como masa patrimonial de afectación,[183] hacían posible alcanzar algunos de los efectos que en la actualidad se consiguen a través de las diferentes formas de la responsabilidad limitada. Al lado de esto subsiste indudablemente el hecho de que tal limitación, ligada a la total exclusión de todos los principios de la mancomunidad del derecho de sociedades y a la autorización de pretensiones y deberes solidarios únicamente sobre la base de estipulaciones correales específicas,[184] constituye uno de los síntomas jurídicos de la falta de empresas industriales capitalistas y de la necesidad permanente del crédito, características

de la constitución económica romana. La significación fundamental de las raíces políticas del capitalismo antiguo se pone de relieve en el hecho de que las instituciones jurídicas que faltan en el tráfico privado fueron reconocidas para los arrendamientos estatales (impuestos, minas, salinas: *socii vectigalium publicorum*)[185] por el derecho privado desde los comienzos de la época imperial. La estructura jurídica y económica de estas sociedades era una combinación de la participación consorcial de empresarios en la reunión de capital, iniciada por uno o varios empresarios frente a los emitentes, con simples relaciones de comandita, forma corriente en la actualidad en el caso de la emisión de valores por nuestros bancos. Los *socii*, de los que se habla en el interdicto de *loco publico fruendo* y en otras partes,[186] eran partícipes interconsorciales del gerente del consorcio *(manceps)* y los *affines* simples comanditarios,[187] cuya situación jurídica real, en lo interior y en lo externo, era muy semejante a la actual.

La solución del problema consistente en determinar si también el instituto estatal debe ser considerado como persona jurídica, se vio condicionada en parte por razones técnico-jurídicas y en parte por razones políticas. Desde el punto de vista práctico, esto quería decir en primer término: que la esfera jurídica de los órganos de autoridad estatal quedaba dividida en una esfera jurídica personal con derechos y deberes que les eran imputados personalmente, y otra esfera jurídica oficial, cuyas relaciones patrimoniales eran imputadas a un complejo independiente, a saber, el patrimonio del instituto. Significa, además, que también la esfera de la actividad oficial de los órganos del Estado se divide a su vez en una esfera de relaciones autoritarias y otra de relaciones jurídicas privadas, y que en esta última, que es exclusivamente patrimonial, son decisivos los principios fundamentales del derecho regulador del tráfico privado. Una consecuencia normal de esta personalidad del Estado es la de que legalmente puede intervenir con iguales derechos como contrincante activo o pasivo de un particular en los procedimientos judiciales ordinarios. Considerada por sí misma, la cuestión de la personalidad jurídica nada tiene que ver con este último problema. Pues la capacidad privada del *populus romanus* para adquirir, verbigracia, por testamento, existía incuestionablemente, y el *populus romanus* no tenía capacidad procesal. Las dos cuestiones difieren también desde el punto de vista práctico. En el sentido de la capacidad adquisitiva independiente, no suele ponerse en tela de juicio la personalidad de los organismos político-estatales, aun cuando se sustraigan a las normas de la legislación común. Del mismo modo pueden hallarse reconocidas la personalidad jurídica y la capacidad procesal; pero los principios válidos para los contratos celebrados por el instituto estatal pueden ser enteramente diversos de los que valen para los contratos privados. Por regla general, esto último suele ocurrir, como en Roma, en conexión con la exclusión de los tribunales ordinarios y la decisión, por funcionarios administrativos, de las contiendas nacidas con motivo de contratos

estatales. La capacidad de intervenir como parte en un proceso, puede ser otorgada no sólo a las personas jurídicas, sino a muchas relaciones asociativas mancomunadas *(Gesamthandvergesellschaftungen)*. Sin embargo, el problema de la personalidad jurídica suele aparecer en la historia del derecho en estrecha conexión con el de la capacidad procesal. Lo dicho vale especialmente para las asociaciones públicas. Los problemas que hemos mencionado aparecían sobre todo cuando el poder político no podía tratar como soberano con los particulares, sino que se veía constreñido a obtener las prestaciones de éstos mediante la celebración de contratos libres, es decir, en primer término mediante operaciones con los capitalistas, cuya ayuda crediticia o cuya organización como empresarios necesitaba, pero no podía litúrgicamente coaccionar, debido a la libertad del capital para elegir entre varias asociaciones políticas concurrentes. Los mismos problemas se presentaban también cuando el instituto estatal tenía que contratar, con trabajadores y artesanos libres, a los que no podía ni quería aplicar medios litúrgicos de coacción. Esos problemas surgían en estos casos todos a la vez. Al ser resueltas en sentido afirmativo las cuestiones concernientes a la personalidad jurídica del Estado y a la jurisdicción de los tribunales ordinarios, se logró, en general, un mayor aseguramiento de los intereses privados. Sólo que la repudiación de cualquiera de estos dos postulados no significaba necesariamente una disminución de tal seguridad. Pues el cumplimiento de las obligaciones contractuales podía aparecer suficientemente garantizado de otro modo. El hecho de que se pudiera desde siempre demandar al rey de Inglaterra, no protegió, sin embargo, a los banqueros florentinos de la repudiación, en el siglo XIV, de una enorme deuda. La carencia de todo medio procesal de coacción contra el erario romano no perjudicó, en general, a sus acreedores y cuando esto llegó a suceder, en la segunda de las Guerras Púnicas, aquéllos supieron conseguir diversas garantías prendarias, que nunca se pretendió hacer ilusorias. El empleo de la vía procesal contra el Estado francés quedó totalmente eliminado después de la Revolución, pero ello no perjudicó el crédito del mismo. La negación de la vía judicial contra la hacienda pública, como manifestación parcial del principio de la exclusión del Estado del círculo de las asociaciones, surgió al desarrollarse el concepto moderno de soberanía.[188] Así ocurrió en Francia, por ejemplo. También Federico Guillermo I, basándose en la conciencia de su soberanía, procuró, poniendo en juego "toda clase de artimañas", impedir que "los nobles recalcitrantes" acudieran en demanda de justicia a la Cámara imperial *(Reichskammergericht)*.[189] El otorgamiento del medio jurídico sólo fue, por otra parte, algo seguro cuando la estructura estamental de la organización política dio a todas las quejas contra la administración, como conflictos límite entre privilegios y derechos legalmente adquiridos, la forma del procedimiento judicial, apareciendo el príncipe no como soberano, sino como poseedor de una cierta prerrogativa más o menos limitada, es decir, como un privilegiado al lado de otros, dentro de la asociación política.

Así ocurrió en Inglaterra y en el Imperio romano.

El no otorgamiento de acciones contra el Estado podía también ser consecuencia de circunstancias jurídico-técnicas esenciales. Así, por ejemplo, en Roma, era al censor a quien tocaba resolver todas las pretensiones que de acuerdo con nuestra manera de pensar consideramos como de derecho privado, cuando eran esgrimidas por los particulares contra el erario, o viceversa. Pero el censor era también la instancia que debía resolver las controversias entre los particulares, tratándose de cuestiones jurídicas que guardaban alguna relación con los bienes del Estado.[190] Todas las cuestiones de posesión relativas al *ager publicus*, así como las contiendas entre los capitalistas interesados en el dominio público y los suministros al Estado (publicanos) o entre éstos y los súbditos, se hallaban por ello sustraídas al procedimiento de jurados y debían sujetarse al simple procedimiento administrativo, lo que indiscutiblemente no implicaba una desventaja, sino un privilegio para los enormes intereses de los capitalistas que operaban con el Estado. La ausencia del procedimiento de jurados y la calidad de los funcionarios estatales como jueces y partes al propio tiempo, subsistieron, incluso en relación con el fisco de la administración imperial, cuando éste, después de corta inestabilidad, empezó a asumir, de manera cada vez más acentuada desde la época de Claudio y sobre todo bajo Tiberio, el carácter de patrimonio estatal, en vez de ser considerado como propiedad del emperador.[191] Esto no ocurrió de manera cabal y la distinción perduró tanto terminológicamente (al desaparecer las viejas expresiones de derecho administrativo: *manceps, praes*,[192] etc., y ser sustituidas por términos de derecho civil), como a través del principio de que el *fiscus* puede ser parte en un proceso. Las oscilaciones entre la concepción patrimonialista y la concepción institucional de la posición de la propiedad imperial, así como una serie de consideraciones de técnica jurídico-administrativa y los intereses puramente económicos de la dinastía, determinaron las diversas transformaciones y diferenciaciones de las masas patrimoniales de pertenencia imperial que en teoría podían ser todas afectadas a través de un proceso. La distinción entre el emperador como sujeto privado y como magistrado, únicamente se observó en la práctica bajo el primer emperador. Finalmente, las posesiones imperiales fueron consideradas como bienes de la corona, por lo cual, al subir al trono, acostumbraban los emperadores ceder a los hijos su patrimonio privado. El tratamiento de las adquisiciones provenientes de confiscación y de las cuestiones relativas a la validez de los testamentos que contenían legados hechos al emperador, no se desarrolló con entera claridad ni desde el punto de vista de una concepción puramente privada, ni desde el ángulo visual del derecho público.

Dentro de la estructura estamental de la organización política medieval, que discutiremos más adelante, sobreentiéndese la ausencia de una separación entre los bienes principescos destinados al servicio de fines políticos y los que sirven a finalidades privadas, es decir, no había diferenciación entre el príncipe como

señor y como particular. Como antes vimos, tal indiscriminación tuvo como consecuencia la de que se reconociese la posibilidad de procesos dirigidos contra el rey de Inglaterra y el emperador de Alemania. El efecto diametralmente opuesto se produjo cuando las exigencias de la soberanía impidieron al Estado la subordinación jurisdiccional de sus propios órganos. De todos modos, la técnica jurídica dio origen a contradicciones bastante importantes en relación con los intereses políticos del príncipe. El concepto del fisco, recibido del derecho romano, ha tenido que servir en Alemania como medio jurídico para construir la posibilidad de acciones dirigidas contra el Estado e indudablemente a consecuencia de la tradicional concepción estamental, ha servido también, rebasando el ámbito de las controversias de derecho privado, como base de la práctica jurídica propiamente administrativa. La noción del fisco hubiera podido crear indudablemente en la Antigüedad el concepto de instituto. Los juristas clásicos no desenvolvieron, sin embargo, este concepto, porque era ajeno a las categorías del antiguo derecho privado. El mismo concepto de tributación no podía ser sucedáneo, porque no había sido desenvuelto en el mismo sentido que en el derecho actual. A consecuencia de ello, la noción de fundación fue totalmente ajena, como concepto, al derecho romano.[193] De aquí que, para lograr los mismos fines, sólo quedará el camino, comprobable a través de ciertas inscripciones, de constituir un patrimonio corporativo. La concepción de las fundaciones ha estado casi siempre y en todas partes condicionada, tanto de hecho como técnicamente, por consideraciones de orden religioso. La mayoría de las fundaciones hallábase consagrada, desde entonces, al culto de los muertos o a obras capaces de despertar sentimientos de piedad religiosa. El interés mayor en la construcción jurídica del concepto provenía de los sacerdotes, que conocían mejor y más de cerca las prestaciones de tipo fundacional. Por ello el derecho de las fundaciones sólo pudo nacer cuando el sacerdocio logró independizarse suficientemente del poder laico para desarrollar un derecho sagrado. A esto se debe que en Egipto las fundaciones fueran antiquísimas. Debido ante todo a razones jurídico-políticas, las fundaciones puramente laicas y, sobre todo, familiares, eran desconocidas casi en todas partes por la técnica jurídica, cuando no utilizaban las formas de la tradición de tipo feudal u otras parecidas, creando de este modo una dependencia de las familias privilegiadas hacia el príncipe. En el ámbito de la *polis*, no podían consecuentemente existir. Esta situación sólo cambió en el derecho bizantino, gracias a la utilización de normas sacramentales, y cuando ya el derecho romano de la última época había establecido, en los *fideicommissa*, algunos antecedentes limitados. Por razones que más tarde discutiremos, el aseguramiento de rentas perpetuas para la propia familia disfrazábase en Bizancio bajo la forma de fundaciones de conventos con reserva de la administración y el derecho a utilidades. Las fundaciones de este tipo pasaron luego a los *wakufs* del derecho islámico,[194] instituciones que, como es bien sabido, desempeñaron en el Islam un papel importantísimo, incluso desde

el punto de vista económico. En Occidente, la técnica jurídica empezó por considerar al santo como propietario del patrimonio de la fundación.[195] Y el concepto secular de la Edad Media sobre las fundaciones no empezó a desenvolverse sino cuando ya el derecho canónico lo había preparado para fines eclesiásticos.[196]

El concepto de *instituto*, jurídicamente considerado, sólo ha sido desarrollado plenamente por la teoría moderna. En el fondo, su oriundez es eclesiástica,[197] y deriva del derecho eclesiástico romano de la última época. El concepto de instituto tenía que surgir de un modo o de otro, después de que la concepción carismática[198] de los portadores de la autoridad religiosa, por una parte, y la organización voluntarista de las congregaciones,[*] por la otra, pasaron definitivamente a ocupar un plano secundario, en favor de la burocracia oficial de los obispos, los cuales trataron de conseguir la legitimación jurídico-técnica de los derechos patrimoniales eclesiásticos. El concepto de instituto era completamente ajeno al derecho antiguo, en el cual los bienes de los templos, a partir de la secularización del templo por la *polis*, eran considerados como propiedad de ésta. La antigua técnica jurídica ayudó por ello a la Iglesia católica con su concepto de corporación, y en los albores de la Edad Media, antes de que los bienes de la Iglesia fueran considerados como propiedad eclesiástica, se utilizó la concepción del santo como propietario y de los funcionarios de la iglesia como representantes del mismo. El derecho canónico desarrolló, después de la declaración de guerra al derecho eclesiástico autónomo en la lucha de las investiduras, un derecho cerrado de las corporaciones eclesiásticas que, a causa de la (sociológicamente necesaria) estructura autoritaria e institucional —de instituto— de la Iglesia, apartábase inevitablemente tanto del derecho corporativo de las uniones como del de las asociaciones estamentales,[199] aun cuando influyó grandemente en la formación del concepto secular de corporación en la Edad Media. Exigencias de técnica esencialmente administrativa de la moderna administración institucional del Estado llevaron a una elaboración *(Prokreation)*[*] jurídico-técnica de una enorme cantidad de entidades públicas: escuelas, asilos, bancos estatales, instituciones de seguros, cajas de ahorro, etc., que era imposible construir como corporaciones, ya que no tenían miembros ni derechos de asociación, sino sólo órganos heterónomos y heterocéfalos, lo que dio origen al concepto jurídico independiente de instituto.

El concepto racional de corporación del derecho romano ya desarrollado fue un producto de la época imperial, y deriva del derecho político municipal.[200] En oposición al Estado, hubo comunidades políticas, como fenómenos de masa, sólo después de la guerra de la Confederación, aceptándose a las hasta entonces ciudades soberanas en la asociación ciudadana, pero respetando su independencia corporativa. Las leyes de los primeros emperadores reglamentaron definitivamente estas relaciones. Los municipios perdieron, a consecuencia de ello, la calidad de institutos políticos: *civitates privatorum loco*

habentur, se dice ya en el siglo II, y Mitteis[201] subrayó con razón el hecho de que se emplea el término *commune* en vez del adjetivo *publicum*, cuando se habla del patrimonio de los municipios. Sus controversias eran en parte administrativas (como, por ejemplo, la *controversia de territorio*), en parte privadas, derivadas de contratos; y a estas últimas se aplicaba indudablemente el procedimiento judicial ordinario. La típica forma de la burocracia municipal se extendió por todo el imperio. En las corporaciones privadas de la época imperial resurgen con toda exactitud los títulos de los funcionarios municipales. La burocratización del concepto de corporación de acuerdo con el modelo del originario instituto político municipal, en relación con el cual se consideraban indiscutibles la separación absoluta entre patrimonio comunal y patrimonio individual y el postulado: *quod universitati debetur, singulis non debetur*, seguramente obedece a lo que hemos dicho.[202] Concomitantemente, todas las fundaciones de uniones quedaron sujetas, en la época de los Julios, a la exigencia de concesión, lo que obedeció indudablemente a razones políticas. Es discutible que en esa época la concesión implicase la adquisición de la personalidad jurídica plena, o sólo la de una parte de ésta; pero en la última época una cosa implicaba la otra. Es probable, aun cuando no seguro, que la expresión *corpus collegii habere* haya significado plena capacidad jurídica. La expresión típica empleada posteriormente por la teoría fue *universitas*.[203] De ser correcta la plausible hipótesis de Mitteis, según la cual las relaciones internas de la corporación privada sólo estaban sujetas a la jurisdicción administrativa, [204] ello constituiría también una manifestación parcial reveladora de esa burocratización de las corporaciones que caracteriza de un modo total la situación jurídica en la época de los emperadores, así como una de esas desviaciones secularizantes de la situación hasta entonces existente, características de todo ese desenvolvimiento. Pues en la época republicana la situación fue indudablemente otra. No es seguro, pero tampoco improbable, que las Doce Tablas hayan reconocido, siguiendo el modelo de las leyes de Solón, la autonomía de las corporaciones existentes. Las cajas comunes eran consideradas como algo indiscutible, según lo demuestran ulteriores leyes prohibitivas. Por otra parte, falta la posibilidad jurídico-técnica de una acción de derecho civil. El edicto[205] sólo la reconoce en la época imperial. No hay un esquema de acción entre los miembros acerca de los derechos de su condición de tales. La razón de esto estriba, a no dudarlo, en que las corporaciones privadas estaban sujetas en aquel entonces en parte a la jurisdicción sacramental, en parte al derecho administrativo de la jurisdicción sacerdotal u oficial, lo que a su vez correspondía a las relaciones estamentales de la antigua *polis*, que aceptaba a los esclavos y metecos en el *collegium*, mas no en la asociación política de los ciudadanos.

Las más antiguas uniones romanas conocidas, lo mismo que las fratrías helénicas,[206] y las asociaciones privilegiadas de los tiempos antiguos, así como la mayoría de las sociedades permanentes, en calidad de campos jurídicos, hasta

las asociaciones totémicas, eran en su totalidad hermandades *(sodalitas, sodalitates)*[207] y, como tales, comunidades de culto. El hermano no podía ser llevado a los tribunales por su hermano, ni tampoco el que se hallaba ligado al actor por relaciones piadosas de cualquiera índole. En el derecho de las Pandectas hay todavía, con respecto a las acciones criminales, huellas de esto, y el derecho civil considera la existencia de la confraternidad en sus consecuencias negativas, esto es, como una barrera.[208] Por la misma razón, las agrupaciones profesionales cuya existencia en la vieja época de la República romana ha quedado ya demostrada, se encontraban constituidas como *collegiae cultorum*. Como las asociaciones chinas y medievales del mismo tipo, eran hermandades bajo la protección de su dios especial, que en Roma, por autorización del *collegium*, fue oficialmente reconocido: por ejemplo, Mercurio para el, de acuerdo con la tradición, antiquísimo *collegium mercatorum*.[209] La obligación de asistencia recíproca en casos de necesidad y las comidas culturales, que aquellos colegios tenían en común con las guildas germánicas y todas las demás asociaciones de tipo confraternal, racionalizáronse más tarde y dieron origen a la creación de cajas de ayuda y de asistencia a los deudos de los fallecidos, forma bajo la cual se presentan muchos de esos *collegia* en la época imperial.[210] Nada tenían éstos que ver con el derecho de los ciudadanos. Mientras la organización sacramental fue algo más que simple forma, el patrimonio de los *collegia* estuvo reprobablemente protegido en forma sacramental y los conflictos de los miembros como tales eran resueltos por tribunales arbitrales, en tanto que los asuntos externos quedaban sujetos al conocimiento de los magistrados. La injerencia de los magistrados resultaba indiscutible tratándose de las asociaciones profesionales que tenían significación para las liturgias públicas *(munera)*. De este modo se explica que se llegara sin coacción ninguna a la burocratización de la época imperial. Fuera del procedimiento ordinario de jurados se llevó principalmente a cabo la reglamentación de las relaciones de esas asociaciones agrarias cuya perduración, de acuerdo con las fuentes, únicamente podemos suponer. El *ager compascuus* era un rudimento de la *allmende* (pastos comunes), y la *arbitraria*, citada por algunos escritores agrarios,[211] constituía los restos de una forma autónoma y oficialmente reglamentada de solución de conflictos tratándose de relaciones de vecindad. Después de que surgió el tipo del *municipium*, cada vez más rico en influencias sobre el derecho de las corporaciones, llevose a término en la época imperial la nivelación del derecho de las corporaciones todavía reconocidas. Los restos del viejo derecho corporativo, hasta donde puede hablarse de ellos, desaparecieron, y sólo fuera del derecho imperial romano perduraron algunas manifestaciones aisladas, como las *phyles* de artesanos de las pequeñas ciudades helenísticas,[212] cuya mención demuestra únicamente que del derecho imperial romano no se debe inferir la inexistencia de otras estructuras de asociaciones, como tampoco se puede inferir de la no existencia de la enfiteusis y la propiedad dividida en el viejo derecho civil,

la falta absoluta de tales instituciones, lo que no es posible tratándose del *ager optimo iure privatus*, único que importaba desde el punto de vista del censo.

El derecho medieval del continente estuvo sometido a la triple influencia de las formas germánicas de corporación, del derecho canónico y de la intensa recepción del derecho romano en la práctica de los juristas. Las formas de la corporación germánica han sido nuevamente descubiertas en toda su riqueza y desarrollo histórico, gracias a los imponentes trabajos de Gierke,[213] pero aquí no podemos entrar en tales particularidades. Hablaremos de ellas en conexión con los diversos campos económicos, especialmente al referirnos a la historia agraria y a la descripción histórica de las formas de empresa. Por ahora deben bastar algunas observaciones destinadas a esclarecer los principios formales de la explicación, únicos que por el momento deben preocuparnos. Desde las simples relaciones de mancomún hasta la comunidad puramente política, desde la casa medieval hasta la comunidad urbana, extendiéronse en una larga serie, casi sin lagunas, diversas formas de transición que, desde el punto de vista técnico, tienen todas la capacidad formal procesal y patrimonial, pero en las cuales los vínculos entre la totalidad y los individuos se hallan en cambio regulados de las maneras más diversas. Determinar si el individuo, como tal, no debía valer como propietario de su participación en el patrimonio del todo o, por el contrario, esa participación debía considerarse como su libre propiedad privada, transmisible por medio de documentos de crédito, pero representando sólo una participación en el complejo total del patrimonio y no en sus partes integrantes aisladamente consideradas; o si los objetos especiales debían valer como propiedad dividida entre los partícipes; y, por otra parte, la medida en que habían de limitarse los derechos de los individuos y de fijarse su contenido o, a la inversa, en qué grado los derechos individuales podían ser un obstáculo relacionado con las disposiciones de la totalidad; o si un funcionario o un cierto miembro, como tales, o en cierta medida todos los miembros podían representar a la totalidad en lo exterior y administrar en lo interior; si éstos tenían la obligación de contribuir con su propio patrimonio o con servicios personales; si la posibilidad de ser miembro debía hallarse en principio cerrada o abierta o podía sólo lograrse mediante una decisión de la agrupación —todo esto se hallaba reglamentado en las más diversas formas—. La administración aproximábase en grados muy distintos a las formas propias de las asociaciones políticas, a veces de tal modo, que su propio poder coactivo sólo se distinguía en lo interior y en lo externo por la forma de los medios de coacción, o únicamente por su heteronomía frente a la asociación política. Por otra parte, la totalidad era también tratada como sujeto de derechos y obligaciones personales, lo mismo que cualquier particular. Podía tener derecho a un nombre, derechos estamentales, derechos de invención; tenía capacidad delictiva, es decir, se le imputaban jurídicamente ciertos hechos ilícitos, a saber: acciones y omisiones de sus órganos por las cuales debía sufrir un castigo, lo mismo que una persona privada; esto último no constituía en

realidad una excepción, pues en Inglaterra hubo épocas en las cuales las personas colectivas eran las que predominantemente aparecían como obligadas y, en caso de incumplimiento, como acreedoras a los castigos señalados por el rey. La concepción de las totalidades sociales podía asumir casi cualquiera de las formas personales que más adelante estudiaremos en relación con las asociaciones políticas: administración directa o representativa, basada en la igualdad o en la desigualdad de los derechos de los miembros, con funcionarios electos o señalados por turno, o bien, con derecho autocrático de uno solo o de un grupo claramente limitado de miembros, derecho adquirido por elección periódica, por turno o por herencia, o en virtud de un título jurídico transmisible, que podía incluso estar enlazado a la posesión de un cierto objeto. La estructura de los órganos de la totalidad podía consistir en algo más que en una prerrogativa consistente en derechos claramente determinados, un hacecillo de privilegios concretos e inviolables, limitados, en forma de derechos subjetivos, a la adopción de decisiones autoritarias, o en algo más que en un poder de mando limitado por normas objetivas, pero libre dentro de tales límites en lo que atañe a los medios, y que a veces se hallaba estructurado en forma más bien de unión, y otras, de manera predominantemente de instituto. Desde el punto de vista del contenido podía hallarse estrictamente ligada al fin de la agrupación, o gozar de una cierta libertad de movimiento. De acuerdo con esto determinábase la extensión de su autonomía. Ésta podía faltar por completo, dividiéndose automáticamente la adquisición de derechos y obligaciones de acuerdo con reglas fijas, como ocurría en Inglaterra en muchas asociaciones litúrgicas. O bien la legislación autónoma se realizaba en gran medida sólo a través de normas elásticas, en forma tradicional, propia o heterónoma y, además, limitada.

Cuál de estas alternativas se realizaba en cada caso, era algo que dependía, como depende hoy, tratándose de la libre formación de asociaciones, de los fines concretos y, especialmente, de los medios económicos de éstas. La asociación puede ser una comunidad de gestión económica[*] predominante. Entonces la estructura se determina esencialmente desde el punto de vista económico, en parte de acuerdo con el modo y medida de la importancia del capital y la estructura interna de éste, y en parte por el crédito y los riesgos de la comunidad. Cuando el lucro capitalista constituye la finalidad (tratándose, sobre todo, de sociedades por acciones, explotaciones mineras, compañías de navegación, sociedades de acreedores del Estado y sociedades de colonización) determina, como resultado de la significación predominante del capital para la capacidad de rendimiento de la asociación y las probabilidades de repartición de utilidades entre los socios, el hermetismo, al menos en principio, del número de miembros, la vinculación relativamente firme al fin y, a la vez, el carácter formalmente inviolable, hereditario y casi siempre libremente enajenable de los derechos de miembro; administración burocrática y colaboración directa o representativa de la asamblea de los socios, democrática desde el punto de vista jurídico; de hecho

plutocráticamente dirigida en forma de debates y votaciones en función de las participaciones de capital. Determina, además, la ausencia de responsabilidad de los socios en lo exterior y, en general, también en lo interior, exceptuando el caso de la minería, a consecuencia de la estructura del capital minero;[214] lo que se explica atendiendo a la importancia secundaria que esa responsabilidad tiene para los efectos del crédito. Por otra parte, la cobertura de necesidades en economía natural determina, proporcionalmente a la universalidad del fin común, el predominio del poder de la totalidad, la falta de derechos claramente definidos de los miembros y el acercamiento a la economía comunista, ya sea sobre una base democrática directa, ya sobre una base patriarcal (comunidad doméstica, estricta comunidad campesina). Con el creciente hermetismo y la apropiación hacia adentro (comunidades de aldea y de la Marca) los derechos de los asociados pasan a ocupar el primer plano, mientras que los beneficios correspondientes a la administración común pasan a la propiedad individual de los administradores, que lo son por turnos o por herencia o en forma autoritaria (señores territoriales). Cuando se trata, por último, de relaciones asociativas privilegiadas destinadas a completar por medio de una economía común la economía individual de producción o de consumo, como en el caso de las llamadas corporaciones del derecho moderno, los derechos de los miembros son objeto de una firme apropiación y se encuentran claramente limitados, lo mismo que sus obligaciones; pero, por regla general, no son libremente enajenables. La responsabilidad personal suele entonces aumentar esencialmente en importancia respecto al crédito de la asociación, siendo limitada o, cuando el riesgo es apreciable a simple vista, ilimitada, teniendo entonces la administración, desde el punto de vista formal, carácter burocrático, y hallándose de hecho no pocas veces dirigida por funcionarios honorarios o notables.[215] Los derechos individuales de los socios sobre el patrimonio colectivo tienen que ir perdiendo progresivamente su significación estructuradora, conforme la asociación va adquiriendo el carácter de un instituto relativo a una pluralidad indeterminada de intereses y personas enteramente ficticias, y disminuye en significación la inversión del capital por parte de los interesados, en favor de las aportaciones permanentes o de la retribución de los servicios por parte de la colectividad. Así pasa, por ejemplo, en las sociedades de seguros, orientadas exclusivamente en un sentido económico, y de un modo total en los institutos que sirven a fines político-sociales y de caridad.[216] Mientras en mayor grado sea la comunidad una comunidad de gestión económica al servicio primordial de fines extraeconómicos, tanto menor es la significación de los derechos patrimoniales garantizados de los socios, y en tanto menor grado las condiciones económicas deciden la estructura de la comunidad.

Pero el desarrollo de la estructura jurídica de las asociaciones en modo alguno se ha visto económicamente determinado en lo fundamental. La prueba de ello la encontramos, en primer término, en el intenso contraste entre las asociaciones

medievales y, también, las inglesas modernas, frente a las del continente, especialmente las alemanas. A partir de la conquista normanda, el derecho inglés desconoció en absoluto la corporación, en el sentido de la terminología gierkiana. Un concepto de corporación del tipo continental sólo ha sido desarrollado por el derecho inglés en los tiempos modernos.[217] Éste no conocía la autonomía de las asociaciones en el sentido y extensión que parecían obvios en la Edad Media —sino únicamente principios de ella— ni, por otra parte, la personalidad jurídica de las asociaciones regulada normativamente en lo general. Como lo ha mostrado Maitland y después de él Hatschek,[218] la teoría de Gierke sobre la corporación casi no tiene en el derecho inglés ninguna aplicación, excepción hecha de la forma designada por Gierke con el nombre de asociación de dominación *(Herrschaftsverband)*[219] que, por otra parte, puede también construirse y ha sido construida en Inglaterra con categorías jurídicas diferentes a las creadas por el propio Gierke. Y esta ausencia del derecho de asociación de presunta forma germánica subsistió en Inglaterra no sólo a pesar de la no recepción del derecho romano, sino en parte precisamente a consecuencia de ella. La falta del concepto romano de corporación, dio pie en Inglaterra a que en un principio únicamente las instituciones eclesiásticas tuvieran, en virtud del derecho canónico, un derecho corporativo eficaz, por lo cual todas las asociaciones inglesas trataron de adquirir un carácter semejante. La teoría de la *corporation sole*, de la *dignitas* representada por la serie de los funcionarios, [220] hizo posible a la jurisprudencia inglesa el tratamiento de la administración estatal y comunal como personalidad jurídica, en el mismo sentido en que lo era la autoridad eclesiástica según el derecho canónico. Hasta el siglo XVII, el rey pasó por ser una *corporation sole* y, todavía hoy, ni el Estado ni el fisco,[221] sino la corona, es considerada como titular de todos los derechos y obligaciones de la asociación política.[222] Ello es consecuencia de la primitiva carencia del concepto germánico de corporación, influido por el derecho romano,[223] carencia determinada por la estructura política estamental y, a la vez, resultado del influjo del mismo derecho canónico. Una vez que quedó definitivamente constituida, la corporación inglesa conservó esencialmente en los tiempos modernos el carácter de un instituto y no el de una unión y de ningún modo llegó a ser una corporación de tipo alemán. Esto hace sospechar que el derecho romano no fue en el continente un factor decisivo en el proceso de disolución del derecho corporativo medieval, como a menudo se ha creído. Aun cuando el derecho de Justiniano, debido a la interpretación que de él se hizo, se halla muy lejos de las asociaciones medievales, los romanistas tuvieron que tomar en cuenta en tantos puntos las exigencias de la práctica, que su teoría difícilmente pudo amenazar la existencia de tales asociaciones, por discutibles que fuesen los procedimientos intelectuales de que se servía. No desarrollaron por su propia iniciativa el concepto de corporación, en lugar de la concepción tan insegura del derecho germánico, pero contribuyeron en gran medida a que se formara. El

fundamento del desenvolvimiento inglés, por una parte, y del continental, especialmente el alemán, por la otra, hay que buscarlo más bien y principalmente, tanto en la Edad Media como en los tiempos modernos, en circunstancias políticas. La diferencia entre ambos fue provocada en lo esencial por el fuerte poder central de los reyes y los medios técnicos de administración de los Plantagenet[224] y sus sucesores y por la falta de un fuerte poder político central en Alemania. Hay que tomar asimismo en cuenta el influjo de ciertos fundamentos feudales del *Common Law* inglés en el sector del derecho inmobiliario.

Esta estructura, con extremado carácter autoritario y de instituto, del concepto de corporación en Inglaterra no fue la única. Al lado de ella apareció, como sucedáneo de la corporación continental, el tratamiento de ciertas personas o funcionarios como fideicomisarios, a los que eran confiados ciertos derechos en favor de determinados destinatarios o del público en general: así, por ejemplo, desde las postrimerías del siglo XVII, el rey fue temporalmente considerado como un *trustee* del público, lo mismo que las autoridades de la parroquia y el municipio y, en todos los casos en que actualmente pensamos en el concepto del patrimonio de afectación, el medio técnico usado por el derecho inglés era el *trustee*.[225] Lo específico de esta construcción de tipo instituto, es lo siguiente: que el fideicomisario no sólo puede, sino que debe hacer, lo que es de su competencia: un sucedáneo del concepto de cargo. El origen del *trust*, en este sentido de la palabra, se hallaba ante todo, como ejemplo en el caso del *fideicommissum* romano, en la necesidad de burlar ciertas leyes prohibitivas: las de amortización, así como otros obstáculos jurídicos del derecho vigente;[226] además, en la carencia, durante la Edad Media, del concepto de corporación. Cuando el derecho inglés lo forjó, aquel instrumento de la técnica jurídica fue aplicado a los institutos que no era posible constituir como corporaciones. Pero, inclusive fuera de esta esfera, un rasgo fundamental semejante dominó totalmente al derecho corporativo inglés.

La circunstancia últimamente citada determinó que, de manera más radical que en Alemania, la comunidad de la Marca tuviera en el derecho inglés un sello autoritario y, sobre todo, que el señor territorial fuera generalmente considerado como propietario de la tierra no dividida, teniendo los campesinos un derecho de usufructo sobre cosa ajena. El que pudieran acudir a los tribunales del rey, no tenía para ellos gran utilidad, en lo referente al desarrollo consecuente de esta concepción, y el resultado final fue el reconocimiento de la *fee simple* como la forma fundamental de la propiedad raíz inglesa, en una escala mucho más radical de la que en la realidad de las cosas haya podido alcanzar el *ager optimo iure privatus* romano. Los derechos hereditarios de los cantones o distritos *(Ganerbschaften)* y todas las formas que en el derecho germánico se enlazaban a aquéllas como a un tipo, quedaron eliminadas automáticamente a consecuencia del principio feudal de la primogenitura. Y el que toda propiedad de bienes raíces

fuese referida en última instancia a concesión real, hubo de tener consecuencias incluso sobre la concepción de los poderes administrativos de todas las asociaciones, como títulos jurídicos especiales de ciertas personas y sus sucesores, que sólo podían adquirirse en virtud de un privilegio. Según tiene que admitirse de acuerdo con las investigaciones de Maitland,[227] la práctica inglesa sólo experimentó en muy pequeña escala, en un principio, la necesidad de tratar jurídicamente al conjunto de los miembros de una comunidad como sujeto jurídico independiente. Lo anterior se debió a la división automática, característica del antiguo régimen de fundos (participaciones), de los derechos y deberes de cada miembro de acuerdo con su participación, forma de división que se extendió a todas las asociaciones semejantes. Esto se intensificó a causa de la división, feudal en parte, de la específica estructura estamental de la comunidad política. Primeramente, debido a las leyes de amortización, que en interés del rey y la nobleza prohibieron toda enajenación de inmuebles a manos muertas, incluyendo los ayuntamientos. Una liberación de tales prohibiciones sólo podía lograrse gracias a un privilegio especial y, de hecho, los de las ciudades en el siglo XV, que crearon para éstas derechos corporativos de contenido positivo (primeramente el privilegio para Kingston en 1439) fueron en parte buscados precisamente bajo la presión de aquella prohibición. Pero el derecho de las corporaciones subsistió como derecho de privilegio, sujeto a las consecuencias generales de la formación estamental del derecho. Principiando por el rey y el Parlamento, todo poder de autoridad era considerado como un complejo de ciertos privilegios y prerrogativas. El que no ejercitaba un derecho adquirido en virtud de un mero contrato privado, sólo podía ejercitar los derivados de un privilegio válido, y la extensión de los mismos se hallaba siempre claramente limitada. La prueba escrita del privilegio sólo podía suplirse cuando había una costumbre inmemorial. A partir de la aparición del concepto corporativo, se afirmó con toda su fuerza en el derecho moderno la doctrina de que cualquiera asociación que en su actuación jurídica rebasa el ámbito de los privilegios que le han sido expresamente otorgados, procede *ultra vires*, incurre en violación del privilegio y se hace acreedora a la cancelación del mismo, como en relación con múltiples privilegios lo dispusieron en enorme escala los Tudor y los Estuardo.[228] Toda formación de corporaciones, tanto públicas como privadas —distinción desconocida en realidad por el derecho inglés— tuvo que seguir por ende el camino de las concesiones especiales y de los deberes inherentes a ellas y hubo de quedar sujeta a control y vigilancia, y sujetarse oficialmente a la forma de las asociaciones destinadas al logro de la *public utility*. Todas las corporaciones nacieron como institutos políticos o políticamente autorizados, consagrados al logro de un cierto fin *(Zweckanstalten)*. Sin duda alguna, esta situación jurídica fue históricamente, en sus orígenes, un producto del carácter litúrgico de la administración normanda, del cual habremos de hablar más tarde. El rey se aseguraba las prestaciones indispensables a la administración de justicia

y a la administración general, por la creación de asociaciones de tipo coactivo y de obligaciones colectivas, semejantes en principio a las de los derechos chino, helenístico, romano tardío, ruso y otros. Un común *(communaltie)* sólo podía existir como asociación litúrgica obligatoria, en interés de la administración real, y sólo tenía derechos en virtud de concesión o consentimiento de la realeza. En cualquiera otro caso, esas comunidades seguían teniendo jurídicamente, incluso en la época moderna, el carácter de *bodies non corporate*. La estatificación de las asociaciones culminó al iniciarse la historia del derecho nacional británico, a consecuencia de la rígida administración patrimonial centralista, y a partir de entonces experimentó debilitamientos sucesivos, mientras que en el caso de la historia del derecho continental el moderno Estado principesco y burocrático fue el primero en suprimir las tradicionales autonomías corporativas, los ayuntamientos, gremios, guildas, comunidades de mercado, iglesias y asociaciones de toda índole, sometiéndolos a su vigilancia, concesionándolos, reglamentándolos, ejerciendo control sobre ellos y anulando todos los derechos que no derivaban de una concesión, para hacer posible que dominara en la práctica la teoría de los legistas,[229] según la cual los derechos colectivos y la personalidad jurídica de las asociaciones sólo pueden surgir en virtud de una función principesca.[230]

Después, en el ámbito de su influencia permanente, la Revolución francesa destruyó no sólo todas las corporaciones, sino también las asociaciones de toda índole que no disfrutaban de una concesión para el logro de fines expresos y claramente limitados y, en general, toda formación autónoma de asociaciones. Ello obedeció principalmente a los motivos políticos característicos de toda democracia radical, así como a concepciones doctrinarias de sello iusnaturalista y, por último, a motivos condicionados económicamente o por la ideología burguesa, o influidos también en su radicalismo por fuertes consideraciones de orden teórico. El código pasó en silencio el concepto de la persona jurídica, a fin de suprimirlo. Las necesidades económicas del capitalista y, tratándose de las capas no capitalistas, la economía de mercado, por una parte; las necesidades de propaganda política de los partidos, por otra y, por último, la progresiva diferenciación objetiva de las exigencias culturales en conexión con la diferenciación personal de los intereses culturales entre los individuos,[231] provocaron una revisión de este desenvolvimiento. El derecho corporativo inglés no experimentó esta brusca ruptura con el pasado. Desde el siglo XVI, su teoría comenzó a desarrollar, primeramente en relación con las ciudades, los conceptos de órgano y actividad orgánica como jurídicamente segregados de la esfera privada, utilizando para ello el concepto del *body politic* (es decir, el *corpus* romano);[232] incluyó los gremios en el sector de los tipos de corporación, dio a los comunes, cuando poseían un sello, la posibilidad de una autonomía procesal y contractual; autorizó las corporaciones concesionadas *bye-laws*, introduciendo el principio mayoritario en vez de la unanimidad (lo que equivalía a otorgarles

una autonomía limitada); negó en el siglo XVII la capacidad delictiva de las corporaciones; consideró hasta el XVIII a las corporaciones como *trustees* que podían tener un patrimonio en favor de los socios, cuyas pretensiones debían de hacerse valer de acuerdo con la *equity;* a fines del siglo XVIII permitió a las *companies*, de manera muy vacilante, la transmisión de acciones, lo que tenía como resultado el que la responsabilidad del accionista por las deudas de la corporación resultara extinguida, excepción hecha del caso de insolvencia y, sólo en tiempos de Blackstone realizó, con apoyo en el derecho romano, la separación real de los patrimonios corporativos y privados. En esta evolución es patente el influjo cada vez mayor de las necesidades capitalistas. Las grandes *companies* de la época mercantilista de los Tudor y los Estuardo eran todavía, desde el punto de vista jurídico, instituciones de Estado. Lo mismo habría que decir del Banco de Inglaterra.[233] La exigencia medieval de la prueba por medio del sello en todo documento válido emitido por la corporación, el tratamiento de las acciones como bienes inmuebles cuando una parte del patrimonio corporativo consistía en bienes raíces, y las limitaciones a los fines públicos o de utilidad común, resultaron impracticables para estas sociedades lucrativas, por lo cual desaparecieron en el curso del siglo XVIII. No fue sino hasta el siguiente cuando se introdujo la *limited liability* en relación con las corporaciones comerciales, y se crearon determinaciones normativas para todas las *joint stock companies* y normas especiales para las *friendly* y *benevolent societies*, las científicas y de seguros, las cajas de ahorros y, por último los *trade unions*, todo ello casi paralelamente a la correspondiente legislación continental. Pero las viejas formas no fueron en modo alguno abandonadas. El nombramiento de *trustees* es todavía hoy, tratándose de toda una serie de sociedades legalmente reconocidas (las *friendly societies*,[234] por ejemplo) requisito indispensable para acudir a los tribunales, mientras que, tratándose de las sociedades no incorporadas *(clubs)* se requiere para cada negocio un poder especial conferido unánimemente. La prohibición del *ultra vires*,[235] y, fuera del esquema legal, de la concesión, conservaron su vigencia. Desde el punto de vista práctico, sin embargo, la situación no dista mucho de la que dominó en Alemania a partir de la promulgación del Código Civil.

Que las fuertes discrepancias del desarrollo jurídico no se explican con la trillada afirmación del carácter individualista del derecho romano frente al carácter social del germánico,[236] es algo que no solamente resulta de este breve esbozo comparativo, sino de una ojeada a cualquier otro de los grandes sectores jurídicos.

La riqueza del régimen corporativo medieval alemán, determinada por avatares muy peculiares, sobre todo de índole puramente política, aparece ante nosotros como un hecho excepcional en la historia del mundo. Los derechos ruso y orientales, incluyendo el indostánico, conocen la responsabilidad litúrgica colectiva y los correspondientes derechos colectivos de las corporaciones de tipo

coactivo, como las comunidades de aldea *(Dorfgemeinden)* o, también, las comunidades de artesanos.[237] Conocen, además, no siempre, pero sí en la mayor parte de los casos, la responsabilidad solidaria de la comunidad familiar y, a menudo, la comunidad de trabajo de tipo familiar, creada por confraternidad, como ocurre en el *artjel* ruso. Pero un derecho corporativo bien diferenciado, del tipo del Occidente medieval, permaneció desconocido para ellos, sobre todo el concepto racional de corporación, creado por la acción conjunta de los derechos romano y medieval. El derecho islámico sobre fundaciones se encuentra preformado, como ya vimos, por el desarrollo del viejo derecho oriental, el egipcio y, sobre todo, el bizantino, y no tiene elementos propicios al desarrollo de una teoría de las corporaciones. El derecho chino,[238] por último, revela en forma típica la acción combinada de la conservación de las familias y los clanes, con su significación de garantes de la posición social del individuo, y la autoridad patrimonial de los príncipes. Un concepto de Estado independiente de la persona privada del emperador no existe, como tampoco existen un derecho privado corporativo ni un derecho de las asociaciones, prescindiendo de las prohibiciones policiacas, políticamente condicionadas, de todas las asociaciones que no sean de tipo familiar o de las que no derivaban de una concesión fiscal o especial. Los comunes existen para el derecho oficial únicamente como asociaciones familiares de responsabilidad para el pago de impuestos y cargos. El que de hecho ejerzan todavía, sobre la base del clan, la más fuerte autoridad que se pueda imaginar sobre sus miembros; la circunstancia de que creen para la economía instituciones comunes de toda índole y aparezcan exteriormente como un todo hermético, con el cual tienen que contar los órganos de la autoridad imperial, considerándolo como el más fuerte de los poderes locales, son hechos que, como ha ocurrido en otras partes, no han encontrado expresión en conceptos jurídicos del derecho oficial, sino que más bien han dificultado la aplicación de los mismos. Pues una autonomía que se manifestaba en lo exterior a través de las luchas de los clanes y los comunes, y que nunca fue reconocida por el derecho oficial, no podía tener un contenido claramente circunscrito. La situación de las asociaciones privadas, fuera de los clanes y las familias, sobre todo el intenso desarrollo de las cajas de préstamo y de defunción y de las asociaciones profesionales, corresponde en parte a la situación de la época imperial romana y en parte al derecho ruso del siglo XIX**.** Sin embargo, se desconoce por completo el concepto de la personalidad jurídica en el sentido antiguo, y la función litúrgica ha desaparecido esencialmente en la actualidad, si es que alguna vez llegó a existir, lo que no es enteramente seguro. Las comunidades patrimoniales capitalistas se han emancipado, lo mismo que en la Edad Media sudeuropea, de la vinculación formal a la comunidad doméstica; pero a pesar de que en la práctica se hizo uso de organizaciones como la de la Firma, no han encontrado su consagración en formas jurídicas como las existentes en el siglo XIII en el sur de Europa. La responsabilidad colectiva se

enlaza, atendiendo a la situación del derecho de obligaciones, a la responsabilidad delictiva del clan, responsabilidad de la cual quedan todavía restos aislados. Pero la responsabilidad personal no subsiste solidariamente, sino que se agota en la obligación de los socios permanentes de introducir socios transitorios, que responden personalmente en forma proporcional a sus aportaciones. Sólo el derecho fiscal conoce la responsabilidad solidaria de la familia y la posibilidad de embargar su patrimonio, mientras que, lo mismo que en la Antigüedad romana, el patrimonio de las relaciones asociativas privadas no existe en absoluto. En cambio, las modernas sociedades mercantiles, como ocurría en el caso de las sociedades de publicanos, son jurídicamente consideradas como participaciones consorciales y comanditarias, con directores personalmente responsables. La perduración de la importancia del clan, dentro del cual se realiza esencialmente toda formación social de tipo económico; la obstrucción de las corporaciones autónomas por el patrimonialismo político y la consagración del capital independiente a las probabilidades de ganancia fiscal y al comercio, condicionaron aquí, lo mismo que en la Antigüedad y en Oriente, esta situación no evolucionada del derecho privado de las asociaciones y del derecho de las sociedades patrimoniales.

El que el desenvolvimiento medieval se realizara en Occidente de manera distinta tuvo su principal causa en que el patrimonialismo ostentaba allí un carácter estamental y no patriarcal, lo que, como luego veremos, se hallaba determinado esencialmente por razones políticas, especialmente militares y de economía estatal. A esto vino a sumarse el desarrollo y conservación de la forma popular de administración de la justicia *(dinggenossenschaftliche Justiz)*, cuya situación histórica pronto será examinada por nosotros. En donde ésta no existe, por ejemplo, en la India desde la supremacía de los brahmanes, la riqueza real de las formas de corporación y compañonazgo no halló expresión en un desarrollo jurídico igualmente rico. La prolongada carencia de poderes centrales racionales y, sobre todo, fuertes, que con sólo muy cortas interrupciones volvía a repetirse, dio allí origen a la autonomía de las asociaciones mercantiles, profesionales y campesinas, expresamente reconocidas por el derecho. Pero el resultado no fue una formación jurídica del tipo de la alemana. Consecuencia práctica de la justicia popular fue la coacción contra el señor, tanto político como territorial, tendiente a que los fallos y colecciones de costumbres jurídicas *(Weistümer)* no fueran elaborados por él mismo o por sus allegados, sino por individuos pertenecientes a la comunidad, o con la decisiva intervención de éstos, ya que en caso contrario no valían como verdadera formulación objetiva del derecho. Los interesados de cada círculo jurídico cooperaban en tal formulación: los siervos de la gleba, artesanos dependientes y criados lo hacían desde los derechos y deberes derivados de su situación personal de dependencia económica; los vasallos y burgueses desde su situación contractual o política de dependencia.[239] Ello obedecía originariamente al carácter de asociación militar de las comunidades

judiciales *(Gerichstgemeinden)*, pero con el desmoronamiento del poder central pasó a ser incumbencia de todas las asociaciones provistas de una administración de justicia concedida o usurpada. Es claro que ello constituía la más fuerte garantía que pueda concebirse de la creación autónoma de normas jurídicas y, al propio tiempo, de la organización corporativa y de compañonazgo. La aparición de esta garantía y, con ello, de la autonomía de hecho de los diversos círculos jurídicos de interesados en la creación de su derecho, oportunidad que por primera vez se ofreció en el desarrollo del derecho occidental a las corporaciones, así como a las formas de asociación específicamente capitalistas, encontrábase condicionada esencialmente por causas políticas y de técnica administrativa: por regla general, el señor era considerado militarmente y disponía tan poco de un aparato racional administrativo y de control sobre sus súbditos, que en realidad dependía, para la salvaguarda de sus propias pretensiones, del sometimiento y cooperación de éstos,[240] así como de las exigencias o contraprestaciones, tradicionales o usurpadas, de los mismos círculos. La circunstancia de que los derechos de estas capas dependientes se estereotiparan en derechos corporativos tuvo aquí su fuente. La costumbre, derivada de las formas de administración popular de la justicia, de fijar periódicamente el derecho vigente de las asociaciones por medio de testimonios orales y conservarlo por escrito en las redacciones de costumbres *(Weistümer)* y el hábito de los súbditos de hacerse confirmar, en ocasiones favorables, sus prerrogativas, fortalecieron las garantías de ese derecho. Estos hechos elevaron naturalmente, en el seno de las asociaciones señoriales políticas y económicas, las probabilidades de conservación de la autonomía corporativa, hasta para las asociaciones de tipo voluntario. Donde como en Inglaterra no existía tal situación porque los tribunales del rey sustituían la vieja administración popular de la justicia de los condados y los comunes por el fuerte poder patrimonial, no se desarrolló el derecho corporativo, faltaban las recopilaciones de costumbres jurídicas *(Weistümer)*, y los privilegios de autonomía eran raros o no tenían el carácter de los continentales. Tan pronto como los poderes políticos y territoriales pudieron crearse en Alemania los aparatos de administración necesarios para prescindir de la administración popular de justicia,[241] la autonomía de las corporaciones y el derecho de éstas decayeron rápidamente. Que esto coincidiera con la penetración de los poderes autoritarios formados en la cultura romana, no fue naturalmente algo casual, pero el derecho romano, como tal, no jugó aquí el papel decisivo. En Inglaterra, los medios técnico-jurídicos germánicos impidieron que se desarrollara el derecho corporativo. Por otra parte, las asociaciones que no podían ser referidas a la estructura de la *corporation sole*, del *trust* o de los tipos de relación asociativa derivados de una concesión, eran considerados como meras relaciones contractuales de los miembros, y los estatutos se reputaban válidos sólo en el sentido de una oferta de contrato aceptada en el momento del ingreso, lo que correspondía a una construcción de tipo romanista. La estructura

política de las asociaciones que podían crear derechos, y el carácter específico de los portadores oficiales de la creación jurídica, a los que luego aludiremos, fueron los factores decisivos.

El desarrollo de las relaciones jurídicamente reguladas hacia la sociedad de tipo contractual y del derecho mismo hacia la libertad contractual, especialmente hacia una autonomía de poderes reglamentada por medio de esquemas legales, suele ser vista como disminución de las limitaciones e incremento de la libertad individual. En qué sentido relativo es esto correcto desde el punto de vista formal, despréndese de lo dicho anteriormente. La posibilidad de entrar en relaciones contractuales con otros, cuyo contenido es convenido individualmente en su totalidad, así como la de hacer uso de un número siempre creciente de esquemas que el derecho pone a disposición de los interesados para las formas de relación asociativa en el más amplio sentido del vocablo, han tenido en relación con el pasado, al menos en el derecho romano, un ensanchamiento extraordinario, en conexión con el campo del tráfico mercantil y del trabajo personal en los servicios profesionales. Hasta qué punto se ha ofrecido con esto desde el punto de vista práctico un aumento de la libertad individual en la determinación de las condiciones de la forma de vida, o de qué modo se produjo a pesar de ello, y en parte quizá también en conexión con el mismo fenómeno, un crecimiento de la esquematización coercitiva de la propia forma de vida, es algo que no puede únicamente inferirse del desarrollo de las formas jurídicas. Pues la enorme multiplicidad y variedad formal de los esquemas contractuales disponibles, y la autorización también formal de crear contenidos contractuales por propia iniciativa y prescindiendo de esos esquemas, de ningún modo garantizan que estas posibilidades formales sean de hecho más accesibles a todo el mundo. A ello se opone en primer término la diferenciación, garantizada por el derecho, de la distribución de la propiedad. El derecho formal de un trabajador, de concluir con cualquier empresario un contrato de trabajo de cualquier contenido, prácticamente no significa para el desocupado la menor libertad en la fijación de las condiciones de trabajo, y en modo alguno le garantiza la posibilidad de influir en la determinación de las mismas. Lo que de sus derechos formales resulta en primer término es simplemente, cuando menos, la posibilidad de los que en el mercado son más poderosos —en este caso normalmente el patrón— de fijar a su arbitrio estas condiciones, ofrecerlas al desocupado para su aceptación o repulsa y en el caso normal de la urgencia económicamente más fuerte de la oferta de trabajo, imponerlas al solicitante. El resultado de la libertad contractual es pues en primera línea: la apertura de probabilidades de usarla, por medio de una hábil aplicación de la propiedad de los bienes en el mercado y salvando todas las barreras jurídicas, como medio para adquirir poder sobre otros. Los interesados en adquirir el poder comercial son los mismos interesados en un orden jurídico semejante. En su interés reside primordialmente el establecimiento de “normas facultativas” que ofrecen esquemas de convenio válidos, los cuales, desde el punto de vista de la libertad formal, son accesibles a todos, aun cuando de hecho están a disposición de los propietarios y en realidad sólo garantizan su autonomía y la posición de poder en

que se hallan.

Por esto es necesario subrayar especialmente tal situación, para no incurrir en el error corriente de creer que el tipo de "descentralización de la creación jurídica" (una en sí buena expresión de Andreas Voigt)[242] que encontramos modelada en esta moderna forma de la autonomía de los interesados, esquemáticamente limitada, en los negocios jurídicos, equivalga a una reducción de la cantidad de *coacción* empleada en el ámbito de una comunidad jurídica, en comparación con comunidades diferentemente organizadas como, por ejemplo, las de índole "socialista". La relativa postergación de la amenaza de coacción por medio de normas imperativas y prohibitivas, debida a la creciente significación de la "libertad contractual" especialmente concedida por normas facultativas que dejan todo a la libertad "convencional", es seguramente, desde el punto de vista formal, una disminución de la coacción. Pero lo es sólo en beneficio de aquellos que desde el punto de vista económico se encuentran en la posibilidad de hacer uso de tales autorizaciones jurídicas. En qué medida la suma total de "libertad" dentro de una determinada comunidad resulta de este modo incrementada, es cuestión que exclusivamente depende del ordenamiento económico de que se trate en cada caso concreto y en especial de la forma de la repartición de la riqueza, pero no una cuestión que quepa resolver en función del contenido del derecho. En una comunidad "socialista", por ejemplo, las normas facultativas, del tipo aquí discutido, desempeñarían seguramente un papel muy secundario; y las instancias que ejercen la coacción, así como la forma de ésta y las personas hacia quienes eventualmente se dirige, serían distintas de las de un régimen de economía privada. En este último la coacción es ejercitada en gran parte por los propietarios de los medios de producción y adquisición, en la forma de un desplegamiento de poder en la lucha por el mercado y gracias a la garantía de tal propiedad por el derecho. Esta especie de coacción toma especialmente al pie de la letra y con toda consecuencia el principio *coactus voluit*, [243] en cuanto contiene todas las formas autoritarias. De la "libre" voluntad de los interesados en el mercado de trabajo depende el aceptar o rechazar las condiciones de quien, gracias a la garantía jurídica de su propiedad, es el más fuerte. Desde el punto de vista formal, los ordenamientos preceptivos y prohibitivos de una instancia unitaria cualquiera, reguladora de la actividad económica, tendrían en una comunidad socialista una importancia mucho mayor. En caso de oposición, se procuraría asegurar la observancia de estos ordenamientos mediante cualquier tipo de "coacción", no sólo la lucha en el mercado. Lo que no puede decidirse por el simple análisis del derecho formal vigente o posible en cada caso, es cómo obtener un máximo de coacción o un ensanchamiento real de la esfera personal de libertad. Lo único que en la actualidad podemos sociológicamente concebir es esa diversidad de las peculiaridades cualitativas de la coacción y de su reparto entre los miembros de cada comunidad jurídica.

Un orden (democrático) socialista (en el sentido de las ideologías corrientes en la actualidad)[244] no sólo rechaza la coacción en la forma en que es utilizada, sobre la base de la propiedad privada, a través de la lucha por el mercado, sino también la coacción directa que se ejerce en virtud de pretensiones autoritarias puramente personales. En realidad sólo podría admitir la vigencia de leyes abstractas libremente establecidas, ya fuese este u otro el nombre elegido. Por su parte, la comunidad de mercado tampoco conoce la coacción formal ejercida en virtud de autoridad personal. En lugar de ésta crea un tipo de coacción aplicable indistintamente en principio a trabajadores y patrones, productores y

consumidores, en la forma enteramente impersonal de la necesidad de adaptarse a las "leyes" puramente económicas de la lucha por el mercado, so pena de la pérdida, (relativa cuando menos), del poder económico y, en ocasiones, de la posibilidad económica de subsistencia. Sobre la base de la organización capitalista, convierte en objetos del "mercado del trabajo" incluso las relaciones personales y autoritarias de subordinación, que de hecho existen en las "explotaciones" capitalistas. La desaparición del contenido sentimental que normalmente acompaña a las relaciones de autoridad no impide, sin embargo, que subsista y en ciertas circunstancias incluso aumente, el carácter autoritario de la coacción. Mientras más amplias sean las formaciones cuya existencia se basa específicamente en la "disciplina", es decir, mientras más crecen las explotaciones capitalistas, tanto más desconsiderado puede ser en ellas, en determinadas circunstancias, el uso de la coacción autoritaria, y tanto menor se vuelve el círculo de las personas en cuyas manos se acumula el poder, garantizado por el orden jurídico, de ejercitar contra otros esa clase de coacción. Un orden jurídico que desde el punto de vista formal garantiza y ofrece tantos "derechos de libertad" y tantas "facultades jurídicas" y contiene todavía tan pocas normas preceptivas y prohibitivas, puede por esto producir en la práctica un acrecentamiento cuantitativo y cualitativo muy importante, no sólo de la coacción misma, sino del carácter autoritario de los poderes coactivos.

§ 4. Los tipos del pensamiento jurídico y los honoratiores *jurídicos*[245]

Doctrinas jurídicas empírica y racional: formación por medio de abogados y formación universitaria. Formación jurídico-teocrática. "Los libros jurídicos". Los juristas romanos y las cualidades formales del derecho romano.

En lo referente al desarrollo de un aprendizaje jurídico de tipo "especializado" y, al mismo tiempo, de un pensamiento jurídico específico, existen dos posibilidades completamente opuestas. O bien enseñanza empírica del derecho por prácticos, exclusiva o preponderantemente en la práctica misma, es decir, "experimentalmente a modo de oficio"; o bien enseñanza teórica en ciertas escuelas jurídicas, bajo la forma de una elaboración racional y sistemática, esto es, "científicamente", en el sentido puramente técnico de la palabra. Un tipo bastante puro de la primera clase de enseñanza estaba constituido por la educación jurídica gremial de los abogados en *Inglaterra*. La Edad Media distingue con toda precisión al "prolocutor" *(Fürsprecher)* del "abogado" *(Anwalt)*.[246] Surgió el primero de las peculiaridades del procedimiento de la justicia corporativa *(dinggenossenschaftliche Prozess);* el último nació con la racionalización del procedimiento en los tribunales de los príncipes, con el jurado y la fuerza probatoria de los protocolos *(records)*. Precisamente en la historia del procedimiento francés el formulismo verbal aparece como fuente de la institución de los "prolocutores" en conexión con las estrictas máximas procesales de la administración de justicia de las asambleas populares. El principio fundamental *Fautes volent exploits*[247] y la rígida vinculación de las mismas partes y del juzgador a la palabra jurídica pronunciada, constriñeron a los legos a procurarse un *avant rulier*, "prolocutor", que era dado a las partes del círculo de los juzgadores, solicitándolo del juez, para que pronunciara las

palabras que exigía el desarrollo del procedimiento, por lo cual la parte —que no pronunciaba esas palabras por sí misma— obtenía, entre otras, la ventaja de pedir la "corrección" *(amendment)* del error cometido.[248] En un principio, el prolocutor *(counsel)* se halla al lado de las partes frente al tribunal. En esto difiere radicalmente del "abogado" *(avoué, solicitor, attorney, procurator)*, pues éste asume la dirección técnica en la preparación del procedimiento y la consecución de los medios de prueba. Estas funciones sólo pudo ejercerlas cuando el procedimiento fue en gran medida racionalizado. En el procedimiento primitivo no se concebía el "abogado" con las funciones actuales. Sólo pudo figurar como "representante" de las partes cuando los derechos procesales concedidos por el rey hicieron posible, en Inglaterra y Francia, la representación en juicio y, en un principio, su nombramiento descansaba generalmente en un privilegio especial. El prolocutor no estaba impedido por su posición para colaborar en la formulación de la sentencia y, para poder proponer el fallo, tenía que pertenecer al grupo de los juzgadores. El "abogado", en cambio, es representante de las partes y nada más. En Inglaterra, casi todos los abogados procedían originariamente, en los tribunales del rey, del grupo de los únicos que sabían escribir: los clérigos, para quienes dicha actividad era medio principal de vida.[249] Los intereses del servicio eclesiástico, por una parte, y la creciente formación de la cultura jurídica de los sectores laicos distinguidos, por la otra, condujeron paulatinamente a la exclusión de los clérigos de la profesión de abogado y a la agrupación de los abogados laicos en los cuatro gremios de los *Jures of Court*, con la tendencia inequívoca de monopolizar tanto los puestos judiciales como aquellos otros que requerían el conocimiento del derecho, lo que de hecho se consiguió entre los siglos XV y XVI. Como al surgir el procedimiento de tipo racional desaparecieron los viejos "prolocutores", su lugar fue ocupado por los funcionarios honorarios, *counsels, advocates*. Pero el abogado autorizado por los tribunales regios para representar a las partes adquirió muchas de las características inherentes a la vieja posición del prolocutor.[250] El abogado se hallaba sometido a la más estricta etiqueta estamental. Rehusaba desempeñar los servicios de orden técnico relativos al oficio y, además, evitaba todo trato personal con las partes, a quienes nunca veía. La parte técnico-material del "oficio" estaba en manos de los *attorneys* y *solicitors*, capa profesional no agremiada de agentes de negocios, sin cultura jurídica gremial, que en contacto con los *advocates* preparaban el *status causae* en la medida necesaria para que aquellos lo defendieran ante el tribunal. Los abogados postulantes vivían juntos, asociados corporativamente, en las casas del gremio; los jueces salían exclusivamente de su grupo y hacían con ellos vida común. *Bar y Bench* eran dos formas de función del estamento cerrado de los juristas, que estaba en gran medida formado, sobre todo en la Edad Media, por nobles, y que con autonomía cada vez mayor, regulaba el ingreso al gremio (noviciado de cuatro años, unido a la enseñanza recibida en las escuelas gremiales; después el *destino a bona* que daba el derecho a litigar, y, por lo demás, una educación puramente práctica) y cuidaba la conservación de la etiqueta (honorario mínimo, totalmente voluntario, no reclamable ante los tribunales). Las lecciones de las escuelas gremiales eran simplemente un producto de la competencia con la enseñanza universitaria.[251] Tan pronto como ésta obtuvo el monopolio, aquellas principiaron a perder su fuerza, y acabaron por desaparecer. A partir de entonces, la formación de los abogados fue de orden puramente empírico y condujo, como en los gremios industriales, a una especialización creciente. Como era natural, esta clase de enseñanza del derecho produjo un tratamiento formalista del mismo, ligado a precedentes judiciales y analogías. La especialización práctica, casi mecánica, de los abogados, dificultaba la visión sistemática de la totalidad del material jurídico. Pero la práctica jurídica no buscaba por sí misma la sistematización racional, sino

la creación de esquemas de contratos y de acciones prácticamente utilizables, con vistas a la satisfacción de ciertas necesidades típicas específicas y constantes de los interesados. Produjo, por último, lo que en Roma se denominaba "jurisprudencia cautelar" y dio, además, origen al empleo de ficciones procesales que facilitaban la inclusión y decisión de casos nuevos de acuerdo con el esquema de los ya conocidos,[252] al mismo tiempo que creaba muchas otras manipulaciones prácticas de parecido jaez. De los motivos de desarrollo que le son propios, no surge, sin embargo, un derecho racionalmente sistematizado. Tampoco una racionalización del derecho en sentido estricto. Pues los conceptos que ella formó hallábanse orientados hacia hechos tangibles, claramente configurados, familiares a la experiencia cotidiana y, en este sentido, puramente formales, que se diferenciaban prácticamente entre sí de acuerdo con notas inequívocas, y se ampliaban a discreción de acuerdo con los procedimientos anteriormente mencionados. Pero no eran conceptos generales formados por abstracción de lo sensible, interpretación lógica del sentido, generalización y subsunción, que después hubiera que aplicar silogísticamente, como normas. El ejercicio puramente empírico de la práctica jurídica y de la enseñanza del derecho infiere siempre de lo particular a lo particular, no de lo particular a principios generales, para luego deducir de ellos la solución del caso concreto. Más bien se encuentra ligada, por una parte, a la palabra que aplica, interpreta y extiende en todos sentidos, para adaptarla a cada necesidad; y, cuando ello no basta, recurre a "analogías" o a otras ficciones técnicas. Cuando los esquemas de contratos y acciones exigidos por las necesidades prácticas de las partes adquirieron suficiente elasticidad, el derecho oficial en vigor pudo conservar en alto grado su carácter arcaico y sobrevivir, formalmente inmodificado, a las más fuertes transformaciones económicas. La arcaica casuística del *Seisinerecht*,[253] por ejemplo, inherente a las condiciones del régimen de los "fundos" y del señorío territorial de la época normanda, se había impuesto, hasta llegar a la actualidad con consecuencias que teóricamente consideradas resultan a menudo grotescas, como sucedió en los territorios de colonización de los estados norteamericanos centrales.[254] Pero de una situación semejante no pueden surgir en modo alguno un aprendizaje ni una teoría jurídica de tipo racional. Pues donde los prácticos del derecho, especialmente los abogados, se presentan a sí mismos como portadores de la enseñanza jurídica y del monopolio gremial de la práctica jurídica hay un factor económico que tiene gran peso en la estabilización del derecho oficial, el desarrollo exclusivamente empírico de su aplicación y la evitación de su racionalización legislativa o científica: queremos referirnos al interés que los prácticos del derecho ponen en sus emolumentos. Cualquier ataque a las formas tradicionales del procedimiento jurídico y con ello a la situación de que la adaptación de los esquemas contractuales y de acción a las normas formales, por una parte, y a las necesidades de los interesados, por la otra, corresponda a los prácticos, vulnera los intereses materiales de éstos. Los prácticos ingleses, especialmente los abogados, consiguieron obstaculizar en gran medida el advenimiento de una legislación sistemático-racional, así como la aparición de una educación jurídica especial del tipo de la que imparten nuestras universidades. Además, la relación entre *bar* y *bench* es en los países anglosajones todavía más radicalmente diversa que entre nosotros. Especialmente la interpretación de nuevas creaciones legislativas quedaba encomendada a jueces que procedían del grupo de los *bar* (barristas). Por ello, el legislador inglés tenía y tiene todavía que preocuparse especialmente, tratándose de cada nueva ley, por descalificar expresamente todas las posibles "construcciones" de los prácticos del derecho que, como siempre sucedía, podían contrariar directamente su intención. Esta tendencia, condicionada por decirlo así interna y, en parte,

económicamente, así como también por el tradicionalismo de los prácticos, tuvo consecuencias de enorme trascendencia. La falta de registro catastral y, con ello, de un crédito hipotecario racional, fue esencialmente determinada por los intereses económicos de los abogados en relación con sus honorarios y, debido a la inseguridad jurídica dominante, el examen de los títulos de propiedad apareció como algo indispensable, lo que influyó profundamente en la división de la propiedad raíz en Inglaterra y, de manera muy especial, en la forma de constitución de la enfiteusis.[255] En Alemania no existía un estamento de abogados tan claramente definido y gremialmente organizado como en Inglaterra. Por mucho tiempo falta incluso la necesidad de acudir al abogado que, por otra parte, también era desconocida en Francia. El formalismo del procedimiento en la administración corporativa de la justicia convirtió el patronato por medio de "prolocutores" en una necesidad universal, lo mismo que la regulación de las obligaciones de éstos, que encontró en Baviera su primera formulación, en el año de 1330. Pero la distinción entre prolocutor y abogado se logró pronto en Alemania, esencialmente bajo la influencia de la penetración del derecho romano. Por regla general, las exigencias relativas a la preparación de los abogados aparecen después, debido a las quejas de los estamentos, en una época en que la educación jurídica universitaria, sobre la base del derecho romano, determinaba ya el estándar de los juristas prácticos distinguidos y, debido a la descentralización de la administración de justicia, no podía constituirse todavía un gremio poderoso. La posición de los abogados no era establecida autónomamente, sino reglamentada en las ordenanzas de los príncipes.

El tipo más puro de la segunda clase de educación del pensamiento jurídico está representado por la moderna enseñanza universitaria del derecho. Allí donde sólo se permite la práctica del derecho a quien ha recibido esa educación, las universidades tienen el monopolio de la enseñanza jurídica. Como en la actualidad esa enseñanza es por regla general completada con los años de aprendizaje en la práctica y los diversos certificados de aptitud relacionados con ella —sólo en las ciudades hanseáticas bastaba hasta hace poco el simple grado de *doctor* como calificación de abogado—[256] en todas partes se encuentra combinada con la enseñanza empírica del derecho. Los conceptos que crea tienen el carácter de normas abstractas que, al menos en principio, son formuladas de un modo estrictamente formal y racional, elaboradas por medio de una interpretación lógica y distinguidas conceptualmente unas de otras. Su carácter racional sistemático puede llevar el pensamiento jurídico a una amplia emancipación de las necesidades cotidianas de los particulares y originar su escaso contenido intuitivo. La fuerza de las desencadenadas necesidades puramente lógicas de la doctrina jurídica y de la práctica del derecho dominada por ella, pueden tener como consecuencia la de que, al menos en un gran número de casos, se hagan a un lado los intereses y necesidades de las partes como fuerza impulsora de la formulación del derecho. Como es bien sabido, grandes esfuerzos ha costado impedir que en el Código Civil alemán se admita el principio, derivado de las relaciones sociales de poder de la Antigüedad, de que la venta extingue el arrendamiento y la enfiteusis,[257] pues se pretendía que la congruencia puramente lógica era esencial a ese código.

Una peculiar forma específica de doctrina racional no exclusivamente

jurídico-formal del derecho, se halla representada en su tipo más puro por la enseñanza de las *escuelas de derecho de los sacerdotes* o de las escuelas de derecho ligadas a las escuelas de los sacerdotes. Veremos cómo una parte de estas peculiaridades se halla condicionada por el hecho de que el tratamiento sacerdotal del derecho (o cualquiera que se encuentre ligado a él), no tiende a una racionalización formal, sino material, de lo jurídico. Por el momento nos detendremos a examinar ciertas consecuencias generales que son provocadas por las peculiaridades formales de las condiciones de su existencia. La doctrina jurídica de tales escuelas, partiendo por regla general de un derecho sagrado, establecido ya sea por un libro santo, ya por una tradición oral fija o, más tarde, por tradición literaria, suele tener carácter racional en el sentido especial de que cultiva con predilección una casuística construida de manera puramente teórica, orientada menos hacia las necesidades prácticas de los interesados que hacia las del intelectualismo, libremente ejercitado, de los doctos. En caso de aplicación del método "dialéctico" puede también elaborar conceptos abstractos y aproximarse de este modo a la doctrina racional y sistemática del derecho. Pero, por otra parte, encuéntrase ligada a la tradición, como toda sabiduría sacerdotal. Su casuismo es por ello, en cuanto sirve a necesidades prácticas y no intelectuales, un casuismo formalista, en el sentido especial de que, frente a las normas tradicionales, para ella intangibles, debe hacer que se mantengan aplicables a las cambiantes necesidades de las partes, lo que logra no mediante la creación de una sistemática jurídico racional, sino alterando el sentido de tales normas. Y por regla general deja que se deslicen elementos que implican solamente exigencias ideales, ético-religiosas, dirigidas a los hombres o al orden jurídico, mas no al tratamiento lógico de un ordenamiento dotado de vigencia empírica.

Cosa análoga acontece con las escuelas de derecho que se han emancipado parcial o totalmente de una presión sacerdotal inmediata, pero permanecen ligadas a un derecho sacro.

Por lo que toca a la forma de su expresión puramente externa, todos los derechos "sagrados" aproxímanse a un tipo que el derecho indostánico reproduce con mucha claridad.[258] A diferencia de lo que ocurre con las religiones "bíblicas", en las cuales los mandamientos se encuentran establecidos por una tradición escrita o por la inspirada redacción de revelaciones, este derecho sagrado tiene que ser "auténticamente" transmitido, esto es, a través de una cadena cerrada de testimonios. En cambio, en el caso de las religiones bíblicas, debe también hallarse garantizada la interpretación auténtica de las normas sacramentales, así como su complementación por medio de tradiciones recibidas de otro modo. Ésta es una de las razones esenciales de la repudiación de la tradición escrita, común por ejemplo, al derecho indostánico y al islámico:[259] la tradición debe pasar inmediatamente de una boca a la otra, a través de hombres santos, dignos de toda confianza. Confiar en los signos escritos

significaría que se cree en el pergamino y la tinta, en vez de creer en los individuos carismáticamente calificados, profetas y maestros. Que el Corán mismo fuera una obra escrita —los suras fueron normalmente publicados por Mahoma en una cuidadosa formulación escrita, después de consultar con Alá— es algo que la doctrina islámica trata precisamente de justificar por medio del dogma de la creación física de los diversos ejemplares del Corán por el propio Alá. Para los *hadiths*[260] vale la tradición oral. Sólo en un estadio ulterior suele preferirse la escritura, en interés de la unidad de la tradición, amenazada por la simple transmisión verbal. Esto se une por regla general a la repudiación típica, ya conocida por nosotros, de nuevas revelaciones, motivada por la idea de que la época carismática finalizó hace mucho tiempo. A la vez suele mantenerse el postulado, fundamental para el carácter de "instituto" de la comunidad religiosa (nuevamente formulado en fecha reciente y de modo preciso por el barón von Hertling)[261] de que: la verdad de la tradición y la doctrina de la Iglesia no están garantizadas por las sagradas escrituras, sino a la inversa: la santidad de las iglesias fundadas por Dios como fideicomisarias de la verdad y el sagrado carácter de su tradición, garantizan la autenticidad de las escrituras. Tal postulado es consecuente y práctico: el opuesto (defendido por el protestantismo primitivo) expone las fuentes sagradas a la crítica filológica e histórica. Los Vedas son para el hinduismo los libros santos. De "derecho" contienen poco, mucho menos que el Corán y sobre todo la Torá. Los Vedas valían como *srufi* (revelaciones) y todas las fuentes derivadas como *smeti* (tradición, "recuerdo"). Las categorías más importantes de la literatura secundaria, los *Dharmasutras* y los *Dharmasastras*[262] (estos últimos —en verso— eran totalmente incluidos entre los *smetis;* los primeros —en prosa— ocupaban una posición intermedia), son, por el contrario, compendios de dogmática, ética y doctrina jurídica, y como tales figuran al lado de la tradición referente a la forma de vida considerada ejemplar y a la doctrina de los santos. A esta última fuente corresponden precisamente los *hediths* islámicos: tradición sobre la conducta ejemplar del profeta o sus compañeros y sentencias del primero no contenidas en el Alcorán. Sólo que la época profética del islamismo se considera concluida con la vida de Mahoma. Por el contrario, a los libros del Dharma indostánico no podía corresponder nada análogo ni en el Islam, ni el judaísmo o cristianismo, atendiendo al carácter de la religión bíblica con un solo libro santo. Como "libros jurídicos", es decir, como escritos privados de juristas doctos, alcanzaron por mucho tiempo influencia decisiva en los tribunales, sobre todo el Código de Manú, uno de los últimos entre ellos; hasta que fueron completamente desplazados en la práctica por las compilaciones y comentarios sistemáticos de las escuelas de los doctos, al punto de que, por ejemplo, en la época de la conquista inglesa, una fuente terciaria del siglo XI, el *Mihaksana*, de hecho dominaba en la práctica. Como luego veremos, ocurrió lo mismo, con respecto a la *Sunnah* islámica, con ciertos compendios y comentarios sistemáticos que llegaron a tener carácter canónico y, en menor

escala, respecto a la Torá, con los trabajos de los rabinos de la Antigüedad (Talmud) y la Edad Media. La formación jurídica de los rabinos estaba en la Antigüedad y en cierta medida sigue estándolo hasta hoy, lo mismo que la islámica, en manos de juristas teólogos *respondentes*, mientras que —al extinguirse la profecía y didascalia[263] carismáticas, que no ostentaban, sin embargo, un carácter jurídico, sino ético— ni el hinduismo ni las iglesias cristianas conocieron nada semejante. Y ello por los motivos contrarios. De acuerdo con el derecho indostánico, al sacerdote doméstico del rey pertenece el tribunal de éste y expía con el ayuno sus fallos erróneos. Todos los asuntos importantes se ventilan en los tribunales regios. La unidad de la justicia laica y la justicia religiosa se encuentra asegurada y no queda espacio para el estamento honorario de los respondentes. La Iglesia cristiana de Occidente se creó, en cambio, órganos de una legislación jurídica racional desconocidos en todas las otras grandes religiones, y lo hizo a través de los concilios, del aparato oficial de los obispos y de la curia y, sobre todo, del poder jurisdiccional de los papas y su magisterio infalible. Por esto, al lado de las resoluciones de los concilios y las decretales de los papas, los dictámenes jurídicos y los acuerdos de las autoridades eclesiásticas desempeñan el papel que en el Islam corresponde a la *fatwa* del *mufti* y en el judaísmo a la opinión de los rabinos.[264] La sabiduría jurídica de los hindúes era por ello en gran medida de un tipo exclusivamente especulativo, escolar y sistematizante; se hallaba en manos de filósofos y teóricos y ostentaba en grado peculiarmente alto los rasgos típicos de una influencia jurídica teórica y sistemática, vinculada socialmente, pero que se desarrolla apenas en conexión con la práctica. Estas características son muy acentuadas en el derecho hindú, mucho más en todo caso que en el canónico. Todos los derechos "sagrados" típicos y, por ende, esencialmente el indostánico, son producto de la doctrina escolar. En todas sus construcciones se desliza por ello una enorme casuística de instituciones ya muy anticuadas (por ejemplo, el orden de las cuatro castas en el Código de Manú y todos los elementos anticuados de la *Scharia*[265] en las escuelas islámicas).[266] No es raro que, a consecuencia de la primacía de los fines didácticos y la índole racional del pensamiento sacerdotal, la sistemática de tales libros jurídicos se encuentre más racionalizada que la de las creaciones no sacerdotales de especie análoga. Los libros jurídicos de la India son en lo esencial más "sistemáticos" que, por ejemplo, el "Espejo de Sajonia"; pero la sistemática no es jurídica, sino que ha sido realizada desde el punto de vista de los estamentos o de los problemas de la vida práctica. Pues en cuanto ponen el derecho al servicio de finalidades sagradas, estos libros jurídicos son compendios no sólo del derecho, sino también de los ritos, la ética y, en ciertas circunstancias, las convenciones sociales y las reglas de cortesía. Consecuencia normal de ello es el tratamiento casuístico y, por consiguiente, no intuitivo ni concreto, pero, al mismo tiempo, en gran medida jurídico-material y sólo relativamente sistematizado (desde el punto de vista racional) del material-jurídico. Pues en

todos estos casos la fuerza impulsora no es, como en el del jurista práctico, la vida de los negocios con sus necesidades y su material intuitivo concreto; ni, como en el del jurista especulativo, la lógica dogmática, ligada solamente a supuestos de la especialidad, sino que se trata de esos fundamentos materiales heterogéneos a cualquier aplicación específica del derecho.

Por el contrario, el efecto de la educación jurídico-escolar tenía que manifestarse de otro modo allí donde sus portadores eran *honoratiores*, notables, que guardaban relaciones profesionales con la práctica del derecho, si bien no de la índole de las de los abogados ingleses, que eran específicamente gremiales, ni *lucrativo-profesionales*. Una capa específica de notables, ocupados en la práctica del derecho, sólo es posible cuando, por una parte, el ejercicio del derecho se encuentra liberado de la dominación sacramental y, por otra, el volumen de la carga profesional no ha alcanzado las proporciones que las necesidades del tráfico de las ciudades determinan. A ese grupo pertenecen los juristas empíricos de la Edad Media occidental en el norte de Europa. En el centro económico del tráfico se realiza, empero, un desplazamiento de la función honoraria de los cónsules por la de los juristas cautelares. Esto ocurrió bajo el peso de circunstancias muy especiales. Después de la declinación del Imperio romano subsistieron en Italia los *notarios* como única capa dentro de la cual pervivían y podían modificarse las tradiciones de un derecho mercantil desarrollado. Los notarios fueron por largo tiempo en ese país la capa dominante de prácticos honorarios del derecho. En el seno de las ciudades, que crecían rápidamente, se unieron en gremios y constituyeron uno de los elementos más importantes del *popolo grasso*, es decir, una capa de notables fuerte, inclusive desde el punto de vista político. Precisamente el tráfico de los negocios mercantiles se desenvolvió desde un principio en Italia dentro del cauce de los documentos notariales: los ordenamientos procesales de las ciudades, Venecia, por ejemplo, preferían la prueba documental como medio probatorio racional a las formas irracionales de prueba de la vieja administración popular de la justicia. Su influencia en el desarrollo de los títulos de crédito fue ya explicada por nosotros. Los notarios constituían en Italia una de las capas de mayor influencia en el desarrollo del derecho. Sin duda, fue la que tuvo mayor importancia hasta que se desarrolló el estamento de los jueces doctos. Lo mismo que sus precursores orientales de la Antigüedad helenística, los notarios tuvieron decisiva intervención en la uniformación interlocal del derecho y, sobre todo, en la recepción del derecho romano, que en ambas partes constituyó un resultado de la práctica jurídica documental. La propia tradición, la muy larga vinculación con los tribunales imperiales, la necesidad de poder disponer rápidamente de un derecho racional, a fin de satisfacer las necesidades rápidamente crecientes del tráfico mercantil, así como el poder social de las grandes universidades, hicieron que los notarios italianos recibieran el derecho romano como el auténtico derecho mercantil, tanto más cuanto que a ello no se oponían obstáculos

gremiales ni intereses relativos a los honorarios, como ocurría en el caso de los juristas nacionales ingleses. Los notarios italianos llegaron a ser de este modo una de las capas más importantes y antiguas de *honoratiores* jurídicos interesados y prácticamente participantes en la creación del *usus modernus* del derecho romano,[267] mas no fueron, como los abogados ingleses, portadores de un derecho nacional. Tuvieron, en efecto, que renunciar al intento de competir con las universidades mediante una doctrina jurídica gremial porque, a diferencia de los juristas ingleses, carecían, entre otras cosas, de la unidad nacional de que éstos disfrutaban, gracias a la concentración de la administración de justicia en los tribunales del rey. Pero gracias a las universidades, el derecho romano siguió siendo en Italia un poder efectivo con respecto a la estructura formal del derecho y a la doctrina jurídica, inclusive cuando su primitivo interesado desde el punto de vista político, es decir, el emperador, nada significaba ya políticamente. Los *podestà* de las ciudades italianas provenían con mucha frecuencia del estamento de los notables del derecho universitariamente formados y las señorías se apoyaban por completo sobre doctrinas políticas que esa clase profesa. Lo mismo ocurría con los notarios en las ciudades marítimas de Francia y del Levante español.[268]

Enteramente distinta era la situación de esos notables en Alemania y el norte de Francia, pues ejercían el derecho, al menos en un principio, no tanto sobre la base de relaciones jurídicas de tipo urbano cuanto, en el papel de funcionarios o jurados, en el sector de las relaciones jurídicas rústicas y señoriales. Sus tipos más influyentes, como, por ejemplo, Eike von Repgow, Beaumanoir[269] y otros semejantes crearon una sistemática jurídica basada en la problemática intuitiva de la práctica cotidiana y en sus conceptos esencialmente empíricos, apenas refinados por la abstracción. Los libros jurídicos compuestos por ellos trataban de fijar la tradición y si bien contenían a veces razonamiento, muy pocos de ellos reflejaban una específica *ratio* jurídica. La más importante de tales obras, el "Espejo de Sajonia", contenía en vez de ello no pocas construcciones de instituciones jurídicas que no eran en realidad derecho vigente, sino integración, llena de fantasía, de las lagunas e imperfecciones del derecho, determinada por la necesidad plástica del autor o su predilección por los números sagrados. Desde el punto de vista formal, sus estudios jurídico-sistemáticos tenían carácter privado, como los de los juristas indostánicos, romanos e islámicos. Pero como resúmenes cómodos ejercieron honda influencia en la práctica y algunos de ellos fueron reconocidos directamente como fuentes jurídicas fundamentales. Sus creadores eran, por una parte, representantes de una justicia administrada por notables y, por otra, a diferencia de los abogados ingleses y los notarios italianos, no formaban una clase constituida en un gremio poderoso, que tuviera en sus manos, gracias a sus intereses gremiales de lucro y al monopolio de los cargos judiciales, un poder que ni el rey ni el Parlamento lograban hacer fácilmente a un lado. Por esto no pudieron llegar a ser, como los abogados ingleses, portadores

de una educación jurídica gremial de tipo escolar, ni de una forma tradicional empírica del desarrollo del derecho, que a la larga les permitiera poner resistencia al pensamiento jurídico de la enseñanza racional universitaria y a los juristas formados en las universidades. El derecho empírico de los libros jurídicos medievales se hallaba bastante desarrollado desde el punto de vista formal y era sistemático y casuístico, pero de escasa racionalidad, poco orientado hacia la interpretación abstracta y la lógica jurídica, aunque profundamente adicto a los métodos intuitivos de discriminación.

La índole del influjo ejercido por los antiguos juristas *romanos* sobre el derecho,[270] basábase primeramente en la circunstancia —que más tarde examinaremos desde puntos de vista generales— de que la administración de los *honoratiores* en Roma, con su economía de funcionarios, minimizaba la intervención de los funcionarios en la dirección concreta del proceso judicial. Las tendencias específicas de la autoridad de los notables que caracterizan a Roma en oposición a la democracia helénica, por ejemplo, excluían también la "justicia de cadí"[271] del tribunal popular ático. La dirección oficial del proceso y la división de poderes entre funcionarios y jueces subsistieron. Todo esto creó la práctica específicamente romana de la instrucción del proceso: indicación estrictamente formal del magistrado al ciudadano elegido de la lista de los jueces acerca de las condiciones, de hecho y de derecho, bajo las que tenía que aceptar o rechazar la demanda. Los magistrados, especialmente los pretores y ediles, empezaban a trazar los esquemas de estas instrucciones procesales al principiar su año de servicios. Lo hacían en el "edicto",[272] a cuyo contenido sólo más tarde quedaron ligados, en contraposición con la fuerza obligatoria de los *lögsaga* nórdicos.[273] El edicto era, naturalmente, redactado con la colaboración de prácticos y de este modo se le adaptaba a las necesidades de las partes, cuando estas necesidades se hacían sentir o, de lo contrario, simplemente se le tomaba de los precedentes oficiales. La gran mayoría de los fundamentos en que descansaban las acciones declaradas procedentes tenían naturalmente que ser definidos por medio de conceptos *jurídicos* del lenguaje cotidiano, no por hechos jurídicos concretos. El empleo de una fórmula jurídicamente falsa por la parte que elegía el esquema de acción, implicaba, en consecuencia, la pérdida del proceso, en contraposición con nuestro principio de la "sustanciación de la demanda" *(Klagesubstanzierung)*, según el cual para fundar la acción basta la presentación de hechos que, desde un punto de vista jurídico, no importa cuál, justifiquen la pretensión formulada. Es claro que, tratándose de ese "principio de la sustanciación de la demanda", la necesidad de una fijación precisa de los conceptos es mucho menor de lo que era en el procedimiento romano, que obligaba a los prácticos a una estricta y profunda discriminación y limitación de los conceptos jurídicos cotidianos. Incluso cuando el magistrado instructor enlazaba su instrucción procesal a meras situaciones de hecho *(actiones in factum)*,[274] la interpretación asumía, como resultado de esa técnica del

pensamiento jurídico, un carácter estrictamente formal. En estas condiciones, el desarrollo práctico de la técnica jurídica era en un principio abandonado en gran medida a la "jurisprudencia cautelar", es decir, a la actividad de consultores técnicos que preparaban los esquemas de acción para las partes y en su carácter de peritos aconsejaban, asimismo, a los magistrados en el *consilium*, que pedían los funcionarios romanos, tanto en la formulación de los edictos como en la de los esquemas de acción. Por último, aconsejaban también a los ciudadanos llamados a resolver una controversia, en el tratamiento de las cuestiones que les eran planteadas por el magistrado y en la interpretación de la instrucción procesal.

De acuerdo con la tradición, la actividad consultiva en cada uno de estos aspectos encontrábase primeramente, según parece, en manos de los pontífices, de los cuales debía ser electo uno cada año para el cumplimiento de tal tarea. Bajo esta influencia sacerdotal la justicia pudo asumir fácilmente, a pesar de la codificación de las Doce Tablas, un carácter irracional y sacramental parecido al que produjo la actividad consultiva del *mufti* islámico en relación con el derecho mahometano. Parece haber quedado firmemente establecido que en lo que concierne al contenido material del viejo derecho romano, las influencias religiosas sólo han desempeñado un papel muy secundario. Pero precisamente en relación con las cualidades del derecho romano más importantes para la historia del mundo, es decir, las puramente formales, la influencia del derecho sacramental fue siempre muy notable, como con cierta verosimilitud parece haberlo establecido Demelius,[275] al menos en conexión con ciertos ejemplos aislados de gran importancia. Instituciones tan importantes en la técnica jurídica como las ficciones procesales, parecen haber nacido bajo la influencia del postulado jurídico sacramental: *simulata pro veris accipiuntur*.[276] Recordemos el papel que el "negocio aparente" desempeñó y, sobre todo, en ciertas circunstancias tenía que desempeñar, en el culto de los muertos profesado por muchos pueblos, en donde las obligaciones rituales tenían un carácter absoluto desde el punto de vista formal y la aversión de una sociedad esencialmente burguesa hacia el cumplimiento material de deberes que implicaban una pesadísima carga económica, constreñía a esa sociedad a liberarse por medio de la apariencia de cumplimiento. La secularización material de la vida romana y la impotencia política del estamento sacerdotal fomentaron en éste el tratamiento puramente formalista y jurídico de los asuntos religiosos. El temprano desarrollo del método jurídico cautelar en el tráfico citadino acrecentó naturalmente, en el terreno cultual, la aplicación de ese método. Pero podemos aceptar confiadamente que, en medida bastante grande, la prioridad se hallaba también en el terreno jurídico sacramental.

Una de las peculiaridades más importantes incluso del primitivo derecho romano —según resulta firmemente establecido a través de las formulaciones de Jhering, anticuadas ya en muchos otros aspectos— es su carácter

eminentemente analítico.[277] Especialmente en lo que atañe al desmenuzamiento del planteamiento procesal y, en consecuencia, del formulismo del negocio jurídico basado en los hechos "más sencillos" desde el punto de vista lógico. Un proceso sólo sobre una cuestión; un negocio jurídico sólo sobre un asunto; una promesa sólo sobre una prestación;[278] de aquí la división plástica de la situación de hecho compleja de la vida diaria en una serie de elementos inequívocamente calificados, lo que de hecho constituye indiscutiblemente la tendencia metódica del viejo derecho civil más rica en consecuencias. Esto afecta sensiblemente a la capacidad sintética constructiva en la concepción plástica de las instituciones jurídicas, que surgen como productos de una fantasía jurídica no disuelta por la lógica. Pero esta tendencia hacia el análisis corresponde de la manera más precisa al tratamiento enteramente primitivo de las obligaciones rituales, en el ámbito de la religión nacional romana. Recordemos que la peculiaridad de la *religio* genuinamente romana, es decir, la separación conceptual y abstracta, enteramente "analítica" de las competencias de los *numina*, había creado en gran medida el tratamiento jurídico racional de los problemas religiosos. De acuerdo con la tradición, los pontífices habrían descubierto los esquemas claramente definidos de las acciones permitidas. Al mismo tiempo, esta doctrina pontifical sobre el arte del derecho parece haber permanecido como doctrina secreta, monopolizada por el estamento de los pontífices. La emancipación de la aplicación sacramental del derecho[279] no se opera sino hasta el siglo II. Un liberto del censor, aspirante a la tiranía, Apio Claudio, parece haber publicado, según la tradición, los esquemas de acción de los pontífices.[280] El primer *Pontifex maximus* plebeyo, Tiberio Coruncanio, debe haber sido también el primer *respondente* público.[281] Sólo desde entonces pudieron los edictos de los funcionarios desarrollarse en el sentido de su ulterior significación. Y para llenar la laguna empezaron las personalidades laicas a intervenir como consultores y abogados. El dictamen de los consultores jurídicos era comunicado oralmente a las partes y por escrito a las autoridades solicitantes. Hasta la época imperial conservó la forma del oráculo de los sabios juristas carismáticamente dotados, a semejanza del *fatwa* del *mufti*, [282] es decir, no se adjuntaba a él la correspondiente fundamentación. Pero las crecientes educación y actividad profesionales de los juristas trajeron consigo, paralelamente al aumento del desarrollo de ciertas necesidades, una doctrina formal del derecho, incluso en la época republicana. En la época de la república se autorizaba ya la presencia de oyentes en las consultas de los juristas prácticos (auditores). El que el derecho vigente en la práctica y su tratamiento procesal tuvieran por ello que asumir un carácter en alto grado formalista y racional, fue naturalmente determinado, además de los motivos ya indicados, por el objeto de la práctica jurídica ofrecido por el tráfico *citadino* de los negocios, que se desarrollaba en contratos teleológicos *(Zweckkontrakten)* en oposición a la relaciones predominantemente rurales de la Edad Media alemana, en la cual el

interés tenía que girar primordialmente alrededor del rango social, la propiedad raíz, el derecho hereditario y el derecho familiar.

En cambio, a la vida jurídica romana le faltó, mucho más de lo que suele admitirse, incluso en la época imperial, no sólo el carácter sintético constructivo, sino el sistemático racional. La burocracia bizantina fue la que sistematizó definitivamente el derecho vigente en la práctica,[283] a pesar de que, en lo que toca al rigor formal del pensamiento jurídico, estaba muy atrás del rendimiento de los juristas consultores —jurisconsultos— de la época republicana y del principado. Y en el ámbito de la bibliografía de los jurisconsultos resulta patente que la producción más utilizable desde el punto de vista sistemático, las *Instituciones* de Gayo,[284] compendio que servía de introducción a la educación jurídica y tuvo por autor a un desconocido que durante su vida seguramente careció de autoridad y se hallaba sobre todo fuera del círculo de los *honoratiores* jurídicos, asumió una posición comparable a la de los compendios de los repetidores al lado de las producciones de los juristas doctos. Sólo que precisamente las producciones de los juristas prácticos romanos, al lado de las cuales se hallaba el compendio, no tenían el carácter de un sistema jurídico racional, como las engendradas por la enseñanza académica, sino que contenían colecciones de sentencias aisladas,[285] ordenadas por lo general en forma medianamente racional.

Los jurisconsultos subsistieron como una capa social específica de notables. Para las capas poseedoras de Roma eran los "confidentes" universales[286] en todas las cuestiones económicas. Que en la vieja época haya existido una licencia formal concedida a los consultores para dar sus respuestas, según parece desprenderse de un pasaje de Cicerón, es algo todavía dudoso.[287] Posteriormente no sucedía así. Con el creciente refinamiento lógico del pensamiento jurídico, los juristas respondentes se emanciparon del método de la vieja jurisprudencia cautelar e, indudablemente, de la identidad personal con los autores de documentos y, al finalizar la república, congregáronse en escuelas.[288] En verdad, la época republicana mostró también, tan pronto como los tribunales de jurados específicamente políticos (tribunales de *repetentes)* se aproximaron al tipo de la administración popular de la justicia, la tendencia de los oradores judiciales, conocida a través de los expedientes como en el caso de Cicerón, por ejemplo, de ejercer influencia de manera más bien emocional y *ad hominem* que racional, contribuyendo de este modo a un debilitamiento de la construcción conceptual precisa. Esto ocurrió en Roma en conexión esencial con los procesos políticos. La administración de justicia llegó a ser definitivamente cuestión profesional en la época del imperio. Parte de los consultores fue colocada por Augusto, mediante la concesión del privilegio de que sus *responsa* vincularan a los jueces,[289] en una posición oficial, con relación a la administración de justicia. Estos consultores no eran ya abogados *(causidici)* ni constituían en absoluto un gremio abogacil, cuya educación mental se orientara

hacia la práctica cotidiana y las necesidades de las partes. Las opiniones de los consultores referíanse más bien a hechos jurídicos previamente planteados por el abogado y el juez o por alguno de ellos, prescindiendo de todas las cuestiones puramente relacionadas con la práctica abogacil. El ser requeridos para emitir dictámenes jurídicos sobre tales hechos constituía para los consultores una coyuntura inmejorable para la elaboración conceptual y rigurosamente abstracta. Una gran distancia separaba de este modo a los respondentes de la vida jurídica propiamente dicha, para que pudieran aproximarse a la reducción de lo concreto a principios generales por medio de un método científico. Esta distancia era mayor que en el caso de los abogados ingleses, pues éstos fueron siempre representantes de las partes. Las controversias escolares eran un medio para constreñirlos a realizar esa tarea. A través de sus dictámenes obligatorios dominaban la administración de justicia. Las *responsa* eran en un principio emitidas sin fundamentación ninguna, lo mismo que el oráculo de un sabio o el *fatwa* de un *mufti*. Pero los juristas principiaron a coleccionarlas y publicarlas con creciente adición de los fundamentos jurídicos. La consideración escolar y la discusión de casos jurídicos para los "auditores" se desarrollaron gracias a la autorización concedida a éstos para intervenir en la práctica consultiva. Pero sólo al finalizar la república surgió de aquí un firme proceso de aprendizaje. Como la creciente educación formal en la filosofía helénica tuvo siempre una cierta significación para el pensamiento jurídico, es indudable que las escuelas filosóficas de Grecia sirvieron a menudo de modelo, incluso para la organización exterior de las escuelas de derecho.[290] De la actividad docente y literaria de tales escuelas partió el desarrollo de la técnica, en un principio fuertemente empírica a pesar de la precisión de los conceptos, pero progresivamente racional, del derecho romano y de su sublimación científica. La posición completamente secundaria de la educación jurídica de carácter teórico frente a la práctica del derecho, explica que a la abstracción creciente del pensamiento jurídico haya quedado ligado, sin embargo, un desarrollo muy pequeño de los conceptos jurídicos abstractos cuando éstos no servían a intereses prácticos, sino que tendían a satisfacer necesidades esencialmente sistemáticas. Por ejemplo: la subsunción de numerosas situaciones aparentemente heterogéneas bajo la categoría de la *locatio*, tuvo consecuencias prácticas muy importantes.[291] En cambio, la formación del concepto de "negocio jurídico" no las tuvo, al menos de manera directa, porque en un principio estaba exclusivamente al servicio de necesidades de índole sistemática. Por ello ese concepto (como también, verbigracia, los de "pretensión", "poder de disposición" y otros semejantes) falta en el antiguo derecho romano y se encuentra muy medianamente racionalizado en la sistemática del mismo, incluso en la época de Justiniano. La sublimación de los conceptos se realizó siempre en conexión con esquemas concretos contractuales y de acción.[292] Esta sublimación condujo al resultado que actualmente conocemos y ello por dos motivos: en primer lugar fue decisiva la

completa secularización de la administración de justicia, incluyendo ante todo la actividad de los consultores. El *fatwa* del *mufti* islámico es un perfecto paralelo del *responsum* obligatorio de los jurisconsultos romanos. Pues también el *mufti* islámico es un consultor jurídico reconocido.[293] Recibía su educación en las escuelas universitarias del Islam,[294] que se habían desarrollado de acuerdo con el modelo de las escuelas jurídicas romano-orientales, reconocidas oficialmente más tarde, y aplicaba también en ciertas épocas, bajo la influencia de la educación formal de la filosofía antigua, un método análogo al de la Antigüedad. Pero la educación siguió siendo predominantemente teológica. La vinculación religiosa y el apego a la tradición, la situación oscura y en la práctica profundamente incierta del derecho sagrado, cuya validez no podía desconocerse ni cumplirse en la práctica, y las otras peculiaridades de la justicia teocrática ligada a libros sagrados, hicieron que todos estos principios de desarrollo se perdieran, quedando la doctrina jurídica limitada a la asimilación en alto grado mecánica y empírica del material jurídico y a una casuística puramente teórica y alejada de la vida. El tipo de la organización judicial y los límites políticamente condicionados de la racionalización de la economía tuvieron en ello su parte: en estas circunstancias reside el segundo motivo de la diferencia. La tendencia teológica falta por completo en el desarrollo del derecho romano.[295] El Estado de la época romana posterior, puramente laico y crecientemente burocrático, fue quien seleccionó, entre los productos sólo relativamente sistematizados desde el punto de vista racional del pensamiento en alto grado preciso de los respondentes y sus discípulos, esa colección, única en su género en todo el mundo, de las *Pandectas*,[296] completándola sistemáticamente con sus propias creaciones, que varios siglos más tarde ofrecieron todavía el material para el pensamiento jurídico de la formación universitaria de la Edad Media. Ya durante la época imperial apareció, al lado del rasgo *analítico* fundamental, un nuevo elemento tradicional en el derecho romano: el creciente carácter *abstracto* del concepto jurídico.[297] Este carácter abstracto se hallaba en parte preformado en la esencia de las fórmulas de acción romanas.[298] Cada una de ellas referíase a un concepto como hecho jurídico. Pero estos conceptos eran en parte concebidos en tal forma, que permitían a los prácticos, lo mismo que a los juristas cautelares, los abogados y los consultores, subsumir bajo un concepto adecuado los más diversos contenidos económicos. La adaptación a nuevas necesidades económicas se realizaba, pues, en gran medida gracias a una interpretación racional de los conceptos, que permitía extenderlos y reducirlos. El trabajo lógico jurídico y constructivo llegó a alcanzar de este modo la altura de que es capaz sobre la base del método puramente analítico. Con toda justicia ha subrayado Goldschmidt[299] la extraordinaria elasticidad de conceptos como los de *locatio, conductio, emptio, venditio, mandatum* (especialmente la *actio quod iussu depositum*) y, sobre todo, la ilimitada capacidad receptiva de la *stipulatio* y del *constitutum*, en relación con la mayoría de las obligaciones basadas en el cambio

o con otras de carácter formal derivadas de contratos claramente definidos.[300] Lo específico de la lógica jurídica romana tal como se desarrolló sobre la base de las condiciones formales existentes, se destaca especialmente cuando se la compara, por ejemplo, con el modo de proceder de la jurisprudencia cautelar inglesa. A menudo, ésta utilizó también con la mayor audacia algunos conceptos jurídicos, para establecer con ayuda de los mismos y en favor de los más diversos contenidos, la posibilidad de hacerlos valer judicialmente. Pero salta a la vista la diferencia que media, por ejemplo, entre la actitud de los juristas romanos al utilizar la categoría del *iussus* para la construcción de los conceptos de garantía personal y orden de pago,[301] y la de los juristas ingleses, cuando derivan del concepto de *trespass* la posibilidad de acción relativa a numerosos contratos completamente diversos entre sí. En el último caso son mezclados elementos jurídicos heterogéneos, para llegar, mediante un rodeo, a la acción jurídica; entre los romanos diversos hechos externos y otros nuevos son subordinados a un concepto jurídico adecuado. De todos modos, el carácter abstracto de muchos de los conceptos jurídicos considerados en la actualidad como específicamente "romanos" no es algo original y, en parte, ni siquiera algo antiguo. Por ejemplo: el tan discutido concepto romano de la propiedad fue un producto de la desnacionalización del derecho romano y su transformación en derecho universal. La propiedad nacional romana no era en modo alguno una institución reglamentada de manera especialmente "abstracta", ni tampoco una institución unitaria. Fue Justiniano quien suprimió las diferencias radicales o las redujo cuando menos a las contadas formas que asumía el derecho de la tierra; y sólo a consecuencia de la extinción de las viejas condiciones procesales y sociales de la protección interdictal quedaron frente al análisis medieval del contenido conceptual de las Pandectas las dos instituciones: *dominium* y *possesio*, como hechos jurídicos enteramente abstractos. Lo mismo ocurre, en lo esencial, con muchas otras instituciones. El carácter primitivo de casi todas las instituciones jurídicas genuinamente romanas no era en lo esencial más abstracto que el de las germánicas. La forma característica de las Pandectas respondía a las peculiares peripecias de la forma romana del Estado. La sublimación del pensamiento jurídico era, en su dirección, consecuencia parcial de relaciones políticas, según se infiere de lo antes expuesto. Y ello de diferente manera en el periodo republicano y en la última época imperial. La tan extraordinariamente importante peculiaridad de la vieja administración de justicia y de los consultores fue en lo esencial, como ya vimos, un producto del dominio republicano de los notables. Por otra parte, este dominio no fue necesariamente favorable a una educación profesional propiamente jurídica de los funcionarios políticos distinguidos, electos para un corto periodo. El conocimiento de las Doce Tablas fue siempre tema de la enseñanza escolar. Pero, en lo esencial, el funcionario romano de la época republicana adquiría el conocimiento de las leyes de manera exclusivamente práctica. Sus consultores le ayudaban en lo demás. En cambio, la

necesidad de un estudio jurídico sistemático fue intensamente reclamada por la administración imperial, con sus funcionarios de nombramiento, su racionalización y burocratización, sobre todo en el servicio provincial. Más tarde podremos comprender, en conexión con un tema de mayor importancia, esta consecuencia general de la burocratización de la autoridad. Por haber faltado en Inglaterra, la racionalización sistemática del derecho se quedó muy atrás en este país. Mientras los consultores, como *honoratiores* jurídicos, dominaron la administración de justicia romana, el impulso sistemático también fue débil en Roma y, sobre todo, faltó la intervención codificadora y sistemática de los poderes políticos. El derrumbamiento de la nobleza romana bajo los Severos señala al propio tiempo la declinación de la clase de los respondentes y corre de manera paralela al rápido y creciente aumento de la importancia de los rescriptos imperiales para la práctica de los tribunales. La educación jurídica, ofrecida en la última época en escuelas reconocidas por el Estado, llegó a ser mera instrucción literaria basada en las obras de los juristas. La práctica judicial trabajaba con ellos como fuentes autorizadas y los emperadores establecieron con toda precisión, a través de las llamadas "leyes de citas",[302] la decisión mayoritaria para los casos de discrepancia y el orden jerárquico de las obras jurídicas. Las colecciones de respuestas desempeñaban aquí el papel de las colecciones de precedentes en el *Common Law*. Este hecho determinó la forma de las Pandectas y la conservación de una parte de la bibliografía jurídica clásica.

§ 5. Racionalización formal y material del derecho[303]

Significación y condiciones generales del formalismo jurídico. Racionalización material del derecho: el derecho sacro. Derecho islámico. Derecho judío. Derecho canónico.

Después de las consideraciones anteriores hemos llegado al importante problema, rozado ya de manera ocasional, de la influencia que ejercen las formas políticas de dominación sobre las cualidades formales del derecho. Su discusión definitiva supone indudablemente el análisis de las formas de dominación, al cual nos referiremos más tarde. Pero hay que hacer desde luego algunas observaciones de carácter general. La vieja administración de justicia por el pueblo, originariamente un procedimiento expiatorio entre los clanes, es en todas partes despojada de su primitiva irracionalidad formalista gracias al influjo del poder de los príncipes y los magistrados (el germánico, *bann*; el latino, *imperium)* y, en ciertas circunstancias, del poder sacerdotal organizado, al mismo tiempo que sufre la influencia persistente en su contenido jurídico por parte de esos poderes. Esta influencia varía de acuerdo con el carácter de la dominación. Mientras más racional era el aparato autoritario de los príncipes y jerarcas a través de ciertos "funcionarios", tanto más dirigía su influencia (en el *ius honorarium*[304] y los medios procesales pretorios en la Antigüedad, en las Capitulares de los reyes francos, en las creaciones procesales de los monarcas ingleses y el Lord Canciller, y en el procedimiento eclesiástico inquisitorial) [305] a dar a la administración de justicia —en cuanto a forma y contenido— un carácter racional —indudablemente entendido éste en diverso sentido—; a eliminar los medios procesales de tipo irracional, y sistematizar el derecho material, lo que significaba siempre, al mismo tiempo,

racionalizarlo. Esos poderes sólo revelaban de manera inequívoca tales tendencias racionales cuando, o bien los intereses de su misma administración racional señalaban tal camino (como la autoridad papal de la Iglesia) o bien, cuando se hallaban unidos a grupos poderosos de particulares que tenían un fuerte interés en el carácter racional del derecho y del procedimiento, como ocurrió con las clases burguesas en Roma, al finalizar la Edad Media y en la época moderna. Allí donde faltó este nexo, la secularización del derecho y la formación de un pensamiento jurídico estrictamente formal se extinguieron en sus comienzos o se convirtieron en todo lo contrario. Ello obedece, desde un punto de vista general, a que tanto el "racionalismo" de los jerarcas, como el de los príncipes patrimoniales, tienen un carácter *material*. A lo que se tiende no es a la vinculación jurídico-formal más preciosa y favorable para el cálculo de las probabilidades, o a la sistemática racional del derecho y el procedimiento, sino a lo que mejor satisface, desde el punto de vista del contenido, las exigencias prácticas, utilitarias y éticas, de esas autoridades. La distinción entre "ética" y "derecho" no existe en la intención de esos factores de la formación del derecho, que permanecen, como ya vimos, totalmente alejados de todo tratamiento autónomo y "jurídico-profesional" del derecho. Esto se aplica especialmente a la creación jurídica teocráticamente influida, con su combinación de exigencias éticas y preceptos jurídicos. De los elementos no jurídicos de una doctrina del derecho sostenida por influencias sacerdotales, pudieron desprenderse, gracias, por una parte, a la creciente racionalización del pensamiento jurídico y, por otra, a la de las formas de relación asociativa, consecuencias muy diversas. A veces, el mandamiento sagrado, *fas*, independízase del *ius*, es decir, del derecho estatuido para la resolución de los conflictos de intereses indiferentes desde el punto de vista religioso.[306] Entonces fue posible un desarrollo del último, orientado hacia un derecho racional y formal, de tipo más o menos lógico o empírico, según las circunstancias, cosa que realmente ocurrió en Roma, lo mismo que en la Edad Media. Más tarde explicaremos en qué forma regulábanse las relaciones entre el derecho religiosamente vinculado y el libremente estatuido. Al mismo tiempo, como más adelante veremos, el derecho sagrado podía encontrar, con la creciente secularización del pensamiento, un competidor o un sucedáneo en un "derecho natural" filosóficamente fundamentado, que apareció al lado del derecho positivo, en parte como postulado ideal, en parte como doctrina más o menos poderosa que influía sobre la práctica jurídica. Otras veces no tenía lugar la desvinculación de los mandamientos sagrados, y subsistía la mezcla específicamente teocrática de pretensiones religiosas y rituales con pretensiones jurídicas. Se inició así un confuso trasiego de obligaciones éticas y jurídicas, exhortaciones morales y preceptos jurídicos, sin precisión formal ninguna, es decir, un derecho *no formal*. Qué alternativa había de realizarse, era algo que en parte dependía de la peculiaridad interna, ya discutida, de la correspondiente religión y de sus relaciones fundamentales con el derecho y el Estado; y en parte —de lo cual luego hablaremos— de la situación de poder del sacerdocio frente al poder político; o, por último, de la estructura de este poder político. El hecho de que en casi todos los ordenamientos jurídicos asiáticos apareciese y perdurara la última de las citadas situaciones, es una consecuencia de las condiciones de las estructuras de dominación, a que luego nos referiremos.

Ciertos rasgos comunes en la estructura lógica del derecho pueden ser, sin embargo, un producto de formas de dominación muy diferentes entre sí. Especialmente el derecho de tipo no formal suele en parte ser creado por poderes que se fundan en la *piedad*, lo mismo en la teocracia que tratándose del poder patrimonial de los príncipes. Ciertas formas de la democracia pueden tener, por

otra parte, desde el punto de vista formal, consecuencias muy parecidas. La causa de esto reside en que, en todos estos casos, se trata de poderes cuyos portadores —el jerarca, el déspota (precisamente el "ilustrado"), el demagogo— no se sujetan a limitaciones formales de ninguna especie, ni quieren siquiera *estar ligados* por las reglas que ellos mismos establecen, excepción hecha de las que consideran como religiosas o sagradas y, por ende, dotadas de obligatoriedad absoluta. Todos ellos tropiezan con el obstáculo de la inevitable contradicción entre el formalismo abstracto de la lógica jurídica y la necesidad de que se cumplan, a través del derecho, ciertos postulados materiales. Pues al dejar el formalismo jurídico específico que el aparato jurídico funcione como una máquina técnico-racional, garantiza al mismo tiempo a los diversos particulares el máximo relativo de posibilidad de movimiento y, sobre todo, de posibilidad para el cálculo racional de las probabilidades y consecuencias jurídicas de su actividad con arreglo a fines. Considera el procedimiento jurídico como una forma específica de solución pacífica de una lucha de intereses, en cuanto lo sujeta a ciertas "reglas del juego" fijas e intocables. El primitivo procedimiento expiatorio entre los clanes, así como la administración popular de la justicia, tienen un derecho probatorio de tipo estrictamente formal. En sus orígenes hallábase condicionado, como ya vimos, por representaciones mágicas: la cuestión jurídica debe ser correctamente planteada por la parte a quien corresponde hacerlo. Y la idea de que un "hecho" en el sentido del procedimiento actual puede ser "probado" por medios racionales, especialmente por declaraciones de "testigos", que tanta importancia tienen en la actualidad, o por "presunciones", permanece durante largo tiempo ajena a la administración de justicia. El "cojurador" *(Eideshelfer)* del viejo proceso no jura que un "hecho" sea verdadero, sino que refuerza el "derecho" de la parte exponiendo su persona a la maldición divina. La práctica misma es al menos tan realista como la actual: la mayoría de los testigos, en el actual proceso, apenas entiende su papel de otro modo que como el de quien debe jurar de qué lado está el "derecho". De acuerdo con esto, el viejo derecho considera la "prueba" no como una "obligación", sino como un "derecho" de las partes. Pero el juez está estrictamente ligado a estas reglas y a los medios tradicionales de prueba. La moderna teoría de la "carga de la prueba", en el proceso "común" sólo difiere del viejo sistema en la concepción de la prueba como "obligación". Por lo demás, liga también al juez a las clases y medios de prueba que las partes le plantean. No sucede cosa distinta con el tratamiento general del curso del proceso. Ateniéndose al "principio de la instancia de las partes" el juez espera las peticiones de las mismas. Lo que éstas no solicitan o no garantizan, no existe para él, como tampoco existe lo que no se acredita con los medios de prueba ofrecidos, irracionales o racionales. Sólo aspira a obtener esa verdad relativa que puede alcanzarse dentro de los límites impuestos por los actos procesales de las partes. Precisamente éste era también el carácter de la aplicación del derecho en las formas más antiguas, mejor

dibujadas y más accesibles: los procedimientos expiatorios y arbitrales entre clanes contendientes, con oráculo o juicio de Dios como medio de prueba. Estrictamente formal, como toda actividad dirigida a la invocación de poderes mágicos o divinos, este procedimiento jurídico tendía a obtener una sentencia "justa" desde el punto de vista *material*, a través del carácter irracional y sobrenatural de los medios procesales de decisión. Pero cuando la autoridad y la creencia en estos poderes irracionales se desvanecen y en su lugar tienen que aparecer los medios racionales de prueba y la fundación lógica del fallo, a la administración formal de la justicia sólo le resta el carácter de una lucha de interés entre las partes, orientada en la dirección de una probabilidad relativamente grande de descubrir la verdad. Los asuntos de las partes, no el poder público, determinan el curso del proceso. El juez no las constriñe a hacer nada que ellas no soliciten por sí mismas. Precisamente por esto no puede responder a la necesidad del cumplimiento máximo de exigencias *materiales* de una administración de justicia que, de acuerdo con la naturaleza de las cosas, satisface en cada caso el sentimiento concreto de conveniencia o equidad, ya se trate, en estas exigencias materiales, de pretensiones acerca de la administración de justicia motivadas por consideraciones que atienden a fines políticos racionales, o por consideraciones afectivas con arreglo a valores éticos. Pues esa libertad de las partes, garantizada en grado máximo por la justicia formal relativa a la defensa de intereses legales también formales, tiene que producir siempre, en virtud de la desigualdad con que se halla dividido el poder económico legalizado por ella, la consecuencia de que los postulados materiales de la ética religiosa o también de la razón política, aparezcan vulnerados. Pero esto repugna, naturalmente, a todos los poderes autoritarios, a la teocracia y al patriarcalismo, porque desde luego relaja la dependencia del individuo de la libre gracia y el poder de las autoridades; o a la democracia, porque reduce la dependencia de la práctica jurídica y, por ende, del individuo, de las decisiones de los conciudadanos, y puede acrecentar especialmente las probabilidades de una progresiva diferenciación de la situación económica y social de poder con esa conformación del proceso como un conflicto pacífico de intereses. En todos estos casos vulnera ciertos ideales materiales de justicia por su inevitable carácter abstracto. Pero, por otra parte, precisamente en este carácter abstracto, no solamente los económicamente poderosos, interesados, por ende, en la libre explotación de su poder, sino también todos los portadores ideológicos de tendencias que pretenden llevar a cabo la ruptura de la sujeción autoritaria o de los instintos irracionales de las masas en favor del desenvolvimiento de las probabilidades y capacidades individuales, suelen ver una ventaja decisiva de la justicia formal, en tanto que en la no formal sólo ven, por el contrario, la probabilidad de un arbitrio absoluto y una inconsistencia subjetiva. Entre aquéllos quedan comprendidos todos los política y económicamente interesados para quienes necesariamente tienen importancia la persistencia y posible cálculo

del procedimiento jurídico y, especialmente, los explotadores de *explotaciones permanentes* económicas y políticas de tipo racional. Sobre todo para los primeros, la justicia formal y racional es una garantía de la "libertad", es decir, el mismo bien que los poderes teocráticos o patriarcales así como en ciertas circunstancias los democráticos y, en todo caso, los ideológicamente interesados en la justicia material, tendrían que rechazar. A todos éstos les preocupa no la justicia formal, sino la "justicia de cadí". La justicia popular en la democracia ática directa tenía en gran medida tal carácter. La moderna justicia de jurados lo tiene a menudo también, no desde el punto de vista jurídico-formal, sino en lo que atañe a sus resultados. Pues en esta especie de colaboración limitada de la justicia popular, restringida siempre de un modo estricto desde el punto de vista formal, subsiste la tendencia de no someterse a reglas formales de derecho sino cuando el procedimiento jurídico constriñe técnicamente a ello. Por lo demás, toda administración popular de la justicia, y ello tanto más cuanto mayor sea su carácter popular, juzga siempre de acuerdo con el "sentimiento" concreto, éticamente condicionado o —de manera especial en Atenas, pero también en nuestros días— política o social y políticamente condicionado. En este punto coinciden las tendencias de una democracia soberana con los poderes autoritarios de la teocracia y del principado patrimonial. Pues lo mismo es que, en contra del derecho formal, los jurados franceses absuelvan generalmente al marido que mata al adúltero sorprendido *in fraganti*, que Federico II [de Prusia] ejerza su "justicia de gabinete" en el caso del molinero Arnold.[307] Toda la esencia de la justicia teocrática está en el predominio de puntos de vista concretos de equidad, cuya tendencia no formal y antiformal sólo encuentra sus límites en un derecho sagrado fijado expresamente. Cuando las normas de éste intervienen, dan en cambio nacimiento a una casuística desmesuradamente formalista, tendiente a la adaptación del mismo a las necesidades de las partes interesadas. La justicia laica patrimonial y autoritaria se halla colocada esencialmente, por su elasticidad siempre grande, en una posición más libre, incluso cuando tiene por su parte que ligarse a la tradición. Por último, la justicia típica de los notables muestra algunas veces un doble aspecto, según se trate de los interesados típicos de la misma capa de los notables o de las capas dominadas por ellos. Tratándose, por ejemplo, de todos los asuntos que llegaban a los tribunales del reino, la justicia inglesa era una justicia estrictamente formal. Pero la de los jueces de paz, relativa al tráfico cotidiano y a los delitos de las masas, era en cierto grado no formal y de un modo directo "justicia de cadí", en forma completamente desconocida por nosotros en el continente.[308] Y lo costoso de la administración de justicia en que intervenían los abogados significaba por otra parte para los desposeídos, lo mismo que ocurría —aunque por otras causas— con la justicia republicana en Roma,[309] una denegación real de justicia, que en gran medida favorecía los intereses de las capas poseedoras e incluso de los capitalistas. Donde no era posible lograr tal dualismo de la práctica jurídica:

justicia formal para los conflictos internos de la propia capa, arbitrariedad o denegación de justicia en relación con los económicamente débiles, los capitalistas preferían naturalmente una administración de justicia de carácter estrictamente formal, universalmente realizada sobre la base de la instancia de parte. Y como la administración de justicia de los *honoratiores*, con su práctica jurídica esencial e inevitablemente empírica, su complicado sistema de recursos procesales y su alto costo, podía también presentar fuertes obstáculos a sus intereses —Inglaterra obtuvo el primado capitalista no a consecuencia, sino en parte a pesar de la estructura de su derecho—, las capas burguesas solían hallarse por regla general interesadas en una práctica jurídica racional y, a través de ella, en un derecho formal, sistematizado, inequívoco, creado de manera teleológica racional, que excluyese tanto la vinculación a la tradición como la arbitrariedad y, por ende, aceptase el derecho subjetivo únicamente como derivación o manifestación de normas objetivas. Los puritanos ingleses,[310] lo mismo que los plebeyos romanos[311] y la burguesía alemana del siglo XV,[312] reclamaban un derecho de este tipo, sistemáticamente codificado. Pero para llegar a esa meta faltaba un largo trecho.

No sólo en el caso de la justicia teocrática, sino también en el de la que se administraba a través de los notables laicos, por medio de sus fallos o por consulta reconocida en forma privada u oficial, o también en el del desarrollo del derecho y del procedimiento jurídico que se apoya en el *imperium* y el poder de proscripción —*Bann*— de los magistrados, príncipes y funcionarios, instructores del proceso,[313] subsiste intacta en un principio la idea de que el derecho es fundamentalmente algo que ha valido siempre de modo uniforme y que sólo necesita ser interpretado inequívocamente en cada caso, con vistas a la aplicación. Como antes vimos, el desarrollo de las normas racionales formuladas fue posible, tratándose incluso de relaciones altamente diferenciadas desde el punto de vista económico, sólo en cuanto la fuerza de las formas mágicas había sido rota. La existencia de medios irracionales de revelación, como el único camino para llegar a lo nuevo, a menudo significó, de hecho, una amplia movilidad de las normas, y su decadencia significa no pocas veces una exagerada estereotipación, porque la fuerza de la sagrada tradición quedaba como lo único "santo" y era sublimada por los sacerdotes hasta constituir un sistema de derecho sacro.

En muy diversa medida se introdujo el dominio del derecho sacro y de la formulación sacra del derecho en los diversos campos jurídicos objetivos y fue luego desplazado de ellos. Dejamos aquí completamente a un lado el interés específico del derecho sacro en todos los problemas penales y de expiación, interés fundado en normas que originariamente tenían un carácter puramente mágico, así como el interés en el derecho político, del cual hablaremos en otro respecto y, por último, las normas sobre los periodos, lugares y medios procesales probatorios permitidos por el derecho sacramental, normas que en

sus orígenes se hallaban mágicamente condicionadas, para considerar solamente y en lo esencial el campo del "derecho civil", en el sentido corriente. Los postulados fundamentales sobre la licitud y consecuencias del matrimonio, el derecho familiar y el sucesorio, que de acuerdo con su esencia formaban parte del primero, constituían en este terreno el dominio capital del derecho sacramental, tanto en China y la India como en el *fas* romano, la *sharia* islámica y el derecho canónico medieval. Las viejas prohibiciones mágicas sobre el incesto fueron antecedentes del control religioso del matrimonio.[314] La importancia de los sacrificios hechos válidamente a los antepasados, así como otros *sacra* de la familia, se añadieron a ello y condicionaron la intervención del derecho sagrado en el orden jurídico familiar y sucesorio. En el ámbito del cristianismo, en donde los intereses últimamente citados decayeron parcialmente, el interés fiscal de la Iglesia en la validez de los testamentos, orientado hacia la conservación de los controles del derecho hereditario,[315] empezó entonces a tener influencia. Las normas religiosas sobre los lugares y objetos consagrados a fines religiosos o considerados como santos por otras razones o, por el contrario, vedados mágicamente por un tabú, podían en un principio entrar en conflicto con el derecho mercantil profano.[316] El derecho sacramental intervino por razones formales en el sector del derecho contractual cuando —lo que acaecía con frecuencia inusitada y en un principio de manera regular— era elegida una forma religiosa de obligación, como el juramento, por ejemplo. También tuvo intervención, por razones de tipo material, en aquellos casos en que había de por medio preceptos obligatorios de la moral religiosa, como la prohibición de la usura, verbigracia. Sobre este último punto volveremos a hablar al discutir la significación económica de la ética religiosa. De lo que allí digamos se desprenderá también que la relación del derecho profano con el sagrado se hallaba por regla general configurada de las maneras más diversas, de acuerdo con el carácter de los principios de la ética religiosa. Mientras ésta permaneció estancada en el estadio del formalismo mágico y ritual, en ciertas circunstancias pudo verse paralizada por una refinada racionalización de la casuística mágica, hasta llegar, con ayuda de sus propios medios, a una ineficacia total. El *fas* romano corrió por completo esta suerte en el transcurso de la época republicana. No había en absoluto ninguna norma sagrada para cuya eliminación no hubiera sido inventado algún medio técnico-sacramental o alguna forma tendiente a eludir su cumplimiento. El poder religioso de casación del Colegio de los Augures, relativo a las decisiones del pueblo —pues en el fondo a ellas se refería la objeción contra las faltas religiosas de forma y las malas *omina*— nunca fue, desde el punto de vista formal, abolido en Roma, como ocurrió debido a Efialtes y Pericles con el derecho de casación del Areópago,[317] que también se hallaba sacramentalmente condicionado. Pero por la dominación absoluta de la nobleza laica oficial sobre la clase sacerdotal, sólo sirvió a fines políticos y su casuística, lo mismo que la del *fas* material, fue convertida en algo inofensivo, gracias al

empleo de medios técnicos sacramentales. El *ius*, totalmente secularizado, lo mismo que el derecho helénico de la época tardía, quedó así asegurado contra intervenciones permanentes de ese lado, a pesar de la enorme extensión que la consideración de las obligaciones rituales llegó a tener en la vida romana.[318] La sumisión del poder sacerdotal al profano decidió en la antigua *polis* esta evolución, después de ciertas peculiaridades ya mencionadas del mundo de los dioses romanos y de la manera de considerarlo. Cosa enteramente distinta ocurría allí donde, como por ejemplo en la India,[319] una clase sacerdotal dominante podía reglamentar ritualmente la totalidad de la vida y conservar en gran medida bajo su control todo el derecho. De acuerdo con la teoría, todo el derecho indostánico está contenido en los Dharmasutras.[320] La formación puramente profana del derecho quedó limitada por ello al desarrollo del derecho particular de cada estamento profesional: trabajadores manuales, comerciantes, etc. Esta facultad de las asociaciones profesionales y de las castas de darse a sí mismas su derecho, esto es, el principio de que "el privilegio prevalece sobre el derecho del país",[321] no era puesta en tela de juicio por nadie y casi todo derecho profano vigente en la práctica viene de estas fuentes. Este derecho, único tomado en cuenta en la práctica para casi todas las relaciones profanas de la vida, no era objeto de la doctrina sacerdotal ni de la educación filosófica escolar y, por ende, de ningún cultivo profesional, por lo cual carecía de toda racionalización y, a pesar de la indiferencia, a menudo muy grande en la práctica, respecto a las normas sacramentales consideradas en teoría como absolutamente obligatorias, de garantías seguras de vigencia para los casos de conflicto. La aplicación del derecho en la India no oculta la peculiar mezcla de elementos mágicos y racionales que corresponde, por una parte, al carácter de la religiosidad y, por otra, a la reglamentación teocrático-patrimonial de la vida. El formalismo del procedimiento judicial es siempre pequeño; los tribunales no poseen el carácter de administración popular de la justicia; la sujeción del rey al fallo del juez superior y el precepto de que hay que hacerse acompañar por asesores laicos (comerciantes y secretarios, según las fuentes antiguas; jefes de gremio y secretarios, según las más modernas), deriva de un ordenamiento racional. A la elaboración autónoma del derecho por las asociaciones corresponde la gran significación de los tribunales arbitrales privados. Pero, por otra parte, los tribunales organizados de las asociaciones permiten, en principio, que se acuda a los tribunales públicos. Los medios de prueba son hoy primariamente racionales: documentos y testigos. Las ordalías se hallaban reservadas para los casos en que la prueba racional era dudosa; pero conservaban, especialmente el juramento (plazo para comprobar los resultados de la automaldición), su inquebrantable significación mágica. Del mismo modo, los medios mágicos de ejecución coactiva (huelga de hambre, ayuno del acreedor frente a la puerta del deudor) existían al lado de la ejecución oficial y de la autodefensa legalizada. Un paralelismo casi completo entre el derecho sacramental y el profano se manifestaba en el

procedimiento penal; pero también hallábase desarrollada la tendencia a la mezcla de ambos y el derecho sacramental y el profano habían llegado a constituir totalmente en la práctica una unidad inseparable, que cubría los restos del viejo derecho ario y fue rota por la justicia autónoma de las asociaciones y, ante todo, por la justicia de castas, que disponía del más eficaz de los medios coactivos: la exclusión de la propia casta. La influencia legislativa de la ética *budista* tampoco fue pequeña dentro del ámbito de validez del budismo[322] como religión de Estado (Ceilán, India interior, Camboya y Birmania). A ella se deben: la equiparación de hombre y mujer (derecho hereditario cognaticio, comunidad de bienes); la piedad paternal en interés del destino ultraterreno de los padres (de aquí la responsabilidad personal de los herederos); la sublimación del derecho de acuerdo con la moralidad de las intenciones; la protección a los esclavos; la benignidad del derecho penal (con excepción del derecho penal político, por contraste, a menudo excesivamente cruel) y la garantía de buena conducta. Por lo demás, la ética secular y relativizada del budismo se hallaba orientada de tal modo hacia la intencionalidad, por una parte, y hacia el formalismo ritual, por otra, que sobre esta base difícilmente podía surgir un auténtico "derecho" sacro, como objeto de una doctrina especial. De todos modos la bibliografía de los libros jurídicos, con impronta hindú, llegó a desarrollarse e hizo posible que en 1875, en Birmania, el "derecho budista" (es decir, un derecho de oriundez indostánica modificado en un sentido puramente budista) fuera proclamado como derecho oficial. En China,[323] por el contrario, la burocracia dominante limitó las obligaciones mágicas y animistas al terreno puramente ritual, desde el cual, como ya vimos y tendremos ocasión de ver todavía, ejercieron una influencia muy penetrante en relación con la economía. Pero las irracionalidades de la justicia no se encuentran condicionadas allí en forma teocrática, sino en forma patrimonial. Como la profecía en general, la profecía jurídica es también desconocida en China en la época histórica. Tampoco hay una capa de juristas respondentes ni, en lo absoluto, una educación jurídica escolar específica, correspondiendo en esto al carácter patriarcal de la asociación política, que se oponía al desarrollo de un derecho formal. Consultores sobre ritos mágicos son los *wu* y *wei* (sacerdotes magos "taoístas") que fungen como consejeros de las familias en asuntos ceremoniales y jurídicos, o como consejeros del clan o la aldea y son los miembros literariamente cultivados de la aldea o el clan.

En teoría, el Islam[324] no conoce ningún campo de la vida jurídico en donde las pretensiones de las normas santas no hayan obstruido el camino al desarrollo del derecho profano. De hecho operáronse amplias recepciones de los derechos helénico y romano.[325] Oficialmente, empero, el derecho civil es considerado en su totalidad como interpretación o desarrollo consuetudinario del Corán. Esto ocurrió después de que la caída de los Omeyas y la fundación del dominio abasida bajo el lema del retorno a la tradición sagrada,[326] trasladaron al Islam

los principios cesáreo-papistas de los sasánidas zoroástricos. La situación del derecho sagrado en el Islam es un adecuado paradigma para la influencia de los derechos sagrados en las "religiones bíblicas" creadas de manera propiamente profética. El Corán contiene toda una serie de preceptos de puro derecho positivo (como, por ejemplo, la supresión de la prohibición del matrimonio con la hija política adoptiva. El propio Mahoma se tomó tal libertad). Pero el centro de gravedad de los preceptos jurídicos tuvo otro origen. Desde el punto de vista formal se presenta generalmente bajo la forma del *hadîth*: acciones ejemplares y sentencias del profeta, cuya autenticidad puede transmitirse de boca en boca por sucesión de los garantes hasta los coetáneos y, originariamente, hasta ciertos compañeros de Mahoma específicamente calificados. Valen en virtud de la serie necesariamente ininterrumpida de los garantes, como testimonios transmitidos en forma exclusivamente oral y forman la *sunnah*. No es ésta una "interpretación del Corán" sino una tradición al lado de él; su porción más antigua deriva en parte muy esencial de la época islámica originaria, especialmente de la costumbre de Medina, cuya redacción como *sunnah* se atribuye a Mâlic Ben-Anás.[327] Pero ni el Corán ni la *sunnah*, como tales, son fuentes jurídicas utilizadas inmediatamente por el juez. Éstas están constituidas por los *fikh*, un producto del trabajo especulativo de las escuelas de juristas, colecciones de *hadîths* ordenados por autores *(musnad)* o sistemáticamente por materias *(mussunaf*, seis de los cuales forman el canon tradicional). El *fikh* abarca mandamientos morales y religiosos y, desde la época de la inmovilización del derecho, contiene partes cada vez más numerosas de un carácter totalmente anticuado. La inmovilización se operó oficialmente debido a que la fuerza carismática jurídicoprofética *(ijtihad)* de la interpretación, se tuvo por extinguida desde los siglos VII-VIII de la hégira, es decir, XIII-XIV de la era cristiana —en forma semejante a la concepción, ya conocida por nosotros, de la Iglesia cristiana y del budismo, sobre la terminación de la edad profética—. Los profetas jurídicos *(mudschtahidas)* de la época carismática, eran todavía considerados como portadores de la revelación jurídica, lo mismo que los fundadores de las cuatro escuelas de derecho reconocidas como ortodoxas *(madhas)*. Después de la extinción de la *ijtihad* sólo hay en cambio *mugallidin* (comentadores) y la estabilidad del derecho resulta absoluta. La lucha de las cuatro escuelas jurídicas fue en un principio una pugna acerca de las cualidades de la *sunnah* ortodoxa, pero en conexión con lo anterior, transformose en pugna sobre los métodos hermenéuticos, y la contraposición de éstos a partir de la estabilización del derecho fue adquiriendo una rigidez creciente. Mientras la pequeña escuela *hanbalí* rechaza toda *bida*, todo nuevo derecho, todos los nuevos *hadîths*, todos los medios racionales de interpretación jurídica y se distingue también de las otras escuelas, en principio tolerantes entre sí, por el postulado *coge intrare*, [328] lo que separa a estas últimas es el papel atribuido al arte jurídico en la creación del derecho. Correspondiendo a su origen en la más vieja sede política

del Islam (Medina) la escuela *malaquí*, dominante durante largos periodos en África y Arabia, aceptaba sin ningún prejuicio el derecho preislámico, pero frente a la *hanafí*, procedente del Irak y sujeta por ende a una fuerte influencia bizantina, aparece fuertemente ligada a la tradición. La escuela hanafí dominaba en la corte del califa, ha sido recibida en la actualidad oficialmente en Turquía[329] y domina también de manera oficial en Egipto. La jurisprudencia de los hanafitas, fuertemente adaptada a las costumbres de la corte, parece haber desarrollado notablemente la técnica empirista de los jurisconsultos islámicos, el empleo de la analogía *(kiyas)*, y difundido de manera especial el *raj* u opinión científica doctrinaria, como fuente independiente frente a las interpretaciones recibidas del Corán. Por último, la escuela *schafí'ita*,[330] oriunda de Bagdad, difundida en Arabia del Sur, Egipto e Indonesia, rechaza, colocándose en actitud tradicionalista, la técnica científica y los elementos no jurídicos de la escuela hanafí, así como la libre posición de los malaquíes frente a la tradición, pero parece haber llegado a iguales resultados, al recibir en masa múltiples y discutibles *hadîths*. La lucha entre los *aschab-al-hadîth*, tradicionalistas conservadores, y los *aschab-al-fikh*, juristas racionalistas, atravesó toda la historia del derecho islámico.

El derecho sagrado del Islam es esencialmente un específico "derecho de juristas". Su vigencia descansó en el *ijmâ (ijmâh-al-ammah = tacitus consensus omnium)*,[331] que prácticamente es definido como opinión concordante de los profetas jurídicos o, también, de los grandes juristas *(fukahâ)*. Al lado de la infalibilidad del profeta sólo se acepta oficialmente la infalibilidad del *ijmâ*. El Corán y la *sunnah* son las únicas fuentes históricas del último. El juez no consulta aquéllos, sino las compilaciones del *ijmâ;* la interpretación independiente de los libros sagrados y de la tradición le está prohibida. La posición de los juristas como tales era en sí semejante a la de los juristas romanos, que recuerda también la organización en escuelas: coexistencia de la práctica consultiva y de la enseñanza a los discípulos, es decir, conexión tanto con las necesidades prácticas de los jurídicamente interesados, como con las necesidades pedogógico-prácticas que reclamaban una sistematización. Pero la sumisión jurídica al método de interpretación fijado por el jefe de la escuela y a los comentarios tradicionales excluyó, desde la terminación del periodo de la *ijtihad*, todo movimiento libre y en las universidades oficiales, como la de Al-Azhar en El Cairo —representante de las cuatro escuelas ortodoxas— se transformó la doctrina en lectura y repetición excesivamente mecánicas de las sentencias establecidas.[332] Lo que condicionó este desarrollo del derecho sacro hasta convertirlo en un derecho estereotipado de los juristas fue esencialmente la organización del Islam, es decir, la falta tanto de concilios como de un magisterio infalible. Prácticamente la *vigencia* inmediata del derecho sagrado quedó reducida a ciertas instituciones fundamentales y, en general, a un sector apenas mayor de campos jurídicos objetivos que, por ejemplo, el derecho

canónico medieval. Sólo que el universalismo del dominio de la tradición sagrada tuvo como consecuencia la de que ciertas novedades irrecusables tuvieran que apoyarse por regla general en una *fatwa*[333] buscada u obtenida por obrepción para el caso concreto, o en la discutible autoridad carismática de las diversas escuelas jurídicas ortodoxas concurrentes. De aquí resultó ante todo, además de la falta de racionalidad formal del pensamiento jurídico[334] a que antes aludimos, la imposibilidad de una elaboración sistemática del derecho con vistas a la unificación interna y externa del mismo. El derecho sagrado no podía ser hecho a un lado ni, a pesar de todas las adaptaciones, ser llevado a la práctica. Las respuestas de los juristas oficialmente autorizados *(muftis* encabezados por el *scheikh-ül-Islam),* respuestas que en ciertos casos podían obtenerse por el cadí o los interesados, análogamente al sistema romano, se encuentran fuertemente condicionadas por consideraciones oportunistas, que varían de persona a persona y se producen a la manera del oráculo, sin fundamentación racional ninguna. Esas respuestas no contribuyeron en lo más mínimo a la racionalización del derecho, sino que más bien acentuaron en la práctica la irracionalidad del derecho sagrado. Además, este derecho vale únicamente como derecho estamental para los miembros de la comunidad jurídica islámica, no para los sometidos que profesan otro credo. Consecuencia de esto fue la persistencia del particularismo jurídico en todas sus formas, tanto estamental para las diversas confesiones toleradas, y en parte positiva y en parte negativamente privilegiadas, como particularismo de ciertos lugares o determinadas profesiones, de acuerdo con el principio de que el privilegio prevalece sobre el derecho común, por dudosa que aquí como en cualquiera otra parte tuviera que ser su importancia frente a las normas del derecho sagrado, incondicionalmente válidas de acuerdo con sus pretensiones, aunque fluctuantemente interpretadas. El derecho islámico sobre el negocio jurídico desarrolló especialmente en el desenvolvimiento de la técnica jurídica de la última época de la Antigüedad, ciertas instituciones relativas al comercio, que el Occidente[335] tomó directa y parcialmente de aquí. Pero su vigencia dentro del Islam se hallaba garantizada únicamente en lo esencial por la buena fe y la influencia de los comerciantes en la administración de justicia pero no por los estatutos o principios firmes de un derecho racional;[336] la tradición santa más bien habría podido amenazar que promover la mayoría de estas instituciones, ya que existían *praeter legem*. La obstaculización de la unidad jurídica interna y externa es el fenómeno que se produce en todos aquellos lugares en que se toma en serio la vigencia de un derecho sagrado o de una tradición inmodificable, tanto en China y la India como en el derecho del Islam. Incluso dentro del Islam la personalidad del derecho tiene para las escuelas puramente ortodoxas el mismo valor que en el reino carolingio tenía para los derechos nacionales. La creación de una *lex terrae* como era el *Common Law*, incluso desde la época de la conquista y oficialmente desde Enrique II, habría sido totalmente imposible. En

los grandes reinos islámicos subsiste siempre en la práctica el dualismo de la justicia secular y la religiosa. Al lado del cadí está el funcionario laico; junto a la *sharia* el derecho laico oficial o *quorum* que, como las *Capitulares* de los carolingios, se desarrolló, desde la época del dominio de los Omeyas, al lado del derecho de los juristas religiosos y fue adquiriendo importancia creciente, tanto mayor cuanto más rígido era este último. Obliga al juez laico, quien está llamado a decidir todos los litigios sobre títulos, patrimonios, herencias, divorcios y, en ciertas circunstancias, sobre bienes de las fundaciones y, por ende, sobre propiedad raíz. No se pregunta en absoluto cuáles son las prohibiciones del derecho sagrado, sino que decide en la mayoría de los casos de acuerdo con los usos del lugar —ya que la ingerencia del derecho religioso impide la sistematización incluso del derecho laico—. (El código turco oficial, publicado en 1869, no es en rigor una "codificación", sino una colección de las reglas jurídicas hanafíes.)[337] Una sistematización lógica del derecho en conceptos jurídicos formales fue impedida por esas circunstancias. Como después veremos, la trascendencia económica de tal hecho no es pequeña.

En la religión *chiíta*, que es en Persia la confesión oficial, la irracionalidad del derecho sagrado se intensificó todavía más. Faltaban allí los puntos de apoyo relativamente firmes que ofrece la *sunnah*. La creencia en el *imâm* (maestro) invisible, teóricamente dotado con el atributo de la infalibilidad, no constituye un sucedáneo.[338] La autorización concedida a los jueces por el *shah* se produce siempre después de tomar en cuenta las opiniones de los *honoratiores* del lugar —cosa para el *shah* incondicionalmente obligatoria, en cuanto autoridad ilegítima desde el punto de vista religioso—. De hecho no es un "nombramiento" oficial, sino colocación de los candidatos diplomados por las escuelas gremiales de teólogos y, aun cuando cada juez tiene un distrito, parece que no se le asigna una competencia fija y unívocamente limitada. Más bien hay varias concurrentes, a elección de las partes. En ello se manifiesta también diáfanamente el carácter carismático de estos profetas jurídicos. La peculiaridad fuertemente sectaria de la *schia*, amplificada en este aspecto por influjos zaratústricos, habría excluido directamente todo comercio con los no creyentes, por considerarlo ritualmente como contaminación, si múltiples ficciones no hubiesen acabado de desplazar en la práctica tales pretensiones del derecho sacro, eliminándolas casi por completo en la esfera de lo económico y —desde el constitucionalismo debido a las *fatwas*, que "fundaron" tal eliminación en pasajes alcoránicos— de la esfera de lo políticamente relevante. Pero incluso la teocracia está hoy muy lejos de ser en lo económico una *quantité négligeable*. La influencia teocrática en la administración de justicia tuvo y tiene aún para la economía[339] —al lado de la peculiaridad del patrimonialismo oriental como forma de dominación, que más tarde estudiaremos— una significación muy grande, a pesar de la limitación creciente de su esfera. Aquí, como en otras partes, ello obedeció no tanto a las normas positivas del derecho sagrado como al carácter "conviccional" de su

administración de justicia. Ésta se orienta hacia la justicia "material", no hacia la regulación formal de una lucha de intereses. Por ello juzga en gran medida, por ejemplo, en procesos sobre bienes raíces que corresponden a su jurisdicción, de acuerdo con consideraciones concretas de equidad, principalmente en aquellos casos en que no hay un derecho codificado, sustrayéndose de este modo a las probabilidades de cálculo ("justicia de cadí").[340] Mientras existió tal posibilidad en relación con procesos (de justicia eclesiástica) sobre bienes raíces, la consecuencia fue, por ejemplo, para Túnez,[341] la imposibilidad de una explotación capitalista del suelo. Los intereses capitalistas lograron, sin embargo, eliminar esta jurisdicción. El hecho es típico de la influencia que la administración teocrática de la justicia opone y en virtud de su carácter inmanente tiene en todas partes que oponer a la economía racional, si bien en grados variablemente perceptibles.

El derecho sagrado de los *judíos* se encontró en una situación semejante, desde el punto de vista formal, a la del derecho islámico, aun cuando tal situación se hallaba condicionada precisamente en un sentido opuesto.[342] También aquí la Torah[343] y la sagrada tradición interpretadora e integradora valían, en principio, como norma suprema, en relación con el ámbito total de la vida jurídica. Como en el Islam, el derecho sagrado sólo vale entre los judíos para los compañeros de confesión. En cambio, el portador de ese derecho no era, como en el Islam, un estamento dominante, sino un pueblo paria.[344] El comercio con el exterior era jurídicamente, en consecuencia, comercio con extranjeros. En parte valían para él, como ya vimos, otras normas éticas. En relación con el derecho, el judío se adaptaba a las normas vigentes en su mundo circundante, en cuanto ese mundo circundante lo permitía y a ello no se oponían consideraciones rituales. El antiguo oráculo del país (Urim y Tumim)[345] había sido ya, en la época de los reyes, sustituido por la profecía jurídica viviente, que entre los judíos había combatido, con mayor éxito que en el derecho germánico, la facultad del rey para expedir preceptos de derecho. El tratamiento escolar de cuestiones rituales y jurídicas y, concomitantemente, la técnica jurídica de los intérpretes de la Torah y de los juristas consultores se desarrollaron en los últimos siglos precristianos en los dos centros orientales del judaísmo: Jerusalén y Babilonia,[346] cuando los *nabíes* —augures y seguramente también profetas jurídicos de la época de los reyes—[347] fueron reemplazados, después del destierro, por los escribas, que en un principio constituían esencialmente, según vimos, un cuerpo distinguido de letrados, de tipo helénico, convirtiéndose más tarde su oficio en ocupación secundaria de pequeño-burgueses.[348] A semejanza de los juristas del Islam y la India, eran portadores de una tradición en parte interpretativa de la Torah, y en parte también independiente de ella. Dios la habría comunicado a Moisés en sus 40 días de trato con él en el monte Sinaí y, gracias a su contenido, las instituciones oficiales, como el levirato,[349] por ejemplo, se modificaron profundamente, de modo parecido a como ocurrió en el

Islam y la India. Entre los judíos, lo mismo que en otros lugares, fue en un principio tradición estrictamente oral. La fijación por escrito por medio de los *tannaim*[350] principió con la creciente desmembración de la diáspora y el desarrollo de la educación escolar (escuelas de Hillel y Schammai), indudablemente para asegurar la unidad, después de que se había llevado a efecto la sujeción de los jueces a las respuestas de los jurisconsultos respondentes y, por ende, a los precedentes establecidos. Como en Roma e Inglaterra, había la costumbre de citar a los garantes de las sentencias jurídicas aisladas y el profetismo jurídico formalmente libre fue definitivamente reemplazado por la doctrina, el examen y el reconocimiento de tal condición. La *Mishná*[351] es todavía un producto de la actividad de los mismos respondentes, recopilado por el patriarca Jehuda.[352] Los comentarios oficiales a la misma (Guemará) eran en cambio producto de la actividad de los juristas *maestros* del *amoraim*, provenientes del grupo de los intérpretes, que traducían al arameo e interpretaban para los oyentes de los lectores hebreos los pasajes ordenados. En Palestina llevaron el título de "rabinos", en Babilonia uno correspondiente ("mor"). Un tratamiento "dialéctico" al estilo de la teología occidental se practicaba esencialmente en la "Academia Pambedita" en Babilonia; pero en la época de la ortodoxia este método resultó completamente sospechoso y actualmente está vedado: a partir de entonces el tratamiento teológico especulativo de la Torah resultó imposible. Más claramente que en la India y el Islam ciertos elementos dogmático-edificantes y jurídicos de la tradición —*haggada* y *halacha*— fueron separados y divididos, incluso desde el punto de vista literario. Exteriormente, el centro de la organización de los doctos se fue desplazando crecientemente hacia Babilonia. Indiscutiblemente desde el tiempo de Adriano y hasta el siglo IX residió allí el *exiliarca*. Su función, hereditaria en la familia de David, fue estatalmente reconocida por los príncipes persas, después por los islamitas y dotada de una residencia pontifical y de jurisdicción (durante largo tiempo incluso criminal) y, entre los árabes, dotada, asimismo, del poder espiritual de excomunión. Los portadores del desarrollo jurídico eran las dos academias competidoras de la Sura y la ya citada Pambedita —siendo las primeras las más distinguidas— cuyos presidentes, los *gaones*, enlazaban la actividad judicial como miembros del Sanedrín con la práctica consultiva para toda la diáspora y con la enseñanza académica del derecho. El *gaón* era electo en parte por los maestros oficialmente reconocidos, en parte por el *exiliarca*. La organización académica exterior asemejábase a las de las escuelas medievales y orientales. Los estudiantes permanentes vivían en internado; a ellos se unían los que venían de fuera en el mes Kallah. Constituían éstos una multitud de oyentes maduros, aspirantes al cargo de rabinos, y asistían a las discusiones talmúdicas de seminario. El *gaón* daba sus respuestas en parte por sí, en parte previa discusión en el Kallah[353] o con los estudiantes. De modo puramente exterior, el trabajo literario de los *gaones* (aproximadamente desde el siglo VI) apareció

como actividad de simples comentaristas, mucho más modesta en esencia que el de sus predecesores, los *amoraim*, y también que el de los sucesores de éstos o *saboraim*. Los primeros interpretaron la *Mishná* de un modo creador; los últimos la comentaron con libertad relativa. En cuanto a los *tannaim*, la comentaron con libertad absoluta. Pero prácticamente impusieron, debido a la firme organización de su actividad, la primacía de la vigencia del Talmud babilónico frente al de Jerusalén.[354] Esta supremacía existió principalmente en las tierras islámicas, pero hasta el siglo X se sometió a ella el Occidente. Hasta entonces y desde que desapareció (por persecución) el cargo de exiliarca,[355] se emancipó el Occidente de la influencia oriental. En la época carolingia, por ejemplo, los rabinos francos impusieron el tránsito a la monogamia y, después de los trabajos científicos de Maimónides[356] y Asher,[357] rechazados naturalmente por la ortodoxia como obras de tipo racionalista, el judío español Josef Karo logró, en el *Schulchan Aruch*,[358] la creación de un compendio muy corto y manejable en comparación con los sistemas canónicos islamitas, que, de hecho, reemplazó a la autoridad de las respuestas talmúdicas y, por ejemplo, en Argel, pero también, en ciertos aspectos, en la Europa continental, dominó en la práctica con la misma fuerza de un código. Desde el punto de vista formal, la jurisprudencia genuinamente talmúdica presentaba las características típicas de los derechos sagrados cuya gran importancia tenía que ser consecuencia de la intensa educación escolar y —precisamente en la época en que aparecieron los comentarios a la *Mishná*— del relajado vínculo con la práctica judicial, en oposición relativa a épocas tanto anteriores como posteriores: fuerte predominio de una casuística constituida de manera puramente teórica, prácticamente sin vida, que en los estrechos límites de la construcción puramente racional no pudo, sin embargo, transformarse en una sistemática propiamente dicha. En sí misma, la sublimación casuística del derecho no era de ningún modo pequeña. El derecho viviente y el derecho muerto se confundieron entre sí, sin que se estableciera una separación entre las normas jurídicas y las normas éticas.

En el periodo pretalmúdico realizáronse ya, desde el punto de vista material, varias recepciones en masa del derecho del próximo Oriente, primordialmente sujeto, en principio, a la influencia babilónica, y luego a la bizantina. Pero no todo lo que en el derecho judío corresponde a ese derecho común del próximo Oriente es recibido y, por otra parte, la incidental hipótesis moderna[359] de que los judíos habían desarrollado dentro de su propio derecho importantes instituciones jurídicas del derecho mercantil capitalista, que luego importaron al Occidente, como, por ejemplo, los títulos al portador, es en sí poco verosímil. Documentos con cláusula al portador eran conocidos por el derecho babilónico del tiempo de Hamurabi, siendo sólo discutible si eran, jurídicamente hablando, documentos de identificación o títulos al portador.[360] Los primeros fueron conocidos también por el derecho helénico.[361] Pero la construcción jurídica es diferente de la de los títulos al "portador" occidentales, condicionada por la

concepción germánica del documento como portador del derecho y, por tanto, mucho más efectiva desde el punto de vista de la "comercialización".[362] Además, es tan evidente la procedencia de los antecedentes del título de crédito occidental precisamente de los intereses del *proceso* medieval temprano en sus formas nacionales, que apenas sería creíble una influencia derivada precisamente de la práctica jurídica judía. Pues las cláusulas que preparan el carácter de "título de crédito" de ciertos documentos, no sirvieron en un principio a fines comerciales, sino meramente procesales, especialmente para reemplazar la representación procesal no existente.[363] Hasta ahora ninguna importación realizada por judíos[364] es probable en relación con instituciones jurídicas. Fue en Oriente, no en Occidente, donde el derecho judío jugó un papel importante como derecho recibido por pueblos extranjeros. Con la cristianización importantes elementos del derecho mosaico fueron recibidos en el armenio, como uno de los componentes de su evolución ulterior.[365] En el reino de Kazán era el judaísmo la religión oficial y por ello el derecho judaico se impuso allí en toda forma.[366] Y, por último, la historia jurídica de los rusos parece hacer probable que de este modo ciertos elementos incluso del más antiguo derecho ruso hayan surgido bajo la influencia de preceptos jurídicos judío-talmúdicos.[367] En cambio, en el Occidente no se conoce nada parecido. En el caso de que por su intermediación hubiera habido una importación de ciertas formas de negocios jurídicos —lo que seguramente no puede ser considerado como imposible— es difícil que hayan sido instituciones nacionales judías y no instituciones cesáreo-bizantinas y, posiblemente, a través de ellas, helenísticas o, por último, quizás orientales comunes, originariamente referibles al derecho babilónico. Hay que tener presente que en la importación de la técnica mercantil oriental a Occidente, al menos en la última época de la Antigüedad, los sirios compitieron principalmente con los judíos. El genuino derecho judío como tal y precisamente el derecho de obligaciones, no es, sin embargo, de acuerdo con su carácter formal, y a pesar de su libre desenvolvimiento de los tipos de negocios jurídicos, en modo alguno un terreno especialmente propicio para el desarrollo de instituciones como las que exige el capitalismo moderno. La influencia del derecho judío sagrado fue naturalmente mucho más intensa en la vida interna de la familia y la sinagoga y aquí también, de modo especial, en cuanto "rito". Pues las normas económicas (como el año sabático)[368] eran parcialmente limitadas a la Tierra Santa (también aquí se han hecho actualmente a un lado por dispensa de los rabinos) y en parte resultaban anticuadas debido a las transformaciones de la constitución económica o podían, como en todas partes, ser prácticamente eludidas por acciones constructivas: ya antes de la emancipación de los judíos era cuestión muy variable la de determinar de lugar a lugar en qué medida y sentido el derecho sacro tenía aún vigencia. Desde el punto de vista formal no presentaba ningunas peculiaridades frente a otros derechos semejantes. Como derecho particular y en todo caso imperfectamente racionalizado y sistematizado desde el

punto de vista racional, casuístico y, sin embargo, no exclusivamente desarrollado en sentido lógico, el derecho sagrado judío ofrece más bien los atributos generales de un producto desarrollado bajo el control de normas sagradas y elaborado por sacerdotes y juristas teólogos. Pero por interesante que el tema pueda ser en sí mismo, carecemos de oportunidad para consagrarle una especial consideración.

El derecho canónico del *cristianismo* adquirió, en cierto grado al menos, frente a los otros derechos sagrados, una situación especial.[369] En partes importantes se hallaba en un principio más racional y formalmente desarrollado (desde el punto de vista jurídico) que los otros derechos sacros. Y desde el comienzo mantuvo el dualismo frente al derecho profano, con una separación relativamente más clara de ambos territorios que en cualquiera otra parte. Esto último fue en primer término consecuencia del hecho de que en la Antigüedad, la Iglesia repudió durante largos siglos toda relación con el Estado y el derecho. El carácter relativamente racional apareció como una consecuencia de diferentes circunstancias. Cuando la Iglesia se vio precisada a buscar una relación con los poderes profanos, preparó esta relación con ayuda de las concepciones estoicas del "derecho natural", es decir, un producto racional. Por otra parte, en su propia administración persistían las tradiciones racionales del derecho romano. En la primera construcción jurídica genuinamente sistemática que llevó a cabo, a saber, las ordenanzas penitenciales, la Iglesia occidental buscó desde luego, a principios de la Edad Media, apoyo en los elementos integrantes más formales del derecho germánico. La educación universitaria occidental separó en la Edad Media la enseñanza de la teología, por una parte, y la del derecho profano, por la otra, de la doctrina jurídica canónica, e impidió así la aparición de productos híbridos de índole teocrática, como los que surgieron en todas partes. La metodología estrictamente lógica y jurídico-profesional, formada en la filosofía antigua y en la antigua jurisprudencia, tuvo que influir también poderosamente en el tratamiento del derecho canónico. La actividad compiladora de los juristas eclesiásticos no tuvo que referirse a respuestas y precedentes —como ocurría en casi todas partes— sino a la compilación de decisiones de los concilios, rescriptos oficiales y Decretales y, cosa que sólo aconteció en el ámbito de esta Iglesia, a la creación premeditada de las mismas mediante falsificación[370] (Pseudo Isidoro). En la índole de la legislación eclesiástica influyó sobre todo el peculiar carácter racional *burocrático* de sus funcionarios —después de transcurrida la época carismática de la vieja Iglesia—, carácter racional de la organización eclesiástica que después de la interrupción feudal, a principios de la Edad Media, renació en la época gregoriana y llegó a imponerse en absoluto. Esto es también una consecuencia del contacto con la Antigüedad. En medida desigualmente más fuerte que en cualquiera otra comunidad religiosa, la Iglesia occidental siguió el camino de la creación jurídica mediante formulación racional. Y la fuerte organización jerárquico-racional de la Iglesia le permitió tratar, por medio de

disposiciones generales, como permanente o temporalmente en desuso,[371] ciertas disposiciones no económicamente realizables y, por ende, gravosas, según vimos en otro respecto al tratar de la prohibición de la usura. Aun cuando en muchos casos el derecho canónico sufre de la peculiaridad específica de la legislación teocrática, es decir, la mezcla de motivos materiales legislativos y fines éticos materiales con los elementos formalmente relevantes de los diversos preceptos, así como la pérdida en precisión resultante de tal mezcla, de todos los derechos sagrados es, sin embargo, el más orientado hacia una técnica jurídico-formal estricta. En el derecho canónico faltó la elaboración posterior por medio de juristas respondentes, como en el caso del derecho islámico y judío, y el Nuevo Testamento contenía únicamente un mínimum de normas de carácter ritual o jurídico formalmente obligatorias —consecuencia del apartamiento escatológico del mundo—, con lo cual quedó abierto el camino para una elaboración legislativa puramente racional. Los primeros en ofrecer una analogía con los *muftis, rabinos* y *gaones* fueron los confesores y directores espirituales de la Contrarreforma[372] y, en las antiguas iglesias protestantes, los pastores, y su casuística de cura de almas, en el campo católico[373] al menos, revela ciertas semejanzas con los productos talmúdicos. Pero aquí todo estaba bajo el control de las autoridades centrales de la curia, y el desarrollo de las normas ético-sociales obligatorias se efectuaba sólo a través de sus ordenanzas, que eran sumamente elásticas. De aquí que entre el derecho sacramental y el profano surgiera la relación, desconocida en otras partes, por la cual el derecho canónico era para el profano un guía en el camino de la racionalidad. Y ello a consecuencia del carácter racional "institucional" de la Iglesia católica, que en ninguna otra parte encontramos. En el ámbito del derecho material tenía la mayor importancia, al lado de ciertas particularidades como las acciones de expoliación[374] y el *summariissimum*,[375] el reconocimiento del contrato no formal y, sobre todo, el apoyo a la libertad de testar en interés de las fundaciones piadosas instituidas por actos de última voluntad los conceptos canónicos sobre la corporación: las iglesias fueron los primeros "institutos" en sentido jurídico y con ellas se inició la construcción jurídica de las organizaciones públicas como corporaciones. Ya de esto hablamos antes. La trascendencia práctica directa del derecho canónico en el ámbito del derecho civil material, que es el que aquí primordialmente nos interesa y, sobre todo, en el sector del derecho mercantil, era por lo demás vacilante y, considerada en su totalidad, incluso en la Edad Media, relativamente pequeña, frente al derecho laico. En la Antigüedad, hasta Justiniano, la Iglesia cristiana no había podido siquiera imponer prácticamente la supresión jurídica del divorcio por voluntad de las partes y la jurisdicción eclesiástica fue puramente voluntaria.[376] El carácter, en principio ilimitado, de la pretensión dirigida hacia la dominación material de todo el modo de conducción de vida, que el derecho canónico compartía con todos los derechos teocráticos, permaneció en Occidente relativamente inofensivo para la técnica

jurídica, porque bajo la forma del derecho romano le hacía la competencia un derecho profano que desde el punto de vista formal había alcanzado una inusitada perfección y adquirido, a través de su continuidad histórica, el carácter de un derecho universal. La misma antigua Iglesia había tratado al Imperio romano y su derecho como definitivamente subsistentes para toda la duración de este mundo. Pero contra las pretensiones del derecho canónico reaccionaron los intereses económicos de la burguesía, así como las ciudades italianas ligadas al papa, y ello en forma enérgica y eficaz en los resultados. En los estatutos de las ciudades y las guildas encontramos —casos de lo primero en Alemania y de los dos en Italia— enérgicas disposiciones penales contra los ciudadanos que acuden a la jurisdicción eclesiástica y, al lado de ellas, reglamentos casi cínicos acerca de la cancelación global, por los gremios, de las penas impuestas por autoridades eclesiásticas a consecuencia del delito de "usura".[377] Además, contra el derecho eclesiástico levantábanse también, en los gremios de abogados y en las asambleas de los estamentos, los mismos intereses materiales e ideales de clase de los particulares y, sobre todo, de los prácticos del derecho, como ocurría también, parcialmente, con respecto al derecho romano. Su influencia sobre la justicia profana se dejaba sentir, principalmente, excepción hecha de ciertas instituciones aisladas, en el ámbito del procedimiento. La tendencia de toda justicia teocrática hacia el descubrimiento de la verdad *material* y absoluta, no sólo formal, en oposición al derecho probatorio formalista, basado en el principio del nexo procesal del proceso profano, desarrolló de manera especialmente temprana un método racional, pero sin duda específicamente material, del procedimiento oficial. Una justicia teocrática no puede abandonar el establecimiento de la verdad al arbitrio de las partes, ni tampoco la expiación del hecho antijurídico ya realizado. Esa justicia procede "de oficio" y se crea un procedimiento probatorio que parece ofrecerle una garantía de la óptima comprobación de lo realmente ocurrido: el "proceso de inquisición" en Occidente, que luego adoptó la justicia penal laica. La lucha en torno al derecho canónico material fue más tarde en Occidente una cuestión esencialmente política y sus pretensiones, todavía subsistentes, prácticamente ya no afectan a sectores que poseen relevancia económica.

Desde el comienzo de la época bizantina más remota la situación en las iglesias orientales era, a consecuencia de la falta de un cuerpo docente infalible y de una legislación conciliar, semejante a la del Islam. Pero el monarca bizantino tenía pretensiones cesáreo-papistas esencialmente más fuertes que las que los sultanes del Oriente podían formular después de la independización del califato de los Abasidas,[378] o que las que hicieron valer los sultanes turcos incluso después de la transmisión del califato de Mutawakkil al sultán Selím,[379] para no hablar de la precaria legitimidad de los *shas* de Persia frente a sus súbditos chiítas.[380] De todos modos, ni las autoridades bizantinas posteriores ni las rusas, ni otras autoridades cesáreo-papistas ostentaron la pretensión de

establecer un nuevo derecho santo. Para ello faltaba naturalmente todo órgano, incluso escuelas jurídicas del tipo de las del Islam; y el resultado fue que el derecho canónico, reducido aquí a su esfera primitiva, permaneció enteramente estable pero, al mismo tiempo, sin influencia ninguna en la vida económica.[381]

§ 6. Imperium *y poderes principescos patrimoniales en su influencia sobre las cualidades formales del derecho. Las codificaciones*

El imperium. *Estructura "estamental" o "patriarcal" del derecho patrimonial principesco. Las fuerzas impulsoras de las codificaciones. La recepción del derecho romano y el desarrollo de la moderna lógica jurídica. Tipo de las codificaciones patrimoniales.*

El segundo poder[382] *autoritario* que interviene en el formalismo e irracionalismo de la vieja administración popular de la justicia es el *imperium* (poder de proscripción, poder del cargo) de los príncipes, magistrados y funcionarios. Quede al margen la discusión de los derechos especiales que el príncipe crea para su séquito personal, para sus servidores oficiales y sobre todo para su ejército, derechos cuyos restos todavía se dejan sentir hasta hoy. Estas creaciones jurídicas condujeron en lo pasado a formas peculiarmente importantes de derechos particularistas: derecho de los clientes, derecho de servicio, derecho feudal, todos los cuales, tanto en la Antigüedad como en la Edad Media, se sustraían al derecho común y la judicatura normal y se limitaban en las formas más complicadas y diversas. Pues prescindiendo de la importancia política de estas manifestaciones, no tienen en sí mismas ninguna estructura formal propia. De acuerdo con el carácter general del derecho, estas particularidades se hallaban sujetas bien a una mezcla de normas sacramentales y de reglas convencionales, como la clientela en la Antigüedad, u ostentaban, como los derechos feudales y de servicio en la Edad Media, un carácter estamental, o bien, por último, estaban sujetas, como los actuales derechos burocrático y militar, a normas especiales del derecho administrativo y el derecho público, o simplemente a instancias especiales, materiales y procesales. Pero para nosotros se trata más bien del influjo del *imperium* en el mismo derecho *común*, en su transformación o en el nacimiento de un derecho vigente al lado, en lugar de o contra el derecho común y, sobre todo: del influjo de esta situación en la estructura formal de todo derecho. Sólo una cosa puede establecerse en general: la medida del desarrollo de derechos particulares de este tipo es siempre un criterio para la recíproca relación de fuerzas del *imperium* y las capas con las que tiene que contar como protectoras de su poder. La realeza británica ha logrado imponer que un derecho feudal no pueda, como derecho particular, surgir en Inglaterra en la misma forma que en Alemania, pues es absorbido en la *lex terrae* unitaria, en el *Common Law*.[383] A ello se debe indudablemente que los derechos inmobiliario, familiar y sucesorio se encuentren hondamente influidos por el feudal. El derecho romano estatutario tomó en cuenta algunas determinaciones especiales de la clientela, esencialmente ciertas fórmulas de execración, pero no incluyó deliberadamente en el territorio de la regulación jurídica común esta institución tan importante para la posición social de la nobleza romana.[384] Los estatutos italianos de la Edad Media crearon también, como el derecho inglés, una *lex terrae* unitaria.[385] En la Europa central continental intentó esto por vez primera el Estado principesco absoluto y generalmente lo hizo conservando el elemento material de esos derechos particulares, que sólo fueron totalmente liquidados por el moderno *instituto* estatal.[386]

De dónde derivó el príncipe o magistrado la legitimación y poder de hecho para la creación o influencia sobre el derecho común, y hasta qué punto este poder fue suficiente en los diversos campos jurídicos, geográficos y objetivos, es algo que examinaremos al discutir las formas de dominación. Aplazaremos también la explicación de los motivos de su intervención. De hecho ese poder era de diversos tipos y, consecuentemente, produjo resultados diversos. Una de las primeras creaciones del poder imperativo principesco fue por regla general un derecho penal racional.[387] Intereses militares, lo mismo que intereses "de ordenamiento", impulsaron precisamente hacia la reglamentación de este sector. El poder de los príncipes es después de la justicia religiosa del linchamiento la segunda fuente fundamental de un "proceso penal especial". Muy a menudo intervinieron en este desarrollo influencias sacerdotales directas. Sucedió así, por ejemplo, en el ámbito del cristianismo, en relación con el interés en la extirpación de la venganza de la sangre y el duelo. El *knjäs* ruso, que en los antiguos tiempos pretende desempeñar solamente funciones de jurado, creó bajo la influencia de los obispos, inmediatamente después de la cristianización, un derecho penal casuístico: el concepto "pena" *(prodazha)* no apareció terminológicamente hasta entonces.[388] De modo parecido en Occidente y también en el Islam y sin duda alguna en la India, se encuentran complicadas e interesadas las tendencias racionales del sacerdocio. Y parece plausible que también las prolijas tarifas sobre composiciones en caso de homicidio de todos los viejos ordenamientos jurídicos, hayan sufrido siempre la decidida influencia de los príncipes. Parece ser que en todas partes, una vez que se desenvolvieron las condiciones típicas de las expiaciones, lo originario fue —según Binding lo ha demostrado en relación con el derecho alemán—[389] la coexistencia de un precepto sancionador fundamental para el homicidio y delitos equivalentes que exigen la venganza de la sangre, y un precepto sancionador mucho más benigno para las demás infracciones. Bajo la influencia de los príncipes aparecieron seguramente, para todos los delitos imaginables, esas tarifas casi grotescas que permitían a todo el mundo, tanto antes de realizar el hecho como de recurrir a los tribunales, preguntarse si "ello valía la pena".[390] El fuerte predominio de una consideración puramente económica de los hechos punibles y de la pena es común a las capas campesinas de todos los tiempos. El formalismo de la estricta medición de los castigos deriva de la repudiación del arbitrio del señor. Con el desarrollo patriarcal de la justicia este riguroso formalismo cede en todas partes su lugar a una medición más elástica de las penas, a menudo totalmente arbitraria.

En el ámbito del derecho "civil", cuya esfera era siempre menos accesible al *imperium* de los príncipes que el derecho penal, considerado como un conjunto de garantías formales de seguridad y de orden, aparece en todas partes una mucho más tardía y tanto en la forma como en el resultado muy diversa intervención del *imperium*. Parcialmente surgió un derecho principesco o de los

magistrados que, frente al derecho común, hallábase referido de manera enteramente expresa a la fuente de que provenía. Así, por ejemplo, el *ius honorarium* romano del edicto pretorio, el *writ* de los reyes ingleses y la *equity* del canciller de Inglaterra.[391] Los funcionarios a quienes se había encomendado la administración de la justicia, valiéndose de su poder y apoyándose en las tendencias de los prácticos orientadas hacia las necesidades de las partes, como los consultores en Roma y los abogados en Inglaterra, es decir, las capas de *honoratiores* jurídicas, buscaron la manera de dar instrucciones obligatorias (pretor) al juez encargado de la decisión o de imponer a las partes ciertas órdenes a las que no podían sustraerse *(injunctions*)[392] —lo que en Inglaterra, en controversia con los tribunales comunes, fue concedido generalmente por Jacobo I al Lord canciller (Francis Bacon)—, o bien de traer a sí mismo o a un tribunal especial (en Inglaterra los tribunales regios y más tarde la Chancery Court)[393] los diversos procesos, ya fuese de manera espontánea o en forma coactiva. De este modo crearon nuevos medios jurídicos, que en gran medida dejaron sin vigencia al derecho común *(ius civile, Common Law)*. Lo común a las tardías creaciones jurídicas oficiales de derecho material, es que se hallan orientadas por la necesidad de una estructuración racional del procedimiento, que se planteó principalmente por las capas racionalmente productoras, es decir, burguesas. El antiquísimo proceso de interdicción[394] y las *actiones in factum*[395] hacen presumir con toda seguridad que el pretor romano no tuvo, antes de la *lex Aebutia*,[396] una situación preponderante en el proceso, es decir, el poder de instrucción frente a los jurados. Pero como lo revela el examen del contenido jurídico material del edicto, las necesidades mercantiles de la burguesía, unidas a la creciente intensidad del tráfico, crearon el procedimiento formulario en su reglamentación edictal. A ello se unió la necesidad de hacer a un lado ciertos formalismos que originariamente se hallaban condicionados por concepciones mágicas: en Inglaterra y Francia (como en Roma) la liberación del formalismo verbal y (en Inglaterra) las formalidades sobre notificaciones (citación *sub poena* por el rey); la autorización de declaraciones de las partes bajo juramento (muy extendida en Occidente); en Inglaterra el jurado y, además, tanto en Inglaterra como en otras partes, la fuerza probatoria de los protocolos y la supresión de medios irracionales de prueba insoportables para la burguesía, especialmente el duelo, lo que constituía la principal fuerza de atracción de los tribunales regios. Nuevas creaciones jurídicas materiales sobre la base de la *equity* se produjeron en Inglaterra en amplia medida desde el siglo XVII. Luis IX,[397] lo mismo que Enrique II y sus sucesores (especialmente Eduardo III), crearon así un procedimiento probatorio relativamente racional e hicieron a un lado todos los restos del formalismo mágico y del formalismo de la administración popular de la justicia.[398] La *equity* del Lord canciller inglés hizo finalmente a un lado en su jurisdicción la gran conquista procesal realizada ante los tribunales del rey: el jurado, en lo

referente a los nuevos recursos jurídicos, de tal modo que la actual distinción formal relativa al dualismo entre *Common Law* y *Equity* existente todavía en Norteamérica —recursos jurídicos entre los cuales el actor tiene en muchos casos la elección— reside aquí en la falta de jurado en un caso, y en su cooperación en el otro.[399] Como los medios técnicos del derecho oficial tenían en su totalidad un carácter empírico completamente formalista (de manera especial, ya en las Capitulares francas, el frecuente empleo de ficciones),[400] carácter que corresponde totalmente a los derechos directamente nacidos de la práctica jurídica, la índole técnica del derecho permaneció inmodificada. Y hasta su formalismo experimentó una intensificación, a pesar de que, según lo revela ya el nombre *equity*, también postulados ideológicamente materiales en relación con el derecho podían dar el impulso para ciertas modificaciones. Aquí se trata precisamente de un caso en el que el *imperium* entraba en concurrencia con una práctica jurídica cuya legitimidad permaneció para él intocable y cuyo fundamento general tenía que aceptarse, en cuanto, como ocurre con el formalismo verbal y la irracionalidad de la prueba, no se oponían a ello muy fuertes tendencias de los jurídicamente interesados.

En los casos de transformación del derecho vigente por ordenanzas del príncipe, vigentes en el mismo sentido que el derecho "común" —como en una parte de las Capitulares francas *(capitula legibus addenda);* en las ordenanzas y disposiciones de las Señorías de las ciudades italianas, y en las últimas disposiciones, válidas como leyes, del principado romano (la primera época imperial sólo conoció disposiciones que ligaban a los funcionarios)—,[401] puede hablarse ya de una verdadera intensificación del poder del *imperium*. Naturalmente que, por regla general, se parte de determinaciones expedidas de acuerdo con los *honoratiores* (Senado, Asamblea de los funcionarios imperiales) y parcialmente también de acuerdo con los representantes de las asambleas populares. Durante largo tiempo perduró, al menos entre los francos, la convicción de que esas disposiciones no podían crear verdadero "derecho", lo que dificultó grandemente la actividad legislativa de los príncipes.[402] De aquí parten numerosas transiciones hasta llegar al arbitrio, de hecho totalmente soberano en relación con el derecho en vigor, de los dictadores militares de Occidente o de los príncipes patrimoniales de Oriente.

Normalmente, también la creación principesco-patrimonial del derecho suele respetar en gran medida la tradición, pero mientras mejor consigue hacer a un lado la administración popular de la justicia —a lo cual generalmente tiende— tanto más libremente se mueve y logra imprimir en el derecho las cualidades formales específicas que le caracterizan. Dichas cualidades pueden tener, como luego veremos, dos caracteres muy diferentes, y estos caracteres corresponden a las diversas condiciones políticas de existencia del poder principesco.

Algunas veces, la creación jurídica se realiza en la siguiente forma: el príncipe, cuyo propio poder político vale como un derecho subjetivo legítimamente

adquirido por él mismo de igual manera que cualesquiera otros derechos patrimoniales ordinarios, enajena algo de esta plenitud de poder, en cuanto otorga y garantiza a funcionarios, súbditos, traficantes extranjeros, individuos o asociaciones cualesquiera, ciertos derechos *subjetivos* (privilegios), cuya existencia es respetada por la administración principesca de la justicia. Cuando éste era el caso, derecho "objetivo" y "subjetivo", "norma" y "pretensión" se fundían de tal modo, que el ordenamiento jurídico —piénsese la situación hasta sus consecuencias últimas— tenía que asumir el carácter de un hacecillo de privilegios. Otras veces sucedía precisamente lo contrario: el príncipe no concedía a nadie pretensiones que pudieran ligarlo a él o a su justicia, sino que formulaba mandatos para cada caso de acuerdo con su propio arbitrio, o expedía reglamentos que contenían instrucciones generales para sus funcionarios. En el primer caso faltaba tanto el concepto de un derecho "objetivo" como la noción de un derecho "subjetivo". Cuando expedía reglamentos, el contenido de éstos consistía en ordenar y resolver, en forma general, los asuntos y controversias de los súbditos, hasta nueva disposición. La probabilidad de los diversos interesados, de obtener un cierto tipo de decisión favorable a sus deseos o intereses, no es entonces un "derecho subjetivo de los mismos", sino solamente el "reflejo de hecho", no jurídicamente garantizado, de las determinaciones del reglamento. Y ello en el mismo sentido del cumplimiento de un deseo del niño por su padre, pues éste no se liga en absoluto a principios jurídicos formales ni a las formas fijas de un procedimiento. De hecho, las consecuencias extremas de una "administración paternal de justicia" (ejercida por el señor patrimonial) son un simple traslado de la solución intrafamiliar de las contiendas a la asociación política. Si se piensa esta situación hasta sus últimas consecuencias, la aplicación total del derecho se resuelve en mera "administración".[403]

A la primera de las formas citadas le daremos el nombre de administración "estamental", a la segunda el de administración "*patriarcal*" de la justicia de tipo principesco patrimonial. En el caso de la administración "estamental" de la justicia y la creación estamental del derecho, el ordenamiento jurídico es estrictamente formal, pero totalmente concreto y, en este sentido, irracional. Entonces sólo puede desarrollarse una interpretación "empírica". En cada uno de sus estadios: trato, regateo, pacto sobre "privilegios" cuya existencia debe comprobarse, la "administración" se desenvuelve en una especie de procedimiento judicial que no se distingue formalmente de la administración de justicia. Sucede así, por ejemplo, según dijimos antes, en el caso del procedimiento administrativo del Parlamento inglés, lo mismo que en el de los antiguos grandes funcionarios reales, que originariamente eran en todo equiparables a las autoridades judiciales y administrativas. El más importante y único ejemplo totalmente desarrollado del patrimonialismo "estamental" es la asociación política occidental de la Edad Media. En el caso de la administración puramente "patriarcal" de la justicia, por el contrario, el derecho carece en

absoluto, hasta donde de "derecho" puede hablarse allí donde impera el "reglamento", de carácter formal. La administración de justicia aspira al establecimiento material de la verdad y repudia por ende el derecho probatorio formalmente ligado. De este modo entra a menudo en conflicto con los viejos procedimientos mágicos, y la relación del proceso profano con el sacramental se estructura de diferentes maneras. Por eso en África puede el actor no raras veces, antes del fallo del príncipe, apelar al juicio de Dios o a las visiones extáticas del sacerdote fetichista *(orghanghas)*, portador del viejo proceso sacramental. Por otra parte, la justicia principesca estrictamente patriarcal destruye también las garantías formales de los derechos subjetivos y el riguroso principio de la instancia de parte en favor de esa tendencia orientada a alcanzar, en los conflictos de intereses, un resultado objetivamente "justo", que satisfaga las "exigencias de la equidad". Pero, de hecho, la administración patriarcal de la justicia *puede* muy bien ser racional en el sentido de la sujeción a principios fundamentales firmes. Pero cuando lo es, no lo es entonces en el sentido de una racionalidad lógica de sus formas jurídicas de pensamiento, sino más bien en el sentido de la sujeción a principios materiales de orden social, sean éstos de contenido político, eudemonista utilitario o ético. La función judicial y la administración forman también en este caso una unidad, pero no en el sentido de que toda administración asuma la forma de la función judicial, sino al revés: en el de que toda aplicación del derecho ofrece las características de la administración. Los jueces son al propio tiempo funcionarios administrativos del príncipe y el príncipe mismo interviene, en nombre de la "justicia de gabinete" *(Kabinettsjustiz)* en la aplicación del derecho; decide según su criterio o de acuerdo con puntos de vista de equidad, de conveniencia o políticos; considera la garantía del derecho como una gracia en gran medida libre o como privilegio en relación con el caso concreto; determina sus condiciones y formas y hace a un lado las formas racionales y medios probatorios del procedimiento en favor de la libre investigación oficial de la verdad (de oficio). El modelo ideal de esta administración racional de la justicia es la "justicia de cadí" de los juicios "salomónicos", tal como los practicaron Salomón y Sancho Panza en la Ínsula Barataria.[404] Toda justicia principesca patrimonial lleva en sí la tendencia a seguir estas vías. Los *writs* de los reyes ingleses fueron obtenidos, desde el punto de vista formal, por invocación de su libre gracia. Las *actiones in factum* hacen más bien sospechar cuán lejos llegó originariamente el magistrado romano en la concesión y repudiación libres de las acciones *(temporis actiones)*. La justicia oficial inglesa de los tiempos modernos aparece también como *equity*. La reforma de Luis IX en Francia ostenta un carácter enteramente patriarcal. La administración de justicia oriental, hasta donde no tiene carácter teocrático, es también, esencialmente, justicia patriarcal. Lo mismo sucede con la indostánica. La china, por último, es un tipo de confusión patriarcal de los límites entre justicia y administración. Los edictos del emperador, con un contenido mitad

doctrinario y mitad imperativo, intervienen de modo general o en casos concretos. La emisión de los fallos, cuando no se halla mágicamente condicionada, se orienta no de acuerdo con criterios formales, sino materiales y, por ende, constituye, desde el punto de vista de las "expectativas" de orden formal o económico, una justicia intensamente irracional y de "equidad" concreta. Esta especie de intervención del *imperium* en la administración de justicia y la formulación del derecho se encuentra en los más diferentes "grados de cultura" y hállase primariamente determinada por consideraciones políticas, no por razones económicas. Así sucede en África, cuando el poder del cacique se halla fuertemente desarrollado, ya sea por alianza con el sacerdocio mágico o a consecuencia de la guerra o, finalmente, debido a la monopolización del comercio.[405] Lo mismo sucede cuando han desaparecido el viejo proceso mágico y formalista y el dominio exclusivo de la tradición, y en su lugar aparece un procedimiento judicial con citación oficial en nombre del príncipe (a menudo con "juramento" del citado) y ejecución con medios racionales de prueba —testigos en lugar de ordalías— y cuando la creación del derecho se realiza exclusivamente por el príncipe *(ashanti)* o a través de él por aclamación de la comunidad[406] (sur de Guinea). El príncipe o cacique o su juez deciden por lo general enteramente de acuerdo con su libre arbitrio o basándose en consideraciones de equidad, sin sujeción formal a reglas (así sucede, por ejemplo, en Basuto, Barolong, Dahomey, en el reino de Muata Cazembe, en Marruecos[407] —territorios de muy diferentes grados de desenvolvimiento cultural—). Los únicos límites están constituidos por el peligro de perder el trono o por una violación demasiado flagrante del derecho, especialmente de las normas tradicionales tenidas por santas y en las cuales descansa en última instancia la propia "legitimidad". Este carácter antiformalista o material de la administración patriarcal de la justicia suele alcanzar su punto culminante cuando el príncipe (laico o sacerdotal), se pone al servicio de intereses religiosos positivos y, sobre todo, cuando la religiosidad cuyos postulados difunde no es una religiosidad ritual, sino de *convicción*.[*] Todas las tendencias antiformalistas de la teocracia se unen entonces, ya desligadas de las limitaciones rituales vigentes en otro caso y, por ende, de las normas santas formales, con la carencia de forma de una administración patriarcal tendiente al cultivo del *habitus intimo* justo, administración que de este modo se aproxima al tipo de la "cura de almas". Todas las barreras entre derecho, moral, coacción jurídica y administración patriarcal, motivos y fines legislativos y medios técnico-jurídicos, son de este modo derribadas. Los edictos del rey budista Ashoka[408] se aproximan casi siempre a este tipo "patriarcal". En todo caso domina en la administración de justicia principesco-patrimonial una combinación de elementos estamentales y patriarcales entre sí y con el procedimiento formal de las asambleas populares. Cuál de ellos predomine es algo que depende esencialmente, según veremos más tarde, al hacer el análisis de la "dominación",

de condiciones políticas y relaciones de poder. Al lado de esta combinación tuvo asimismo importancia en Occidente, en relación con el predominio de las formas "estamentales" de la aplicación del derecho, la tradición de la administración popular de la justicia, que quitaba al rey el papel de juzgador y se hallaba también, en un principio, condicionada políticamente.

La penetración de elementos formalistas racionales a costa de esa situación típica del derecho patrimonial que se observa en Occidente en la época moderna, podía resultar de la propia necesidad interna de la administración de justicia principesca y patrimonial. Éste es el caso cuando se trata del desplazamiento del predominio de los privilegios *estamentales* y del carácter estamental de la administración y de la aplicación judicial del derecho. Los intereses en la creciente racionalidad, es decir, en este caso: en el dominio creciente de la igualdad jurídica formal y de las normas objetivas formales, corrieron parejas con los intereses de poder del príncipe frente a los privilegiados. El "reglamento", en vez del "privilegio", sirvió a menudo ambos intereses. Otra cosa ocurrió cuando se puso en tela de juicio la ilimitación del arbitrio *patriarcal* totalmente libre en favor, primeramente, de reglas fijas y, segundo, de la creación de firmes pretensiones de los súbditos frente a la justicia, es decir, de la garantía de los "derechos subjetivos". Los dos casos no son, como es sabido, idénticos. La solución de los conflictos de acuerdo con una administración fija no implica todavía la existencia de "derechos subjetivos" garantizados. Pero lo último, la existencia no sólo de normas objetivas fijas, sino de "derecho" objetivo en sentido estricto, es, cuando menos en el ámbito del derecho privado, la única forma segura de garantía de la sujeción a normas objetivas. Pero sobre tal garantía influyen intereses económicos de grupo que el príncipe en ocasiones favorece y desea asegurar, en beneficio de sus intereses fiscales y políticos. Naturalmente, los burgueses interesados tienen que reclamar un derecho inequívoco, claro, sustraído al arbitrio administrativo irracional, así como a las interferencias irracionales producidas por privilegios concretos, que garantice ante todo de manera segura la obligatoriedad de los contratos y, a consecuencia de tales propiedades, pueda ser *previsible* en su funcionamiento. La alianza de los intereses del príncipe con los de las capas burguesas constituyó por ello una de las más importantes fuerzas impulsoras de la racionalización jurídica formal. Mas no en el sentido de que fuese siempre necesaria una "cooperación" directa de estos poderes; pues el racionalismo económico privado de las capas burguesas coincide en gran medida con el factor independiente del racionalismo utilitario de toda administración realizada por funcionarios burocráticos. Y el interés fiscal del príncipe, con independencia de la importancia de los intereses capitalistas existentes, suele prepararles el terreno para su desenvolvimiento. Pero entre las genuinas tendencias *propias* de la burocracia no está el garantizar derechos independientes del arbitrio discrecional del príncipe y de los funcionarios. Por lo demás, tampoco se manifiesta sin reservas en la dirección de los intereses

capitalistas. Sucede enteramente lo contrario cuando se trata de las formas más antiguas del capitalismo, en lo esencial políticamente orientadas, y de las cuales tendremos aún que hablar a menudo, en oposición al capitalismo específicamente moderno y "burgués". Incluso los comienzos del capitalismo burgués no ostentan todavía o sólo en forma limitada, ese interés típico por los derechos subjetivos garantizados, y a menudo ocurre precisamente lo contrario. Pues no sólo los grandes monopolizadores coloniales y comerciales, sino también los grandes empresarios monopolizadores del periodo manufacturero mercantilista, se apoyan en todo caso en privilegios principescos, que a menudo pasaban sobre el derecho común vigente y especialmente sobre el derecho gremial, lo que provocaba la resistencia airada de la clase media burguesa y llevaba a los capitalistas a comprar sus probabilidades de adquisición a través de una posición jurídica que, frente a los príncipes, resultaba precaria. El capitalismo político y monopolizador e incluso también el primitivo capitalismo mercantilista puede llegar a ser un interesado en la creación y conservación del poder principesco patrimonial frente a los estamentos e inclusive también frente a la clase industrial burguesa, lo que ocurrió en la época de los Estuardo y lo que, dentro de amplios sectores, ocurre crecientemente en la actualidad.[409] A pesar de todo esto, la intervención del *imperium*, especialmente el principesco, en la vida jurídica, tuvo siempre, sobre todo cuando su poder era aún fuerte y duradero, una característica propia orientada hacia la unificación y sistematización del derecho: la tendencia a la "codificación". El príncipe quiere "orden". Y quiere la "unidad" y armonía de su reino. Y esto por una razón que deriva tanto de necesidades técnicas de la administración como de los intereses personales de sus funcionarios: el poder emplear indistintamente sus funcionarios en todo el ámbito de su autoridad es hecho posible por la unidad jurídica y ofrece a los mismos funcionarios probabilidades más amplias de hacer carrera. De este modo, dichos funcionarios ya no se encuentran limitados al distrito de su origen, ni exclusivamente sujetos al derecho de éste. Por regla general, los funcionarios aspiran a la "sencillez"; las capas burguesas a la "seguridad" de la aplicación del derecho.

Aun cuando los intereses de los funcionarios, los intereses económicos de la burguesía y los intereses fiscales y técnico-administrativos del príncipe, han sido de hecho los portadores normales de la codificación, no son, sin embargo, los únicos posibles. También otras capas políticamente dominadas pueden, además de la burguesía, tener interés en la vigencia inequívoca del derecho; y los poderes dominantes, a los cuales se dirige la pretensión de aquéllos, a la que, constreñidos o libremente, acceden, no tienen que ser necesariamente príncipes.

Las codificaciones sistemáticas del derecho pueden ser también el producto de una universal, nueva y consciente orientación de la vida jurídica, como las que resultan necesariamente a consecuencia de nuevas creaciones políticas externas o de compromisos de estamentos o clases sociales que tratan de obtener la

unidad interna de una asociación política o, en ciertas circunstancias, de una y otra causa. Algunas veces se trata de una nueva creación enteramente planeada de asociaciones en nuevo territorio: como en el caso de las *leges datae* de las antiguas colonias;[410] otras, de la nueva fundación de una asociación política, como en el caso de la confederación judía[411] que en ciertos respectos se somete a un derecho unitario; otras, de la terminación de revoluciones por un compromiso de estamentos o de clases. Así ocurrió, según parece, en el caso de las Doce Tablas.[412] Otras veces, por último, la transcripción jurídica sistemática se emprende en interés de la seguridad jurídica en los conflictos sociales. Naturalmente que los interesados en la transcripción suelen ser las capas sociales que en lo pasado han sufrido más por la falta de normas inequívocamente fijas y accesibles a la generalidad, es decir, adecuadas al control de la aplicación del derecho. Especialmente, por tanto, las capas campesinas y burguesas frente a los nobles y a la justicia de *honoratiores* dominada por los nobles, o frente a la aplicación sacerdotal del derecho, que era la situación típica en la Antigüedad. La transcripción jurídica sistemática suele contener en estos casos nuevas e importantes disposiciones y es, por ende, en lo general, otorgado como *lex data*, en virtud de una revelación o de un oráculo, por hombres de confianza de tipo profético: *aisymnetas*.[413] Los intereses de cuyo aseguramiento se trata suelen por una parte estar presentes en forma inequívoca a los diferentes interesados, así como las posibles clases de decisión jurídica suelen ser ampliamente esclarecidas por la discusión y la propaganda y maduradas para la resolución profética o *aisymnética*. Por otra parte, a los interesados les preocupa, más que un derecho sistemático, un derecho claro y formal, que permita resolver de manera inequívoca los puntos controvertidos. La regulación jurídica suele por ello realizarse en la forma característicamente epigramática y sentenciosa propia de los oráculos y colecciones sapienciales *(Weistümern)* o de las respuestas de los consultores jurídicos. La encontramos también en forma muy parecida en las Doce Tablas, cuya procedencia de un solo acto legislativo se pone indebidamente en tela de juicio, así como en el Decálogo y en el libro de la confederación judía. La forma característica de estos dos complejos de mandamientos y prohibiciones habla por sí misma en favor de su auténtica oriundez profética y *aisymnética*. Ambos comparten la propiedad de contener al mismo tiempo imperativos religiosos y cívicos. Las Doce Tablas lanzan un anatema *(sacer esto)* contra el hijo que golpea a su padre y el patrón desleal a su cliente. En ambos casos hallábanse excluidas las consecuencias de derecho civil. Los citados mandamientos eran notoriamente indispensables, porque la disciplina y la piedad doméstica estaban en decadencia. Sólo que el contenido religioso de la codificación judía en el Decálogo se encuentra sistematizado y el de la ley romana consta de determinaciones aisladas; el derecho religioso, como un todo, permanecía firme y no había frente a él una nueva revelación. Cuestión completamente distinta y accesoria es la que consiste

en saber si las Doce Tablas, de acuerdo con las cuales se dice establecido por profetas jurídicos el derecho romano de la ciudad, tablas que se habrían perdido en la conflagración gala, tienen un carácter más histórico que las dos de la ley mosaica. Pero ni razones lingüísticas —precisamente irrelevantes en el caso de una tradición puramente oral de los preceptos— ni razones objetivas nos obligan a rechazar la tradición sobre la antigüedad y unidad de la legislación. La opinión de que podría tratarse de colecciones de proverbios jurídicos o de productos de la práctica judicial de los *honoratiores*, tiene en su contra la probabilidad interna. Se trata de normas generales de carácter bastante abstracto, que en parte tienen un notorio carácter tendencioso, consciente de su fin, y en parte el de un compromiso entre intereses de clase. Cuando menos es improbable que haya procedido de una práctica sentencial; todavía más, que el producto literario de un coleccionador de máximas jurídicas, como, por ejemplo, S. Aelius Paetus Catus, [414] haya podido adquirir tal autoridad en una época agitada por luchas racionales de intereses en el ámbito de una ciudad. También la analogía de otras producciones *aisymnéticas* es demasiado patente. Una codificación "sistemática" sólo en un sentido puramente formal se produce en la situación típica de la formulación *aisymnética* del derecho y de las necesidades que ésta debe satisfacer. Ni el Decálogo, en relación con la ética, ni las Doce Tablas y las reglas jurídicas del libro de la confederación judía en relación con la vida de los negocios, ostentan ese carácter sistemático. El sistema y la "*ratio*" jurídica son introducidos —en extensión limitada— por los prácticos del derecho. En primer término, por las necesidades de la enseñanza jurídica y, en toda su plenitud, por el trabajo de los funcionarios principescos. Son éstos los auténticos sistemáticos de la codificación, por ser los naturalmente interesados en una sistemática sencilla y fácil. Por ello las codificaciones de los príncipes poseen en el aspecto sistemático un carácter mucho más racional que el de las más amplias reglamentaciones *aysimnéticas* o proféticas.

Por vía distinta de la codificación principesca, la "sistemática" suele ser introducida en el derecho sólo a través de productos didáctico-literarios, es decir, a través de los "libros jurídicos" que no pocas veces alcanzan la consideración de algo canónico, que domina en la práctica con la fuerza de una ley.[415] La redacción sistemática del derecho suele primeramente aparecer en ambos casos como una recopilación del derecho vigente para evitar dudas y conflictos. Muchas colecciones de derecho estatuido y reglamentos oficiales que exteriormente valen como "codificaciones" y han sido creados por encargo de príncipes patrimoniales, como la colección china oficial de leyes[416] y todo lo que se le parezca, nada tienen que ver, a pesar de una cierta "sistematización", con el derecho codificado, porque son productos simplemente mecánicos. Otras codificaciones quieren solamente dar forma ordenada y sistemática al derecho ya en vigor. Así en lo esencial la *lex salica* y la mayoría de las "leyes nacionales"[417] parecidas a ella, la práctica jurídica producto de la administración popular de

justicia, los *assisa* de Jerusalén[418] y su dilatada influencia, los usos mercantiles contenidos en los precedentes judiciales, las *Siete Partidas* y otras codificaciones semejantes, hasta volver a las "*leges Romanae*", la parte prácticamente viva del derecho romano. Sin embargo, esto significa inevitablemente, en algún grado, sistematización y en tal sentido racionalización del material jurídico, y los interesados en ello son los mismos que se interesan en una auténtica codificación, es decir, en la revisión sistemática del contenido del derecho existente. Pero las dos cosas no pueden distinguirse de manera estricta. En la "seguridad jurídica" creada por la codificación suele existir un fuerte interés político. Por esto todas las nuevas creaciones políticas suelen hallarse propensas a la codificación. La creación del reino mongólico por Gengis Khan[419] fue paralela a un impulso semejante (colección de la Yasa),[420] lo mismo que muchas obras sociales semejantes, hasta llegar a la fundación del Imperio napoleónico. Por ello parece haber en Occidente una época de codificación contraria al orden temporal, enteramente al principio de su historia: aludimos a las *leges* de los imperios germánicos fundados sobre suelo romano. La pacificación de las estructuras políticas étnicamente mezcladas exigía inaplazablemente la fijación del derecho realmente en vigor; y el derrocamiento militar de todas las situaciones facilitó el radicalismo formal de la ejecución. La implantación de la seguridad jurídica interna en interés del funcionamiento preciso del aparato oficial y, al lado de esto (especialmente con Justiniano), las necesidades de prestigio de los monarcas, motivaron las colecciones de leyes de la época romana tardía, así como las codificaciones principescas de derecho romano medieval del tipo de las *Siete Partidas*.[421] Es difícil que en todos estos casos hayan entrado directamente en juego los intereses económicos de los particulares. En cambio, precisamente la más antigua y en cierto sentido más completa y peculiar de todas las codificaciones conservadas, el Código de Hamurabi,[422] permite presumir con alguna probabilidad que su confección tuvo que ver con una capa relativamente fuerte de particulares interesados en el tráfico de bienes, y que el rey deseó fomentar la seguridad jurídica de ese tráfico, en su propio interés político y fiscal. Nos encontramos aquí precisamente en el terreno de un reino circunscrito a una *ciudad*. Los restos que se conservan de las primitivas legislaciones permiten suponer que los contrastes típicos de clases y estamentos, característicos de las antiguas ciudades, también ejercieron allí su influjo, pero debido a la distinta estructura política los resultados fueron otros. En relación con el Código de Hamurabi se ha puesto precisamente en claro, hasta donde los más viejos documentos permiten comprobarlo, que no formuló nuevo derecho, sino que codificó el existente y, además, no fue la primera codificación de ese tipo.[423] Sobre los intereses económicos y religiosos cuya estricta regulación, aquí como en todas partes, tiene tanta importancia para el patriarcalismo y que se manifiestan en las obligaciones familiares, especialmente las de piedad filial, existe seguramente, como en el caso de la mayoría de las

codificaciones principescas, el interés político en la unidad del derecho dentro del ámbito del *imperium*. También la mayoría de las restantes codificaciones principescas parten de los motivos que ya conocemos para rechazar el principio según el cual "el privilegio prevalece sobre el derecho del país". Estos motivos ejercieron su influencia robustecidos por la proliferación de codificaciones principescas paralela a la aparición del Estado burocrático.[424] Sólo en muy pequeña parte son realmente nuevas creaciones. Su supuesto fue más bien, al menos en el centro y el occidente de Europa, la vigencia de los derechos romano y canónico como derecho universal. El derecho canónico exigió para sus preceptos una vigencia universalmente obligatoria; el romano valía como derecho "subsidiario", por lo cual dio entrada al principio: el privilegio está sobre el derecho del país. De hecho la situación no era distinta en el caso de numerosas producciones del derecho canónico. Pero ninguna tuvo tanta importancia para la transformación del pensamiento jurídico y del derecho material vigente como la recepción del derecho romano.[425] No es éste el lugar para hacer la historia de tal recepción; pero bastarán por ahora unas cuantas observaciones. La *recepción* del derecho romano fue esencialmente provocada, hasta donde cooperaron en ella el emperador (Federico I)[426] y más tarde los príncipes, por la preponderante situación del monarca. Por lo demás, prosigue la discusión, aún no resuelta y quizás insoluble de modo unitario, sobre si detrás de la recepción hubo intereses económicos, cuáles fueron éstos y si la recepción los fomentó; además, a la iniciativa de quién hay que agradecer la preeminencia de la judicatura culta, universitariamente formada, portadora tanto del romanismo como de los procedimientos principescos patrimoniales; y ante todo, averiguar si fueron esencialmente los particulares interesados quienes en virtud de un contrato arbitral recurrían a los funcionarios administrativos jurídicamente formados de los príncipes en vez de acudir a los tribunales, introduciendo la resolución "de oficio" *(von Amts wegen)* en el lugar de la resolución judicial *(von Rechts wegen)*, desplazando a los viejos tribunales (Stölzel); o si (como Rosenthal ha tratado de probarlo)[427] los mismos tribunales, a consecuencia de la iniciativa de los príncipes, aceptaron crecientemente en su seno a juristas en vez de notables. Sea de ello lo que fuere, está fuera de duda que, según las fuentes, aquellas capas sociales que veían con desconfianza el derecho romano, no rechazaban en general la participación de algunos "doctores" como asesores, y sólo combatían su predominio y, sobre todo, el empleo de extranjeros. Pero es notorio que en todo caso las necesidades *objetivas* de la vida jurídica y sobre todo la aptitud, adquirida por la educación escolar, de plantear jurídicamente y de manera inequívoca las más complicadas situaciones y, hablando en forma muy general, la necesidad de una racionalización del procedimiento, determinaron el predominio de los juristas profesionales. En este respecto se encontraron los intereses de oficio de los prácticos del derecho con los intereses privados de las partes, tanto burguesas como nobles. En la recepción de las determinaciones

materiales del derecho romano, por el contrario, los más "modernos", es decir, los burgueses, no estaban en absoluto interesados; las instituciones del derecho mercantil medieval y del derecho de propiedad raíz de las ciudades, satisfacían mucho mejor sus necesidades. Únicamente las cualidades *formales* generales del derecho romano eran las que, con la inevitable especialización creciente de la vida técnica, le ayudaban al triunfo, cuando no había, como en Inglaterra, una enseñanza nacional del derecho, protegida por gente fuertemente interesada en ella. Estas cualidades formales determinaron también que la justicia principesca patrimonial de Occidente no desembocara como en otras partes en la administración de justicia genuinamente patriarcal de tipo material, orientada hacia la consecución del bien común. También se interpuso en su camino la educación escolar formalista de los juristas y la administración de justicia de Occidente adquirió entonces el sello jurídico formal que le es propio, en contraste con la mayoría de las otras administraciones jurídicas patrimoniales. El respeto al derecho romano y a la educación romanística inspiraron las codificaciones principescas de la época que se iniciaba. Y esas codificaciones eran un producto del racionalismo de los juristas universitariamente formados.

La recepción del derecho romano creó —en ello descansa sociológicamente su poder— una nueva y específica capa de *honoratiores*: los juristas doctos que habían adquirido, después de recibir una formación jurídica *literaria*, el diploma de doctor en las universidades. La trascendencia que esto tuvo en relación con las cualidades formales del derecho fue muy importante. Ya en la época imperial el derecho romano había empezado a ser objeto de un estudio puramente literario. Este hecho tenía naturalmente una significación distinta de la que corresponde, por ejemplo, a la creación de "libros jurídicos" por los notables medievales de Alemania y Francia, o a la redacción de compendios del derecho vigente por los juristas ingleses, aun cuando en otros respectos su influencia fuese muy importante. Pues bajo el influjo de la formación filosófica, acaso superficial, de los antiguos juristas, el elemento puramente lógico adquirió mucha importancia en el pensamiento jurídico. Y ello aquí donde no ligaban al pensamiento ningunos nexos con un derecho sagrado ni intereses teológicos o ético-materiales, que lo llevasen al terreno de una casuística puramente especulativa, con graves consecuencias para la estructuración de la práctica jurídica. Antecedentes del principio fundamental según el cual lo que el jurista no logra "pensar" ni "construir" no puede tener existencia jurídica se encuentran ya, de hecho, entre los juristas romanos. Al respecto hay que citar también principios puramente lógicos como *quod universitati debetur singulis non debetur*[428] *o quod ab initio vitiosum est, non potest tractu temporis convalescere*,[429] y muchos otros del mismo tipo. Sólo que se trataba de producciones ocasionales no sistemáticas de lógica jurídica abstracta, que eran aducidas para la fundamentación de la solución concreta de un caso dado, pero en otros eran hechas a un lado, incluso por los mismos juristas que las habían

aplicado. El carácter esencialmente inductivo y empírico del pensamiento jurídico no se alteró por esto, o se alteró poco. La situación fue completamente distinta en la recepción del derecho romano. Primeramente prosiguió el proceso de abstracción de las instituciones jurídicas mismas, que había principiado con la transformación del derecho civil romano en derecho imperial y continuó después en mucho mayor medida. Para poder ser recibidas, las instituciones jurídicas romanas tenían que ser despojadas —como lo ha subrayado certeramente Ehrlich—,[430] de todos los restos de nacionalismo y elevadas a la esfera abstracta de la lógica, siendo el derecho romano absolutizado como el derecho "lógicamente recto". De hecho, esto ocurrió en el decurso de más de 600 años de trabajo de la jurisprudencia sobre el derecho común. El tipo del pensamiento jurídico desviose al mismo tiempo hacia el lado lógico formal. Los vislumbres ocasionalmente muy certeros de los juristas romanos, del tipo de las máximas citadas, fueron arrancados de su conexión con el caso concreto, en que se hallaban en las Pandectas, para ser elevados a la categoría de últimos principios jurídicos, sobre la base de los cuales se argumentaba después deductivamente. Lo que en gran medida había faltado a los juristas romanos, las categorías puramente sistemáticas, fue creado entonces. Se construyeron conceptos como el de "negocio jurídico" o el de "declaración de voluntad",[431] para los cuales la misma antigua jurisprudencia no tenía la designación unitaria. Especialmente el principio según el cual lo que el jurista no puede concebir tampoco existe jurídicamente, adquirió entonces gran importancia práctica. Entre los antiguos juristas, la capacidad propiamente constructiva había faltado, o había tenido solamente una significación reducida, a consecuencia de la naturaleza analítica, históricamente condicionada, del pensamiento jurídico romano. Pero debido a la aplicación de ese derecho a hechos jurídicos enteramente diversos, desconocidos por la Antigüedad, se planteó la tarea de "construir el hecho jurídicamente, sin contradicción ninguna" y esa preocupación pasó casi de modo absoluto al primer plano y, con ella, apareció la concepción del derecho ahora dominante, como un complejo compacto de "normas", lógicamente exento de contradicción y de lagunas, que debe ser "aplicado"; y esa concepción resultó ser la única decisiva para el pensamiento jurídico. Esta forma específica de logificación del derecho no fue en modo alguno esencialmente codeterminada, como en el caso de la tendencia hacia el derecho formal en sí mismo, por necesidades de la vida como, por ejemplo, las de los burgueses interesados en un derecho "calculable", previsible. Pues, según la experiencia lo revela, esta necesidad puede ser satisfecha en la misma o mejor forma por un derecho empírico amorfo, ligado a precedentes. Las consecuencias de la construcción jurídica puramente lógica se comportan más bien en forma que suele ser totalmente irracional y discrepante en relación con las expectativas de los interesados en el comercio: aquí tiene su origen el tan subrayado "alejamiento de la vida" del derecho puramente lógico.[432] Ese desarrollo fue provocado por necesidades internas del pensamiento de

los teóricos del derecho y los doctores por ellos formados: una típica aristocracia de la "formación" literaria, autora de esa evolución. La opinión de las facultades era en el continente[433] la suprema autoridad en casos jurídicos disputados y, al lado de los abogados, los jueces y notarios académicamente instruidos, eran los *honoratiores* jurídicos más caracterizados. En todos aquellos lugares en que no existía una clase nacional organizada de juristas, el derecho romano se introdujo victoriosamente con ayuda de esas personalidades, excepción hecha de Inglaterra, el norte de Francia y Escandinavia, y conquistó a Europa desde España hasta Escocia y Rusia. Los portadores del movimiento fueron en Italia, al menos en un principio, predominantemente los notarios; en el norte principalmente los jueces formados en la corte, detrás de los cuales estaban casi siempre los príncipes. El desarrollo de ningún derecho occidental pudo mantenerse enteramente libre de estas influencias, ni siquiera el derecho inglés. No solamente buena parte de su sistemática y numerosas instituciones jurídicas aisladas revelan las huellas de ello, sino que también lo atestigua la definición de las fuentes del *Common Law*: precedentes judiciales y *legal principles*, por enorme que siguiera siendo la diferencia desde el punto de vista de la estructura interna.[434] La verdadera patria del derecho romano siguió siendo indudablemente Italia, principalmente bajo la influencia de los tribunales genoveses y otros tribunales doctos *(rotae)* cuya colección de decisiones constructivas y elegantes[435] fue impresa en Alemania en el siglo XVI y sometió a este país a la influencia de la Cámara imperial *(Reichskammergericht)*[436] y de los tribunales doctos de los países *(Landesgerichte)*.

La época del "despotismo ilustrado" plenamente desarrollado procuró, desde el siglo XVIII, oponerse de modo consciente a este específico carácter lógico formal del derecho común y de sus *honoratiores* académicos. El racionalismo general de la burocracia desempeñó entonces, con su desarrollo autárquico y la ingenua conciencia de su superioridad, el papel decisivo.

La autoridad medularmente político-patriarcal aceptó el tipo del Estado providente, de que luego hablaremos, y tranquilamente pasó sobre el querer concreto de los interesados, así como sobre el formalismo del pensamiento jurídico académico. Pretendía sobre todo oprimir a este pensamiento de especialistas. Pues el derecho debe despojarse de su cualidad profesional y ser estructurado de tal suerte que no sólo los funcionarios sino principalmente los súbditos puedan *ilustrarse*, sin ayuda de nadie, acerca de su situación jurídica. Una administración de justicia limpia de sutilezas jurídicas y de formalismo, orientada hacia la realización de una justicia material es inherente, como ya vimos, a todo patriarcalismo principesco, mas no siempre puede ceder sin reservas a tal inclinación. La codificación de Justiniano, al sistematizar y sublimar el derecho que constituía su contenido, creó un verdadero "derecho de los juristas", en vez de pensar en los "legos" o preocuparse por que les fuera posible aprender o entender tal derecho. No estaba en condiciones de lograr la

extirpación de la enseñanza especializada del derecho con respecto a las producciones de los juristas clásicos y su autoridad reconocida oficialmente a través de la Ley de Citas.[437] Por ello podía presentarse a sí misma como la única colección oficial de citas, destinada a las necesidades de aprendizaje de los estudiantes, y ofrecer como introducción un manual revestido con la forma de una ley *(Instituta)*.[438] En cambio, el patriarcalismo se manifestó ilimitadamente en el monumento clásico del moderno "Estado providente", el "derecho general prusiano".[439] Precisamente a la inversa de lo que ocurre en el cosmos estamental de los "derechos subjetivos", el "derecho objetivo" es aquí predominantemente un cosmos de deberes jurídicos: la universalidad del "deber maldito y la obligación" es la cualidad dominante del orden jurídico, cuya característica más acentuada es un racionalismo sistemático no tanto formal, sino más bien, como sucede siempre en tales casos, de tipo material. Cuando lo material quiere valer "racionalmente", lo que tan sólo de hecho es tenido como derecho tiene que ceder. En primer término, el "derecho consuetudinario". Todas las modernas codificaciones, hasta el primer esbozo de un código civil, [440] le han declarado la guerra. Los usos de la práctica jurídica no basados en determinación expresa del legislador y toda forma tradicional de interpretación jurídica eran para todo legislador racionalista fuentes de valor inferior para la aplicación del derecho y, cuando más, podían ser toleradas en caso de silencio de la ley. La codificación misma debía ser "exhaustiva" y creía poder serlo. El juez prusiano tenía que recurrir, en casos de duda, a una comisión establecida para el efecto, a fin de evitar toda nueva creación de derecho por la odiada jurisprudencia. Las consecuencias de estas tendencias generales revélanse en las cualidades formales del derecho así creado. El intento de emancipación de la jurisprudencia profesional a través de una ilustración directa del público por parte del legislador, había de tener como consecuencia en el derecho prusiano, frente a los firmes hábitos mentales de la práctica orientados hacia los conceptos jurídicos romanos, una casuística altamente minuciosa que, a consecuencia de la aspiración hacia la justicia material, en vez de llevar a una precisión formal se traducía a menudo en falta de claridad. Por otra parte, la sujeción al acervo conceptual y a los métodos del derecho romano, subsistió inextirpable, a pesar de tantas desviaciones aisladas y de la enérgica germanización de la terminología, emprendida aquí por vez primera en una ley alemana. Los numerosos preceptos doctrinarios o de exhortación moral a menudo provocaban la duda de si realmente se había querido para el caso concreto una norma de tipo coactivo. Y como, por último, la sistemática se hallaba basada en parte no en conceptos formales sino en relaciones prácticas de los interesados con el derecho, se interrumpía a veces la exposición de las instituciones jurídicas y se daba origen a oscuridades, a pesar de su aspiración hacia la claridad. De hecho, el legislador logró en gran medida la supresión de la elaboración jurídica profesional del derecho. Pero lo logró en parte en un sentido indudablemente distinto del que

había buscado. El verdadero saber jurídico del público en modo alguno podía alcanzarse gracias a una obra de numerosísimos volúmenes de diez mil parágrafos; y como la emancipación frente a los abogados y otros particulares profesionales se entendió en esa forma, la meta resultó inalcanzable por la naturaleza misma de las cosas, dadas las condiciones de la vida jurídica moderna. Cuando el Tribunal Supremo empezó a publicar una colección oficial de sus resoluciones, la autoridad de los precedentes se desarrolló en Prusia[441] tan intensamente como en cualquiera otra parte, excepción hecha de Inglaterra. En cambio, a nadie podía interesar el tratamiento científico de un derecho que no había creado ni normas formales precisas ni instituciones jurídicas plásticas —cosa muy explicable tratándose de un legislador utilitarista—. Por su misma naturaleza, el racionalismo material patrimonial nunca ha podido estimular el pensamiento jurídico formal. En cambio, la codificación tuvo como consecuencia la de que el verdadero trabajo científico de los juristas en parte se orientara hacia el derecho romano y en parte, bajo la influencia de la idea nacional, hacia las plásticas instituciones jurídicas pretéritas del viejo derecho alemán y tratara de presentarlas, gracias a los procedimientos del método histórico, en su contenido "puro" y original. Para el derecho *romano* esto hubo de tener como consecuencia la de que los juristas profesionales históricamente cultivados prescindieran de las transformaciones a través de las cuales se había adaptado, en su recepción, a las necesidades de los particulares: el *Usus modernus Pandectarum*,[442] producto de la elaboración de derecho común del derecho de Justiniano fue olvidado y anatematizado por el purismo histórico científico en la misma forma en que la latinidad de la Edad Media lo había sido por el trabajo científico de los humanistas filólogos. Y así como en este caso la consecuencia fue la declinación del latín académico, en el otro fue la inadecuación del derecho romano a los modernos intereses del tráfico comercial. Sólo entonces quedó enteramente franco el camino para la lógica jurídica abstracta. Se había producido, pues, un desplazamiento de la acción del racionalismo científico hacia otro terreno, mas no, como a menudo lo creen los historiadores, su superación. Los juristas de la Escuela Histórica no pudieron lograr, en forma convincente, una nueva sistematización puramente lógica del viejo derecho, como fácilmente se comprende.[443] No es una casualidad que hasta que apareció el compendio de Windscheid,[444] casi todos los manuales de las Pandectas hayan quedado incompletos. Por otra parte, el bando germanista de la Escuela Histórica del Derecho tampoco pudo lograr una sublimación estrictamente formal de las instituciones no provenientes del derecho romano. Pues lo que a los secuaces de la citada escuela les atraía en ellas era precisamente el elemento irracional, derivado del orden jurídico estamental, esto es, el elemento antiformal de los mismos. Únicamente las particularidades jurídicas autónomamente adecuadas a las necesidades de los burgueses y racionalizadas empíricamente por la práctica de los tribunales especiales y, en primer término, el derecho cambiario y el

mercantil,[445] pudieron ser científicamente sistematizados y codificados sin menoscabo de su adecuación a la práctica, ya que en este caso había en juego necesidades económicas constriñentes e inequívocas. Pero cuando después de siete décadas de predominio de los miembros de la Escuela Histórica y de un desarrollo de la ciencia histórica del derecho ni siquiera aproximadamente alcanzado en ningún otro país, se planteó patéticamente como tarea nacional la unificación del derecho civil, a consecuencia de la creación del Estado alemán, la clase de los juristas, dividida y en parte contra su voluntad, puso manos a la obra en un estado de ánimo muy poco preparado para ello.[446]

Al mismo tipo de estas codificaciones principesco-patrimoniales pertenecían también otras, especialmente los códigos austriaco[447] y ruso.[448] El último significó indudablemente en lo esencial sólo un derecho estamental de las capas privilegiadas, muy reducidas en número, y dejó intactas las particularidades jurídicas de los otros estamentos, especialmente el campesino, es decir, la inmensa mayoría de los súbditos; e incluso les conservó su propia jurisdicción en una extensión siempre importante en la práctica. Su extensión, más compendiosa que la del derecho prusiano, la obtuvieron ambas codificaciones a costa de una, en ocasiones muy grande, menor precisión de las determinaciones, y el Código austriaco también a costa de una originalidad mucho menor frente al derecho romano. El pensamiento científico sólo pudo apoderarse de él varias décadas después, gracias a la obra de Unger,[449] y entonces casi exclusivamente con categorías romanísticas.

§ 7. Las cualidades formales del derecho revolucionariamente creado: el derecho natural

La peculiaridad del Code Civil. El derecho natural como criterio normativo del derecho positivo. Su origen. Derecho natural y derechos de libertad. Transformaciones del derecho natural formal en derecho natural material. Relaciones de clase de la ideología iusnaturalista. Significación práctica y descomposición del derecho natural. El positivismo jurídico y el estamento de los juristas.

Si comparamos con estos productos de la época prerrevolucionaria al hijo de la revolución, el Code Civil[450] y las imitaciones que ha encontrado en la Europa occidental y meridional,[451] la diferencia formal es importante. Falta cualquiera mezcla de elementos no jurídicos, cualquiera nota didáctica y puramente moral o exhortativa así como toda casuística. Numerosos artículos del Code producen un efecto plástico y epigramático, en el mismo sentido que algunos preceptos de las Doce Tablas, y muchos de ellos han llegado a ser, asimismo, patrimonio popular como, por ejemplo, los viejos adagios jurídicos,[452] lo que seguramente no ocurre con los preceptos del *Allgemeines Landrecht*[453] (derecho general prusiano) o de otras codificaciones alemanas. Si al lado del derecho anglosajón, producto de la *práctica jurídica*, y el derecho común romano, producto de la *educación jurídica teórico-literaria* (sobre el cual descansan en gran medida las codificaciones del este y el centro de Europa), el derecho del Code ha llegado a ser, como producto de la *legislación racional*, el tercer gran derecho mundial, la causa de ello reside precisamente en esas cualidades formales que en parte implican una extraordinaria transparencia y precisa inteligibilidad de sus determinaciones y en parte

producen tal apariencia. La plasticidad de muchas de sus disposiciones la debe el código a la orientación de numerosas instituciones jurídicas hacia el derecho de las *coutumes*.[454] A este derecho se ha sacrificado parte de las cualidades jurídicas formales y también de la solidez de la consideración material.[455] El pensamiento jurídico no es impulsado por la estructura total y abstracta de la sistemática jurídica y por la índole axiomática de otras numerosas determinaciones hacia una elaboración general y propiamente constructiva de las instituciones jurídicas en su conexión pragmática, sino que por regla general ha tendido a tomar como principios jurídicos esas no infrecuentes formulaciones del código que no tienen el carácter de reglas de derecho, sino de "principios jurídicos", y a adaptarlos a los problemas que la práctica presenta. Las cualidades formales de la moderna jurisprudencia francesa son probablemente atribuibles, en parte, a esta peculiaridad un tanto contradictoria de la ley. Tal peculiaridad es, sin embargo, la expresión de un tipo específico de racionalismo: la conciencia soberana de que aquí es creada por vez primera, en forma puramente racional, una ley libre de toda suerte de "prejuicios" históricos, apegada al ideal de Bentham, ley que (según se cree) sólo recibe su contenido de la sana razón humana, vinculada a la específica razón de Estado de la gran nación que debe su poder no a la legitimidad, sino al genio. El tipo de su situación frente a la lógica jurídica deriva directamente en algunos casos, en que sacrifica a la formación plástica la sublimación jurídica, de la intervención personal de Bonaparte. Su teatralidad epigramática corresponde en la índole de la formulación al tipo de los "derechos del hombre y del ciudadano" de las constituciones francesa y norteamericana.[456] Ciertos axiomas sobre el contenido de preceptos jurídicos reciben aquí no la forma de austeras reglas de derecho sino la de postulados o sentencias, con la pretensión de que el derecho sólo puede ser legítimo cuando no contradice tales postulados. Tendremos que ocuparnos brevemente de este tipo especial de elaboración de preceptos jurídicos abstractos.

Desde el punto de vista sociológico las ideas sobre el "derecho del derecho"[457] son tomadas en consideración en el ámbito de un ordenamiento jurídico racional y positivo sólo en cuanto de la solución de estos problemas derivan consecuencias prácticas para la conducta del creador del derecho, de los prácticos del mismo y de los particulares. Es decir, cuando la convicción de la "legitimidad" específica de ciertas máximas jurídicas, de ciertos principios jurídicos cuya fuerza obligatoria inmediata no puede ser destruida por imposición ninguna del derecho positivo, ejerce realmente su influjo en la vida práctica del derecho. De hecho esto se ha repetido en la historia, pero de manera especial al principiar la época moderna y en la de la revolución y todavía, parcialmente, en Norteamérica. El contenido de tales máximas se suele designar con el nombre de "*derecho natural*".[458]

Conocemos ya la *lex naturae* como una creación esencialmente estoica, que el cristianismo acogió para tender un puente entre su propia ética y las normas del mundo.[459] Era el "derecho para todos", el derecho legítimo de la Divina Voluntad en el mundo del pecado y la violencia, en oposición al mandamiento de Dios directamente revelado a sus creyentes y evidente sólo para los religiosamente elegidos. Veamos ahora la *lex naturae* desde el otro lado. "Derecho natural" es el conjunto de normas vigentes preeminentemente frente al

derecho positivo y con independencia de él, que no deben su dignidad a un establecimiento arbitrario, sino que, por el contrario, legitiman la fuerza obligatoria de éste. Es decir, el conjunto de normas que valen no en virtud de provenir de un legislador legítimo, sino en virtud de cualidades puramente inmanentes: forma específica y única consecuente de la legitimidad de un derecho que queda cuando decaen la revelación religiosa y la santidad hereditaria de la tradición. El derecho natural es por ello la forma específica de legitimidad del ordenamiento jurídico *revolucionariamente* creado. La invocación al "derecho natural" ha sido siempre la forma en que las clases que se rebelaban contra el orden existente prestaban legitimidad a su anhelo de creación jurídica cuando no se apoyaban sobre la tradición o sobre normas religiosas positivas. Es verdad que no todo derecho natural es, de acuerdo con la significación que se le otorga, "revolucionario", en el sentido de que justifique la imposición, frente a un orden jurídico existente, de ciertas normas, ya sea por medio de una acción violenta o por resistencia pasiva. No sólo los más diversos tipos de poderes autoritarios han pretendido también una legitimación "iusnaturalista", sino que hubo también un muy influyente "derecho natural de lo acaecido históricamente" como tal, frente al puramente fundado en reglas abstractas o portador de ellas. Un axioma iusnaturalista de este origen servía, por ejemplo, de base a la teoría de la Escuela Histórica sobre la preeminencia del "derecho consuetudinario", concepto que dicha escuela construyó claramente por vez primera. Y ello ocurrió de manera expresa cuando se afirmó que un legislador no "puede", en modo alguno, a través de la ley, restringir el ámbito de vigencia del derecho consuetudinario, ni desconocer su fuerza derogatoria frente a las leyes. Pues no se "puede" prohibir al devenir histórico que se realice. Pero también a todas aquellas teorías del "espíritu del pueblo", mitad históricas, mitad iusnaturalistas, que no llegaban a esta conclusión, postulaban ese espíritu como la única fuente natural y, por ende, legítima del derecho y la cultura y, especialmente, la teoría del crecimiento "orgánico" de todo derecho basado en el "sentimiento jurídico"[460] y no de un derecho "artificial", es decir, estatuido de acuerdo con puntos de vista racionales con arreglo a fines, u otras ideas similares características del romanticismo, encerraban ese supuesto que degrada el derecho estatuido al rango de un derecho "únicamente" positivo.

Frente al irracionalismo de estos axiomas se hallan en oposición contradictoria los axiomas iusnaturalistas del racionalismo jurídico y sólo éstos pueden dar origen a normas de tipo formal, por lo cual, y con toda razón, por derecho natural sólo se entiende *a potiori* el conjunto de esos axiomas. Su formación en la época moderna fue, al lado de los fundamentos religiosos que les ofrecían las sectas racionalistas, obra del concepto de naturaleza del Renacimiento, que aspiraba siempre a descubrir el canon de lo querido de acuerdo con la "naturaleza"; y en parte surgieron apoyándose en el pensamiento, arraigado principalmente en Inglaterra, de ciertos derechos racionales innatos de

cada súbdito. Este concepto específicamente inglés del *birthright* nació esencialmente bajo la influencia de la concepción popular de ciertos derechos estamentales de libertad concedidos originariamente en la Carta Magna solamente a los barones, como derechos nacionales de libertad de los súbditos ingleses en cuanto tales, que no podían ser atacados por el rey ni por ningún otro poder político. El tránsito a la concepción del derecho de cada hombre como tal se desenvolvió, en cambio, bajo la temporal cooperación de muy fuertes influencias religiosas, especialmente baptistas, debido en lo esencial al racionalismo ilustrado de los siglos XVII y XVIII.

Los axiomas del derecho natural pueden pertenecer a los tipos más diversos, de los cuales sólo queremos considerar aquí los que se hallan en conexión íntima con el orden económico. La legitimación iusnaturalista del derecho positivo puede hallarse más vinculada a condiciones formales o más vinculada a condiciones materiales. La diferencia es gradual, pues no puede existir un derecho natural puramente formal, ya que tendría que coincidir con los conceptos jurídicos generales totalmente desprovistos de contenido. Pero de todos modos la oposición es muy importante en la práctica. El tipo más puro de la primera especie es el derecho natural que apareció, por ejemplo, en los siglos XVII y XVIII bajo las mencionadas influencias, especialmente en la forma de la "teoría del contrato" y de modo muy particular en su forma individualista. Todo derecho legítimo descansa sobre un estatuto y el estatuto se apoya en última instancia en un convenio racional de voluntad. Bien sobre un contrato real primitivo de individuos libres, que regula para el futuro la forma de creación del nuevo derecho estatuido. O, en sentido ideal, establece que sólo será legítimo aquel derecho cuyo contenido no contradiga al concepto de un orden conforme a la razón, estatuido a través de un acuerdo libre. Los "derechos de libertad" son el elemento esencial de este derecho natural, figurando en primer término la *libertad contractual*. El contrato racional libremente celebrado, ya sea como fundamento histórico real de todas las formas de relación asociativa, incluyendo al Estado, ya como criterio de estimación, llegó a ser uno de los principios formales universales de la construcción iusnaturalista. Como todo derecho natural formal, descansa éste en principio sobre la base de un sistema de los derechos legítimamente adquiridos en virtud de un contrato determinado por el fin y, también, tratándose de bienes económicos, sobre la base de una comunidad económica consensual surgida del pleno desarrollo de la propiedad. Entre los elementos esenciales de ese derecho natural figura, por supuesto, el principio de que se tiene la libre disposición sobre la propiedad adquirida en virtud del contrato originario (celebrado con todos), o de un contrato celebrado sólo con algunos; lo que a su vez implica el principio de la libre concurrencia. Esta libertad contractual sólo tiene barreras *formales* en cuanto los contratos y la acción comunitaria no chocan contra el derecho natural que los legitima, lo que significa que no deben atacar los imprescriptibles y eternos derechos de libertad,

ya se trate de los pactos privados de los individuos o de la acción institucional de los órganos de la asociación política y de la sumisión de los coasociados a esa acción. No es posible someterse válidamente ni a la esclavitud política ni a la de derecho privado. Por lo demás, ninguna estipulación puede limitar válidamente la libre disposición del individuo sobre sus posesiones y su fuerza de trabajo. Por ejemplo, toda "protección al trabajo" legislativamente impuesta y, por ende, toda prohibición de ciertos contenidos del contrato "libre" de trabajo, constituyen por ello un ataque a la libertad de contratación, por lo cual la judicatura de la Corte Suprema de los Estados Unidos sostuvo, hasta la época más reciente, que esas determinaciones eran nulas desde el punto de vista formal, de acuerdo con los preámbulos iusnaturalistas de las constituciones. Los criterios *materiales* para juzgar de lo que es legítimo en el sentido iusnaturalista son la "naturaleza" y la "razón". Entrambas, así como las reglas de ellas derivables: reglas generales del acontecer y normas de validez universal, son vistas como coincidentes; los conocimientos de la "razón" humana valen como idénticos a la "naturaleza de las cosas" o "lógica de las cosas" como ahora se diría. Lo que tiene validez obligatoria es identificado con lo que de hecho es por término medio. Las "normas" obtenidas por la elaboración lógica de conceptos éticos o jurídicos pertenecen, en el mismo sentido que las "leyes naturales", a esos principios universales y obligatorios que "ni Dios mismo puede cambiar" y a los cuales ningún ordenamiento jurídico debe oponerse. A la naturaleza del objeto y al postulado fundamental de la legitimidad de los derechos adquiridos corresponde, por ejemplo, tan sólo la existencia de la moneda metálica,[461] la cual, por el camino del libre cambio de bienes, llegó a desempeñar la función del dinero ("metalismo"). Un ordenamiento jurídico tiene por ello la obligación iusnaturalista de dejar, verbigracia, que el Estado se hunda —como ocasionalmente fue sostenido por ciertos fanáticos en el siglo XV— antes que manchar la legítima situación del derecho con la ilegitimidad de una creación "artificial" de papel moneda. Pues una violación del derecho legítimo anula el "concepto" del Estado.

Variantes de este formalismo surgieron por diferentes caminos en el derecho natural. A fin de ponerse en relaciones con el orden existente tuvo primeramente que aceptar ciertas causas legítimas de adquisición de derechos no derivables de la libertad contractual y, especialmente, la adquisición por derecho *hereditario*. Como los diversos ensayos tendientes a fundamentar de un modo iusnaturalista el derecho sucesorio[462] no tenían en absoluto carácter jurídico-formal, sino filosófico-jurídico, aquí los dejaremos enteramente a un lado. Casi siempre acaban por aparecer motivos materiales y, con más frecuencia aún, construcciones artificiales. Otras numerosas instituciones del derecho vigente había simplemente que legitimarlas por consideraciones prácticas de utilidad, no por razones formales. A través de su "justificación" la "razón" iusnaturalista derivó fácilmente hacia el terreno de las consideraciones utilitarias, lo que se

exteriorizó en la desviación del concepto de lo "racional". En el derecho natural puramente formal lo racional es lo derivable del orden eterno de la naturaleza y de la lógica, que son mezcladas entre sí. Pero el concepto inglés de lo *reasonable* entendía desde un principio la significación de lo "racional" en el sentido de lo "conveniente en la práctica". Partiendo de esta concepción pudo llegarse a la conclusión de que lo que en la práctica conduce a resultados absurdos no puede ser el derecho querido por la naturaleza y la razón, lo que significó la inclusión expresa en el concepto de lo racional de supuestos materiales que, de hecho, siempre habían estado implícitos en él,[463] si bien de modo latente. Valiéndose de esa desviación del concepto de lo racional, la Suprema Corte de los Estados Unidos de hecho ha sabido apartarse en gran medida, en los tiempos más recientes, de la sujeción al derecho natural formal, creándose la posibilidad de reconocer, por ejemplo, la validez de ciertas partes de la legislación social.

En principio, el derecho natural formal se transformó en iusnaturalismo material tan pronto como la legitimidad de un derecho adquirido no quedó ya ligado a notas jurídico-formales, sino económico-materiales de la forma de adquisición. En el sistema de los derechos adquiridos de Lassalle[464] se intenta todavía resolver el problema de modo iusnaturalista, pero con medios formales, a saber, los que ofrece la teoría hegeliana del desarrollo.[465] Se presupone la intangibilidad de los derechos adquiridos en forma legítima sobre la base de una legislación positiva, pero la barrera iusnaturalista de este positivismo jurídico se revela en el problema de la llamada fuerza retroactiva de las leyes y en la cuestión conexa de la obligación estatal de indemnizar, tratándose de la supresión de privilegios. El ensayo de solución, que aquí no interesa, tiene un carácter enteramente formal y iusnaturalista.

El decisivo viraje hacia el derecho natural material se enlaza primordialmente con las teorías socialistas sobre la exclusiva legitimidad de la adquisición en virtud del trabajo propio. Pues de este modo no sólo se rechaza la adquisición gratuita por derecho hereditario o monopolio concedido, sino también el principio formal de la libertad contractual, y de la fundamental legitimidad de todos los derechos adquiridos por contrato, ya que toda apropiación de bienes es juzgada desde un punto de vista puramente material en función de la cantidad de trabajo que haya en su causa de adquisición.

Naturalmente que tanto el derecho natural racionalista y formal como este derecho natural material de la exclusiva legitimidad del producto del trabajo tienen también muy fuertes relaciones de clase. La libertad contractual y todas las disposiciones sobre la propiedad legítima derivadas de aquélla constituían por supuesto el derecho natural de los interesados en el mercado, como interesados en la apropiación definitiva de los medios de producción. El que, por el contrario, el dogma de la no susceptibilidad de apropiación de la tierra, en cuanto nadie la ha producido con su trabajo, es decir, la protesta contra la supresión de la comunidad del suelo, corresponda a la situación de clase de los campesinos

proletarizados cuyo restringido espacio de alimentación los constriñe a someterse al yugo de los monopolizadores del suelo,[466] es algo que resulta claro, siendo muy explicable también que ese lema adquiera una fuerza especialmente patética allí donde la constitución natural del suelo es lo decisivo, la apropiación del mismo no se encuentra cerrada, al menos hacia dentro, y falta, además, una "gran empresa" racional como organización del trabajo en la economía agrícola, la renta del latifundista es más bien renta enfitéutica, o se trabaja con inventario y técnica campesinos, si bien de las más diversas maneras, sobre la "tierra negra".[467] Desde el punto de vista positivo este derecho natural de los pequeños campesinos es equívoco, pues puede comprender: *1*. un derecho a la división del suelo en función del pleno desarrollo de la propia fuerza de trabajo (en ruso: *trudovaja norma*) o, *2*. un derecho a la posesión del suelo en la medida de la tradicional satisfacción imprescindible de las necesidades (en ruso: *potrebitjelnaja norma*), es decir, en la terminología corriente, un "derecho al trabajo" o a un "mínimum de existencia" y, ligado a ambos: *3*. el derecho al producto total del trabajo. La última revolución agraria iusnaturalista que, según la probabilidad actual, el mundo habrá de ver,[468] la revolución rusa de la última década, se ha desangrado a sí misma, incluso en un sentido puramente ideal, a consecuencia de las insoportables contradicciones de esas dos normas de derecho natural entre sí y frente a los programas campesinos motivados por consideraciones históricas, o de política realista, o de economía práctica, o, por último —en irreparable confusión, por hallarse en contradicción con los propios dogmas fundamentales—, por consideraciones marxistas evolucionistas. Esos tres derechos individuales "socialistas" han desempeñado también un papel, como es sabido, en el mundo de ideas del proletariado industrial. De ellos, los dos primeros tienen teóricamente un posible sentido pleno tanto dentro de las condiciones artesanales de existencia como dentro de las capitalistas del proletariado, en tanto que el tercero sólo es concebible entre artesanos, mas no dentro de condiciones de existencia capitalistas; o sólo si se piensa como posible una estricta conservación tradicional, universalmente realizada (y realizable), de ciertos precios de costo en el cambio de productos. En el terreno de la economía agrícola, sólo es concebible también en el caso de la producción sin capital. Pues la división capitalista de la producción desplaza desde luego la imputación de los rendimientos del suelo del lugar directo de la producción al taller donde se producen los instrumentos agrícolas, los abonos artificiales, etc., ocurriendo lo mismo en el campo de la industria. Pero cuando el rendimiento es determinado por la valoración del producto en el mercado con libre concurrencia, el contenido de ese derecho individual pierde irremisiblemente el sentido de un "rendimiento", ya inexistente, del "trabajo", y sólo puede tener sentido como pretensión colectiva de aquellos que se encuentran en una común situación de clase. Prácticamente se convierte entonces en una pretensión relativa al *living wage*, esto es, una especie de "derecho al mínimum de existencia determinado

por las necesidades normales" a semejanza del *iustum pretium* medieval[469] exigido por la ética eclesiástica, que en caso de duda era determinado mediante el examen y, eventualmente, la prueba de que, de acuerdo con los precios correspondientes, el trabajador en cuestión podía atender a su subsistencia.

El mismo *iustum pretium*, aportación iusnaturalista la más importante de la doctrina económica canónica sobre el mercado, tuvo en lo general el mismo destino. Con el progreso de la comunidad de mercado se puede seguir en la bibliografía canonística, en lo que toca a la discusión de los motivos determinantes del *iustum pretium*, la paulatina postergación de esta apreciación del valor del trabajo, correspondiente al "principio de subsistencia", por el precio derivado de la concurrencia libre, al que se consideraba como precio "natural". Ya en Antonino de Florencia[470] corresponde el papel predominante. Entre los puritanos dominó por supuesto de manera plena. En aquel entonces considerábase como "antinatural" el precio que no descansaba sobre la libre concurrencia, no estorbada por monopolios u otras intervenciones humanas arbitrarias. En el mundo anglosajón, sujeto en su totalidad a la influencia puritana, este principio ha ejercido su influjo hasta el presente. En virtud de su dignidad iusnaturalista, tal principio se ha revelado, en el continente, como uno de los más firmes apoyos del ideal de la "libre concurrencia", lo mismo que esas teorías económicas puramente utilitarias del tipo de la tesis de Bastiat.[471]

Todos los dogmas iusnaturalistas han influido siempre con mayor o menor intensidad sobre la creación y la aplicación del derecho. Parcialmente han sobrevivido a las condiciones económicas de su aparición y constituyen un componente importante y autónomo del desarrollo del derecho. Desde el punto de vista formal fortalecieron la inclinación hacia el derecho lógicamente abstracto y, sobre todo, el poder de la lógica en el pensamiento jurídico. Desde el punto de vista material, su influencia no tuvo en todo caso la misma fuerza, pero fue siempre importante. No es éste el lugar adecuado para seguir en detalle tal influencia, ni las transformaciones y compromisos de los diferentes axiomas iusnaturalistas. No sólo las codificaciones revolucionarias, sino también las del moderno Estado racionalista prerrevolucionario y su burocracia, hallábanse influidas por dogmas iusnaturalistas y, en última instancia, derivaban la específica legitimidad del derecho creado por ellas de la "racionalidad" del mismo. Ya vimos cuán fácilmente pudo realizarse y se realizó, de acuerdo con este concepto, el viraje de lo ético y jurídico-formal a lo utilitario y técnico-material. Este viraje guarda indiscutiblemente relación, por razones que ya conocemos, con los poderes patriarcales prerrevolucionarios, mientras que las codificaciones de la Revolución, que se realizaron bajo la influencia de las clases burguesas, subrayaron y acrecentaron, por el contrario, las garantías formales iusnaturalistas del individuo y su esfera jurídica frente al poder político soberano. El desarrollo del socialismo significó primeramente el dominio creciente de los dogmas iusnaturalistas en las cabezas de las masas y

especialmente en las de sus teóricos, pertenecientes a la capa intelectual. Sobre la administración de justicia no pudieron ejercer esos dogmas iusnaturalistas una influencia directa, desde luego porque, antes de que estuvieran maduras para ello, fueron destruidos por el eficacísimo escepticismo positivista y relativista-evolucionista de las mismas capas intelectuales. Bajo la influencia de este radicalismo antimetafísico, la esperanza escatológica de las masas buscó apoyo en profecías, en vez de buscarlo en postulados. En el terreno de las teorías jurídicas revolucionarias la doctrina del derecho natural fue destruida, a consecuencia de ello, por la dogmática evolucionista del marxismo. Por el lado de la ciencia oficial fue en parte aniquilada por los esquemas comtianos de evolución, en parte por las teorías "orgánicas" historicistas sobre el desenvolvimiento. El mismo efecto tuvo el ingrediente de la política realista *(Realpoltik)* que el tratamiento del derecho público[472] asumió, bajo el peso de la moderna política de poder.

El método de los publicistas teóricos procedió, y procede de un modo completo en la actualidad, de la siguiente manera: muestra las consecuencias político-prácticas absurdas de una construcción jurídica combatida y la considera de este modo liquidada. Este método se opone directamente al del derecho natural formal. Por otra parte, tampoco encierra en sí nada de derecho natural material. Por lo demás, la jurisprudencia del continente trabajó con el axioma, no combatido en lo esencial hasta los tiempos más recientes, del "hermetismo lógico" del derecho positivo. Bentham fue quien lo proclamó por vez primera, como protesta contra el régimen de precedentes y la irracionalidad del *Common Law*.[473] Indirectamente fue apoyado por todas esas direcciones que repudiaban el derecho ultrapositivo, especialmente el natural y, por tanto, también lo fue por la Escuela Histórica. Indudablemente que es difícil estorbar de un modo total la influencia latente de axiomas iusnaturalistas, inconfesados, sobre la práctica jurídica. Mas no sólo a consecuencia de la inconciliable situación de lucha de los axiomas iusnaturalistas formales y materiales entre sí o como resultado del trabajo de las distintas formas de la teoría de la evolución, sino también a consecuencia de la progresiva disolución y relativización de todos los axiomas metajurídicos. En parte debido al mismo racionalismo jurídico, en parte por la *escepsis* del moderno intelectualismo en general, la axiomática iusnaturalista ha caído actualmente en un hondo descrédito. En todo caso ha perdido la capacidad de ser fundamento de un derecho. Comparadas con la robusta fe en el carácter positivo de revelación religiosa de una norma jurídica, o en la inviolable santidad de una tradición secular, las normas obtenidas por abstracción, incluso las más convincentes, tienen en este respecto una estructura demasiado sutil. A consecuencia de ello, el positivismo jurídico avanza de manera incontenible.[474] En principio, la desaparición de las viejas concepciones iusnaturalistas ha aniquilado la posibilidad de atribuir al derecho como tal, en virtud de sus cualidades inmanentes, una dignidad supraempírica.

Actualmente se le ha puesto al descubierto, de manera demasiado patente en la gran mayoría de los casos, y precisamente en muchas de sus determinaciones más importantes, como producto y medio técnico de un compromiso de intereses. Esta extinción de su anclamiento metajurídico correspondía a ese desarrollo ideológico que aumentó el escepticismo frente a la dignidad de los preceptos aislados del ordenamiento jurídico concreto, pero que, precisamente por ello, fomentó extraordinariamente la total sumisión a la autoridad, valorizada ahora sólo de modo utilitario, de los poderes que se ostentaban como legítimos. Esto ocurrió sobre todo en el círculo de los prácticos del derecho. El deber oficial de la conservación del derecho existente parece incluir a los prácticos del derecho en el círculo de las fuerzas "conservadoras". Este resultado existe en multitud de ocasiones, en el doble sentido de que los prácticos del derecho contemplan fríamente tanto el ataque a los postulados materiales "desde abajo", en nombre de ideales "sociales", como "desde arriba" en nombre de la autoridad patriarcal y de los intereses de los poderes políticos orientados hacia el bien común. Pero esto no sucede en todo caso. A los abogados corresponde especialmente, en virtud de su relación directa con las partes y su calidad de personas privadas que viven de su trabajo y son socialmente calificadas de modo variable, el papel de defensores de los no privilegiados y, sobre todo, de la igualdad jurídica formal. Ya en los movimientos populares de los comunes italianos, en todas las revoluciones burguesas de la época moderna y, con gran amplitud también, en los partidos socialistas, los jurisconsultos y abogados han desempeñado un papel sobresaliente y, en las asociaciones políticas puramente democráticas (Francia, Italia, Estados Unidos) son quienes, en su carácter de técnicos sobre cuestiones jurídicas aspiran, como *honoratiores* y hombres de confianza de sus clientes, a las carreras políticas. Pero, en ciertas circunstancias, también los jueces han constituido una fuerte oposición a los poderes patriarcales, debido a razones ideológicas, solidaridad de clase y, ocasionalmente, a razones materiales. La estricta regulación de todos los deberes y derechos externos aparece ante ellos como un bien al que hay que tender por sí mismo, y esta fundamentación específicamente "burguesa" de su pensamiento condiciona su actitud en las luchas políticas orientadas hacia la limitación del arbitrio y gracia autoritarios y patrimoniales. Pero según que el acento recayera más sobre el hecho del "orden" como tal o más sobre la garantía y la seguridad que se concede a la esfera de la "libertad" individual (derecho como "reglamento" o como fuente de "derechos subjetivos", para aceptar la distinción de Radbruch),[475] ocurría, una vez que la "regularidad" del orden social había sido impuesta, que la clase de los juristas estaba en ocasiones al lado de los poderes autoritarios, y otras veces al lado de los antiautoritarios. Mas no sólo esta oposición, sino, ante todo, la vieja alternativa entre ideales jurídicos formales y materiales y la fuerte reacción, económicamente condicionada, de estos últimos, tanto desde arriba como desde abajo, determinaron el debilitamiento de la oposición de los juristas como tales.

Más tarde discutiremos gracias a qué medios técnicos consiguieron los poderes autoritarios hacer inofensivas las resistencias procedentes de la judicatura.[476] Entre los motivos ideológicos generales de la transformación de esa actitud de los juristas, la desaparición de la fe en el derecho natural desempeñó un papel de importancia. En cuanto la clase de los juristas revela actualmente relaciones ideológicas típicas con los poderes sociales, se inclina con mayor fuerza que nunca —tanto en comparación con los juristas de la época revolucionaria, inglesa y francesa, como con los de la época de la Ilustración, incluso en el ámbito de los despotismos principesco-patrimoniales, de los parlamentos y las corporaciones comunales hasta llegar al "Parlamento prusiano de los jueces de distrito"[477] del año 60— al lado del "orden", lo que prácticamente significa hacia el lado de los poderes políticos autoritarios y "legítimos" dominantes.

§ 8. Las cualidades formales del derecho moderno

Las particularidades jurídicas en el derecho moderno. Las tendencias antiformales en el moderno desarrollo jurídico. El actual derecho anglosajón. Justicia laica y tendencias estamentales de los juristas modernos. Las peculiaridades formales fundamentales del tipo occidental específicamente moderno de la administración de justicia, nacidas sobre la base de estas creaciones jurídicas racionales y sistemáticas no son, precisamente a consecuencia de la evolución más reciente, en modo alguno inequívocas.

Los viejos principios que determinaban la confusión del derecho "subjetivo" y el derecho "objetivo", a saber: la idea de que el derecho representa una cualidad "válida" de los miembros de una asociación personal, cualidad que es monopolizada por ellos, el principio de la personalidad estamental o de linaje y su particularismo usurpado o legalizado por la corporación de los interesados o por privilegio, desaparecen, y con ellos se extinguen también los procedimientos estamentales y de otras asociaciones particulares y las jurisdicciones estamentales. Pero con esto no queda hecho a un lado todo derecho particular y personal ni tampoco resulta eliminada toda jurisdicción especial. Por el contrario, precisamente el más reciente desenvolvimiento jurídico ha provocado un particularismo creciente del derecho. Lo único que se ha transformado característicamente ha sido el principio de la delimitación de las esferas de vigencia. Típico en este respecto es uno de los casos más importantes del particularismo jurídico moderno: el derecho mercantil. Por ejemplo, de acuerdo con el Código de Comercio alemán, a este derecho especial se hallan sometidas, por una parte, ciertas clases de *contratos*, de los cuales el más moderno, a saber: la adquisición con el propósito de una enajenación posterior capaz de producir una ganancia, es definido, enteramente en el *sentido* de un derecho racionalizado, no en función de cualidades formales, sino por referencia al sentido racional con arreglo a fines implícito en el acto contractual concreto: la "ganancia" derivada de otro acto contractual futuro. Están, además, sometidas a ese derecho ciertas especies de *personas*, cuya característica esencial consiste en

que celebran profesionalmente esa clase de contratos. Lo decisivo para la delimitación de la esfera de vigencia de tal derecho es el concepto de "*empresa*", al que si no se alude literalmente, sí por lo menos técnicamente. Pues una empresa que tiene como elementos constitutivos esos actos contractuales es empresa mercantil y los negocios jurídicos que *objetivamente*, es decir, de acuerdo con el sentido que encierran, corresponden a una empresa mercantil concreta, sea cual fuere su carácter, pertenecen, según lo establece la ley, a la categoría de "actos jurídicos mercantiles". Pertenecen, además, a ese derecho especial los negocios jurídicos constitutivos del ejercicio del comercio cuando son concluidos ocasionalmente por no comerciantes. Así, pues, lo que decide la delimitación de las esferas de vigencia es por una parte la cualidad objetiva (especialmente el "sentido" racional con arreglo a fines) del negocio jurídico de que se trate y, por otra, la pertenencia objetiva (también en el mismo sentido) a la profesión mercantil y no, como ocurría normalmente en el pasado, la pertenencia a un estamento constituido jurídicamente por unión o privilegio. En cuanto se halla personalmente delimitado, el derecho mercantil es derecho de clase, no derecho estamental. Esta oposición frente al pasado es indiscutiblemente relativa. Precisamente para este derecho del comercio y de las otras "profesiones" puramente económicas, el principio de la delimitación ostenta en todo momento un carácter puramente objetivo, variable a menudo por su forma, pero constante en el fondo. Al lado de él existían con significación sobresaliente, tanto cuantitativa como cualitativa, ciertos particularismos jurídicos establecidos de manera puramente estamental. La delimitación de las esferas de vigencia de los derechos profesionales particulares se efectuó casi siempre —cuando no se resolvía en el ingreso en una unión— de modo puramente formal, por adquisición de una licencia o un privilegio. En la calidad de comerciante de cada uno de los inscritos en el Registro mercantil establecido por el nuevo Código de Comercio alemán, la esfera personal del derecho mercantil se halla delimitada de acuerdo con características puramente formales y, además, de acuerdo con el sentido económico de la actividad mercantil. Los derechos particulares para otras clases profesionales son limitados principalmente en función de notas objetivas, fijadas, en ciertas circunstancias, de manera formal. A los modernos derechos particulares específicos corresponden numerosos tribunales de carácter especial. Los fundamentos de la aparición de tales particularismos son en esencia de dos clases. Primeramente, representan el resultado de la diferenciación profesional y de la atención creciente que los interesados en el tráfico y en la producción industrial de bienes han acabado por imponer. Dichos interesados esperan de tales particularismos la solución técnica y profesional de sus negocios. Al lado de esto, precisamente en la época más reciente, otro caso de particularización ha jugado un papel creciente: el deseo de eludir las formalidades del procedimiento jurídico común en interés de una administración de justicia más rápida y mejor ajustada al caso

concreto.[478] Esto significa prácticamente un debilitamiento del formalismo jurídico, motivado por intereses materiales. Cuando éste es el caso, el fenómeno a que aludimos queda englobado en un círculo más amplio de procesos modernos semejantes.

El desenvolvimiento general del derecho y del procedimiento, estructurado en "etapas teóricas" de desarrollo, conduce de la revelación carismática a través de *profetas jurídicos*, a la creación y aplicación empírica del derecho por *notables* (creación cautelar de acuerdo con los precedentes); después al "otorgamiento" del derecho por el *imperium* profano y los poderes teocráticos y, por último, al derecho sistemáticamente estatuido y a la aplicación del mismo por juristas especializados, sobre la base de una educación letrada de tipo lógico-formal. Las cualidades formales del derecho se desarrollan partiendo de una combinación del formalismo mágicamente condicionado y de la irracionalidad, condicionada por la revelación, del procedimiento jurídico primitivo, eventualmente a través de una racionalidad material y antiformalista racional con arreglo a fines condicionada teocrática y patrimonialmente, hacia la sistematización y creciente racionalidad jurídica especializada y, por tanto, lógica y, con ello —primeramente desde un punto de vista puramente exterior— hacia una mayor sublimación lógica y una creciente fuerza deductiva del derecho, lo mismo que hacia una técnica crecientemente racional del procedimiento jurídico. El que los estadios de racionalidad construidos por nosotros de un modo puramente teórico no se sucedan en la realidad histórica precisamente en el mismo orden de racionalidad creciente, ni se den todos, ni siquiera en Occidente, así como la circunstancia de que los motivos del modo y grado de racionalización del derecho fueran —como lo ha revelado nuestro breve esbozo— de índole muy diversa, son hechos que aquí deben permanecer ignorados *ad hoc*, ya que sólo se trata de fijar los rasgos más importantes de un desenvolvimiento. Recordemos simplemente que las grandes diferencias del desarrollo a que venimos refiriéndonos se hallaban y se hallan condicionadas en lo esencial: *1*. por la diversidad de las relaciones políticas de poder —el *imperium* alcanzó frente a los poderes del clan, de las asambleas y de los estamentos, una potencialidad muy diversa, lo cual obedeció a razones que serán más tarde examinadas por nosotros; *2*. por las relaciones de poder entre las autoridades teocráticas y profanas; *3*. por la diversidad de estructura, codeterminada en gran medida por constelaciones de motivos políticos, de los *honoratiores* jurídicos que más decisivamente influían en la formación del derecho. Sólo el Occidente conoció en pleno desarrollo la administración popular de la justicia *(dinggenossenschaftliche Justiz)* y la estereotipación estamental del patrimonialismo; sólo él conoció también la aparición de la economía racional, cuyo portador se unió primeramente con el poder principesco para el desmembramiento de los poderes estamentales, a fin de volverse luego, en actitud revolucionaria, contra él; por ello, sólo el Occidente conoció el "derecho natural" así como la total eliminación del principio de la personalidad del derecho

y del principio “el privilegio prevalece sobre el derecho del país”; sólo el Occidente vio nacer un producto del tipo del derecho romano y vivió un proceso como el de la recepción de tal derecho. Todos estos fueron en lo esencial acontecimientos provocados por razones políticas concretas, y sólo tenían, en el mundo de entonces, analogías muy remotas. Por esto, según anteriormente vimos, el estadio del derecho de los juristas profesionalmente *formados* y especializados sólo en Occidente fue alcanzado en plenitud. En este fenómeno influyeron poderosamente, como hemos podido comprobarlo siempre, factores de orden económico. Pero tal influencia nunca fue decisiva, según habremos de comprobarlo al discutir la dominación política. En cuanto tuvieron participación en la formación de los rasgos específicamente modernos del actual derecho occidental, la dirección de su influencia consistió en la racionalización y sistematización del derecho, lo que en general significó para los interesados en el mercado, con la reserva de una limitación posterior, una creciente posibilidad de cálculo del funcionamiento de la administración de justicia, que es una de las más importantes condiciones previas de las explotaciones económicas de carácter permanente, especialmente aquellas de tipo capitalista que han menester de la “seguridad del tráfico”. Formas especiales de negocios jurídicos y de procedimientos especiales como la letra de cambio y el procedimiento cambiario satisfacen esta necesidad de acuerdo con el carácter puramente *formal* e inequívoco de la garantía jurídica. Por otra parte, el desarrollo jurídico moderno encierra (como también en cierta medida el antiguo derecho romano) tendencias favorables a la desaparición del formalismo jurídico. La desaparición del derecho probatorio de tipo formal en favor de la “libre apreciación de la prueba”[479] parece a primera vista tener un carácter esencialmente técnico. Vimos cómo la supresión del primitivo carácter estrictamente formal, mágicamente condicionado, de los medios de prueba, fue en parte obra del racionalismo teocrático y en parte producto del racionalismo patrimonialista, que postulaban el “descubrimiento material de la verdad”, es decir, un producto de una racionalización material. Pero la extensión y límites de la libre apreciación de la prueba se hallan condicionados primordialmente en la actualidad por los “intereses en el tráfico”, es decir, por razones económicas. Resulta explicable que, a través de la libre apreciación de la prueba, un terreno en otra época muy importante del pensamiento jurídico formal sea paulatinamente sustraído a éste. Sin embargo, a nosotros nos interesan, en primer término, las correspondientes tendencias en el ámbito del derecho material. Una parte de estas tendencias se refiere al ámbito del desarrollo interno del pensamiento jurídico. Su creciente sublimación lógica significa en todo caso la sustitución de la sujeción a características sensibles puramente externas por una creciente *interpretación* lógica del *sentido*, tanto en el caso de las normas jurídicas mismas, como especialmente tratándose de la interpretación de los negocios jurídicos. En la doctrina del derecho común, esta interpretación del sentido tenía la pretensión

de descubrir la "voluntad real" de las partes, por lo cual introdujo en el formalismo jurídico un momento individualizador y relativamente material. Además de esto, trata de construir en todo caso, de un modo perfectamente paralelo a la sistematización, ya conocida por nosotros, de la ética religiosa, las relaciones de las partes entre sí atendiendo al aspecto "interno" del comportamiento, es decir, a la "intención" *(bona fides, dolus)*, y de este modo enlaza consecuencias de derecho a hechos jurídicos no formales.[480] Extensas partes del tráfico de bienes sólo son posibles, tanto tratándose del tráfico primitivo como del técnicamente diferenciado, sobre la base de una amplia confianza personal en la lealtad de la conducta ajena. Con la importancia creciente del comercio de bienes, en la práctica jurídica aumenta también la necesidad de garantizar esa forma de comportamiento que, de acuerdo con la naturaleza de las cosas, sólo imperfectamente se puede circunscribir en un sentido formal. A esta racionalización ética orientada hacia la intencionalidad de la conducta se oponen, a través de la práctica jurídica, intereses poderosos. Pero también más allá del tráfico comercial, la racionalización del derecho coloca en primer plano, como lo propiamente importante, a la intencionalidad, en lugar de la estimación basada en el acaecer externo. En el derecho penal sustituye la venganza, cuya necesidad se halla esencialmente determinada por el resultado, por "fines penales" racionales, éticos o utilitarios, y de este modo introduce paulatinamente en la práctica jurídica elementos no formales. Pero las consecuencias llegan todavía más lejos. La consideración de la intencionalidad implica naturalmente, incluso dentro del ámbito del derecho privado, la estimación de la misma por el juez. La "buena fe" y las "buenas" costumbres en el tráfico, es decir, en última instancia, categorías éticas, deciden acerca de lo que las partes "podían" querer.[481] En todo caso la consideración de los "buenos" usos comerciales implica aquí, de acuerdo con la naturaleza de las cosas, el reconocimiento de la concepción media de los interesados, es decir, de lo que los interesados normalmente *esperan* de acuerdo con sus facultades y, que, en consecuencia, servirá de criterio a las autoridades. Pero ya hemos visto que la lógica jurídica puramente profesional, la "construcción" jurídica de los hechos de la vida de acuerdo con "proposiciones jurídicas" abstractas y al amparo de la máxima dominante según la cual "lo que el jurista no puede pensar en función de los principios derivados del trabajo científico, no existe jurídicamente", tiene que conducir inevitablemente a resultados que destruyen las "expectativas" de los particulares. Las "expectativas" de éstos háyanse orientadas de acuerdo con el "sentido" económico o práctico-utilitario de una norma jurídica; pero esto es, examinado desde el ángulo visual de la lógica jurídica, irracional. Un "lego" nunca podrá entender que, de acuerdo con la vieja definición del delito de robo, no pueda existir un "robo de energía eléctrica".[482] Lo que conduce a tales resultados no es una necedad específica de la moderna jurisprudencia, sino en gran medida consecuencia inevitable de las dispares legalidades *lógicas* propias

de todo pensamiento jurídico formal, frente a las acciones jurídicamente relevantes de los interesados y a los convenios realizados con el fin de obtener resultados *económicos* y expectativas económicamente calificadas. De aquí que surja siempre la renovada protesta de los particulares contra el pensamiento jurídico técnico como tal. Y esa protesta encuentra apoyo incluso en el pensamiento de los mismos juristas acerca de su propia actividad. Pero sin renunciar totalmente a ese carácter formal que le es inmanente, el derecho de los juristas no puede ni ha podido nunca satisfacer en plenitud esas expectativas. Ello puede decirse tanto del derecho inglés, tan glorificado actualmente en este respecto, como del viejo derecho de los juristas romanos o de los hábitos mentales jurídicos del continente. Incluso intentos (como el de Erich Jung)[483] orientados hacia la sustitución del superado "derecho de la naturaleza" como "derecho natural", por una "solución del conflicto" correspondiente a las "expectativas" normales de los interesados, tendría por ello que chocar contra ciertos límites inmanentes. Por lo demás, es indiscutible que este pensamiento tiene conexión con realidades de la vida jurídica. Esta especie de moralidad de los negocios, orientada hacia lo que "normalmente puede esperarse" contribuyó esencialmente, de hecho, al desarrollo del antiguo derecho romano de la última época republicana y, sobre todo, de la época imperial. De este modo sólo un reducido círculo de manipulaciones fue directamente censurado como sucio o engañoso. En realidad, el derecho sólo podía garantizar, en esta función, el "mínimum ético".[484] A pesar de la *bona fides* valía también el principio *caveat emptor*. Pero con la aparición de los modernos problemas de clase surgen diversas exigencias materiales dirigidas al derecho de parte de un sector de los particulares (principalmente la clase trabajadora) y de parte de los ideólogos juristas que repudiaban la vigencia exclusiva de tales criterios de pura moralidad mercantil y exigían un derecho social sobre la base de patéticos postulados morales ("justicia", "dignidad humana", etc.). Pero esto pone radicalmente en cuestión el formalismo del derecho, pues la aplicación de conceptos como el de "la explotación del estado de necesidad" (en la ley sobre la usura), o los ensayos tendientes a repudiar, considerándolos como inexistentes,[485] los contratos leoninos, fundamentalmente descansan, desde el punto de vista jurídico, sobre normas antiformales, que no tienen carácter jurídico, convencional o tradicional, sino puramente ético, y pretenden representar una justicia material en vez de una legalidad formal.

Paralelamente a estos influjos sobre el derecho y la práctica jurídica, condicionados principalmente por exigencias sociales de la democracia y por la burocracia monárquica del Estado providente, existen también las ideologías estamentales internas de los juristas prácticos. La situación de los autómatas jurídicos ligados a la simple interpretación de contratos y artículos de la ley, autómatas comparables a aparatos en los que se introduce por la parte de arriba el hecho jurídico al lado de las costas, para que arrojen por abajo la sentencia,

unida a sus considerandos, aparece a los juristas prácticos modernos como algo subalterno, y es sentido de manera cada vez más penosa debido precisamente a la universalización del legalismo formal. Tales juristas exigen del juez una actividad "creadora", al menos en aquellos casos en que las leyes enmudecen. La doctrina del "Derecho Libre"[486] intentó la demostración de que las omisiones representan el destino inevitable de todas las leyes, frente a la irracionalidad de los hechos, por lo cual, en ocasiones numerosas, sólo en apariencia hay simple interpretación y la decisión es y tiene que ser emitida no de acuerdo con normas formales, sino con juicios concretos de valor. El conocido e indudablemente sobrestimado en su trascendencia práctica artículo 1º del Código Civil suizo, según el cual el juez debe decidir, a falta de un dato inequívoco de la ley, de acuerdo con la regla que él mismo hubiera formulado como legislador, en realidad corresponde, desde el punto de vista formal, a conocidas formulaciones kantianas. De hecho, una judicatura a tono con lo que se considera el ideal, tendría que prescindir muy a menudo de una referencia a tales normas abstractas y, al menos en caso de conflicto, que admitir estimaciones enteramente concretas, es decir, una decisión no sólo no formal sino incluso irracional. Al lado de la doctrina de la existencia inevitable de lagunas y de la lucha contra la ficción de la plenitud hermética del derecho, ha aparecido la afirmación, que va mucho más lejos, de que la función jurisdiccional no es en principio "aplicación" de normas generales a un caso concreto (o al menos no debería serlo) —del mismo modo que la expresión verbal no es "aplicación" de reglas gramaticales— sino que más bien el "precepto jurídico" es lo secundario, lo obtenido por abstracción partiendo de las decisiones concretas,[487] las cuales representan el producto de la actividad de los juristas y constituyen la verdadera base del derecho "vigente". De otra parte, también la insignificancia cuantitativa de los casos que provocan decisiones judiciales contradictorias, frente a la enorme cantidad de los principios que de hecho determinan la conducta, es utilizada para la degradación de las reglas legales, que "sólo" son tomadas en cuenta como "normas de decisión", frente a las reglas "válidas" en la real cotidianidad de la vida, obteniéndose de este modo el postulado de la fundamentación "sociológica" de la jurisprudencia.[488] Del hecho histórico de que, durante largas épocas, el derecho haya sido y parcialmente siga siendo todavía un producto de la actividad de los particulares, que de un modo creciente son jurídicamente asesorados, y de los jueces también de un modo creciente jurídicamente formados, es decir, el hecho de que, con otras palabras, todo "derecho consuetudinario" haya sido y sea en realidad derecho de los juristas, en conexión con el hecho igualmente indudable, de que todavía en la actualidad la práctica jurídica, por ejemplo la del Tribunal Imperial alemán *(Reichsgericht)* desde la iniciación de la vigencia del Código Civil, establece ocasionalmente principios jurídicos enteramente nuevos, a veces *praeter*, a veces inclusive *contra legem*,[489] es a menudo inferida la superioridad de los precedentes

frente a la formulación racional de normas objetivas, así como la prioridad de la concreta composición racional con arreglo a fines de los intereses, frente a la creación y reconocimiento de "normas".[490] La doctrina moderna sobre las fuentes del derecho ha destruido tanto el concepto semimístico del "derecho consuetudinario" que forjó la Escuela Histórica, como la noción, igualmente histórica, de una "voluntad del legislador", obtenible a través del estudio del proceso de formación de la ley (protocolos de las comisiones y otras fuentes semejantes). El jurista no tiene que ver con el "legislador", sino con la "ley". La "ley" de este modo aislada es encomendada para su elaboración y aplicación al jurista mismo; unas veces principalmente en función de la "ciencia" (muy a menudo sucede así en las exposiciones de motivos de los códigos modernos), otras, principalmente, al jurista práctico. De este modo la significación de la fijación legislativa de un mandamiento jurídico es degradada en ciertas circunstancias al papel de un mero "síntoma" de la vigencia o, también, de la deseada —aunque problemática, mientras no es conocida la actitud de la práctica jurídica— vigencia de una norma jurídica. Frente a la predilección por el derecho de precedentes, que permanece en contacto con la vida jurídica, es decir, con la vida del jurista *práctico*, en perjuicio de los derechos legislados, aparece, sin embargo, la pretensión de que los precedentes no sean obligatorios más allá del caso singular, en favor de la libre apreciación de los posibles juicios de valor inevitablemente concretos. En contraste con estas consecuencias de irracionalismo valorativo aparece por otra parte el ensayo de reimplantación de un criterio axiológico objetivo. Mientras más intensa se hace la convicción de que los ordenamientos jurídicos, como tales, representan una pura "técnica", esta degradación es naturalmente combatida con creciente energía por los juristas. Colocar una ordenanza puramente técnica, como la de que pasado cierto límite debe pagarse un impuesto por ciertos bienes, al mismo nivel de los preceptos jurídicos sobre el matrimonio y la patria potestad o, también, sobre el derecho de propiedad, es algo que repugna al sentimiento del jurista práctico, por lo cual más allá del derecho positivo, al que se considera como un derecho mudable y en gran medida "técnico", resurge la nostálgica idea de un derecho ultrapositivo. Es verdad que el viejo "derecho natural" aparece desacreditado por la crítica histórica y jurídico-positivista. Como sucedáneo se ofrece en parte el derecho natural de los dogmáticos del catolicismo,[491] en parte el ensayo tendiente a obtener en forma deductiva criterios objetivos de valor, partiendo de la "esencia" del derecho. Y esto, ya sea por un camino apriorístico, orientado hacia el neokantismo, por postulación de un "derecho justo"[492] como ordenación de una "sociedad de hombres librevolentes" que sirva de criterio legislativo para la creación racional del derecho, y de fuente de la actividad jurisdiccional, en aquellos casos en que la ley remite al juez a elementos en apariencia no formales;[493] en ambas direcciones se trata esencialmente de una promesa que queda incumplida en la realidad. O bien, empíricamente, de acuerdo con las ideas de

Comte, por referencia a la investigación de las "expectativas" que los particulares pueden fundadamente abrigar de acuerdo con la concepción media de las obligaciones de los demás, como norma última y soberana de decisión, que debe reemplazar el concepto más o menos oscuramente intuido de la "equidad" y otros semejantes[494] y que vale incluso frente a la ley. La discusión especial y sobre todo la "crítica" de estos movimientos que, como acabamos de mostrarlo, desembocan en resultados contradictorios, hallaríanse aquí fuera de lugar. La existencia de todas estas tendencias es internacional; pero en Alemania y Francia[495] es donde con mayor fuerza se dejan sentir. Esencialmente sólo coinciden en la repudiación de la tradicional y hasta hace poco dominante *petitio principii* de la inexistencia de "lagunas" en el derecho. Por lo demás, se vuelven contra muy diferentes adversarios: en Francia, por ejemplo, contra la escuela de los intérpretes del Code, en Alemania contra los procedimientos metódicos de los pandectistas. De acuerdo con la peculiaridad de los portadores del movimiento, llegan en sus resultados a conclusiones que a veces son favorables al prestigio de la "ciencia", es decir, de los teóricos, otras más bien al de los juristas prácticos. A través del constante aumento del derecho legislativamente formulado y, sobre todo, de las codificaciones sistemáticas, los juristas académicos se sienten fuertemente amenazados en su significación y también en las probabilidades de libertad de movimiento del pensamiento científico, y el rápido desarrollo de los movimientos antilógicos y antihistóricos en Alemania, en donde se teme la suerte de la ciencia jurídica francesa después del Code y de la prusiana a partir del *Allgemeines Landrecht*, resulta de este modo fácilmente explicable y aparece como el producto de una constelación histórica de intereses de capas intelectuales. Todas las especies, precisamente también las irracionalistas, de repudiación de la sistemática jurídica puramente lógica desarrollada en la ciencia del derecho común son, por otra parte, consecuencias de la racionalización científica y de la autorreflexión, libre de supuestos, del pensamiento jurídico. Pues en cuanto no tienen por sí mismas carácter racionalista son, sin embargo, como formas de la fuga hacia lo irracional, un resultado de la racionalización creciente de la *técnica* jurídica —fenómeno paralelo al de la irracionalización de lo religioso. Pero ante todo —y sobre esto no hay que pasar por alto— lo anterior se halla condicionado por la aspiración de los juristas prácticos modernos, que de manera creciente se agrupan en comunidades de intereses, hacia la elevación del sentimiento de la dignidad estamental por el fortalecimiento de la conciencia de poder. Como ejemplo se puede citar en Alemania la referencia frecuente a la "distinguida" posición del juez inglés, no ligado a un derecho racional.

Esta diversidad del derecho continental frente al anglosajón tiene indudablemente su principal razón de ser en circunstancias que se hallan en conexión con las diferencias de la estructura general de dominación y con las formas de distribución de los honores sociales, derivadas de tal estructura. De esto ya hablamos parcialmente y habremos de tratar todavía. De todos modos,

incluso cuando intervienen determinantes económicas, se trata de circunstancias condicionadas fuertemente en lo interior por relaciones y condiciones de existencia del estamento de juristas y, además, de causas que residen en la diversidad de las constelaciones históricas. Existe entre nosotros el hecho —que es el que aquí nos interesa— de que el capitalismo moderno se desarrolla igualmente y presenta los mismos rasgos en lo económico, no sólo bajo ordenamientos jurídicos que, desde el punto de vista del derecho, poseen normas e instituciones radicalmente diferentes —en el derecho anglosajón falta todavía hoy un concepto aparentemente tan fundamental como el de "propiedad"[496] en el sentido de la institución continental—, sino tratándose de ordenamientos jurídicos que difieren radicalmente en su estructura formal. A pesar de todos los influjos derivados de las exigencias cada vez más rigurosas de una educación científica, el pensamiento jurídico inglés es todavía en gran parte, en la actualidad, un arte de tipo "empírico". El "precedente" ha conservado su antigua importancia pero se considera *unfair* apoyarse en precedentes demasiado viejos que se remonten, por ejemplo, a más de un siglo. Especialmente en los nuevos países, sobre todo, según parece, en los Estados Unidos, se ha conservado todavía el genuino carácter "carismático" de la administración de justicia. Los precedentes tienen en la práctica una importancia altamente diferenciada, no sólo, como ocurre en todas partes, de acuerdo con la posición jerárquica de la instancia, sino también de acuerdo con la autoridad personal de cada juez. Esto vale para muy importantes nuevas creaciones de medios jurídicos como, por ejemplo, las de Lord Mansfield[497] en el derecho anglosajón. Pero de acuerdo con la concepción norteamericana, la sentencia es una creación personal de un juez concreto, a quien se designa por su nombre, a diferencia de lo que ocurre en el caso de los "Tribunales del Rey" del lenguaje burocrático del continente europeo. También el juez inglés pretende tener tal situación. Con todo lo anterior tiene relación el hecho de que el grado de racionalización del derecho es esencialmente menor y el tipo del mismo enteramente diverso que el del derecho europeo continental. Hasta fecha reciente y, a no dudarlo, hasta Austin,[498] no existía en modo alguno una jurisprudencia inglesa que mereciese, de acuerdo con el concepto continental, el nombre de "ciencia". Esto hacía casi imposible una codificación del tipo de la reclamada por Bentham. Este rasgo es precisamente el que condicionó de manera principal la capacidad de adaptación del derecho inglés y su carácter "práctico", en relación con los interesados. El pensamiento jurídico del "lego" se halla por una parte ligado por las palabras. Cuando cree argumentar "jurídicamente" suele convertirse en un rábula verbalista. Además, naturalmente trata de inferir de lo particular a lo particular. La abstracción jurídica del "especialista" le es ajena. En ambos respectos tiene parentesco, según vimos, con el arte de la jurisprudencia empírica, y puede ser que este arte le parezca antipático: ningún país del mundo conoce mayor número de quejas y sátiras

contra el ejercicio profesional de los abogados que Inglaterra. Puede ser también que las formas constructivas del jurista cautelar le resulten enteramente incomprensibles, lo que también ocurre en Inglaterra en alto grado. Pero su peculiaridad esencial es para él inteligible: puede "vivenciarla" y conformarse con ella en cuanto —lo que hace todo hombre de negocios inglés— busca y paga para todas sus relaciones de vida un asesor jurídico permanente. No pone, pues, exigencias ni esperanzas en el derecho que pudieran desvanecerse por medio de construcciones lógico-jurídicas. Y también para el formalismo jurídico hay válvulas de escape. Es cierto que en el ámbito del derecho privado el *Common Law* y generalmente también la *equity* son en gran medida, a consecuencia de su conexión con los precedentes, "formalistas" en su manejo práctico. El respeto a la tradición del ejercicio abogacil cuida de ello. Pero ya la institución del *Civil jury* impone ciertos límites de la racionalidad que, como tales, no sólo son aceptados como algo inevitable, sino que precisamente, a causa de la sujeción del juez a los precedentes, son muy apreciados, debido a la preocupación de que un precedente pueda crear una regla formalmente obligatoria (una *bad law*) en campos en donde se prefiere dejar abierta la posibilidad de la ponderación estimativa concreta. La exposición de la forma en que funciona prácticamente esta división entre un campo de sujeción a los precedentes y otro de estimaciones concretas no corresponde a este lugar. De todos modos, significa un debilitamiento de la racionalidad de la administración de justicia. Al lado de ello figura la forma enteramente sumaria, todavía hoy fuertemente patriarcal e irracional de tratamiento de todas las bagatelas cotidianas, en la jurisdicción de paz de Inglaterra, la cual, como puede uno advertirlo fácilmente a través de la exposición de Mendelssohn,[499] conserva, en forma para nosotros desconocida, el carácter de "justicia de cadí". En resumen, una administración de justicia que en la esencial peculiaridad formal del derecho material y del procedimiento, que, en la medida posible dentro del ámbito de una administración de justicia mundana, liberada de la sujeción teocrática y de los poderes patrimoniales, se aparta de la estructura del derecho continental. Pues en todo caso la administración inglesa de la justicia no es en lo esencial, como la del continente, "aplicación" de "preceptos jurídicos" sublimados con ayuda de la lógica, partiendo del contenido de las prescripciones legales. También en lo económico y social estas variantes han tenido consecuencias muy sensibles, pero casi siempre consecuencias aisladas, no de aquéllas capaces de influir en la estructura total de la economía. Para el desenvolvimiento del capitalismo hubo dos circunstancias favorables: por una parte el hecho de que la educación jurídica se hallaba principalmente en manos de los abogados, de cuyo grupo salían los jueces; es decir, en manos de una capa que ejerce su actividad al servicio de los particulares que tienen bienes de fortuna, especialmente los capitalistas, y que viven materialmente de ellos. Además, en conexión con lo anterior, la circunstancia de que la concentración de la administración de justicia

en los tribunales imperiales de Londres y su enorme costo, constituía casi, para los desprovistos de recursos, una denegación de justicia. De todos modos, el desarrollo esencialmente igual del capitalismo no ha podido suprimir estos contrastes extraordinariamente bruscos de la peculiaridad del derecho. Tampoco existe ninguna tendencia visible orientada hacia la modificación, por motivos de economía capitalista, de la estructura del derecho y de la administración de justicia, en el mismo sentido de la situación continental. Allí donde, por el contrario, ambos tipos de administración de justicia entran en concurrencia —como en el Canadá— la forma anglosajona se ha mostrado superior y ha desplazado con relativa rapidez a la que nos es propia. Así pues, no hay en el capitalismo, como tal, ningún motivo decisivo de esa forma de racionalización del derecho que desde la época de la educación romanística universitaria de la Edad Media es característica del Occidente continental.

Por el contrario, el desenvolvimiento social moderno ha desarrollado, además de los motivos políticos que fueron mencionados y de las razones internas jurídico-estamentales que acabamos de ver, otros motivos de índole general que debilitan el racionalismo formal del derecho. Una "justicia de cadí" directamente irracional es actualmente practicada en gran medida por la administración popular de justicia del jurado "popular".[500] Responde al sentimiento de los legos no educados jurídicamente, a quienes ofende siempre en el caso concreto el formalismo del derecho, así como al instinto de las clases no privilegiadas que reclaman una justicia del tipo material. Pero precisamente contra esta peculiaridad del jurado, con su carácter relativo de justicia popular, se levantan ataques que vienen de dos lados. Primeramente, a causa de la conexión de los jurados con ciertos intereses frente a la objetividad correspondiente al hábito interno del docto. Así como en Roma la lista de los jurados era objeto de la lucha de clases, la actual selección de los jurados, fuerte e inevitablemente influida por razones políticas, suele hacerse entre las capas "disponibles" de notables, aun cuando sean principalmente del tipo plebeyo, y favorece así a la justicia de clase, pero es combatida por los trabajadores o, cuando éstos ocupan los bancos del jurado, por las clases poseedoras. Por lo demás, no sólo las "clases" son las interesadas. En Alemania, en donde sin duda alguna el honor sexual de la mujer es apreciado de manera más baja, es casi imposible convencer a los hombres del jurado de que deben considerar culpable, por ejemplo, por violación, a otro hombre, al menos cuando la conducta de la muchacha les parece "censurable". Por otra parte, la educación jurídica escolar reacciona contra la justicia de los legos con la pretensión de que éstos —cuya decisión, impugnable a menudo en alto grado desde el punto de vista jurídico-formal, pero sin fundamento ni susceptible de impugnación material, por lo cual se halla en el mismo plano de un oráculo irracional— queden subordinados en la función jurisdiccional al control de los técnicos, es decir, que se creen colegios mixtos en los cuales los legos —así lo revela la experiencia— estarían sometidos al influjo de los juristas

profesionales, lo que no significaría más que la publicidad obligatoria de las deliberaciones de los especialistas, como se ha tratado de hacer en Suiza con la publicidad de las discusiones de los tribunales. En el terreno del derecho penal, el jurista profesional pierde por su parte su responsabilidad al abandonar crecientemente al psiquiatra la decisión de hechos delictivos, especialmente graves, tarea que el racionalismo impone al mismo psiquiatra y que éste, valiéndose de los medios de la auténtica ciencia natural, en modo alguno está en condiciones de realizar. Pero estos conflictos se hallan indiscutible, pero sólo muy indirectamente condicionados por el desarrollo técnico y económico favorable al intelectualismo y por regla general son consecuencia directa de la insoportable oposición del principio formal y el principio material de la administración de justicia, que entran en conflicto incluso tratándose de iguales situaciones de clase. Por lo demás, no es seguro que las clases negativamente privilegiadas en la actualidad, especialmente los trabajadores, puedan esperar de una administración de justicia no formal lo que supone la ideología de los juristas. Una administración de justicia de tipo burocrático reclutada, de acuerdo con un plan, por lo que toca a los puestos más importantes, entre los miembros de la judicatura, dependiente además, en lo que atañe a los ascensos, de los poderes políticos dominantes, no puede equipararse a la suiza o a la inglesa y menos aún a la norteamericana. Cuando se le priva de la creencia en la santidad del formalismo jurídico y se le pide que emita "juicios de valor", el resultado suele ser completamente diverso del que se obtiene en los países aludidos. Pero este tema rebasa los límites del presente estudio. Únicamente trataremos de rectificar algunos errores históricos.

En una actividad *conscientemente* "creadora", es decir, portadora de nuevo derecho, sólo se han colocado los juristas de tipo profético. Por lo demás, cosa que desde el punto de vista *objetivo* es necesario subrayar siempre, aun los efectivamente "creadores" se consideran *subjetivamente* a sí mismos como portavoces de las normas en vigor —eventualmente latentes—, es decir, como intérpretes y aplicadores, no como "creadores" de tales normas; y este fenómeno no es específicamente moderno. El que actualmente se oponga a tal creencia subjetiva de la mayoría de los juristas la realidad de la creación efectiva y se trate de inferir de ella la norma para la conducta subjetiva, es un resultado de una decepción intelectualista, sea cual fuera la postura que se adopte ante tal pretensión. La antigua posición del juez inglés se vio fuertemente conmovida por el progreso de la burocratización y de la formulación de normas jurídicas de tipo formal. No es seguro que en países de derecho codificado se pueda convertir a un juez burócrata en profeta jurídico con sólo ceñirle la corona del "creador". De todos modos, la precisión jurídica del trabajo es rebajada cuando en lugar de conceptos jurídicos se hacen intervenir en los considerandos de las sentencias consideraciones sociológicas, éticas o económicas. El movimiento es, en resumen, una de las reacciones características contra el dominio de la

"especialización" y del racionalismo, que indudablemente es el verdadero padre de aquélla. De todos modos, el desarrollo de las cualidades formales del derecho revela rasgos característicamente contradictorios. Rigurosamente formal y anclado, hasta donde lo exige la seguridad jurídica de los negocios, en lo patente y manifiesto, ese desarrollo adopta un carácter no formal gracias a la interpretación lógica de la voluntad de las partes y a los "buenos usos mercantiles", entendidos como un "mínimum ético"; y tal carácter ha sido provocado por el interés en la lealtad de las relaciones del comercio. Además, el desarrollo en cuestión es llevado por caminos antiformales bajo la influencia de aquellos poderes que ostentan frente a la práctica jurídica la pretensión de que sean algo más que un simple medio para la pacífica lucha de intereses. Se trata de exigencias de justicia material de ciertas clases e ideologías, así como de la naturaleza todavía actuante de algunas formas políticas de autoridad, especialmente autocráticas y democráticas, lo mismo que de esas concepciones sobre los fines del derecho que resultan adecuadas a tales formas y de la exigencia de los "legos" tendiente a obtener una administración de justicia que les resulte inteligible. El desarrollo de que hablamos es también orientado en un sentido antiformal por pretensiones de poder, ideológicamente motivada, de los mismos juristas. Sea cual fuere la forma en que bajo tales circunstancias puedan estructurarse el derecho y la práctica jurídica, lo cierto es que el resultado inevitable, condicionado por el desarrollo técnico y económico, tendrá que ser, a pesar de cualquier judicatura laica, el *desconocimiento* creciente, por parte de los legos, de un derecho cuyo contenido de orden técnico es cada vez mayor, es decir, la especialización del mismo y la creciente consideración del derecho vigente como un aparato racional desprovisto de toda santidad y, por tanto, modificable en cualquier momento de acuerdo con fines racionales. Este destino puede ser ocultado por la creciente sumisión, determinada por consideraciones generales, al derecho en vigor, mas no puede en realidad ser eludido. Todas las exposiciones de tipo sociológico-jurídico o filosófico-jurídico mencionadas brevemente por nosotros, a menudo altamente valiosas, fortalecerán siempre esta impresión, ya se trate de teorías sobre la naturaleza del derecho o sobre la posición del juez y sea cual fuere el contenido de tales teorías.

REGISTRO DE LAS PRINCIPALES OBRAS USADAS POR MAX WEBER EN SU SOCIOLOGÍA DEL DERECHO

Amira, Karl von, *Grundriss des germanischen Rechts* [Esbozo del derecho germánico], 3ª ed., Trübner, Estrasburgo, 1913.

Bentham, Jeremy, *General View of a Complete Code of Laws* [Panorama general de un código de leyes completo], vol. III de *The Works of Jeremy Bentham*, John Bowring (ed.), William Tait, Edimburgo, 1843.

Blackstone, William, *Commentaries on the Laws of England* [Comentarios sobre las leyes de Inglaterra], 4 vols., Clarendon Press, Oxford, 1765-1769.

Brünner, Heinrich, *Abhandlungen zur Rechtsgeschichte* [Disertaciones sobre la historia del derecho], 2ª ed., 2 vols., Böhlau, Weimar, 1931 (contiene varios artículos publicados antes de 1914 citados por Weber).

———, *Deutsche Rechtsgeschichte* [Historia del derecho alemán], 2 vols., Duncker & Humblot, Leipzig, 1892 (hay traducción de la 3ª ed. de 1928: *Historia del derecho germánico*, Claudius van Schwerin [ed.], José Luis Álvarez [trad.], Labor, Barcelona, 1936).

Bryce, James, *Studies in History and Jurisprudence* [Estudios en historia y jurisprudencia], 2 vols., Oxford University Press, Oxford, 1901.

Ehrlich, Eugen, *Grundlegung der Soziologie des Rechts* [Fundamentación de la sociología del derecho], Duncker & Humblot, Leipzig, 1913 (se citará también la traducción al inglés: *Fundamental Principles of the Sociology of Law*, con introducciones de Roscoe Pound y Klaus A. Ziegert, Transaction Publishers, Londres, 2008).

Enneccerus, Ludwig *Lehrbuch des bürgerlichen Rechts* [Manual de derecho civil], 6ª ed., Elwert, Marburgo, 1912.

Gierke, Otto von, *Das deutsche Genossenschaftsrecht* [El derecho alemán de las asociaciones corporativas], 4 vols., Weidmann, Berlín, 1868, 1873, 1881, 1913.

———, *Deutsches Privatrecht* [Derecho privado alemán], 3 vols., Duncker & Humblot, Múnich y Leipzig, 1895, 1905 y 1917.

———, *Johannes Althusius und der Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien* [Juan Altusio y el desarrollo de las teorías estatales iusnaturalistas], Marcus, Breslau, 1902.

Goldschmidt, Levin (supervisor de la tesis doctoral de Max Weber), *Universalgeschichte des Handelsrechts* [Historia universal del derecho comercial], vol. I de su *Handbuch des Handelsrechts*, Enke, Stuttgart, 1891.

Hatschek, Julius, *Englisches Staatsrecht mit Berücksichtigung der für Schottland und Irland geltenden Sonderheiten* [Derecho estatal inglés con especial consideración a las peculiaridades vigentes en Escocia e Irlanda], vol. I, *Die Verfassung* [La Constitución], Mohr, Tubinga, 1905.

Heusler, Andreas, *Institutionen des Deutschen Privatrechts* [Instituciones de derecho privado alemán], 2 vols., Duncker & Humblot, Leipzig, 1885-1886.

Hübner, Rudolf (nieto de Johan Gustav Droysen), *Grundzüge des deutschen Privatsrechts* [Rasgos fundamentales del derecho privado alemán], 2ª ed., Deichert, Leipzig, 1913.

Jellinek, Georg, *Allgemeine Staatslehre*, 2ª ed., Mohr, Tubinga, 1911 (citaremos

aquí la traducción al español: *Teoría general del Estado*, Fernando de los Ríos [trad. y prólogo], FCE, México, 2004).

———, *System der subjektiven öffentlichen Rechte* [Sistema de derecho subjetivo público], Mohr, Tubinga, 1905.

Jhering, Rudolph von, *Geist der römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung* [El espíritu del derecho romano desde las diversas etapas de su desarrollo], 3ª ed., 3 vols., Breitkopf und Härtel, Leipzig, 1873-1875 (la primera edición apareció entre 1854 y 1865; aquí citaremos la tercera edición de 1873 para el vol. I y la séptima edición de 1924 para los volúmenes II y III).

Jung, Erich, *Das Problem des natürlichen Rechts* [El problema del derecho natural], Duncker Humblot, Leipzig, 1912.

Karlowa, Otto, *Römische Rechtsgeschichte* [Historia del derecho romano], Veit, Leipzig, 1901.

Kohler, Josef, y Leopold Wenger, *Allgemeine Rechtsgeschichte* [Historia general del derecho], Teubner, Leipzig y Berlín, 1914.

Maine, Henry Sumner, *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas* [Derecho antiguo: su conexión con la historia temprana de la sociedad y su relación con las ideas modernas], John Murray, Londres, 1906.

———, *Dissertations on Early Law and Custom. Chiefly Selected from Lectures Delivered at Oxford* [Disertaciones sobre el derecho y la costumbre tempranos. Seleccionadas principalmente de clases impartidas en Oxford], John Murray, Londres, 1883.

Maine, Henry Sumner, *Lectures on the Early History on Institutions* [Conferencias sobre la historia temprana de las instituciones], 7ª ed., John Murray, Londres, 1897.

Maitland, Frederic William, *Collected Papers*, 3 vols., H. A. L. Fisher (ed.), Cambridge University Press, Cambridge, 1911.

———, *The Forms of Action at Common Law* [Las formas de acción en el *Common Law*], Cambridge University Press, Cambridge, 1909.

Mitteis, Ludwig, *Reichsrecht und Volksrecht in den* östlichen *Provinzen des römischen Kaiserreichs* [Derecho imperial y derecho del pueblo en las provincias orientales del Imperio romano], Teubner, Leipzig, 1891.

———, *Römisches Privatrecht bis auf die Zeit Diokletians* [Derecho romano privado hasta la era de Diocleciano], Duncker & Humblot, Leipzig y Múnich, 1908.

Mommsen, Theodor, *Abriss des römischen Staatsrechts* [Compendio de derecho estatal romano], Duncker & Humblot, Leipzig, 1893; 2ª ed., 1907.

Pollock, Frederic, y Frederic William Maitland, *The History of the English Law*

before the Time of Edward I [La historia del derecho inglés antes de la época de Eduardo I], 2 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1898.

Radbruch, Gustav, *Grundzüge der Rechtsphilosophie* [Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho], Quelle & Meyer, Leipzig, 1913 (hay traducción castellana de la segunda edición de 1932: *Filosofía del derecho*, José Medina Echavarría (trad.), Revista de Derecho Privado, Madrid, 1933).

Schröder, Richard, *Lehrbuch der deutschen Rechstsgeschichte* [Manual de historia del derecho alemán], 4ª ed., Veit, Leipzig, 1902.

Sohm, Rudolph, *Institutionen. Ein Lehrbuch der Geschichte und des Systems des römischen Privatrechts*, 11ª ed., Duncker & Humblot, Leipzig, 1903 (se cita profusamente la traducción española: *Instituciones de derecho privado romano. Historia y sistema*, Wenceslao Roces [trad.], Editora Nacional, México, 1975).

Weber, Max, "Agrarverhältnisse im Altertum" [Relaciones agrarias en la Antigüedad], en J. Conrad (ed.), *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* [Diccionario manual de las ciencias del Estado], Gustav Fisher, Jena, 1908, pp. 52-188 (se citará la más accesible traducción inglesa: *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*, R. I. Frank [trad.], New Left Books, Londres, 1976).

———, *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter. Nach südeuropäischen Quellen* [Sobre la historia de las asociaciones mercantiles en la Edad Media. A partir de fuentes sudeuropeas], Enke, Stuttgart, 1889, incluye la tesis doctoral (se citará la traducción anotada en inglés: *The History of Commercial Partnerships in the Middle Ages*, Lutz Kaelber [trad. y estudio introductorio], Rowman & Littlefield, Oxford, 2003).

———, *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht*, Enke, Stuttgart, 1891, tesis de habilitación (se citará la traducción española: *Historia agraria romana*, V. A. Gonzáles [trad.], Akal, Madrid, 1982).

Winscheid, Bernhard, *Lehrbuch des Pandektenrechts* [Manual de derecho pandectista], 3 vols., Julius Buddeus, Dusseldorf, 1862-1870.

Capítulo VIII
La ciudad[1]

§ 1. Concepto y categorías de la ciudad

La naturaleza económica de la "ciudad": asentamiento de mercado. Tipos de "ciudad de consumidores" y de "ciudad de productores". Relaciones con la agricultura. La "economía urbana" como etapa económica. El concepto político-administrativo de ciudad. Fortaleza y guarnición. La ciudad como unidad de fortaleza y mercado. Carácter de asociación de los "ayuntamientos" y calificación estamental de los "burgueses" en Occidente. Faltan ambos conceptos en Oriente.

SE PUEDE INTENTAR DEFINIR de diversos modos la "ciudad". Pero a todas les es común representar un asentamiento cerrado (por lo menos relativamente), una "localidad" y no caseríos más o menos dispersos. En las ciudades (claro que no sólo en ellas) las casas suelen estar muy juntas, en la actualidad, por lo general, pared por medio. La idea corriente suele enlazar, además, a la palabra "ciudad" otras características puramente *cuantitativas*, así al decir que se trata de una *gran* localidad. Esta caracterización no es en sí misma imprecisa. Sociológicamente considerada significaría la localidad un asentamiento en casas pegadas unas a otras o muy juntas, que representan, por lo tanto, un asentamiento amplio, pero conexo, pues de lo contrario *faltaría* el conocimiento personal mutuo de los habitantes que es específico de la asociación de vecindad. En ese caso sólo localidades relativamente grandes serían ciudades, y dependería de las condiciones culturales generales en qué punto habría de empezarse a contar. Pero para aquellas localidades que en el pasado poseyeron el carácter *jurídico* de ciudades no se aplica, ni con mucho, esta característica. Y en la Rusia actual existen "aldeas" con muchos miles de habitantes mucho mayores que muchas "ciudades" antiguas (por ejemplo, en el territorio de asentamientos polacos del oriente prusiano), que no contaban más que con unos cuantos centenares de vecinos. El tamaño por sí sólo no puede decidir. Si se intenta definir la ciudad económicamente, entonces tendríamos que fijar un asentamiento la mayoría de cuyos habitantes vive del producto de la industria o del comercio y no de la agricultura. Pero no sería adecuado designar con el nombre de "ciudad" todas las localidades de este tipo. Así, no podrían llamarse ciudades aquellos asentamientos que se componen de miembros de un clan con un solo tipo de ocupación industrial, hereditariamente fijado, por ejemplo, las "aldeas industriales" de Asia y de Rusia. Habría que añadir, como otra característica, cierta "diversidad" de las ocupaciones industriales. Pero tampoco con esto

tendríamos una caracterización decisiva. Una ciudad puede fundarse de dos modos. Bien sea, *a)* existiendo previamente algún señorío territorial o, sobre todo, una sede principesca como centro donde se trabaje industrialmente en un régimen de especialización, para dar satisfacción a sus necesidades económicas o políticas, y donde se trafique a este efecto con mercancías. Pero un *oikos* señorial o principesco, con un asentamiento de artesanos y comerciantes so metidos a prestaciones personales y a tributos, sea tan grande como se quiera, no se suele denominar "ciudad", a pesar de que históricamente una porción muy grande de las "ciudades" más importantes ha surgido de tales asentamientos y la producción para la corte del príncipe ha constituido para muchas de ellas *("ciudades principescas")* una fuente de ingresos muy importante, si no la más importante con que contaban sus habitantes. Otra característica que habría que añadir para poder hablar de "ciudad" sería la existencia de un *intercambio* regular y no ocasional *de mercancías* en la localidad, como elemento *esencial* de la actividad lucrativa y del abastecimiento de sus habitantes, un *mercado* por lo tanto. Pero no cualquier "mercado" convierte a la localidad en que tiene lugar en "ciudad". Mercados periódicos y ferias anuales, en los que en épocas determinadas se dan cita comerciantes de lejanos países para cambiar entre sí sus mercaderías al por mayor o al por menor, o colocarlas directamente en manos del consumidor, tenían lugar con mucha frecuencia en sitios que nosotros reconocemos como "aldeas". Hablaremos de "ciudad" en sentido *económico* cuando la población *local* satisface una parte económicamente esencial de su demanda diaria en el mercado local y, en parte esencial también, mediante productos que los habitantes de la *localidad* y la población de los alrededores producen o adquieren *para colocarlos* en el mercado. Toda ciudad en el sentido que aquí damos a la palabra es una "localidad de mercado", es decir, que cuenta como centro económico del asentamiento con un mercado local y en el cual, en virtud de una especialización permanente de la producción económica, también la población no urbana se abastece de productos industriales o de artículos de comercio o de ambos, y, como es natural, los habitantes de la ciudad intercambian los productos especiales de sus economías respectivas y satisfacen de este modo sus necesidades. Suele ser lo normal que la ciudad, tan pronto como se ofrece como una estructura diferente del campo, sea a la vez sede de un señor, o de un príncipe, y lugar de mercado, o posea centros económicos de ambas especies —*oikos* y mercado— y también es frecuente que tengan lugar periódicamente en la localidad, además del mercado local regular, ferias de comerciantes viajeros. Pero la ciudad —en el sentido en que empleamos el vocablo en este lugar— es un *asentamiento* de mercado.

La existencia del mercado descansa, con mucha frecuencia, en una concesión o garantía de protección del señor territorial o del príncipe, el cual tiene interés, por una parte, en la oferta regular de artículos mercantiles y de productos industriales extranjeros que le ofrece la feria, y en las aduanas, derechos de escolta y protección, derechos de mercado, de justicia, etc., que suele traer consigo y, por otra, en el asentamiento local de industriales y traficantes que pueden pagar impuestos y, tan pronto como el mercado trae consigo un asentamiento, también espera sacar ganancias con las rentas del suelo. Probabilidades estas que tienen para él tanta mayor importancia cuanto que se trata de ingresos monetarios que aumentan su tesoro de metales preciosos. Puede ocurrir que una ciudad carezca de este apoyo, tan siquiera espacial, en una sede señorial o principesca y que se plante en un ámbito adecuado en virtud de

una concesión de un señor o príncipe que no reside en la localidad, o que nazca por usurpación de los interesados como un asentamiento de mercado. O también se puede otorgar una concesión a un emprendedor para que establezca un mercado y asiente habitantes en él. Este fenómeno era bastante frecuente en la Edad Media, especialmente en la Europa nórdica, oriental y central, en las zonas donde se fundaron ciudades, y se presenta también a lo largo de toda la historia y del planeta, aunque no es lo normal. Pero la ciudad podía nacer también, *b)* sin ese apoyo en la corte principesca o en la concesión de príncipes, mediante la reunión de intrusos, piratas o comerciantes colonizadores o nativos dedicados al comercio intermediario, y este fenómeno ha sido bastante frecuente en las costas mediterráneas en los primeros tiempos de la Antigüedad y también, en ocasiones, en los primeros tiempos de la Edad Media. Una ciudad semejante podía ser una pura localidad de mercado. Pero, de todos modos, era más frecuente todavía la concurrencia de grandes haciendas patrimoniales, principescas o señoriales, por un lado, y el mercado por otro. La corte señorial o principesca, como punto de apoyo de la ciudad, podía cubrir sus necesidades de modo preferente por economía natural, mediante prestaciones personales y tributos en especie de los artesanos o comerciantes dependientes de ella, o podía hacerlo, más bien, por el cambio en el mercado urbano, como su cliente de mayor capacidad adquisitiva. Cuanto más dominaba este último aspecto, más resaltaba la base de mercado de la ciudad y cesaba ésta de ser un puro apéndice, un mero "asentamiento de mercado" junto al *oikos* y, a pesar de apoyarse en las grandes haciendas, se convertía en una "ciudad de mercado". Por lo general, la expansión cuantitativa de las ciudades principescas y su importancia económica han marchado paralelas con un incremento del abastecimiento en el mercado de la hacienda del príncipe y de otras haciendas urbanas de los vasallos o grandes funcionarios que formaban su corte.

Se acercan al tipo de "ciudad principesca", es decir, de aquella ciudad cuyos habitantes dependen en sus probabilidades adquisitivas de manera dominante, directa o indirectamente, del poder adquisitivo de la gran hacienda principesca y de otras grandes haciendas, aquellas otras ciudades en las que el poder adquisitivo de otros grandes consumidores, es decir, los rentistas, determina de modo decisivo las probabilidades lucrativas de los artesanos y comerciantes que la habitan. Pero estos grandes consumidores pueden ser de muy diversos tipos, según la clase y origen de sus ingresos. Pueden ser, *1*. funcionarios que gastan en ella sus ingresos legales o ilegales o, *2*. señores territoriales y señores políticos, que hacen lo mismo con sus rentas inmobiliarias de fuera de la ciudad o con otros ingresos, más bien de carácter político. En ambos casos la ciudad se acerca al tipo de "ciudad principesca": descansa en ingresos patrimoniales y políticos que constituyen la base del poder adquisitivo de los grandes consumidores (ejemplo de ciudad de funcionarios, Pekín; de ciudad de rentistas, Moscú antes de la supresión de la servidumbre).[2] Hay que distinguir, en principio, de estos

casos, otro que se le parece: aquel en que rentas de la tierra *urbanas*, condicionadas por la situación monopólica del "tráfico" con fincas urbanas, que tienen, por lo tanto, sus fuentes indirectamente en la industria y el comercio de la ciudad, se concentran en manos de una aristocracia urbana (extendida por todas las épocas, y muy especialmente en la Antigüedad, desde los primeros tiempos hasta Bizancio, y también en la Edad Media). La ciudad no es entonces, económicamente, una ciudad de rentistas sino, según los casos, una ciudad de comerciantes o de artesanos, y esas rentas significan el tributo de las gentes industriosas a los dueños de casas. La separación conceptual entre este caso y ese otro en que lo determinante son las rentas no urbanas, no impide que en la realidad ambos tipos se confundieran bastante en el pasado. O, también, los grandes consumidores pueden ser rentistas que consumen en la ciudad ingresos de tipo lucrativo, en la actualidad sobre todo ingresos por valores y dividendos: el poder adquisitivo descansa, sobre todo, en fuentes rentísticas condicionadas por una economía monetaria, especialmente capitalista. O descansa en pensiones del Estado u otras rentas públicas (así, la ciudad de Wiesbaden, una verdadera "Pensionópolis").[3] En todos estos casos y otros muchos parecidos, la ciudad resulta, en mayor o menor grado, según las circunstancias, una *ciudad de consumidores*. Porque es decisivo para las probabilidades adquisitivas de sus artesanos y comerciantes la domiciliación de esos grandes consumidores, de naturaleza económica tan variada.

O bien tenemos todo lo contrario: *la ciudad es de productores* y el crecimiento de su población y el de su poder adquisitivo descansa en que —como ocurre en Essen o en Bochum— están localizadas en ella fábricas, manufacturas o industrias a domicilio que abastecen el exterior (tipo moderno); o existen en la localidad industrias artesanales cuyos productos se envían fuera (tipo asiático, antiguo y medieval). Los consumidores del mercado local son, por una parte, los grandes consumidores: empresarios —si es que residen en la localidad, lo que no siempre es el caso— y por otra, la masa de consumidores, trabajadores y artesanos; pero en parte también, y como grandes consumidores, los comerciantes y rentistas indirectamente alimentados por ellos. Pero la *ciudad industrial*, lo mismo que la ciudad de consumidores, se opone a la *ciudad mercantil*,[4] es decir, aquella en la que el poder adquisitivo de sus grandes consumidores descansa en la venta al detalle en el mercado local de productos extranjeros (como los cortadores de paños de la Edad Media) o en la venta para fuera de productos naturales o de artículos producidos por gente de la localidad —como la Hansa con los arenques— o en la adquisición de productos extranjeros para colocarlos fuera, con o sin estapla en la ciudad (ciudades de comercio intermediario). O también —y éste es, naturalmente, un caso muy frecuente— se combinan todas estas cosas: la *commenda*[5] y la *societas maris*[6] de los países mediterráneos significaban en gran parte que un *tractator* (comerciante viajero) conducía hacia los mercados de levante, con el capital que le habían

encomendado en todo o en parte los capitalistas de la localidad, los productos de la misma o comprados en su mercado para venderlos allí, comprar con el producto mercancías orientales y traerlas al mercado nativo, donde las vendía, repartiendo el producto según lo acordado entre el *tractator* y los capitalistas. A menudo también se dirigía a levante sin carga alguna. Por lo tanto, también el poder adquisitivo y la capacidad tributaria de la ciudad mercantil descansan, lo mismo que los de toda ciudad de productores y en oposición a la de consumidores, en *explotaciones industriales* locales. A las probabilidades adquisitivas de los comerciantes se añaden las de los expeditores, transportistas y otras numerosas probabilidades de la industria mayor y menor. Sin embargo, los negocios que componen la vida de estas explotaciones sólo en el caso de la venta al detalle tienen lugar en el mercado local, mientras que, en el caso del comercio al exterior, en parte considerable, o preponderante, en el exterior. Algo parecido significa en principio que una ciudad moderna (Londres, París, Berlín) se convierta en sede de los prestamistas nacionales o internacionales y de los grandes bancos, o en sede de grandes sociedades anónimas o centrales de cárteles (Dusseldorf). La mayor parte de las ganancias que proceden de la industria fluyen, en mayor grado que antes, a lugar distinto de aquel en que se obtienen. Y, por otra parte, sumas crecientes de las ganancias no las consumen sus beneficiarios en el gran centro urbano donde residen sino fuera, en parte en los alrededores, en el campo, en hoteles internacionales, etc. Paralelamente a esto surge esa parte de la ciudad que se compone casi exclusivamente, o exclusivamente, de casas de negocios, la *City*, que más que una ciudad suele ser un barrio de la misma. No nos proponemos ofrecer una casuística más detallada, como la que correspondería a una teoría rigurosamente económica de la ciudad. Apenas es menester decir que las ciudades en la realidad representan, casi siempre, tipos mixtos y que, por lo tanto, no pueden ser clasificadas en cada caso más que teniendo en cuenta sus componentes económicos predominantes.

La relación de las ciudades con la *economía rural* no fue en modo alguno unívoca. Se dieron y se dan "ciudades agrarias", es decir, lugares que, como sedes de un tráfico de mercado y de típicas industrias urbanas, se alejan mucho del tipo medio de aldea, pero en ellas una ancha capa de sus habitantes cubre sus necesidades en economía propia y hasta producen para el mercado. Lo normal es, ciertamente, que cuanto mayor sea una ciudad, sus habitantes dispongan menos de una tierra de cultivo que guarde alguna proporción con sus necesidades de sustento y que les sirva como medio de obtención de productos alimenticios, y tampoco disponen, en la mayoría de los casos, del aprovechamiento de pastos y bosque suficiente para sus necesidades, como suele suceder en una "aldea". La mayor ciudad alemana de la Edad Media, Colonia,[7] carecía por completo y desde un principio, a lo que parece, de la *almenda* de que no carecía ninguna aldea normal de entonces. Pero otras ciudades medievales alemanas y extranjeras disponían, sin embargo, de prados y bosques importantes

a disposición de sus habitantes. Y a medida que descendemos hacia el sur y retrocedemos hacia el pasado, es más frecuente el caso de ciudades que disponían de grandes campos de cultivo. Si en la actualidad consideramos que el típico "citadino" es un hombre que *no* cubre sus propias necesidades por el cultivo propio, en la mayor parte de las ciudades típicas de la Antigüedad *(polis)* ocurría precisamente lo contrario. Ya veremos cómo el derecho pleno del "ciudadano" de la Antigüedad, a diferencia del burgués medieval, se caracterizó en su origen precisamente porque era propietario de un *kleros, fundus* (en Israel, *chelek*), es decir, de un lote del que vivía, así que el ciudadano pleno de la Antigüedad es un "ciudadano labrador".

Encontramos propiedad agraria sobre todo en manos de las capas urbanas distinguidas, tanto en la Edad Media —pero, también, más en el sur que en el norte— como en la Antigüedad. Propiedad agraria, en ocasiones de dimensiones, encontramos en la ciudad-Estado medieval o antigua, ya sea en manos de las autoridades de ciudades poderosas, que ejercían sobre ellas un dominio político o un señorío territorial, o también la encontramos bajo el dominio señorial de algunos ciudadanos encopetados: ejemplos de ello, el dominio de Milcíades[8] en el Quersoneso o las posesiones políticas y señoriales de familias aristocráticas urbanas de la Edad Media, como los Grimaldi[9] genoveses en la Provenza y en otros dominios ultramarinos. Pero estas posesiones y derechos señoriales interlocales de "ciudadanos" individuales no eran, por lo general, objeto de la política económica de la ciudad, si bien se produce un equívoco muy especial cuando la propiedad del individuo, que pertenece al poderoso grupo de notables, es protegida por la ciudad, o la conquista y afirma con ayuda de su poder y hasta la ciudad misma participa en su aprovechamiento económico o político, cosas que no eran raras en el pasado.

El tipo de relación de la ciudad, soporte de la industria o del comercio, con el campo, suministrador de los medios de subsistencia, constituye parte de un complejo de fenómenos que se ha denominado "economía urbana" y que se ha opuesto, como una determinada "etapa económica", a la "economía propia", por una parte, y a la "economía nacional", por otra (o a una diversidad de otras etapas[10] constituidas en forma parecida). Pero en este concepto se confunden medidas de *política* económica con categorías puramente económicas. La razón está en que el *solo* hecho de la coexistencia de comerciantes o industriales y el abastecimiento regulado de las necesidades cotidianas por el mercado no agotan el concepto de "ciudad". Cuando ocurre esto, es decir, cuando dentro de los asentamientos cerrados tomamos como diferencia únicamente el grado de la propia cobertura de necesidades por medio de la agricultura o —lo que no es idéntico a esto— el grado de la producción agraria en relación con la actividad lucrativa no agraria, y la ausencia o presencia de mercados, hablaremos de "localidades" industriales y mercantiles y de "zonas de mercado" pero no de "ciudad". El que la ciudad sea no sólo una aglomeración de casas sino, además,

una *asociación económica* con propiedad territorial propia, con economía de ingresos y gastos, tampoco la diferencia de la aldea, que conoce las mismas cosas, aunque cualitativamente la diferencia puede ser muy grande. Tampoco es algo peculiar a la ciudad el que, además de asociación económica, sea, en el pasado cuando menos, asociación económica "reguladora". Porque también la aldea conoce la imposición de labranza, la regulación de pastos, la prohibición de exportación de madera y paja y otras regulaciones económicas semejantes, por lo tanto, una *política* económica de la asociación en cuanto tal. Lo que sí fue peculiar es el tipo de tal asociación que solía presentarse en el pasado y, sobre todo, los objetos de esta regulación económica y la amplitud de las medidas adoptadas. Esta "política económica urbana" orientaba, en gran parte, sus medidas de acuerdo con el hecho de que la mayoría de las ciudades *del interior*, a tono con las condiciones de tráfico de entonces —pues no se puede decir lo mismo respecto a las ciudades marítimas, como nos lo demuestra la política cereal de Atenas y Roma—, tenían que atender a sus necesidades con las posibilidades de los alrededores, de la campiña, y esta zona constituía también el mercado para la mayoría de la industria urbana —no de toda ella— y el proceso de intercambio local así producido encontraba su lugar natural, si no único, en el mercado urbano, especialmente en lo que se refiere a la compra y venta de subsistencias. También tenía en cuenta que la porción principal de la producción industrial se desarrollaba técnicamente como artesanado, y, desde el punto de vista de la organización, como pequeña explotación especializada sin capital o con poco capital, con un número limitado de oficiales de largo aprendizaje y, económicamente, como trabajo por salario o como trabajo por precio para el cliente, y que el mercado de los detallistas locales era en gran medida mercado de clientes. La "política económica urbana"[11] en sentido específico se caracterizaba, por lo tanto, porque trataba de fijar esas condiciones de la economía urbana, en gran medida ofrecidas por la naturaleza, en interés del aseguramiento de una alimentación constante y barata de la masa, y de la estabilidad de las probabilidades adquisitivas de los industriales y comerciantes. Pero esta regulación económica, como veremos, no ha constituido el único objeto y sentido de la política económica urbana, ni tampoco se ha dado en todas las épocas, o cuando menos en su plenitud no se ha dado más que en algunas (bajo el régimen político de los gremios), ni tampoco se puede caracterizar como una etapa general de todas las ciudades. En todo caso esta *política* económica no representa una etapa universal de la *economía*. Lo único que se puede decir es que el *mercado* urbano local representa, con su intercambio entre productores agrícolas y no agrícolas y comerciantes locales a base de las relaciones con los clientes y del pequeño taller sin capital, una especie de réplica del *oikos* en régimen de economía de cambio, pues éste conoce una gestión económica que depende de una distribución ordenada de prestaciones y tributos en unión con la acumulación y cooperación del trabajo en la corte del señor, representando la

regulación de las relaciones de cambio y de producción en la ciudad, la réplica de la *organización* de las aportaciones de las diversas economías reunidas en el *oikos*.

Por lo mismo que al hacer estas consideraciones nos vemos obligados a hablar de "política económica urbana", de una "zona urbana" y de una "autoridad urbana", vemos que el concepto de "ciudad" tiene que ser acomodado en otra serie de conceptos, además de los conceptos económicos usados hasta ahora, es decir, en conceptos *políticos*.[12] También un príncipe puede ser el soporte de una política económica urbana, un príncipe a cuya zona política de dominación pertenezca, como objeto, la ciudad con sus habitantes. Si se da en ese caso una *política* económica urbana, lo será *para* la ciudad y sus habitantes pero no *de* ella. Pero éste no puede ser el caso que nos interesa. Si es el caso, entonces la ciudad tiene que ofrecérsenos como una asociación autónoma en algún grado, como un "ayuntamiento" con especiales instituciones políticas y administrativas.

Hay que retener de todas maneras que es menester separar el concepto *económico*, explicado hasta ahora, del concepto *político-administrativo* de la ciudad. Sólo en este último sentido le corresponde un especial *ámbito* urbano. En sentido político-administrativo puede corresponder el nombre de ciudad a una localidad que, económicamente, no podría pretender tal título. En la Edad Media existieron "ciudades" en sentido jurídico cuyos habitantes, en sus nueve décimas partes y a veces más, en todo caso en un grado mucho mayor que en muchas localidades jurídicamente connotadas como "aldeas", vivían de la propia labranza. El tránsito de una semejante "ciudad agraria" a una ciudad de consumidores, productores o comerciantes, es naturalmente muy fluido. Pero hay un punto en que un asentamiento que, administrativamente, se distingue de la aldea y es tratado como "ciudad", se diferencia del asentamiento rural: en el modo de regulación de las relaciones de propiedad inmobiliaria. En las ciudades, en el sentido económico de la palabra, se halla condicionado ese modo de regulación por el tipo especial de las bases de la rentabilidad que ofrece la propiedad inmobiliaria urbana: la propiedad de las casas, de las que es como un apéndice la tierra adscrita. Pero, administrativamente, la situación particular de la propiedad urbana depende, sobre todo, de principios impositivos muy particulares, y también, casi siempre, de una característica decisiva para el concepto político-administrativo de la ciudad y que se sustrae al puro análisis económico, a saber, que la ciudad, lo mismo en la Antigüedad que en la Edad Media, dentro que fuera de Europa, constituye una clase especial de *fortaleza* y de *guarnición*. En la actualidad esta característica ha desaparecido por completo, pero tampoco en el pasado se daba siempre. Así, por ejemplo, en el Japón no era lo general. Desde un punto de vista administrativo se puede dudar, pues, con Rathgen,[13] si hubo en el Japón verdaderas "ciudades". Por el contrario, en China cada ciudad estaba rodeada de ingentes murallas. Pero también localidades que, económicamente, eran puramente rurales, que no eran ciudades

desde el punto de vista administrativo —es decir, en el caso de China, no son sede de autoridades políticas— estaban también rodeadas de murallas. En muchas zonas del Mediterráneo, por ejemplo, en Sicilia, y debido a una inseguridad de siglos,[14] no se conocieron habitantes que estuvieran fuera de recintos amurallados urbanos, ni siquiera los campesinos. En la vieja Hélade tenemos el caso de la *polis* Esparta sin murallas,[15] pero a la que le conviene muy bien la característica de "lugar de guarnición", en sentido específico, puesto que, por ser el campamento abierto de los espartanos, despreciaban las murallas. Si todavía se discute cuánto tiempo estuvo Atenas sin murallas,[16] lo cierto es que poseía con la Acrópolis, lo mismo que todas las ciudades helénicas, fuera de Esparta, un castillo roquero y también Ecbatana[17] y Persépolis[18] eran *burgos* reales con asentamientos adyacentes. Pero, de un modo general, lo mismo la ciudad oriental que la del Mediterráneo antiguo y la ciudad medieval conocen el burgo con las murallas.

La ciudad no era ni la única ni la más vieja fortaleza. Toda aldea se amurallaba en las zonas fronterizas disputadas o cuando había un estado crónico de guerra. Así, los asentamientos de los eslavos, cuya forma nacional parece que fue, ya en los comienzos, la aldea en cordel, adoptaron la forma, seguramente bajo la presión del peligro constante de guerra en la zona del Elba y del Oder, de un cerco con setos con un solo acceso por donde se hacía entrar por la noche el ganado. O se ha adoptado por todo el mundo, lo mismo en la Jordania oriental de los judíos que en Alemania, esa otra forma de fortalezas en las alturas, donde se refugiaba el ganado y la gente sin armas. Las llamadas "ciudades de Enrique I", [19] de la Alemania oriental, no eran sino fortalezas de este tipo. En Inglaterra todo condado de la época anglosajona contaba con un "burgo" *(borough)* a que debía su nombre y el servicio de vigilancia y guarnición constituía uno de los gravámenes específicos más viejos de personas y tierras determinadas. Si en tiempos normales no se hallan vacíos sino que mantienen una guarnición constante a cambio de soldada o de tierra, fácilmente se pasa al burgo anglosajón, una "ciudad de guarnición" en el sentido de la teoría de Maitland, [20] con *burgenses* como habitantes, cuyo nombre procede en este caso, como en otros, del hecho de que su posición jurídico-política, lo mismo que la condición jurídica de la casa y tierra que poseían —específicamente *burgenses*—, estaba determinada por la obligación de vigilar y defender la fortaleza. Pero, históricamente, ni las aldeas con empalizadas ni las fortalezas de emergencia constituyen los precedentes más importantes de la fortaleza urbana sino otra cosa, a saber, el *burgo señorial*, una fortaleza habitada por el señor con sus funcionarios patrimoniales o con los guerreros de su séquito, junto con las familias y servidores respectivos.

La construcción militar de fortalezas es muy vieja, seguramente más que el carro de guerra y hasta que la utilización guerrera del caballo. Así como el carro de guerra ha determinado la guerra caballeresca y real, lo mismo en la vieja

China de los cantos clásicos,[21] en la India de los Vedas,[22] en Egipto y Mesopotamia,[23] en Canaán, en el Israel del canto de Débora,[24] en la época homérica, entre los etruscos y los celtas y entre los irlandeses, también la construcción de fortalezas y el principado con fortalezas o burgos es algo universalmente extendido. Las viejas fuentes egipcias conocen el burgo y el comandante del burgo, y parece seguro que los burgos significaban, al principio, otros tantos pequeños principados. Según los más viejos documentos, en Mesopotamia[25] el desarrollo de la realeza va precedido por un principado esparcido en burgos, como conoció la India occidental en la época de los Vedas, como parece probable en el Irán en la época de los más viejos Gathas,[26] mientras que en el norte de la India, en el Ganges, dominaba, a lo que parece, la disgregación política: el viejo *kshatriya*, que las fuentes nos lo muestran como una figura intermedia entre el rey y los nobles, es seguramente un príncipe de estos burgos.[27] En la época de la cristianización lo encontramos también en Rusia, en Siria en la época de la dinastía Tutmosis,[28] en la época de la alianza israelita (Abimelec),[29] y también la vieja literatura china lo deja sospechar en sus orígenes. Los burgos marítimos helénicos y del Asia Menor fueron seguramente un fenómeno universal hasta donde alcanza la piratería, y debió suponer una época de gran pacificación aquella que vio levantarse los palacios cretenses sin murallas en lugar de los burgos. Burgos tan importantes en la guerra del Peloponeso como Decelia,[30] fueron en su tiempo fortalezas de linajes nobles. También el desarrollo medieval del estamento señorial políticamente independiente comienza en Italia con los *castelli*, y la independencia de los vasallos en el norte de Europa con sus numerosas construcciones de burgos, cuya importancia fundamental nos aclara muy bien Below,[31] pues todavía en la época moderna la residencia del individuo en el campo dependía, en Alemania, de que la familia poseyera un castillo, aunque fuera una pobre ruina. Disponer del burgo significaba el dominio militar del país y la cuestión era quién lo tenía en sus manos, si el castellano o una confederación de caballeros o un príncipe que se pudiera confiar en el feudatario, ministerial u oficial suyo que allí residiera.

La ciudad fortaleza, en el primer estadio de su desarrollo en el sentido de una estructura *política* particular, era o contenía o se apoyaba en el burgo de un rey o de un señor noble o de una asociación de tales que, o bien residían en el burgo o mantenían en él una guarnición de mercenarios o vasallos o servidores. En la Inglaterra anglosajona el derecho a poseer un *haw*, una casa-fortaleza, en un *burgh*, era derecho que se concedía mediante privilegio a determinados terratenientes del contorno, del mismo modo que en la Antigüedad y en la Italia medieval encontramos la casa urbana de los nobles junto a su burgo rural. Al señor militar de la ciudad le están obligados los habitantes interiores o adyacentes del burgo, todos ellos o determinadas capas, en calidad de *burgenses*, a determinadas prestaciones militares, especialmente a la construcción y

reparación de murallas, centinela y defensa y, a veces, a otros servicios militares importantes (por ejemplo, de mensajeros) o a ciertos suministros. Porque participa y en el grado en que participa en la asociación defensiva urbana, el burgués es miembro de un estamento. Lo ha hecho ver con especial claridad Maitland[32] en el caso de Inglaterra: las casas del *burgh* son, al contrario de lo que ocurre en la aldea, propiedad de gentes cuya obligación primordial es defender la fortaleza. La paz burguesa militar se encuentra, junto a la paz del mercado, garantizada por el rey o por el señor en favor del mercado de la ciudad. El burgo apaciguado y el mercado político-militar de la ciudad, lugar de ejercicio y de reunión del ejército y de la asamblea de los *burgenses*, por una parte, y por otra el apaciguado mercado económico de la ciudad, se encuentran a menudo uno junto a otro en plástico dualismo. No siempre separados localmente. Así, la *pnyx*[33] ática era mucho más moderna que el *ágora* que, originalmente, sirvió tanto al tráfico económico como a los actos políticos y religiosos. Pero en Roma tenemos desde antiguo el *comitium* y el *campus Martius* junto a la *fora* económica.[34] En la Edad Media tenemos, en Siena, la *Piazza del Campo* (plaza de torneos y, todavía, pista de carreras del barrio), por delante del palacio municipal, junto al *mercato*, que está por detrás y, análogamente, en las ciudades islámicas el *Kasbah*, campamento fortificado de los guerreros, localmente separado del *bazar*, y en la India meridional la ciudad (política) de los notables junto a la ciudad económica.[35] La cuestión de la relación entre la guarnición, los *burgenses* de la fortaleza, por una parte, y la población burguesa dedicada a actividades lucrativas, es muy complicada pero *decisiva* en cuestiones fundamentales de la historia constitucional urbana. Allí donde existe un burgo se asientan o son asentados artesanos para cubrir las necesidades de la hacienda señorial y las de los guerreros; por una parte, el poder consuntivo de una corte guerrera y la protección que presta, atrae al artesano y, por otra, el mismo señor tiene un interés en atraerse a estas gentes, porque así se encuentra en situación de procurarse ingresos en dinero, ya sea imponiendo contribuciones al comercio y a la industria, ya participando en ellos mediante adelantos de capital, ya ejercitando él mismo el comercio o monopolizándolo, ya, si se trata de burgos marítimos, participando en las ganancias, como poseedor de barcos o como señor de los puertos, en forma pacífica o violenta. En la misma situación se hallan también las gentes del séquito o los vasallos residentes en la localidad, bien que el señor se lo conceda voluntariamente o no tenga más remedio que hacerlo así para poder contar con su buena voluntad. En las viejas ciudades helénicas, como Cirene, vemos en los vasos cómo el rey asiste al pesaje del *silphion*[36] de exportación; en Egipto, ya cuando comienzan las noticias históricas sobre el país, encontramos la flota comercial del faraón del bajo Egipto. Y muy extendido por toda la tierra (mas no sólo en las “ciudades”), especialmente por la costa (aunque no sólo en ella), porque en la costa es donde se puede controlar fácilmente el comercio, tenemos el fenómeno siguiente: que, junto al

monopolio del príncipe del burgo, creció el interés de los guerreros de la localidad de participar en las ganancias del comercio y acabó por quebrantar el monopolio del príncipe, si es que existía. Si ocurría esto, entonces el príncipe no era más que un *primus inter pares* o, simplemente, resultaba incorporado al círculo parejo de los linajes urbanos, y participaba de alguna forma en el comercio pacíficamente mediante capital, que en la Edad Media era sobre todo capital de *commenda*, en la piratería y en la guerra marítimas con su persona; era elegido por poco tiempo y, en todo caso, su poderío se hallaba muy limitado. Es éste un fenómeno que se ha desarrollado lo mismo en las ciudades marítimas de la Antigüedad, desde la época homérica, con ese tránsito gradual a la magistratura anual,[37] que en la Edad Media temprana, así en Venecia con respecto a los dogos y —con un reparto de fuerzas diferente según se tratara de un conde o vizconde real o de un obispo o de cualquier otro señor de la ciudad— en otras ciudades mercantiles típicas. Pero hay que distinguir —y esto lo mismo en los primeros tiempos de la Antigüedad como en la Edad Media— entre los capitalistas urbanos, interesados en el tráfico, que dan el dinero para el comercio, los notables específicos de la ciudad, y los auténticos profesionales de la "empresa" comercial que residen en ella, los verdaderos comerciantes, aunque, naturalmente, ambas capas se entremezclan con frecuencia. Pero con esto nos adelantamos a explicaciones que vendrán después. En el interior, los puntos de nacimiento, desembocadura o confluencia de ríos, puntos semejantes en una ruta de caravanas (por ejemplo, Babilonia), pueden convertirse en escenario de desarrollos parecidos. El príncipe que habita en el burgo de la ciudad puede encontrar un competidor, en ocasiones, en el sacerdote del templo o en el señor sacerdotal de la ciudad. Porque las pertenencias del templo, cuando se trata de dioses muy conocidos, ofrecen una protección sagrada al comercio intertribal, es decir, no protegido políticamente y pueden dar origen, por lo tanto, a un asentamiento de tipo urbano que será sostenido económicamente por los ingresos del templo como lo es la ciudad principesca por los tributos al príncipe.

Es algo que en cada caso se presenta en forma muy diversa el hecho de que el interés del príncipe en los ingresos pecuniarios que le proporciona la concesión de privilegios a los industriales y a los comerciantes que se dedican a sus actividades lucrativas con *independencia* de la corte del señor, pero contribuyendo con impuestos a ella, pese más o menos que el interés de que sus propias necesidades se cubran con las fuerzas de trabajo *propias* de que disponga y con la monopolización del comercio, así como también varía mucho el tipo de los privilegios concedidos en el primero de los supuestos. Claro que al atraer foráneos mediante tales privilegios, el señor tenía que tomar en cuenta los intereses y la capacidad impositiva, que le afectaba a él económicamente, de los residentes que dependían de él política o señorialmente. A todas estas diferencias de la posible evolución se añade la estructura *político-militar*, que también podía ser muy diversa, de aquella asociación de dominación dentro de la cual tenía

lugar la fundación o el desarrollo de la ciudad. Consideremos las antítesis principales que se siguen de este desarrollo urbano.

No toda "ciudad" en sentido económico ni toda fortaleza que, en sentido político-administrativo, suponía un derecho particular de los habitantes, constituye un "*ayuntamiento*". El ayuntamiento urbano, en el pleno sentido del vocablo, lo conoce como fenómeno extendido únicamente el Occidente. Además, lo conocen una parte del próximo Oriente (Siria y Fenicia, acaso Mesopotamia), pero sólo por temporadas y nada más que en germen. Porque para ello era necesario que se tratara de asentamientos de un carácter industrial-mercantil bastante pronunciado, a los que correspondían estas características: *1*. la fortaleza, *2*. el mercado, *3*. tribunal propio y derecho, por lo menos parcialmente, propio, *4*. carácter de asociación y unido a esto, *5*. por lo menos, una autonomía y autocefalia parcial, por lo tanto, administración por autoridades en cuyo nombramiento los burgueses participaban de algún modo.[38] Estos derechos suelen revestir en el pasado la forma de *privilegios estamentales*. Por lo tanto, un estamento especial de burgueses, como titular de esos privilegios, constituye la característica de la ciudad en sentido político. Medidas con este patrón sólo en parte las ciudades de la Edad Media occidental eran realmente "ayuntamientos urbanos", y las del siglo XVIII en una mínima parte. Pero las de Asia, quizá con excepciones aisladas, no lo fueron o sólo en germen. Todas tenían mercados y eran también fortalezas. Las grandes sedes de la industria y del comercio chino estaban todas fortificadas y las pequeñas en su mayoría, al contrario de lo que ocurre en el Japón. Lo mismo pasa en Egipto, próximo Oriente y la India. Tampoco es raro que las sedes industriales y comerciales de esos países constituyeran *distritos* judiciales especiales. En China, Egipto, próximo Oriente e India, fueron también sede de las autoridades centrales, mientras que falta este carácter en las ciudades occidentales de los comienzos de la Edad Media, especialmente en el norte. Pero las ciudades asiáticas no conocieron un derecho material o procesal que fuera peculiar de sus habitantes *como tales*, ni tampoco conocieron tribunales autónomos. Pudieron conocerlos únicamente en la medida en que las guildas y las castas (en la India), que, por lo general, tenían su asiento en una ciudad, eran portadoras de tales privilegios y tribunales especiales. Pero esta sede de hecho de esas asociaciones era algo *jurídicamente* accidental. Les era totalmente desconocida, o sólo conocida en sus principios, la administración autónoma y, sobre todo, y esto es lo más importante, el carácter de asociación de la ciudad y el concepto de "ciudadano" en oposición a aldeano. De esto tampoco había más que gérmenes. En China,[39] el habitante de la ciudad correspondía jurídicamente a su clan y, mediante éste, a su aldea nativa, donde se encontraba el templo de sus antepasados y con la que mantenía cuidadosamente relaciones, lo mismo que el ruso que habitaba en la ciudad y ganaba en ella su sustento seguía siendo jurídicamente "campesino". Por lo que respecta al habitante indo de la ciudad, ocurría además que era miembro de su

casta. Los habitantes de la ciudad eran también eventualmente, y hasta generalmente, miembros de asociaciones profesionales locales, de guildas y gremios, que tenían su asiento específico en la ciudad.[40] Pertenecían, además, a los distritos administrativos, barrios de la ciudad, distritos callejeros, en los que los escuadraba la policía de la ciudad, y les correspondían dentro de esas demarcaciones algunas obligaciones especiales y también, en ocasiones, algunas facultades. Especialmente los barrios o distritos urbanos podían ser responsables solidarios de prestaciones litúrgicas, por vía de la garantía de paz, en beneficio de la seguridad de las personas o de otras finalidades policiacas. Por estas razones podían constituirse en asociación con funcionarios elegidos o con ancianos hereditarios, como ocurría en Japón, donde, por encima de esas asociaciones con su administración autónoma, había como instancia superior uno o varios cuerpos de administración civil *(Machi-Bugyo)*.[41] Pero no existía un derecho urbano *ciudadano* en el sentido de la Antigüedad y de la Edad Media ni tampoco el carácter corporativo[42] de la ciudad. En todo caso resultaba un distrito administrativo especial, como ocurrió también en el reino de los merovingios y de los carolingios.[43] Y muy lejos de que, como ocurría en el Occidente medieval y antiguo, la autonomía y participación de los habitantes de la ciudad en los asuntos de la administración local, en una localidad, por lo tanto, relativamente grande y de tipo industrial mercantil, fuera fenómeno más extendido que en el campo, ocurría precisamente lo contrario. Por ejemplo, en China tenemos que la confederación de los más ancianos era, en estos asuntos, casi omnipotente y a ese tenor el *taotai*[44] se veía obligado de hecho a contar con su cooperación, aunque la ley nada sabía de ello. La comunidad de aldea de la India[45] y el *mir*[46] ruso tenían competencias muy efectivas, que ejercieron con plena autonomía hasta los tiempos más recientes, en Rusia hasta la burocratización introducida por Alejandro III. En todo el próximo Oriente fueron los "más ancianos" (en Israel, *sekenim*),[47] es decir, originariamente los ancianos del clan, más tarde los jefes de los linajes de notables, representantes y administradores de las localidades y de los tribunales locales. Nada de esto encontramos en la ciudad asiática, porque regularmente era la sede de los altos funcionarios o de los príncipes del país y se hallaba directamente bajo la vigilancia de su guardia personal. Pero era una *fortaleza* principesca y fue, por lo tanto, administrada por funcionarios del príncipe (en Israel, *sarim*)[48] y oficiales que disponían también del poder judicial. En Israel se puede seguir muy bien el dualismo de funcionarios y ancianos en la época de los reyes. En los reinos burocráticos chinos triunfó por todas partes el funcionario real. Cierto que no era todopoderoso. Al contrario, tenía que contar con la voz del pueblo en una medida que a menudo sorprende. El funcionario chino resultaba por lo regular absolutamente impotente frente a las asociaciones locales, profesionales y de clan, cuando hacían un frente común en circunstancias particulares, y perdía su cargo en los casos en que se le hacía una resistencia común en serio. La

obstrucción, el boicot, el cierre de tiendas y el abandono del trabajo por parte de los artesanos y comerciantes, en caso de opresión, eran cosa de todos los días y limitaban el poder del funcionario. Pero estos límites fueron de tipo muy indeterminado. Por otra parte, encontramos en China y en la India ciertas competencias concretas de las *guildas* o de otras asociaciones profesionales por la necesidad de hecho que tiene el funcionario de ponerse de acuerdo con ellas. También ocurría que los jefes de esas asociaciones aplicaron amplias medidas coactivas contra terceros. Pero en todo esto no se trata normalmente más que del poder de hecho de determinadas asociaciones en determinados casos, que afectan a sus concretos intereses de grupo. Pero, por lo general, no existe ninguna asociación común, con representación, del ayuntamiento de los *ciudadanos* como tales. Este concepto falta por completo. Sobre todo falta la calificación específicamente *estamental* de los habitantes de la ciudad. Nada de esto encontramos en China, Japón y la India y sólo gérmenes en el próximo Oriente.

En el Japón la organización estamental es puramente feudal: los *samuráis* (caballeros) y los *kasi* ministeriales (sin caballo), se enfrentan a los campesinos *(no)* y a los comerciantes y artesanos agrupados, en parte, en asociaciones profesionales.[49] Pero faltaba el concepto de "ciudadanía" lo mismo que el de "ayuntamiento". En China, en la época feudal,[50] la situación era la misma pero, desde la época burocrática, el letrado que ha pasado sus exámenes se halla frente a los diversos grados de gente iletrada y, además, encontramos las guildas de comerciantes y las asociaciones profesionales de artesanos dotadas de privilegios económicos. Pero también falta el concepto de ayuntamiento y de burguesía urbana.[51] En China y en Japón las asociaciones profesionales gozaban de "autonomía administrativa", pero no las ciudades, al contrario de lo que ocurría en las aldeas. En China la ciudad era fortaleza y sede administrativa de las autoridades imperiales y en el Japón no había "ciudades" en este sentido. En la India las ciudades eran sedes reales u oficiales de la administración real, fortalezas y mercados. También encontramos guildas de comerciantes y castas, además, que coinciden en gran medida con las asociaciones profesionales, ambas con muy fuerte autonomía, la de establecimiento y aplicación del derecho propio. Pero la articulación hereditaria en castas de la sociedad en la India, con su separación ritual de los oficios, excluye el nacimiento de una "burguesía urbana" lo mismo que el de un "ayuntamiento".[52] Había y hay todavía muchas castas de comerciantes y de artesanos con un gran número de subcastas. Pero ni era posible equiparar cualquier mayoría de ellas a la burguesía urbana occidental, al estamento burgués, ni se podrían agrupar tampoco en algo que correspondiera a la ciudad gremial de la Edad Media, porque la extrañeza de las castas entre sí impedía toda hermandad. Es cierto que en la época de las grandes "religiones de salvación" las guildas constituyen en muchas ciudades una asociación con sus ancianos hereditarios al frente *(schreschthi)*, y quedan todavía como vestigio de

entonces algunas ciudades (Ahmadabad)[53] con un *schreschthi* común a la cabeza, que corresponde al alcalde o burgomaestre occidental. También en la época anterior a los grandes reinos burocráticos existieron algunas ciudades políticamente autónomas y regidas por un patriciado reclutado entre los clanes que proporcionan elefantes al ejército.[54] Pero más tarde esta situación desapareció por completo. La victoria de la extrañeza ritual entre las castas rompió la asociación de las guildas y la burocracia real, unida a los brahmanes, [55] limpió estos gérmenes y aquellos restos del noroeste de la India.

En la antigüedad egipcia y en el próximo Oriente las ciudades son fortalezas[56] o sedes reales u oficiales con privilegios de mercado concedidos por los reyes. Pero en la época de los grandes reinos carecen de autonomía, régimen municipal y de burguesía estamentalmente privilegiada. En Egipto, durante el Imperio Medio,[57] había un feudalismo oficial o administrativo y en el Nuevo una administración burócrata de escribas. Los "privilegios de las ciudades" no eran otra cosa que concesiones a los titulares feudales o prebendales del poder oficial en las localidades correspondientes (como los viejos privilegios episcopales en Alemania). Pero no en favor de una burguesía autónoma. Por lo menos hasta ahora no se pueden señalar ni gérmenes siquiera de un "patriciado urbano". En Mesopotamia y Siria, especialmente en Fenicia, encontramos, por el contrario, en los primeros tiempos, la típica realeza urbana de las plazas de comercio marítimo o de caravanas, en parte de carácter sacerdotal, en parte, y con mayor frecuencia, de carácter secular, y también encontramos el poder, típicamente en ascenso, de los linajes patricios en la "casa-ayuntamiento" (*bitu* en las tablillas de Tell-el-Amarna)[58] en la época de la lucha de carros. La confederación cananea de ciudades no era otra cosa sino una agrupación constituida por los caballeros luchadores de carros, residentes en las ciudades, que mantenían a los campesinos en servidumbre de deudas y clientela,[59] lo mismo que en los primeros tiempos de la *polis* griega. De manera parecida, sin duda, en Mesopotamia, donde el "patricio", es decir, el gran burgués poseedor de tierras, capaz de armarse a sí mismo, se distingue del campesino y las capitales reciben inmunidades y libertades otorgadas por el rey. Pero a medida que creció el poderío de la realeza militar, desapareció también esto. Más tarde, ya no encontramos en Mesopotamia nada que se parezca a ciudades políticamente autónomas, a un estamento burgués, como encontramos en el Occidente, un derecho especial urbano junto al derecho real. Solamente los fenicios mantuvieron la ciudad-Estado con el dominio del patriciado terrateniente que participaba con su capital en el comercio. Las monedas de Tiro y Cartago con el *am Zor* y el *am Karthechdeschoth* difícilmente aluden a un señorío del *demos* y, si éste es el caso, corresponden a una época posterior. En Israel, Judea fue una ciudad-Estado pero los *sekenim* (ancianos) que dirigían la administración en las ciudades de los primeros tiempos como jefes de los linajes patricios, pierden su poder en la época de los reyes; los *gibborim* (caballeros)

fueron gentes del séquito real y soldados, y en las grandes ciudades, en contraposición al campo, regían los funcionarios reales *(sarim)*.[60] Sólo después de la cautividad aparece el "ayuntamiento" *(kahal)* o la "corporación" *(cheber)* como institución sobre bases confesionales, pero bajo el dominio de los linajes sacerdotales.[61]

De todos modos encontramos aquí, en los bordes mediterráneos y en el Éufrates, las primeras analogías reales con la *polis* antigua, algo así como el estado en que se encontraba Roma en la época de la recepción de la *gens Claudia*.[62] Siempre manda un patriciado urbano, cuyo poder en lo económico descansa en primer lugar en lo ganado por el comercio y, en segundo lugar, en la propiedad de la tierra y en los esclavos por deudas, y en sus inversiones en esclavos, y en lo militar, en su preparación guerrera de tipo caballeresco; a menudo luchaban entre sí y, sin embargo, conocían asociaciones interlocales con un rey como *primus inter pares* o con *shofetas*[63] o *sekenim* —como la nobleza romana con sus cónsules—[64] a la cabeza y estaban a veces amenazados por la tiranía de héroes guerreros carismáticos que se apoyaban en su guardia personal (Abimelec, Jefté, David).[65] Antes de la época helenística en ninguna parte se ha superado este estadio o no se ha superado de manera duradera.

También prevaleció seguramente la misma situación en las ciudades de la costa arábiga en la época de Mahoma, y subsistió en las ciudades islámicas donde, al contrario de lo que ocurrió en las grandes ciudades, no se destruyó por completo la autonomía de las ciudades y su patriciado. Parece, por lo menos, que bajo el dominio islámico persistió mucho de la vieja situación oriental. Encontramos entonces una situación autonómica bastante frágil de los linajes urbanos frente a los funcionarios del príncipe. La riqueza de los linajes urbanos, que descansaba en la participación en las probabilidades de lucro que ofrecía la ciudad y que se hallaba invertida en su mayoría en tierras y esclavos, era lo que servía de base a su posición de poder, con la que tenían que contar los príncipes y sus funcionarios, independientemente de cualquier reconocimiento jurídico formal, para la ejecución de sus disposiciones, con tanta frecuencia de seguro como el *taotai* chino tenía que contar con la posible obstrucción de los ancianos del clan de las aldeas y de las corporaciones de comerciantes y otras asociaciones profesionales de las ciudades. Pero la "ciudad" no por eso se agrupaba en algo que se pudiera considerar como una asociación autónoma. A menudo ocurría lo contrario. Tomemos un ejemplo. Las ciudades árabes, por ejemplo, la Meca, ofrecen todavía en la Edad Media y hasta los umbrales del presente el cuadro típico de un asentamiento de linajes. La ciudad de la Meca, como nos hace ver la descripción de Snouck Hurgronje,[66] estaba rodeada de *bilad*: es decir, de señoríos territoriales de los *dewis*, de los clanes hasánidas de Alí[67] y otros clanes nobles, ocupados por campesinos, clientes y beduinos, en situación de protegidos. Los *bilad* se hallaban aglomerados. Era *dewi* todo clan en el que algún antepasado había sido *cherif*. El *cherif*,[68] por su parte, pertenecía desde

el año 1200 a la familia Katadas[69] de Alí, y según el derecho oficial tenía que ser nombrado por el gobernador del califa (que a menudo era un hombre no libre y en tiempo de Harum al Raschid[70] lo fue un esclavo bereber), pero de hecho era nombrado de entre las familias calificadas por elección de los jefes de los *dewis* asentados en la Meca. Por esta razón, y porque la residencia en la Meca ofrecía ocasión para tomar parte en la explotación de los peregrinos, los jefes de clan o emires vivían en la ciudad. Existían entre ellos "acuerdos" acerca de la paz y de los repartos de todas las probabilidades de ganancia. Pero estos acuerdos eran revocables en todo momento y su revocación significaba la reanudación de la lucha fuera y dentro de la ciudad, sirviéndose de sus tropas de esclavos. Los vencidos en cada ocasión tenían que abandonar la ciudad y, sin embargo, en virtud de la subsistente comunidad de intereses de los linajes enemigos frente a las gentes de fuera, existía la "cortesía", mantenida por la amenaza de la indignación general, incluida la de los propios partidarios, de respetar los bienes y las vidas de familiares y clientes de los desterrados. En la época moderna encontramos en la Meca como autoridades oficiales: *1*. un consejo administrativo de tipo colegial, instituido por los turcos pero que existía sólo en el papel *(medschlis)*; *2*. como autoridad efectiva: el gobernador turco[71] que representaba el papel del "señor protector" (antes casi siempre los que dominaban en Egipto); *3*. los cuatro *cadís* de los ritos ortodoxos, siempre distinguidos ciudadanos de la Meca, de las familias *(schafitas)* más distinguidas, durante siglos de una sola familia, nombrados por el *cherif* o propuestos por el señor; *4*. el *cherif*, al mismo tiempo jefe de la corporación aristocrática de la ciudad; *5*. los gremios, especialmente los de cicerones y luego los de carniceros, tratantes de granos y otros; *6*. el barrio urbano con sus ancianos. Estas autoridades concurren entre sí sin competencias fijas. Un demandante busca la autoridad que le parezca más favorable y cuyo poder sea el más efectivo frente a la parte contraria. El gobernador de la ciudad no podía impedir la apelación al cadí, que concurría con él en todos los asuntos donde estaba implicado el derecho eclesiástico. El *cherif* venía a ser la autoridad propia de los nativos; a su buena disposición se hallaba entregado el gobernador en todos los asuntos que afectaban a los beduinos y a las caravanas de peregrinos, y la corporación de los nobles era tan decisiva en esta ciudad como en otras ciudades y distritos árabes.[72] Encontramos un desarrollo que recuerda un poco las circunstancias occidentales en el siglo IX, en las luchas entre los *tulunidas* y *dschafaridas* en la Meca,[73] con la posición que cobran los gremios más ricos, pues los de carniceros y tratantes de granos tuvieron un peso decisivo, mientras que en la época de Mahoma no hubiese tenido importancia más que la posición que adoptaran los nobles linajes *coraichitas*.[74] Pero nunca surgió un régimen gremial; las tropas de esclavos sostenidas con las ganancias de los linajes urbanos aseguraron a éstos la posición decisiva, del mismo modo como en el Occidente medieval, el poder efectivo de las ciudades italianas mostraba la

tendencia a caer en manos de los linajes caballerescos como portadores del poder militar. En la Meca faltaba toda asociación que convirtiera a la ciudad en una unidad corporativa[75] y en esto reside la diferencia característica con el *synoikismo*[76] de la *polis* antigua y con la *commune* de los comienzos de la Edad Media en Italia. Pero, por lo demás, hay motivos suficientes para considerar esta situación de la ciudad árabe —si prescindimos de los rasgos islámicos específicos señalados anteriormente o si los trasponemos en términos cristianos— como totalmente típica, para la época *anterior* al nacimiento de los ayuntamientos, de otras ciudades marítimas mercantiles, especialmente de las occidentales.

Hasta donde alcanza el conocimiento seguro de los asentamientos asiáticos orientales que tenían los caracteres económicos de ciudad, la situación normal era ésta: que solamente los linajes y, eventualmente, las asociaciones profesionales, pero no la burguesía urbana como tal, constituían el sujeto de la acción de la asociación. Claro que también los tránsitos son muy graduales. Pero también los centros máximos, que abarcan centenares de miles y a veces hasta millones de habitantes, ofrecen este fenómeno. En la Constantinopla bizantina de la Edad Media, los representantes de los *barrios* que financian (como todavía en Siena[77] las carreras de caballos) las carreras en el circo,[78] son los que encarnan los partidos y la rebelión de Nike[79] en tiempos de Justiniano procedía de estas divisiones locales de la ciudad. También en la Constantinopla de la Edad Media islámica —por lo tanto, hasta el siglo XIX— junto a las asociaciones puramente militares de los genízaros[80] y de los *sipotis*[81] y de las organizaciones religiosas de los ulemas[82] y de los derviches encontramos sólo guildas de comerciantes y gremios como representantes de intereses burgueses, pero ninguna representación de la ciudad. En la Alejandría bizantina de la última época encontramos algo parecido, ya que, junto a los poderes en competencia de los patriarcas, protegidos por los belicosos monjes, y del gobernador, protegido por su pequeña guarnición, no existían más que milicias de barrio dentro de las cuales los partidos circenses[83] de "verdes" y "azules" representaban las organizaciones principales.

§ 2. La ciudad de Occidente

Derecho a la tierra y situación jurídica personal. Formación de la polis *por confraternidad, este proceso está impedido en Oriente por las limitaciones tabú y otras limitaciones mágicas de la organización de clan. La ruptura de estas limitaciones es el supuesto previo de la confraternidad. Significación del clan en la ciudad antigua y en la medieval. Hermandad por "conjuración" en Occidente. Consecuencias jurídicas y políticas. Sentido sociológico de la unificación urbana: a) las conjurationes en Italia; b) las hermandades en el norte germánico; c) capacidad guerrera del ciudadano en virtud de la constitución militar como fundamento positivo del desarrollo occidental.*

En patente oposición con la situación asiática nos encontramos con la ciudad del Occidente medieval y,

especialmente, con la ciudad transalpina, donde se desenvolvió con pureza típica ideal. Era un mercado, lo mismo que la ciudad asiática y la oriental, sede del comercio y de la industria, y fortaleza lo mismo que éstas. También encontramos, en ambas, guildas de comerciantes y gremios de artesanos, y el hecho de que estas corporaciones crearon estatutos autónomos para sus miembros ha sido fenómeno extendido por todo el mundo, aunque en grados diferentes. También la ciudad antigua y medieval de Occidente —en esta última con algunas reservas que haremos después— conoció cortes feudales y fue sede de linajes con señoríos territoriales fuera de la ciudad y, a menudo, con grandes posesiones de suelo urbano, que se agrandaba con los resultados de la participación de esos linajes en las probabilidades lucrativas que ofrecía la ciudad. También conoció la ciudad occidental de la Edad Media señores que la protegían y funcionarios de un señor político que ejercían dentro de sus muros facultades de amplitud distinta. Aquí, como en el resto del mundo, el derecho que regulaba la propiedad urbana se diferenciaba del derecho regulador de la propiedad rústica pero en la ciudad del Occidente medieval casi nunca faltaba, si prescindimos de fenómenos de transición, *una diferencia esencial en el derecho inmobiliario*: la propiedad urbana era, en principio, libremente enajenable, no sometida al pago de intereses o gravada sólo con intereses fijos y transmisibles por herencia, ofreciendo así una figura diferente de la propiedad rústica vinculada en las formas más diversas, ya señorialmente, ya en la comunidad de aldea o de la Marca o en ambos aspectos a la vez. Esto no se presenta en Asia ni en la Antigüedad con la misma regularidad. A esta oposición, de todos modos relativa, del derecho inmobiliario correspondía, sin embargo, una oposición absoluta de la situación jurídica personal.

Por todas partes, lo mismo en los primeros tiempos de la Edad Media que en la Antigüedad, en el próximo Oriente y el lejano, la ciudad era un asentamiento surgido por una afluencia foránea y, teniendo en cuenta las condiciones sanitarias de las capas más bajas, sólo podía mantenerse con una constante corriente rural. Por eso contiene siempre elementos de una posición estamental totalmente diferente. En la ciudad del Asia oriental tenemos, junto a los candidatos a los cargos oficiales, que han hecho sus exámenes, y a los mandarines, los múltiples analfabetos y los (pocos) oficios no degradantes; en la India castas de toda clase; en el próximo Oriente y en la Antigüedad, los miembros de los linajes, organizados en clanes, junto a los artesanos sin tierra, y en los comienzos de la Edad Media libertos, siervos y esclavos junto al señor y a sus funcionarios y servidumbre, ministeriales o mercenarios, sacerdotes y monjes. En la ciudad podía haber cortes señoriales de toda clase o hasta todo el distrito urbano podía pertenecer al dominio de un señor, y la reparación y vigilancia de las murallas de la ciudad podía estar encomendada a una capa de *burgenses* u otras gentes privilegiadas con concesiones en el burgo o de otra manera. En la Antigüedad mediterránea encontramos las mayores diferencias estamentales dentro de la ciudad. Aunque en menor grado los hallamos también en la Edad Media temprana y, en Rusia, hasta el presente, aun después de la supresión de la servidumbre, pues el habitante de la ciudad que procedía de la aldea seguía vinculado a ella y podía ser obligado por el *mir* a volver, retirándole su pasaporte. Es cierto que la estructura estamental, que procede de fuera de la ciudad, marca dentro de ella algunas modificaciones. En la India, por ejemplo,

porque ciertas instituciones específicamente urbanas daban origen a la formación de castas que, de hecho si no de derecho, eran peculiares de la ciudad. En el próximo Oriente, en la Antigüedad, a principios de la Edad Media, y en Rusia antes de la supresión de la servidumbre, de esta otra manera: la ancha capa de los siervos o no libres en general, que residía en la ciudad, pagaba, al principio sólo de hecho, un canon a su señor, pero por lo demás representaba, también de hecho, una pequeña burguesía económicamente independiente o la constituía junto con la pequeña burguesía, jurídicamente libre. La circunstancia de que la ciudad era un mercado que ofrecía ocasión relativamente constante para ganar dinero por el comercio o por la artesanía, inducía a muchos señores a utilizar a sus esclavos y siervos como "fuente de rentas" en lugar de como "fuerza de trabajo" en la propia casa o explotación, así que los instruían como artesanos y comerciantes y luego hasta los dotaban en ocasiones (así en la Antigüedad) con medios de explotación para que, a cambio del pago de un canon, marcharan a la ciudad a ganarse su vida. En las construcciones públicas de Atenas encontramos a libres y esclavos participando en una misma tarifa colectiva de salarios. En la industria y el pequeño comercio romanos encontramos libres y no libres como *institores*[84] del señor o como pequeño-burgueses que, gracias al *merx peculiaris*,[85] se han hecho prácticamente independientes y forman parte de las mismas congregaciones misteriales.[86] Las perspectivas de rescatar su libertad aumentaban los rendimientos económicos de estos pequeño-burgueses no libres y no es ninguna casualidad que tanto en la Antigüedad como en Rusia, se encontrara en las manos de libertos una gran parte de las primeras fortunas amasadas con una explotación racional estable de tipo industrial o comercial. La ciudad occidental, tanto en la Antigüedad como en Rusia, era un *lugar de ascenso de la servidumbre a la libertad* por medio de la actividad lucrativa. Pero todavía se aplica más esto a la ciudad medieval, a la ciudad del interior, sobre todo, y tanto más a medida que vamos para atrás. Porque, a diferencia de todos los demás desarrollos que nos son conocidos, la burguesía urbana perseguía aquí con plena conciencia una política estamental orientada en ese sentido. Cuando las perspectivas lucrativas eran amplias, existía en los primeros tiempos de estas ciudades un interés común de sus habitantes por el aprovechamiento de las mismas con el fin de ampliar las probabilidades de venta y de ganancia de cada uno, facilitando para ello la afluencia de gentes de fuera, y también existía un interés común por que ningún siervo que acababa de conquistar un bienestar en la ciudad fuera requerido por su señor —como hicieron los nobles de Silesia todavía en el siglo XVIII y los nobles rusos todavía en el XIX, en varias ocasiones— para los servicios de su casa o de sus cuadras, aunque no fuera más que para obtener de él un precio de rescate. La burguesía urbana rompía de este modo, por usurpación —y ello constituía una enorme innovación, *revolucionaria* en su fondo, de las ciudades medievales del Occidente frente a todas las demás—, con el derecho señorial. En las ciudades del centro y del norte de Europa surgió así el

conocido lema “el aire de la ciudad hace libre”,[87] es decir, que después de un plazo más o menos grande, pero que se fue haciendo cada vez menor, el señor de un esclavo o de un siervo perdía el derecho a reclamarlo como sometido a su poder. Este principio se ha impuesto en grados diversos. A menudo las ciudades tuvieron que prometer no acoger gente no libre y, con la reducción de las posibilidades económicas, esta limitación les ha sido en ocasiones agradable. Pero, de todos modos, aquel principio se impuso como regla. Las diferencias estamentales desaparecieron, por lo tanto, en la ciudad, al menos en la medida en que significaban una diferencia entre la libertad y la falta de ella. Por otra parte, se desarrolló dentro de los asentamientos urbanos del norte de Europa, originariamente fundados en la igualdad política de los asentados y en la elección libre de los funcionarios urbanos, una capa de notables: diferenciación estamental de las familias que monopolizaban los cargos municipales en virtud de su independencia económica y de su poder. Además, desde un principio encontramos en numerosas ciudades, sobre todo meridionales, pero también en otras muchas ciudades ricas (incluyendo las alemanas), la coexistencia, como en la Antigüedad, de “caballeros”, gentes dueñas de cuadras (hoy diríamos “caballerizas”, puesto que se piensa en la finalidad del torneo), los “constabularios” como una específica nobleza urbana, y burgueses corrientes. Pero también tenemos otro desarrollo que hacía resaltar la comunidad estamental de los burgueses, fueran nobles o no, frente a la nobleza de fuera de la ciudad. Por lo menos en el norte de Europa encontramos que, a fines de la Edad Media, los caballeros no reconocían la cualidad aristocrática del patriciado urbano, dedicado a actividades lucrativas y que, sobre todo —es lo que más se hacía valer— compartía con los gremios el regimiento de la ciudad, negándoles el derecho de tomar parte en torneos, de usufructuar fundaciones, el *ius connubii* y el de infeudación (esto último, en Alemania, con la excepción, sólo temporal, de los burgueses privilegiados de las ciudades imperiales). Entre estas dos tendencias, una de relativa nivelación estamental y otra de fuerte diferenciación dentro de la ciudad, ha prevalecido en general la última. A fines de la Edad Media y a comienzos de la moderna casi todas las ciudades italianas, inglesas, francesas y alemanas, si es que no se han convertido, como en Italia, en ciudades-Estado de régimen monárquico, están regidas por un consejo de patricios o por una corporación de burgueses exclusiva hacia fuera y que, por dentro, significaba un señorío de notables aun en aquellos casos donde prevalecía todavía, desde el tiempo del régimen gremial, la obligación de estos notables de formar parte de un gremio.

Sólo en el norte de Europa se llevó a cabo de manera bastante pura esa separación entre el régimen estamental de la ciudad y la nobleza de fuera de ella, mientras que en el sur, sobre todo en Italia, ocurrió que, con el poderío creciente de las ciudades, casi toda la nobleza vino a residir en ellas, fenómeno que encontramos también con mayor fuerza en la Antigüedad, donde la ciudad surgió

precisamente como sede de la nobleza. La Antigüedad y, en grado menor, las ciudades medievales del sur de Europa constituyen, a este respecto, a manera de etapas de transición de la ciudad asiática a la ciudad del norte de Europa.

Pero a estas diferencias se añade, como algo decisivo, la cualidad, que nos ofrecen tanto la ciudad antigua como las ciudades medievales típicas, de ser una relación asociativa institucional de "*burgueses*" dotada de órganos especiales y característicos, estando los ciudadanos, en esta su cualidad, sometidos a un derecho común exclusivo, constituyéndose así en miembros de una *comunidad jurídica* estamental o de "compañeros en derecho". Esta cualidad de constituir una *polis* o *commune* estamentalmente separada no se encuentra sino en germen fuera de los ámbitos del Mediterráneo y del Occidente. Acaso con mayor intensidad en Mesopotamia, en Fenicia y en Palestina, en la época de las luchas de los confederados israelitas con la nobleza urbana cananea, y acaso también en diversas ciudades marítimas de otros lugares y épocas. Así, en las ciudades de los negros *fanti* de la Costa de Oro, descritas por Cruickshank[88] y luego por Post, [89] existía un "Consejo" bajo la presidencia de un rey urbano como *primus inter pares*, y cuyos miembros eran: *1*. los *kabossiere*, o sea los jefes de linaje que se distinguían por su riqueza y por su vida estamental (hospitalidad y derroche); *2*. los jefes elegidos de los barrios urbanos, organizados como asociaciones militares con elección de jefe y con ancianos, independientes entre sí y a menudo en lucha; *3*. los policías hereditarios *(pynine)* de los barrios, en cuyas manos se hallan los tribunales y la administración. Anticipos parecidos de la constitución de la *polis* o de la *commune* debieron encontrarse bastante difundidos en Asia y en África, pero nada sabemos de un "derecho urbano" estamental.

Por el contrario, la ciudad antigua o medieval bien desarrollada era, sobre todo, una asociación constituida como "hermandad" o así entendida y por eso no falta el símbolo religioso correspondiente: una asociación cultual de los ciudadanos como tales, por lo tanto, un dios o un santo de la ciudad del que disponen los ciudadanos. Tampoco falta algo semejante en China (a menudo un mandarín fallecido al que se rinde culto),[90] pero con el carácter de un dios funcional en el panteón. Además, el ayuntamiento urbano en Occidente posee también una "propiedad", de la que disponen sus órganos. Por el contrario, en la famosa pugna de las gentes de Alí con la comunidad en torno a los "jardines de Fadak"[91] —el primer motivo económico para la disensión del *schia*— sí se discute sobre la propiedad entre un linaje y la comunidad, pero cuando los representantes del califa apelan a la "comunidad" para adueñarse de aquella propiedad, se refieren a la comunidad religiosa del Islam y no a la comunidad política o ayuntamiento de la Meca, que no existía en modo alguno. Asentamientos urbanos pueden haber dispuesto de "almendas"[92] como las aldeas. También dispusieron los príncipes, en ocasiones, de específicas fuentes fiscales urbanas. Pero en ninguna otra parte se ha conocido un sistema hacendístico de una comunidad urbana según el tipo de la ciudad antigua o

medieval; a lo más habrá habido gérmenes.

Lo decisivo en esta común peculiaridad de las ciudades mediterráneas a diferencia de las asiáticas fue, sobre todo, la ausencia de toda vinculación mágico-animista de castas y clanes, con sus correspondientes tabúes, entre los habitantes de la ciudad. En China el clan exogámico y endofrático y en la India, [93] después del triunfo de los reyes patrimoniales y de los brahmanes, la casta endógena y con tabú excluyente impidieron la relación asociativa *[Vergesellschaftung]* de los habitantes de la ciudad en una unión basada en una igualdad jurídica general, sacral y urbana de connubio, de comensalidad y de solidaridad frente al exterior. Fenómeno este que se da en la India todavía con más fuerza que en China, a consecuencia del tabú excluyente de las castas, que se trasluce también en la circunstancia de que la India, además, posee una población que, desde el punto de vista jurídico, es rural en su 90%, mientras que en China las ciudades ofrecen mucha mayor importancia. Los habitantes de una ciudad de la India no tienen por ese hecho ninguna posibilidad de tomar parte en ágapes cultuales, ni tampoco los chinos, en virtud de su organización en clanes y de la importancia predominante del culto a los antepasados, encuentran ocasión para ello. Pero hasta el punto de excluir también la comensalidad privada sólo llegan pueblos con vinculaciones de tipo tabú como los de la India y, en límites mucho más reducidos, los judíos. Entre los primeros ya la mera mirada de alguien extraño a la casta impurifica la comida. También en la Antigüedad los ritos sacros del clan eran tan poco accesibles a los miembros extraños como entre los chinos el culto a los antepasados. Pero frente a esto tenemos ya en la antigua *polis*, según la tradición, como componente del acto real o ficticio del *synoikismo* ("juntar casas") la sustitución del *prytaneo* singular de cada asociación que entraba en el *synoikismo* —a la que servía de lugar para los ágapes rituales— por un solo *pritaneo*[94] de la ciudad, del que no puede prescindir desde un principio la *polis* como símbolo de la comensalidad de los clanes urbanos a consecuencia de su confraternización. Cierto que la antigua *polis* tenía como base, en primer lugar, la organización en clanes y, por encima de ellos, todavía asociaciones cultuales puramente personales, que descansaban a menudo, por lo menos ficticiamente, en la comunidad de origen, y formaban comunidades rigurosamente cerradas hacia fuera. Las ciudades en la Antigüedad eran, según lo entendían sus miembros —lo que prácticamente no dejaba de tener importancia— relaciones asociativas *[Vergesellschaftungen]* y confederaciones privilegiadas de asociaciones personales con carácter, en parte, de clan y, en parte, como probablemente las fratrías,[95] de carácter militar, que luego fueron utilizadas esquemáticamente en las ulteriores divisiones de la ciudad según puntos de vista técnico-administrativos. Por esto las ciudades de la Antigüedad no sólo eran sacralmente exclusivas hacia fuera sino también hacia dentro, frente a todo el que no perteneciera a ninguno de los clanes confederados: el plebeyo; y por esto mismo persistieron articuladas en asociaciones cultuales,

muy exclusivas en un principio. En este carácter de confederaciones aristocráticas de clanes se asemejan bastante a las ciudades antiguas las de la Europa meridional en los comienzos de la Edad Media, sobre todo las ciudades marítimas (pero no ellas solas). Dentro de sus murallas cada linaje noble poseía su propia fortaleza o la compartía con otros, caso en el cual su utilización (como en Siena) se hallaba reglamentada, y las luchas entre los linajes eran tan violentas dentro de la ciudad como fuera, y muchas de las más viejas divisiones urbanas (por ejemplo, los "*alberghi")* fueron probablemente divisiones feudales en diferentes zonas de dominio. Pero faltaba, y esto es muy importante, todo resto de exclusividad *sacral* de los clanes entre sí y hacia fuera, cuyo resto subsiste todavía en las ciudades antiguas; consecuencia ello de un hecho histórico admirable, con razón destacado por Pablo en su Epístola a los gálatas, [96] cuando Pedro asistía en Antioquía a los ágapes rituales con los hermanos en religión no circuncisos. Esta exclusividad ritual se debilitó en las ciudades antiguas hasta desaparecer por completo. La plebe, que estaba fuera de toda la estructura de los clanes, impuso el principio de la igualdad ritual. En las ciudades medievales, sobre todo en las del centro y norte de Europa, encontramos desde un principio este debilitamiento, y muy pronto los clanes pierden toda significación como elemento constructivo de la ciudad.[97] Ésta se convierte en una confederación de los ciudadanos *individuales* ("padres de familia"), de suerte que toda implicación del ciudadano en comunidades extraurbanas perdió prácticamente toda significación frente al ayuntamiento urbano. Ya la antigua *polis* se fue convirtiendo en la mente de sus ciudadanos de modo creciente en un "ayuntamiento" de tipo "instituto". Pero de un modo definitivo se destacó el concepto de "ayuntamiento" por oposición al de "Estado", cuando las ciudades se articulan dentro del gran Estado helenístico o romano que, por otra parte, les arrebató su autonomía política. La ciudad medieval, por el contrario, fue desde sus comienzos una *commune*, independientemente del grado de claridad con que se tuviera conciencia del concepto jurídico de "corporación".

En el Occidente faltaban precisamente las limitaciones tabú propias de la zona índicoecuatorial y los obstáculos totémicos, cultuales (antepasados) y mágicos de casta que suponía el régimen de clanes, lo que en Asia impidió la confraternización en una corporación unitaria. El totemismo consecuente y la realización casuística de la exogamia del clan han surgido precisamente, y con seguridad como productos relativamente tardos, allí donde no se originaron grandes asociaciones político-militares y, sobre todo, urbanas. Las religiones de la Antigüedad grecorromana conocen apenas "rastros" de esto, sean "vestigios" o gérmenes insignificantes. Las razones, si no son religiosas, apenas si se pueden sospechar. Los viajes marítimos y la piratería de los primeros tiempos, las aventuras militares y las numerosas fundaciones de colonias continentales y marítimas que establecían de modo inevitable asociaciones perdurables e íntimas entre gentes de tribus o clanes extraños, rompieron de seguro la firmeza de

aquellos vínculos mágicos y exclusivistas de los clanes. Y si, siguiendo la tradición, intentáramos restablecer esos vínculos artificialmente, fijándonos en la división de la comunidad recién fundada en asociaciones gentilicias y en fratrías, no hay que olvidar que no era la asociación gentilicia la unidad fundamental de la *polis* sino la asociación militar. También las migraciones multiseculares de las asociaciones guerreras conquistadoras de los germanos, antes y después de la llamada invasión de los bárbaros, sus andanzas y correrías bajo la dirección de caudillos elegidos, representan otros tantos obstáculos para que prevalezcan los vínculos tabú y totémicos. Y no importa que en el asentamiento, según nos dice la tradición,[98] se tuviera en cuenta, de una manera real o ficticia, a los clanes, porque lo decisivo fueron la asociación militar (centurias),[99] el régimen de las *hufe*[100] como base del reparto de las cargas, más tarde las relaciones con el príncipe (séquito y vasallaje), y no ningunos vínculos mágicos de clan, que no se desarrollaron, quizás en razón de esas circunstancias. Y el cristianismo, que se convirtió en la religión de estos pueblos tan profundamente conmovidos en sus tradiciones, y que pudo convertirse precisamente gracias a la debilidad o a la ausencia de límites mágicos y tabú, rebajó y quebrantó definitivamente la significación religiosa de todos esos vínculos de clan. El papel, a menudo tan importante, que ha desempeñado la comunidad eclesiástica en la organización técnico-administrativa de la ciudad medieval, es uno de los muchos síntomas de la efectividad de esta importante característica de la religión cristiana, que disuelve los vínculos de clan y cobra así una importancia fundamental en la constitución de la ciudad medieval. El Islam no ha superado realmente, como nos lo revela toda la historia de los conflictos internos del viejo califato,[101] las agrupaciones tribales y los vínculos de clan de los árabes, porque siguió siendo la religión de un ejército conquistador organizado por tribus y clanes.

Veamos con claridad nuevamente esta diferencia práctica. La ciudad fue por todas partes, en gran medida, un asentamiento en común de gentes *extrañas* a la localidad. El príncipe guerrero chino, el mesopotámico, el egipcio y hasta en ocasiones el helenístico, funda la ciudad y la "desfunda", y no sólo asienta en ella al que libremente se ofrece sino que, si hace falta y le es posible, la puebla con material humano robado. Esto ocurre sobre todo en Mesopotamia, donde los asentados tienen que construir primero el canal que hará posible el nacimiento de la ciudad en el desierto. Pero como el príncipe sigue siendo el señor absoluto, con su aparato administrativo y sus funcionarios, no surge ninguna *asociación* municipal, ni siquiera gérmenes de ello. Los asentados seguían siendo a menudo tribus diferentes sin connubio. Y donde no ocurría esto los asentados seguían siendo miembros de sus asociaciones locales y de clan anteriores. No sólo el habitante de la ciudad china pertenece normalmente a la comunidad rural de que procede, sino que ocurre lo mismo con anchas capas de la población no helénica del Oriente helenístico. Así vemos que la leyenda del Nuevo Testamento motiva

el nacimiento del Nazareno en Belén con la explicación de que el linaje del padre tenía ahí su hacienda (su "Hantgemal" en la traducción alemana del siglo IX, es decir, su *Heliand*, o hacienda del Salvador), razón por la cual, según la leyenda, tenía que hacerse ahí su censo.[102] La situación de los campesinos rusos que emigraban a las ciudades no ha sido hasta hace poco muy diferente: conservaban el derecho a la tierra lo mismo que la obligación de participar de las cargas de la aldea a petición de la misma. No surgió, por lo tanto, ningún *derecho urbano* sino una asociación de cargas y privilegios de los habitantes de la ciudad en el momento. También el *synoikismo*[103] griego descansaba en asociaciones de clan y la reconstitución de la *polis* Jerusalén por Esdras y Nehemías[104] nos pinta la tradición como llevada a cabo por el común asentamiento de delegaciones de cada uno de los clanes del país con derechos políticos plenos. Sólo la plebe sin clan y sin derechos políticos es articulada por su localidad.[105] También en la *polis* antigua el individuo es ciudadano pero, en los comienzos, sólo como miembro de un clan. Todo *synoikismo* griego y romano y toda conquista colonizadora transcurrió en los primeros tiempos de la Antigüedad, por lo menos en cuanto a la ficción, de manera parecida a la reconstitución de Jerusalén, y hasta la misma democracia no pudo tocar en un principio en el esquema de la agrupación de los ciudadanos a través de los clanes *(gentes)*, de las *phratrias* compuestas de ellos, y de las *phyles* que, a su vez, componían; todas ellas puras asociaciones cultuales de carácter personal, y sólo valiéndose de medios indirectos trató de hacer inofensivas estas asociaciones dominadas de hecho por linajes aristocráticos. En Atenas el que pretendiera un cargo tenía que señalar un centro cultual de su clan Ζεὺς ἑρκαῖος para que fuera considerado como apto.[106] La leyenda romana sabía muy bien que las ciudades nacen por el asentamiento en común de nativos y extraños; mediante actos rituales confraternizan en una comunidad religiosa, con un hogar común y un dios común, en el burgo, pero organizados en *gentes, curias (phratrias), tribus (phyles)*. Esta composición, natural en los comienzos de toda ciudad antigua, muy pronto, como lo demuestran ya los números redondos de las asociaciones (constituidas por 3, 30 o 12) se hizo artificial a los fines del repartimiento de cargas. De todos modos, la pertenencia a esas asociaciones constituyó la característica del ciudadano pleno capacitado para participar en el culto, y en todos aquellos cargos que requirieran la calificación para tratar con los dioses (en Roma los *auspicia)*[107] era *ritualmente* imprescindible. Porque una asociación *legítima* tenía que descansar sobre la base ritual de las formas de asociación tradicionales, de sentido ritual, como el clan, la asociación militar *(phratria)*, la asociación tribal política *(phyles)* o fingir esta referencia. Pero en las fundaciones de ciudades medievales, especialmente en el norte, las cosas eran muy diferentes. Al fundarse la ciudad, el burgués se presenta como individuo. Como individuo jura la *conjuratio*. La pertenencia personal a la asociación local como tal y no al clan o a la tribu le garantiza su posición jurídica personal como

burgués. La fundación de la ciudad incluye a menudo, también aquí, no sólo comerciantes extraños al lugar, sino de otros pueblos o razas. Por lo menos en las nuevas fundaciones con privilegio para inmigrantes. En menor grado, como es natural, cuando se transforman viejos asentamientos en ayuntamientos urbanos. En este caso no toman parte en la *conjuratio*, por ejemplo, en Colonia[108] todos los comerciantes mencionados y procedentes de todo el ámbito de Occidente desde Roma hasta Polonia, pues su fundación partió más bien de las capas poseedoras nativas. Pero también se dieron "aburguesamientos" de extranjeros. Una situación de huéspedes, de tipo asiático, no la conocieron en las ciudades medievales más que los judíos. Pues si, por ejemplo, en documentos del alto Rhin el obispo[109] nos dice que ha llamado a los judíos "para mayor brillo de la ciudad" y los judíos aparecen en los documentos de Colonia juntamente con los cristianos y a título de poseedores de tierras, la confraternización necesaria se impide por las exclusiones rituales referentes al matrimonio y a la convivialidad propias de los judíos y, sobre todo, por no participar en la comunidad del sacramento de la comunión. También la ciudad medieval era una asociación cultual. La iglesia de la ciudad, el santo patrono de la ciudad, la participación de los burgueses en la comunión, las fiestas religiosas oficiales de la ciudad eran cosas absolutamente naturales. Pero el cristianismo había arrebatado al *clan* toda significación ritual. La comunidad cristiana era, por su naturaleza íntima, una asociación confesional de los creyentes en singular, y no una asociación ritual de clanes. Por esta razón los judíos se mantuvieron desde un principio fuera de la asociación formada por los burgueses. Y si la ciudad tenía necesidad del vínculo cultual y entre sus elementos constitutivos entró a menudo, no siempre, la parroquia, sin embargo, fue una fundación secular, lo mismo que la ciudad antigua. Las parroquias no actuaban como asociaciones eclesiásticas ni mediante sus representantes eclesiásticos sino que, junto al banco puramente secular de los escabinos[110] *(Schöffen)*, tenemos a los presidentes *laicos* de las comunidades parroquiales y, eventualmente, de las guildas de comerciantes, los que realizaban, por parte de los burgueses, los actos jurídico-formalmente decisivos. El supuesto previo para la calificación de burgués era la feligresía plena en la congregación eclesiástica y no, como en la Antigüedad, el clan ritualmente pleno. La diferencia, en relación con las circunstancias asiáticas, no era más fundamental al principio del desarrollo. Toda ciudad del próximo Oriente, en la Antigüedad, conocía un dios local que corresponde al santo de la localidad de la Edad Media, y la comunidad ritual del ciudadano pleno era un elemento imprescindible. Pero probablemente la política de asentamientos de los grandes reyes conquistadores de hombres ha roto con todo esto y ha convertido la ciudad en un mero distrito administrativo en el que todos sus habitantes, sin diferencia tribal ni ritual, gozaban de las mismas probabilidades de existencia. Esto se deduce de la suerte corrida por los judíos de la cautividad: solamente los cargos públicos que exigían conocimiento

de la escritura y seguramente una calificación ritual parece que les estuvieron vedados. No hubo al parecer "funcionarios municipales" en las ciudades. Los extranjeros disponían lo mismo que los judíos desterrados de sus ancianos y sacerdotes y eran, por lo tanto, "razas huéspedes". En Israel antes de la cautividad los metecos *(gerim)*[111] estaban fuera de la comunidad ritual (eran en su origen incircuncisos) y a ellos pertenecían casi todos los artesanos. Eran también huéspedes como en la India. En la India la organización en castas excluía la confraternización ritual de los habitantes de la ciudad. En China cada ciudad tenía su dios urbano (a menudo un antiguo mandarín de la ciudad, a quien se dedicaba culto). Pero en todas las ciudades asiáticas, incluidas las del próximo Oriente, faltaba siempre el *ayuntamiento* o sólo existía en germen, y siempre tan sólo como asociación de clanes, que excede los límites de la ciudad. La congregación confesional de los judíos después de la cautividad estaba regida de un modo puramente teocrático.

La ciudad de Occidente, y especialmente la medieval, de la que nos queremos ocupar en primer lugar, no era sólo en lo económico sede del comercio y de la industria, en lo político normalmente fortaleza y eventualmente guarnición, en lo administrativo un distrito judicial y, por lo demás, una *hermandad* de *conjuratio*. En la Antigüedad constituía su símbolo la elección común del pritaneo.[112] En la Edad Media era una *commune* de *conspiratio* y pasaba como "*corporación*" en sentido jurídico. Pero esto no ocurrió en seguida. Todavía en 1313, según nos indica Hatschek,[113] las ciudades inglesas no pueden adquirir ninguna "franquicia" porque, en términos modernos, no poseen ninguna "personalidad jurídica", y sólo bajo Eduardo I aparecen las ciudades como corporaciones. Las poblaciones de esas ciudades fueron consideradas por el poder político, el señor de la ciudad, no sólo en Inglaterra sino por todas partes, como una especie de pasivas asociaciones litúrgicas cuyos miembros, calificados por su participación en la propiedad urbana de la tierra, eran titulares de gravámenes y deberes específicos y de privilegios también específicos: monopolio de mercado y de estapla, privilegios industriales, participación en el tribunal urbano, situación especial en lo militar y en lo fiscal. Y, además, la parte económicamente más importante de todos estos privilegios no representaba, desde el punto de vista jurídico-formal, una adquisición de una asociación de los citadinos, sino, más bien, del señor político o territorial de la ciudad. Él y no el burgués adquiría formalmente aquellos importantes derechos que en lo económico favorecían de hecho directamente a los burgueses e indirectamente al señor de la ciudad mediante su tributación. Porque, por ejemplo, en Alemania, los casos más antiguos representan privilegios concedidos por el rey a un obispo quien, por su parte y, en su virtud, tenía que tratar a sus súbditos citadinos como privilegiados. A veces, como ocurre en la Inglaterra anglosajona, el permiso para asentar en el mercado valía como privilegio exclusivo de los señores territoriales vecinos con respecto a sus siervos solamente, cuyas ganancias luego explotaban

fiscalmente.[114] El tribunal urbano era un tribunal real o señorial, los escabinos y otros funcionarios no eran representantes de los burgueses sino, aun en el caso en que éstos los eligieran, funcionarios del señor, y el derecho urbano al que se hallaban sometidos estos funcionarios del señor había sido estatuido por el último. La *universitas civium*,[115] de la que nos ocuparemos en seguida, era, por lo tanto, en un principio heterónoma y heterocéfala, articulada en otras asociaciones políticas y, a menudo, también señoriales. Pero las cosas no quedaron ahí. La ciudad, si bien en diferente medida, se convirtió en una relación asociativa *[Vergesellschaftung]* autónoma y autocéfala de tipo "instituto", en una activa "corporación territorial" y los funcionarios urbanos en órganos, total o parcialmente, de este instituto. Pero fue muy importante para este desarrollo de las ciudades medievales que ya desde un principio la posición privilegiada del burgués valió como un derecho de cada uno en su relación con terceros. Esto no fue consecuencia tan sólo de una concepción jurídico-personal, según la cual se está sometido a un derecho común "objetivo" en virtud de un derecho "subjetivo", por lo tanto, en virtud de la cualidad estamental de la persona en cuestión, concepción que es peculiar no sólo a la Edad Media sino también a la Antigüedad; lo fue también y en especial, como lo ha destacado con razón Beyerle,[116] de esa concepción, todavía no extinguida en el régimen judicial germánico, de considerar a cada miembro de la comunidad jurídica como colaborador *(Dinggenosse)* que participa activamente en una comunidad real *(Dinggemeinchaft)* en la cual él mismo toma parte en la creación del derecho objetivo como juez que se sienta en el tribunal, institución de cuyas consecuencias para la formación del derecho nos hemos ocupado ya. Este derecho *falta* a los miembros de los tribunales en la inmensa mayoría de las ciudades del mundo entero. (Sólo en Israel se encuentran huellas.[117] Ya veremos pronto cómo se explica esta posición especial.) Pero lo decisivo para el desarrollo de la ciudad medieval hasta convertirse en una asociación fue que los burgueses, en una época en que sus intereses económicos empujaban a una relación asociativa de tipo institucional, *no* fueron impedidos en este proceso por limitaciones mágicas o religiosas y, por otro lado, tampoco existía *ninguna* administración racional de una asociación política que estuviera por encima de ellos.[118] Pues allí donde, como en Asia, se dio una de estas circunstancias, ni siquiera los más fuertes intereses comunes de los habitantes de la ciudad hicieron posible que constituyeran, tan siquiera transitoriamente, un "ayuntamiento". El nacimiento de la asociación urbana autónoma y autocéfala de la Edad Media con su concejo municipal y con su "cónsul" "mayor", "alcalde" o "burgomaestre" a la cabeza, es un acontecimiento que se diferencia esencialmente no sólo de todo desenvolvimiento de la ciudad en Asia, sino también en la Antigüedad europea. Como veremos más tarde, la constitución específicamente urbana, y allí sobre todo donde la *polis* desarrolló sus rasgos más característicos, representó una transformación del poder del rey urbano, por

una parte, y, por otra, de los ancianos de los clanes, en un dominio de los notables de los "linajes" guerreros. Pero en las ciudades medievales que representan el tipo específico de la época la cosa fue muy diferente.

Al realizar el análisis del proceso hay que separar los fenómenos jurídico-formales, sociológicos y políticos decisivos, cosa que no siempre ha ocurrido en la pugna de las "teorías" que tratan de explicar el fenómeno "ciudad". Desde el punto de vista jurídicoformal, lo mismo la corporación de los burgueses que sus funcionarios se constituyeron "legítimamente" mediante privilegios (reales o ficticios) de los poderes políticos y en ocasiones también de los señores territoriales. Pero la realidad sólo parcialmente correspondió a este esquema jurídico-formal. A menudo, y precisamente en los casos más importantes, se trató de cosa bien diferente, de una usurpación revolucionaria desde el punto de vista jurídico-formal. Cierto que no por todas partes. Podemos distinguir entre un origen propio y otro derivado de las asociaciones urbanas medievales. Cuando se trata de un origen propio la asociación burguesa es el resultado de una relación asociativa política de los burgueses a pesar y en contra de los poderes "legítimos",[119] mejor dicho, es el resultado de toda una serie de fenómenos de esta clase. Sólo más tarde, y tampoco siempre, se presenta la confirmación jurídico-formal de esta situación por los poderes legítimos. La asociación urbana se origina de modo derivado mediante estatuto pactado u otorgado, que establece un derecho más o menos amplio de autonomía y de autocefalia, debido a los fundadores de la ciudad o a sus sucesores, y se da con frecuencia en la fundación de ciudades nuevas a favor de los que se asienten en ella y de sus herederos. La usurpación original, mediante un acto agudo de relación asociativa, la *conjuratio* de los burgueses, fue lo primario en las grandes y viejas ciudades como Génova y Colonia.[120] En conjunto podemos considerar como regla una combinación de sucesos de un tipo y de otro. Las fuentes documentales de la historia de las ciudades que, como es natural, hacen resaltar la continuidad legítima con más fuerza de la que tuvo en realidad, apenas si mencionan esta confraternización usurpadora; en todo caso, será una casualidad que se registre documentalmente tal acontecimiento, de suerte que el origen derivado aparece con excesiva frecuencia, por lo menos en lo que se refiere a las ciudades existentes de antiguo. De la *conjuratio* de Colonia de 1112 tenemos una sola noticia lacónica.[121] Es posible que, desde el punto de vista puramente formal, en las actas hayan intervenido únicamente el banco de escabinos de la vieja ciudad y las representaciones parroquiales,[122] especialmente la del arrabal Martín,[123] como asentamiento nuevo de los *mercatores*, porque eran precisamente poderes "legítimos" reconocidos. Y los enemigos, los señores de las ciudades, solían plantear también cuestiones formales de legitimidad, por ejemplo, en Colonia, de si se hallaban presentes escabinos que no habían prestado el juramento, y otras parecidas. Pues en estos puntos se manifestaban formalmente las innovaciones de tipo usurpatorio. Pero los decretos en contra de la autonomía urbana dictados

por los emperadores Staufen hablan otro lenguaje, pues no sólo prohíben esta o aquella manifestación jurídico-formal sino las *conjurationes*. Y es bastante revelador respecto a las fuerzas que actuaban *fácticamente* en aquellas transformaciones que en Colonia, mucho tiempo después, la guilda de los ricos —desde el punto de vista de la legitimidad un mero club privado de burgueses de buena posición— se atribuyera *no sólo* el derecho a decidir la pertenencia a su asociación sino también el derecho de aburguesamiento o ciudadanía, por completo independiente. También la mayoría de las grandes ciudades francesas ha llegado en forma parecida a conseguir su constitución urbana mediante estas confraternizaciones juradas.

Pero la patria auténtica de las *conjurationes* fue, sin duda, Italia. La constitución urbana se estableció originariamente en la inmensa mayoría de los casos por una *conjuratio*. Y también en Italia, a pesar de toda la oscuridad de las fuentes, podemos darnos cuenta mejor del sentido sociológico de la asociación urbana. Su supuesto previo general lo constituyó esa apropiación, en parte feudal y en parte prebendal, de los poderes señoriales que caracteriza al Occidente. Podemos figurarnos que la situación en las ciudades, antes de la *conjuratio*, si bien diferente en sus detalles, era en conjunto bastante parecida a la anarquía peculiar de la ciudad de la Meca, que por esta razón describimos antes con cierto pormenor. Se cruzan un gran número de pretensiones señoriales. Los poderes del obispo, de tipo territorial y político, poderes administrativos apropiados de los *visconti*[124] y de otro género, que descansan en parte en privilegios y en parte en usurpaciones, grandes feudatorios o ministeriales libres del rey o del obispo *(capitani)*, residentes en la ciudad, subvasallos *(valvassores)* de los *capitani*, residentes en el campo o en la ciudad, propiedad alodial de linajes, de la más diversa procedencia, una gran masa de poseedores de burgos en nombre propio o ajeno, en calidad de estamentos privilegiados con fuerte clientela de siervos y de protegidos libres, uniones profesionales de los diversos oficios urbanos, poderes judiciales curtenses, feudales, territoriales, eclesiásticos, unos junto a otros. Pactos temporales, que corresponden por completo a los "gremios" que establecían los linajes de la Meca, interrumpían las luchas de los diversos grupos de intereses dentro y fuera de las murallas urbanas. El señor legítimo oficial de la ciudad, o bien era un feudatario imperial o —casi siempre— el obispo, y éste, en virtud de una combinación de poder secular y religioso, tenía las mayores probabilidades de ejercitar un poder efectivo.

Se pactaba para una finalidad concreta y para cierto tiempo, o hasta su revocación, aquella *conjuratio* que con el nombre de *compagna communis*[125] u otros parecidos, preparó el camino a la asociación política de la "ciudad" posterior. Al principio encontramos varias de esas *conjuratio* dentro de las mismas murallas, pero no cobra significación permanente más que la *conjuratio* de "toda" la comunidad, es decir, de todos aquellos poderes que, en el momento

correspondiente, poseían poder *militar* dentro de las murallas o lo pretendían y estaban en situación de imponerlo. En Génova esta *conjuratio* se renovaba de cuatro en cuatro años.[126] Era cosa muy diversa contra quién iba enderezada. En Milán la establecieron en 980 los habitantes de la ciudad con aptitud militar en contra del obispo.[127] En Génova parece que en un principio tomaron parte en ella el obispo con las familias de los Visconti, que se habían apropiado los derechos señoriales seculares (que más tarde subsistieron como pretensiones de rentas)[128] mientras que las *compagna comunis* de después, lo mismo aquí que en otras partes, se enderezan también contra las pretensiones de poder del obispo y de los Visconti. Pero la finalidad positiva de la *conjuratio* era sobre todo la asociación de los *terratenientes* de la localidad para mutua protección, para arbitraje y para asegurar una administración de justicia que correspondiera a los intereses de los habitantes de la ciudad, pero, además, para el *monopolio de las oportunidades económicas* que la ciudad ofrecía a sus habitantes: sólo el juramentado era admitido a tomar parte en el comercio de los burgueses de la ciudad, así, por ejemplo, en Génova a participar en las inversiones de capital en forma de *commenda*[129] para el comercio de ultramar; después venía la fijación de las obligaciones frente al señor de la ciudad, por ejemplo, sumas globales o altas rentas en lugar de una tributación arbitraria; y, finalmente, la organización militar a los fines de ampliar hacia fuera la zona de dominio político y económico del ayuntamiento urbano. Apenas han surgido las *conjurationes* cuando comienzan también las guerras de las comunas entre sí, fenómeno crónico ya a comienzos del siglo XI.[130] Hacia dentro la *conjuratio* imponía la entrada de la masa de los citadinos; las familias patricias y nobles residentes en la ciudad, que establecieron la hermandad conjurada, tomaban el juramento a todos los habitantes cualificados por la posesión de tierra; quien no prestaba el juramento tenía que retirarse. No siempre se produjo algún cambio en la organización administrativa existente. El obispo o el señor secular de la ciudad mantenían con frecuencia su posición a la cabeza de un distrito urbano y lo seguían administrando mediante sus ministeriales; sólo la existencia de la asamblea de los burgueses hizo sensible la gran transformación. Pero las cosas no quedaron ahí. En las últimas décadas del siglo XI nos encontramos con los "cónsules", elegidos anualmente, oficialmente por la totalidad de los burgueses o mediante un grupo de notables elegidos por ellos, pero que, en realidad, usurpaban siempre el derecho de elección, y cuya propuesta era confirmada por aclamación, constituyendo un colegio de electores que a menudo pasaba de la docena. Los cónsules, funcionarios a sueldo y con emolumentos, se apropiaban, completando la usurpación revolucionaria, la totalidad o parte principal del poder judicial y del mando en la guerra, y administraban todos los asuntos del ayuntamiento. En los primeros tiempos salieron casi siempre, o muy a menudo, de entre los altos funcionarios judiciales de la curia episcopal o señorial; sólo que ahora, en lugar del nombramiento por el señor de la ciudad tenemos la elección

por la burguesía conjurada o por su representación. Tenían a su lado, como instancia controladora, un colegio de *sapientes*, a menudo llamado *credenza*, formado en parte por los viejos escabinos *(Schöfen)*, en parte de notables nombrados al efecto por el cónsul o por el colegio electoral; en realidad se trataba de los jefes de los linajes militar y económicamente más poderosos, que se repartían entre sí estos cargos. La primera formación de la confraternidad jurada conservó todavía la separación estamental de las diversas categorías de *capitani* (vasallos principales), subvasallos, ministeriales, *castellani* (señores de burgos) y *cives meliores*, es decir, con capacidad económica para equiparse militarmente; los cargos y el consejo se repartían proporcionalmente entre ellos. Pero muy pronto domina el carácter del movimiento que se encamina contra la asociación feudal como tal. Los cónsules no debían admitir ningún feudo de un señor, recibir la investidura de vasallos, y una de las primeras conquistas políticas logradas frente al emperador y los obispos por la violencia o por privilegios forzados o comprados, fue el allanamiento de los *burgos* imperiales, episcopales y señoriales dentro de la ciudad, su construcción delante de las murallas (así, especialmente, en los privilegios de los emperadores sálicos) y la imposición del principio de que, dentro de una determinada zona en torno a la ciudad, no podían ser construidos burgos y que ni el emperador ni otros señores de la ciudad tendrían derecho a acuartelar en la misma. Pero la conquista jurídica consistió en el establecimiento de un *procedimiento* estamental especial, eliminando los medios de prueba irracionales, especialmente el duelo, como lo vemos en numerosos privilegios del siglo XI –la misma medida con la que la realeza inglesa y francesa atendió a los intereses de los burgueses—, además, la prohibición de llevar a los burgueses a tribunales extraurbanos y la codificación de un derecho racional especial para los mismos, que habría de aplicar el tribunal consular. Así, de la pura asociación jurada o federación establecida de caso en caso o por corto tiempo, surgió una asociación política estable cuyos miembros lo eran a la vez de un derecho estamental particular propio de los burgueses. Pero este derecho significaba, formalmente, una eliminación del viejo principio de la personalidad del derecho y, materialmente, un resquebrajamiento de los vínculos feudales y del patrimonialismo estamental. Claro que en un principio este quebrantamiento no lo fue en favor del "principio institucional" de la corporación territorial.[131] El derecho urbano era un derecho estamental de los miembros de la federación urbana. Se estaba sometido a él en virtud de la pertenencia al estamento de los burgueses de la ciudad o por estar sometido a ellos. Todavía en el siglo XVI, allí donde se mantenía aún el señorío de las familias nobles en las ciudades, por ejemplo, en la mayoría de las comunas holandesas, la representación en los estados provinciales y generales no era una representación de la ciudad como tal, sino de la nobleza residente en la ciudad; se echa de ver esto en el hecho de que encontramos, muy a menudo, junto a la representación de estos linajes, una representación de los gremios o de otras capas estamentales

no nobles de la misma ciudad, que emitían su voto aparte y que en modo alguno se unían en una representación común con los representantes de los linajes de su ciudad. En Italia no se dio este fenómeno pero la situación era a menudo muy parecida en principio. La nobleza urbana, por lo menos normalmente, tenía que estar libre del vínculo feudal (lo que en modo alguno fue siempre una realidad), pero, además de sus casas en la ciudad, tenía fuera burgos y posesiones territoriales, de suerte que, amén de su participación en la asociación comunal, se hallaba incluida, en calidad de señores o de compañeros, en otras asociaciones políticas. En la primera época de las comunas italianas el gobierno de la ciudad se hallaba de hecho en las manos de familias que vivían caballerosamente, aunque la *relación asociativa [Vergesellschaftung]* dispusiera formalmente otra cosa o que, en ocasiones, participaran en el gobierno de la ciudad burgueses no nobles. La significación militar de la nobleza caballeresca se sobrepuso. En el norte, especialmente en Alemania, desempeñaban un papel decisivo en grado mayor que en el sur las viejas familias de escabinos y mantuvieron en sus manos la administración de la ciudad hasta formalmente, o con una efectiva unión personal. Y, según la situación de poder, también conseguían los hasta entonces titulares de la administración señorial, es decir, episcopal, de la ciudad, una participación en el nuevo régimen. Nos referimos a los ministeriales. Especialmente en los casos en que la usurpación frente al señor de la ciudad no se impuso por completo —y esto ocurrió casi siempre— éste, casi siempre el obispo, impuso por su parte una participación de los ministeriales en el consejo de la ciudad. En las grandes ciudades, como Colonia y Magdeburgo, el obispo había llevado a cabo la administración en todo o en parte mediante libres escabinos burgueses que mostraron la tendencia a convertirse de funcionarios jurados del obispo en representantes jurados del común, pero que acogían a su lado a representantes de la *conjuratio* o se repartían con ellos la administración. Junto a los escabinos de las ciudades flamencas, de Bravante y de Holanda, nombrados por el conde, se presentan, ya al comienzo del siglo XIII, jurados o consejeros (el nombre de jurado, *jurati*, señala ya su origen usurpatorio con base en una *conjuratio*) o "burgomaestres" que representan a los burgueses a los fines de la administración, casi siempre en colegios separados, a veces en unión de aquéllos. Son los representantes de los burgueses asociados, confraternizados, y que subsisten más tarde en Holanda como corporación del *Vroedschap*.[132] En general tenemos que imaginarnos la situación en los primeros tiempos como muy oscilante y como muy poco formalmente regulados los puntos decisivos del reparto de poderes. Lo decisivo son las relaciones e influencias personales, y la unión personal de múltiples funciones, faltando la separación formal de una "administración municipal" en el sentido moderno, con sus oficinas propias y su casa-ayuntamiento. En Italia, en general, la burguesía se reunía en la catedral, mientras que los comités directivos o los burgueses influyentes seguramente en casas particulares y en clubes locales, y así también en Colonia.[133] Sobre todo

lo último parece seguro. En la época de la usurpación, en Colonia, el *domus divitum* ("casa de los ricos") y el *domus civium* ("casa de los ciudadanos"), es decir, el local de la administración, se hallaban de seguro en una "unión local", como, según la justa opinión de Beyerle,[134] los jefes del club de la casa de los ricos se hallaban en unión personal con los titulares de los puestos de escabinos y otros puestos destacados. Aquí no existía un estamento caballeresco urbano que tuviera la importancia del italiano. En Inglaterra y en Francia el papel principal lo representan las guildas de comerciantes. En París los presidentes de las guildas de agua estaban reconocidos formalmente como representantes de la burguesía.[135] Pero también en Francia el nacimiento de las comunas en casi todas las grandes y viejas ciudades ha tenido lugar por lo general por usurpación llevada a cabo por la asociación de los burgueses, comerciantes y rentistas residentes en la ciudad, y mediante su unión con los caballeros también residentes (así en el sur), o con las *confraternitates* y gremios de artesanos (así en el norte).[136]

Sin identificarse con la *conjuratio*, otras uniones han desempeñado un papel importante en su nacimiento especialmente en el norte. Las "hermandades juradas" del norte germánico ofrecen, a tenor del desarrollo todavía escaso de la caballería, rasgos especialmente arcaicos que faltan en los países del mediodía de Europa. Las "hermandades juradas" podían ser creadas para los fines de la relación asociativa política y de la usurpación del poder frente al señor de la ciudad. Pero este movimiento podía también vincularse a las guildas de protección, que en tan crecido número se produjeron en el norte y en Inglaterra. No fueron creadas con la intención primera de cobrar influencia en el mundo político sino que suplían más bien para sus miembros aquello que en la ciudad de los comienzos de la Edad Media fueron perdiendo con frecuencia: el respaldo de un clan y su garantía. La misma protección que el clan prestaba a sus miembros ofrecían ellas en caso de amenaza o lesión personal y, a menudo, en caso de necesidad económica, excluían la lucha entre cofrades y asumían el arbitraje pacífico, suministraban el dinero de rescate de sus miembros (en un caso inglés),[137] entretenían su vida social mediante ciertos ágapes periódicos que procedían del tiempo pagano (en un principio actos cultuales), cuidaban del entierro, del bien del alma mediante las buenas obras, se procuraban con los fondos comunes indulgencias y el favor de santos influyentes y, llegada la ocasión, representaban los intereses económicos comunes. Mientras que las uniones urbanas del norte de Francia se nos presentan como juradas uniones de paz, sin los demás atributos de las guildas,[138] las uniones inglesas y del norte ofrecen generalmente carácter de guildas. La guilda de comerciantes que poseía el monopolio del comercio al detalle en la ciudad, representa la forma típica de la unión urbana. Las guildas alemanas de comerciantes estaban en su mayoría especializadas por ramas (así, las tan poderosas guildas de cortadores de paños, de tenderos, etc.), después la guilda se ha aplicado como forma de organización

al comercio exterior, una función que no nos interesa en este momento.

Las ciudades *no* "han nacido", como se ha creído a menudo,[139] "de las guildas" sino que, por el contrario, el fenómeno general ha sido que las guildas hayan nacido en las ciudades. Además, las guildas sólo en una pequeña parte han alcanzado el dominio de la ciudad (propiamente en el norte, especialmente en Inglaterra como *summa convivia*);[140] lo general es que el señorío de la ciudad lo tuvieran en principio los "linajes", que en modo alguno hay que identificar con las guildas, como éstas tampoco se identificaban con la *conjuratio*, que es la asociación de la ciudad.

Tampoco eran las guildas los únicos tipos de uniones en las ciudades. Junto a ellas tenemos, por un lado, las uniones religiosas que, en el aspecto profesional, son heterogéneas y, por otro, uniones puramente económicas y articuladas profesionalmente: los gremios.[141] A través de toda la Edad Media el movimiento religioso de las uniones, la creación de *confraternitates*, corre paralelo con el movimiento político de las uniones representado por las guildas y estamentos profesionales y se cruza con éste en las formas más diversas. Desempeñaron entre los artesanos un papel que cambia con el tiempo. La *fraternitas* alemana más vieja de que se tenga noticia documental es la de los tejedores en Colonia (1180)[142] y es más moderna que la correspondiente unión artesanal, sin que esto quiera decir que la unión profesional, mejor dicho, el fin profesional al que sirve específicamente, haya sido de un modo general lo anterior y primordial. De todos modos, sí parece haber sido ésta la regla tratándose de los gremios artesanales, lo que se explicaría porque las uniones de los artesanos libres, por lo menos fuera de Italia, encontraron su primer modelo en la organización señorial de los artesanos sometidos en secciones diferentes, con maestros a la cabeza. Pero en otros casos la *fraternitas* constituyó el punto de partida de las uniones profesionales ulteriores. En Rusia, todavía en la última generación, el nacimiento de un sindicato judío de trabajadores comenzaba por la compra del artículo más urgente para un judío religioso, el libro de la Torá, y así también muchas asociaciones, profesionales por naturaleza, colocaban a la cabeza intereses sociales y religiosos o, si se trataba de uniones profesionales expresas, buscaban un reconocimiento religioso, cosa que han hecho, por lo demás, la mayoría de las guildas y, en general, todas las uniones en el curso de la Edad Media. No se trata de un velo para encubrir intereses materiales. El hecho, por ejemplo, de que los más viejos conflictos de las posteriores uniones de oficiales tuvieron su origen no en condiciones de trabajo sino en cuestiones de etiqueta religiosas (precedencia en las procesiones y cosas parecidas) muestra cuán fuertemente condicionada por lo religioso se hallaba por entonces la valoración social del burgués sin clan o linaje. Pero también se presenta inmediatamente, y esto nos interesa, la enorme oposición contra toda exclusión de tabú de casta que en otros lugares impidió la confraternización necesaria para constituir un ayuntamiento.

En conjunto, estas hermandades religiosas y sociales, independientemente de que en cada caso fueran las más viejas o las más recientes, se hallaban a menudo sólo en una unión personal con las asociaciones profesionales oficiales —guildas de comerciantes y gremios de artesanos— de las que se hablará más tarde. Éstas, por su parte, no representaban, siempre como se ha creído,[143] ramificaciones de una primitiva guilda unitaria de burgueses —esto ocurrió algunas veces pero, por otro lado, tenemos, por ejemplo, uniones artesanales muchísimo más antiguas que las *conjurationes* más viejas. Tampoco eran, por el contrario, su antecedente, puesto que las encontramos en todo el mundo, aun en los lugares en que no se ha originado un ayuntamiento burgués. Pero todas estas uniones actuaban, por lo general, de una manera indirecta por esa facilitación de la agrupación de los burgueses que tenía que procurar el acostumbrarse a percibir la comunidad de los intereses en las uniones libres; por la dirección encomendada a la gente experimentada en el gobierno de tales uniones y por el ejemplo de las personalidades influyentes a través de ellas. En todo caso es natural, y el desarrollo ulterior lo corrobora, que también en el norte fueran los burgueses ricos, gente interesada en la independencia del tráfico urbano, quienes participaran activamente en la *conjuratio*, al lado de los linajes nobles; ellos, que entregaban el dinero, sostenían el movimiento y, de acuerdo con los linajes, forzaban al resto a ingresar en la *conjuratio*; de esto es seguramente un resto el derecho de otorgar ciudadanía que competía a la "casa de los ricos". Cuando junto a los linajes participan en el movimiento asociaciones de burgueses dedicados a actividades lucrativas, las asociaciones que entran en consideración son sobre todo las guildas de comerciantes. Todavía bajo Eduardo II de Inglaterra los pequeño-burgueses rebelados contra los comerciantes se quejaban de que los *potentes* exigían juramento de obediencia de los burgueses pobres, especialmente de los gremios y, en virtud de este poder usurpado, imponían tributos.[144] De una manera parecida se han debido de desarrollar los hechos en la mayoría de las *conjuratio* usurpadoras. Luego que tuvieron éxito sucesivas usurpaciones en unas cuantas grandes ciudades, los señores territoriales políticos, que fundaban nuevas ciudades o que otorgaban nuevos privilegios a las antiguas, se apresuraron, "por razones de competencia", a conceder una parte, en cada caso muy diversa, de aquellas conquistas a sus burgueses, sin esperar a que se produjera una unión formal, de suerte que los éxitos logrados por las *conjurationes* tendían a hacerse universales. Pero fue favorecido porque los empresarios de un asentamiento o los mismos asentados en cuanto, por su fortuna o por su prestigio social, poseían el peso necesario frente al fundador de la ciudad, obtenían la concesión del derecho de una determinada ciudad, por ejemplo, los de Friburgo el de la ciudad de Colonia, numerosas ciudades del sur de Alemania el de Friburgo, ciudades orientales el de Magdeburgo y, en caso de diputa, la ciudad cuyo derecho les había sido concedido era considerada competente para su interpretación. Cuanto mejor era

la posición de los asentados con que contaba el fundador, tanto mayores tenían que ser sus concesiones. Los 24 *conjuratores fori* de Friburgo, por ejemplo, a los que Berthold von Zähringen había prometido solamente la conservación de las libertades de los burgueses de la nueva ciudad,[145] desempeñaron aquí el papel de los "ricos" en Colonia, estuvieron ampliamente privilegiados en lo personal y tuvieron en un principio el gobierno de la ciudad en sus manos en calidad de "cónsules".

Entre las conquistas que se van extendiendo por la concesión de príncipes y señores territoriales al fundar o privilegiar ciudades se hallaba, en primer lugar, la constitución de la burguesía como "ayuntamiento" con un órgano administrativo propio, el "Consejo", a la cabeza. El "Consejo" se ofrece en Alemania como el necesario derecho de libertad de la ciudad y los burgueses pretenden nombrarlo autónomamente. Esto no se ha conseguido sin lucha. Todavía en 1232 Federico II[146] prohibió todos los consejos y burgomaestres nombrados por los burgueses sin consentimiento de los obispos, y el obispo de Worms logró la presidencia del Consejo para sí o para su representante y el derecho de nombramiento de los miembros.[147] En Estrasburgo, a fines del siglo XII, la administración episcopal de ministeriales fue sustituida por un Consejo compuesto de burgueses y cinco ministeriales, y en Basilea el obispo consiguió que el Consejo de burgueses, autorizado —como supone Hegel—[148] por el emperador, fuera de nuevo prohibido por éste.[149] En numerosas ciudades del sur de Alemania, sin embargo, el corregidor nombrado o confirmado por el señor siguió siendo mucho tiempo el auténtico jefe de la ciudad, y la burguesía podía cancelar este control únicamente comprando el cargo. Pero encontramos casi siempre en los documentos que, junto al corregidor, se presenta el "burgomaestre" y acaba por colocarse en primer lugar. En esos casos se adelanta, por lo general, como un representante de la unión de los burgueses, por lo tanto, como un funcionario de tipo usurpatorio y no de tipo señorial. Por otra parte, y a tenor de la composición social distinta de muchas ciudades alemanas, este "burgomaestre", que aparece en el siglo XIV, no es con frecuencia un representante de los "linajes", es decir, algo parecido a los "cónsules" italianos —a éstos corresponden más bien los *scabini*[150] *non jurati*, los cónsules y representantes parecidos de los primeros tiempos de las grandes ciudades— sino, más bien, un hombre de confianza de la unión de los burgueses y pertenece, por lo tanto, a una etapa evolutiva posterior.

La calidad de miembro activo de la asociación de los burgueses se halló enlazada, en un principio, a la propiedad territorial urbana, transmisible por herencia, enajenable, libre de servidumbres, de pago de contribuciones o rentas, o sometida a una renta fija; sometida, por el contrario, a contribuir a los fines de la ciudad —este gravamen se convirtió en Alemania en característica de la posesión territorial burguesa—. Más tarde tendremos también otros bienes de fortuna sometidos a la misma obligación, sobre todo dinero o metal amonedable.

Al principio, todo habitante de la ciudad no propietario no era más que un protegido de la ciudad, cualquiera que fuese por lo demás su posición estamental. La capacidad para participar en los cargos y en el consejo de la ciudad ha experimentado cambios y ello en diferentes sentidos. Vamos a ocuparnos de esto.

Vale la pena plantear antes la cuestión, de momento de una manera general: ¿A qué se debe que, por oposición al Asia, el desarrollo del fenómeno ciudad se inicie en la cuenca del Mediterráneo y siga luego en Europa? Tenemos en cierta medida una respuesta en el hecho de que las trabas mágicas de los clanes y, en la India, de las castas representaron un obstáculo a toda *confraternidad* urbana, a todo *ayuntamiento* citadino. En China los clanes encarnan los asuntos religiosos más importantes: el culto a los antepasados, por ejemplo, y son, por lo tanto, invulnerables; pero en la India las castas encarnan modos específicos de vida de cuyo mantenimiento depende la salvación en la reencarnación, por consiguiente, las castas se enfrentan con un ritualismo exclusivo. Pero si el obstáculo en la India es de hecho absoluto, la vinculación de clan en China y, sobre todo, en el próximo Oriente, es sólo relativa. De hecho encontramos que, en estos ámbitos, se ofrece algo diferente: la constitución *militar* y, sobre todo, la subestructura sociológico-económica. En el próximo Oriente (incluyendo Egipto) y (si no en una medida tan fuerte, sin embargo decisiva) también en China, la necesidad de regular el curso de las aguas, y una política hidráulica[151] correspondiente, dieron origen a una *burocracia* real —al principio una mera burocracia para las construcciones, de la que derivó luego la burocratización de toda la administración— que hizo posible al rey, con ayuda de su personal y de los ingresos que le procuraba, tomar a su cargo, en propia administración burocrática, el régimen del ejército: el "oficial" y el "soldado", el ejército equipado y sostenido por los almacenes reales, se constituyó en la base del poderío militar. La consecuencia fue separar al soldado de los instrumentos guerreros y la indefensión militar de los súbditos. En este suelo no podía producirse ninguna comunidad política de burgueses que se enfrentara con autonomía al poder real. Porque el burgués era el no militar. Muy diferente en Occidente. Hasta la época de los emperadores romanos se mantiene el principio del *equipamiento propio* del ejército, ya se trate de tropas campesinas, de caballeros o de milicias de ciudadanos. Pero esto significaba la autonomía militar de los diversos grupos obligados al servicio. En un ejército que se equipa a sí mismo vale el principio (que ya se manifiesta en la posición de Clodoveo[152] frente a su ejército) de que el señor se halla encomendado en amplia medida a la buena voluntad de los componentes de su ejército, de cuya obediencia depende por completo su poder político. Frente a cada uno de ellos y hasta a pequeños grupos, es el más poderoso, pero frente a la unión de todos o de muchos de ellos es impotente. Le falta al señor el aparato coactivo burocrático, que le obedece a ciegas porque depende por completo de él, para poder imponer su voluntad sin ponerse de

acuerdo con los notables —militar y económicamente independientes, de cuyas filas él mismo tiene que reclutar sus propios órganos administrativos, sus dignatarios y sus funcionarios locales— tan pronto como estas capas se unen. Tales uniones se forman en cuanto el señor se dirige con nuevas exigencias *económicas*, de *dinero* sobre todo, a los que le están obligados al servicio militar pero que se equipan a sí propios. Así se explica el nacimiento de los "estamentos" en Occidente, y sólo en Occidente. Pero también el nacimiento de los ayuntamientos corporativos y autónomos. El poder financiero de los habitantes de la ciudad obligaba al señor a dirigirse a ellos en caso de necesidad y a pactar. Pero lo cierto es que también las guildas en China y en India y "la gente de dinero" en Babilonia[153] poseían poder financiero. Esto imponía al rey ciertas precauciones, para no perderlos por completo. Pero no permitía a los habitantes de la ciudad, por muy ricos que fueran, agruparse y ofrecer resistencia *militar* al señor de la ciudad. Mientras que todas las *conjurationes* y uniones del Occidente, empezando desde los primeros tiempos de la Antigüedad, fueron coaliciones de los estratos *armados* aptos de la ciudad. Esto fue lo positivamente decisivo.

§ 3. La ciudad de linajes en la Edad Media y en la Antigüedad

Naturaleza de la dominación de los linajes. Formación de ésta en Venecia como señorío monopolista cerrado de los nobili; en otras ciudades italianas, sin agrupación monopolista y con ayuda del podestà. Oligarquía de notables limitada por la administración real en las ciudades inglesas. Señorío de los linajes que pueden participar en el Consejo y, en su caso, de los gremios, en el norte de Europa. La realeza de carisma hereditario en la Antigüedad. La vieja ciudad de linajes de la Antigüedad como comunidad de guerreros asentados en la costa. Diferencias respecto a la Edad Media. Semejanza de la estructura económica de los linajes en un caso y otro.

Como en la *conjuratio* tomaban parte por lo general todos los propietarios de tierras de la ciudad y no sólo los notables dirigentes, la asamblea de los burgueses, llamada en Italia *parlamentum*, valía casi siempre como el órgano supremo y soberano del ayuntamiento urbano. Formalmente se ha mantenido con frecuencia este punto de vista pero, de hecho, en los primeros tiempos han sido los notables los que han tenido la sartén por el mango. Muy pronto la capacidad para participar en los cargos y en el Consejo se reservó, también formalmente, a un pequeño número de "linajes". No pocas veces fueron considerados dichos linajes como los únicos que en general poseían tal capacidad, sin que ello estuviera establecido de una manera firme. No siendo éste el caso, la situación se produjo de una manera muy natural, como nos lo revela el caso de Inglaterra, debido a que, a tenor de una conocida regla, solamente los económicamente independientes tomaban parte con regularidad en las asambleas de los burgueses y, sobre todo, se *comunicaban* entre sí acerca de la marcha de los asuntos. Porque por todas partes la participación en la administración de la ciudad se consideró, al principio, como una carga con la que se cumplía tan sólo en cuanto había una obligación pública. En los comienzos de la Edad Media el burgués tenía que presentarse a las tres "sesiones" ordinarias del año. Se sustraía a las otras sesiones si no estaba interesado políticamente de una manera directa. Sobre todo, la *dirección* de los asuntos correspondió, naturalmente, a aquellas personas prestigiadas por la posesión y, no hay que olvidarlo,

por el poder militar, que tenía su *apoyo económico* en esa posesión. Por eso, como nos lo indican las noticias acerca de la suerte de los *parlamenta* italianos, estas asambleas apenas si han significado otra cosa que la reunión de un público que aprobaba por aclamación las propuestas de los notables o que protestaba contra ellas, pero que no decidía de una manera real las elecciones y las medidas de la administración urbana. A esto corresponde que más tarde la accesión al poder del *popolo*, de gente, por lo tanto, no perteneciente a los notables, marchó paralela con el desplazamiento de la tumultuosa asamblea general de los burgueses por otra más estrecha formada por representación o por un círculo de burgueses especialmente señalados, lo mismo que, por otra parte, la instauración de la tiranía y el derrocamiento del *popolo* se señala por la convocatoria de los viejos parlamentos, de lo que todavía Savonarola advirtió a los florentinos.

Si no desde el punto de vista jurídico-formal, de hecho la ciudad nace, o se convierte pronto en una asociación estamental dirigida por un círculo de notables diversamente amplio, de cuya peculiaridad nos ocuparemos después. Este señorío de hecho de los notables se convierte en un monopolio jurídicamente regulado que pone el gobierno de la ciudad en manos de los notables o, al revés, su señorío va siendo debilitado por una serie de nuevas revoluciones o hasta eliminado por completo. Esos notables que monopolizan la administración urbana se designan como "linajes" y el periodo de su señorío como "dominación de los linajes". Estos "linajes" no ofrecen un carácter homogéneo. Lo único que les es común es que su poder social descansa en la *propiedad de la tierra* y en ingresos que no proceden de una *explotación* propia *de tipo lucrativo*. Pero, por lo demás, pueden presentar un carácter muy distinto. En la Edad Media tenemos una característica del modo de conducción de vida exterior que, en grado específico, constituye el estamento: *el modo de conducción de vida caballeresca*. Atribuye la capacidad de torneo, de feudo y todos los atributos de la igualdad estamental con el estamento de caballeros de fuera de la ciudad. Por lo menos en Italia, y también en la mayoría de los casos en el norte, se contaban entre los "linajes" de las ciudades sólo aquellas capas que disfrutaban de dichas capacidades. Por lo tanto, si nada se dice en el caso particular, y no obstante reconocer la fluidez de la realidad, al hablar de "linajes" se entenderá *a potiori* que nos referimos a esta característica. El dominio de los linajes ha conducido en algunos casos extremos al desarrollo de una nobleza urbana específica, especialmente en aquellos casos en que, según el estilo antiguo, la política marítima de las ciudades mercantiles condicionó el desarrollo. El ejemplo clásico nos lo ofrece Venecia.

El desarrollo de Venecia[154] fue determinado en primer lugar por la continuación de aquella localización, hasta de la misma recluta militar, que creció paralelamente al carácter litúrgico de la administración del Estado romano de la última época y del Estado bizantino, localización que comenzó en la época de Adriano. Los soldados de las guarniciones locales se fueron reclutando cada vez más en la población local, y prácticamente fueron suministrados por los *possessores* de entre sus colonos. A las órdenes del *dux*[155] estaban, como comandantes de los *numerus*, los tribunos. También su puesto era formalmente una carga litúrgica pero, de hecho, al mismo tiempo un derecho de los linajes locales de

los *possessores*, de entre cuya gente se nombraban, y esta dignidad se hizo prácticamente hereditaria en los linajes mientras el *dux*, hasta el siglo VIII, fue nombrado desde Bizancio. Estos linajes tribunicios, nobleza guerrera, por lo tanto, constituyeron el núcleo de los más viejos linajes de la ciudad.[156] Al contraerse la economía monetaria y producirse la militarización creciente del Imperio bizantino, el poder de la nobleza tribunicia se coloca al lado de las curias y de los *defensores* romanos.[157] La primera revolución que condujo en Venecia a los comienzos de una formación estatal se dirigía, como en toda Italia en el año 726, contra el gobierno iconoclasta de entonces y sus funcionarios, y consiguió como conquista definitiva la elección del *dux* por la nobleza tribunicia y por el clero.[158] Pero pronto comenzó una lucha, que duró tres siglos, entre el *dogo*, que trataba de convertir su posición en una realeza urbana de tipo patrimonial hereditario, y sus enemigos la nobleza y el patriarca, quien por su parte estaba interesado contra las tendencias "eclesiásticas propias" del dogo.[159] El dogo fue ayudado por las cortes imperiales del Oriente y del Occidente. La recepción del hijo como corregente, forma bajo la cual, siguiendo la tradición antigua, trataba de disimularse la herencia, fue favorecida por Bizancio. La dote de Waldrada, hija del emperador alemán,[160] procuró a los últimos Candianos[161] los medios para aumentar su séquito extranjero y, sobre todo, su guardia pretoriana en la que descansaba desde el año 811 el dominio de los dogos. El carácter patrimonial de realeza urbana del señorío de los dogos se manifiesta plásticamente en todos los detalles; el dogo es gran señor territorial y gran comerciante, monopoliza (también por razones políticas) el correo entre el Oriente y el Occidente que pasaba por Venecia y, a partir del 960, el comercio de esclavos con motivo de las censuras eclesiásticas contra él. A pesar de las protestas eclesiásticas colocaba y destituía patriarcas, abades, sacerdotes. Era señor judicial, cierto que dentro de los límites del principio de la justicia entre camaradas, que también penetró aquí bajo la influencia de los francos, nombraba los jueces y casaba sentencias. La administración la llevaba en parte mediante funcionarios domésticos y vasallos, en parte acudiendo al auxilio de la Iglesia. Lo último, sobre todo respecto a las colonias venecianas en el extranjero. Disponía sobre su señorío no sólo por el nombramiento de corregente sino también, en algún caso, por testamento, lo mismo que podía hacerlo de su patrimonio doméstico, que no estaba separado de los bienes públicos.[162] Por sus propios medios equipaba la flota, mantenía la tropa y disponía de las prestaciones personales de los artesanos en el *palatium*,[163] prestaciones que a veces aumentaba arbitrariamente. Un aumento semejante, motivado en última instancia por las necesidades crecientes de la política exterior, ofreció en el año 1032 el motivo exterior para una revuelta victoriosa que prestó a la nunca acallada oposición de la nobleza los medios para quebrantar el poderío del dogo.[164] Como ocurre siempre en la situación en que cada cual se equipa a sí mismo, el dogo era muy superior *a cada uno* de los linajes (o también a grupos de ellos) tomados por separado, pero no a la unión *de todos* ellos. Y, entonces como hoy, semejante unión fue decisiva tan pronto como el dogo acudió con pretensiones *financieras* a los linajes. Bajo formas jurídicas bastante democráticas al principio, comenzó el señorío de los linajes de la ciudad, que habitaban el Rialto. Lo primero, lo que se ha llamado la "primera ley fundamental de la república",[165] fue la prohibición del nombramiento de corregente que (como en Roma) disimulaba la sucesión hereditaria. De lo demás se ocuparon las capitulaciones electorales, según las cuales el dogo —después de un periodo intermedio de régimen "estamental" que repartía los derechos y cargas entre él y la ciudad como en otras partes entre el señor del país y el país— se convirtió formalmente, bajando de categoría, en un funcionario rigurosamente controlado, rodeado de un ceremonial restrictivo, dotado de sueldo, por lo tanto en un *primus inter*

pares de la corporación de la nobleza. Con razón se ha dicho (Lenel)[166] que la posición de poder del dogo, lo mismo que estaba apoyada por sus relaciones con el exterior, fue limitada también en razón de la política exterior, que tomó en sus manos el Consejo de los *sapientes* (según noticias,[167] en 1141). Pero hay que destacar con más fuerza de lo que se ha hecho hasta ahora que en este, como en otros casos, fueron sobre todo las necesidades *financieras* de la política guerrera colonial y comercial las que hicieron imposible eludir el patriciado en la administración, del mismo modo que más tarde, en el continente, las necesidades financieras, en régimen de economía monetaria, de las guerras de los príncipes, fundarían el poder creciente de los estamentos. El *chrysobullon*[168] del emperador Alexios significó el término del dominio mercantil griego y el nacimiento del monopolio mercantil veneciano en el Oriente, a cambio de tomar a su cargo la policía marítima y de prestar un mayor auxilio financiero a Austria. Una parte creciente de la fortuna pública, eclesiástica y privada de los venecianos, fue invertida rentísticamente en el comercio, en ergasterios[169] de toda clase, en arriendos públicos y en tierras. El poder guerrero que se desarrolla para su protección conduce a tomar parte en la guerra de conquista de los latinos y a la obtención de las famosas "tres octavas" *(quarta pars et dimidia)* del Imperio latino.[170] Por disposición de Dandolo[171] toda adquisición colonial fue tratada jurídicamente como perteneciente al común y a sus funcionarios pero no al dogo, cuya impotencia se selló de este modo. Las consecuencias naturales de esta política fueron las deudas públicas y los gastos permanentes de dinero de la ciudad. Estas necesidades financieras no pudieron cubrirse a su vez más que recurriendo al patriciado, quiere decirse, a aquella parte formada por el estamento de señores territoriales del orden tribunicio, reforzado sin duda por una nueva nobleza, y que por residir en la ciudad se hallaba en disposición de hacer inversiones productivas en la forma bien conocida de la *commenda*[172] y de otras inversiones mercantiles. En sus manos se concentraba, por un lado, la fortuna originada en régimen de economía monetaria y, por otro, el poder político. Por eso, paralelamente a la desposesión del dogo, se produce también frente al país, despojado de modo creciente en lo político, el monopolio de todo el poder por la ciudad de Venecia, dominada por el patriciado. La *placita* del dogo[173] fue ocupada nominalmente hasta el siglo XII, desde la extensión del ducado, por los nobles (en su origen tribunicios). Pero con el nacimiento de la *commune venetiarum*, de que se tiene testimonio documental en 1143, cesa esta situación, y el Consejo y los *sapientes*, escogidos por los *cives* y a los que el dogo prestaba juramento, pertenecen a la clase de los grandes terratenientes residentes en el Rialto e interesados económicamente en sus inversiones ultramarinas. En 1187 encontramos ya esa separación propia de todas las ciudades regidas por linajes entre un "gran" Consejo deliberante y otro "pequeño"[174] Consejo administrativo, ambos de notables. La eliminación de hecho de la asamblea de todos los propietarios de tierras, cuya aclamación oficial se mantiene hasta el siglo XIV, el nombramiento del dogo por un colegio reducido de *nobiles* y la limitación efectiva en la elección de los funcionarios a los miembros de las familias con capacidad para entrar en el Consejo, hasta llegar a la formación de una lista exclusiva (se lleva a cabo en 1297-1315 y se llama más tarde el Libro de Oro) no representan más que prolongaciones de este desarrollo que aquí no nos interesa en sus detalles. La prepotencia económica de los linajes que participaban en las probabilidades políticas y lucrativas de ultramar facilitó este proceso de monopolización del poder. La técnica constitucional y administrativa de Venecia se ha hecho famosa por la realización del tipo de una tiranía patrimonial-estatal de la nobleza urbana sobre una amplia zona territorial y marítima merced a un riguroso control recíproco de las familias nobles. No se resquebrajó su disciplina porque, lo mismo

que los espartanos, mantuvieron todos los medios de poder en sus manos con una observancia tan rigurosa del secreto oficial como en ningún otro país. Esto fue posible, en primer lugar, por aquella solidaridad de intereses en el interior y en el exterior que resaltaba a los ojos de cada uno de los miembros de la asociación, interesada en poderosas ganancias monopólicas, y producía el acomodo de cada particular en la tiranía colectiva. Pero fue llevada a cabo técnicamente, *1*. mediante una división concurrente de poderes en las magistraturas centrales; los diversos colegios de la administración especial, casi todos ellos provistos de facultades judiciales y administrativas, concurrían en la competencia ampliamente; *2*. mediante una división de poderes, tipo división del trabajo, entre los funcionarios, siempre nobles, como competencias: la administración judicial, militar y financiera estaban siempre en manos de diferentes autoridades; *3*. mediante el breve plazo de todas las funciones o cargos y un sistema "misático"[175] de control; *4*. a partir del siglo XIV, por la corte política inquisitorial del "Consejo de los Diez", que fue una comisión investigadora creada para un caso de conjura y se convirtió en magistratura permanente para los delitos políticos y, finalmente, vigiló toda la conducta política y personal de los *nobili* y no pocas veces anuló acuerdos del Gran Consejo; en una palabra, tenía en sus manos una especie de poder tribunicio cuyo manejo rápido y secreto puso su autoridad en primer lugar.[176] Era terrible sobre todo para la nobleza, mientras que constituía la magistratura más popular entre los súbditos desprovistos de poder político, para los que ofrecía el único medio, pero muy efectivo, de queja contra los funcionarios nobles, más eficaz que el correspondiente procedimiento romano del *repetunde*.[177]

Junto a esta monopolización —que representa un caso especialmente puro y extremo en el desarrollo de un régimen de gobierno urbano de los linajes de todos los poderes de un dominio que va creciendo sobre la tierra italiana y afirmándose militarmente con mercenarios, poder de la ciudad y, dentro de ella, de su patriciado, aparece desde un principio otro fenómeno. Los gastos crecientes de la comunidad, que fundaron esa dependencia del patriciado rico, se debieron, además de a las exigencias del sostenimiento de los mercenarios, de la flota y del material de guerra, a un cambio profundo de la administración. Un auxiliar, muy característico del Occidente, encontró el patriciado, en sus luchas contra el dogo, en la burocracia eclesiástica, que se iba fortaleciendo. No es una casualidad que la debilitación del poder del dogo corriera paralela con la separación de la Iglesia y el Estado, a consecuencia de la guerra de las investiduras,[178] pues también las ciudades italianas sacaron ventaja de esta ruptura del apoyo firmísimo que recibían los poderes patrimoniales y feudales del derecho eclesiástico particular. La eliminación de la administración por las iglesias y conventos, que hasta el siglo XII habían sustituido baratamente, mediante arriendo, al poder secular en la administración de las colonias del exterior,[179] eliminación que fue consecuencia natural de su separación del poder político, obligó a crear para dichas colonias un aparato de funcionarios laicos a sueldo. También este desarrollo encuentra su término provisional en tiempos de Dandolo.[180] El sistema de los cargos a corto plazo, debido por una parte a consideraciones políticas pero también, por otra, al deseo de hacer rodar por turno los cargos, la limitación al círculo de las familias aristocráticas, la

administración nada burocrática y rigurosamente colegial de la propia ciudad, todo esto suponía obstáculos al desarrollo de una burocracia profesional, obstáculos que debían surgir virtualmente por el carácter de gobierno de notables que presentaba.

En este aspecto la evolución en los otros comunes italianos transcurre muy diferente ya en la época del señorío de los linajes. En Venecia se logró el monopolio permanente y el cierre hacia fuera del estamento noble de la ciudad: la recepción de nuevas familias por las que tenían derecho a tomar parte en el Consejo se llevaba a cabo por acuerdo de la corporación de los nobles, en razón de servicios políticos, y más tarde cesó por completo. Y en relación con esto se logró suprimir radicalmente todas las luchas entre los miembros de la nobleza urbana, cosa que se impuso por la situación de constante peligro del estamento entero. En las otras comunas no ocurría nada de esto en la época del señorío de los linajes: la orientación por los monopolios ultramarinos no era tan unívoca ni saltaba tan a la vista para cada uno como fundamento de toda la existencia de la nobleza, como ocurría en Venecia. La consecuencia de esas luchas internas del patriciado urbano, que reinaban por todas partes menos en Venecia, fue que la nobleza, aun en las épocas de dominio exclusivo, tuviera que guardar ciertas consideraciones con las otras capas de notables. Y, además, las luchas entre los linajes y la profunda desconfianza de las grandes familias entre sí hicieron imposible la creación de una administración racional del tipo de la veneciana. Por todas partes encontramos, a través de los siglos, diversas familias especialmente provistas de tierras y de clientela que se enfrentan unas con otras, aliadas cada una con numerosas familias menos importantes y excluyéndose recíprocamente de los cargos y probabilidades lucrativas que ofrece la administración de la ciudad y tratando de anularse de un modo absoluto. De modo parecido a lo que ocurría en la Meca,[181] una parte de la nobleza era declarada incapaz para los cargos, desterrada y, en oposición con la "cortesía" árabe, perseguida y confiscados sus bienes hasta que un cambio de la situación política hacía correr la misma suerte a los dominadores. Se producían, naturalmente, comunidades interlocales de intereses. La formación de los partidos de güelfos y gibelinos estaba condicionada, en parte, por la política imperial y por circunstancias sociales: los gibelinos eran, en la gran mayoría de los casos las viejas familias de los vasallos de la corona o dirigidos por ellas; pero, por otra, lo estaba por la oposición de intereses entre ciudades en competencia y, dentro de éstas, por la oposición de intereses de los partidos de la nobleza organizados interlocalmente. Estas organizaciones, sobre todo la del partido güelfo, constituían sólidas asociaciones con estatutos y recluta de guerra, que imponía en caso de emergencia a los caballeros de cada una de las ciudades la obligación de ciertos contingentes. Pero si en el aspecto militar eran decisivos los servicios de los caballeros entrenados, tampoco se podía prescindir para la *financiación* de las luchas, ya en la época de los linajes, de los burgueses no caballeros. Su interés en una administración de

justicia racional, por un lado, y el recelo mutuo de las facciones nobles, por otro, provocaron en Italia y en algunos dominios cercanos el desarrollo peculiar de una magistratura profesional distinguida, el *podestà*, que sustituyó a la administración inicial de los "cónsules" nombrados de entre la nobleza local, formalmente elegidos, pero de hecho disputados y monopolizados por pocas familias.

Vio nacer esta institución la época de las serias luchas de los comunes con los emperadores Staufen,[182] que hizo mayor la necesidad del acuerdo interno y aumentó las exigencias financieras. La primera mitad del siglo XIII fue la época de su florecimiento. El *podestà* era un funcionario electivo, llamado de otra ciudad, provisto durante cierto periodo con el supremo poder judicial, con un gran sueldo, casi siempre noble pero, de preferencia, de formación jurídica universitaria. Su nombramiento dependía del Consejo o de una comisión de notables reunida al efecto, procedimiento típico en Italia para todas las elecciones. A menudo se trataba acerca del nombramiento con la ciudad del llamado, pues tenía que dar su consentimiento, y hasta se le encomendaba a veces el señalamiento de la persona. La avenencia por parte de la otra ciudad era un acto amistoso y la negativa inamistoso. A veces tuvo lugar un cambio recíproco de *podestà*. Los requeridos no pocas veces exigían rehenes como garantía del buen tratamiento, regateaban sobre las condiciones lo mismo que un profesor moderno y rechazaban la propuesta si aquéllas no les apetecían. El requerido disponía de un séquito de caballeros y tenía que sostener y traer consigo sus auxiliares, no sólo el personal subalterno sino a menudo jurisconsultos, representantes y, a veces, todo un cuadro de funcionarios. Su tarea esencial era garantizar el orden y la seguridad pública, sobre todo la paz en la ciudad, a menudo le incumbía el mando militar y siempre la administración de justicia. Todo bajo el control del Consejo. Su influencia sobre la legislación era muy limitada. No sólo se cambiaba la persona del *podestà* sino también el lugar de procedencia. Por otra parte, las ciudades que lo enviaban tenían interés en que sus ciudadanos ejercitaran el mayor número de cargos posible fuera de la ciudad, como Hanauer[183] sospecha con razón, en parte por motivos políticos y en parte por motivos económicos, porque los grandes sueldos constituían una de las más estimables probabilidades prebendales de la nobleza nativa. Los aspectos más importantes de esta institución se hallan en las siguientes direcciones. En primer lugar, el nacimiento de esta magistratura profesional de carácter distinguido. Hanauer señala, en la cuarta década del siglo XIII, en 16 tan sólo de 60 ciudades de esta clase, 70 personas que habían revestido dos veces funciones de *podestà* y 20 personas media docena de veces, y no era raro tampoco llenar toda una vida con tales funciones.[184] En el siglo de su florecimiento calcula en unos 60 comunes unos 5 400 puestos de *podestà*. Por otra parte, existían familias nobles que ofrecían constantemente nuevos candidatos. A esto se añadía el importante número de los necesarios auxiliares con formación jurídica.

A esta disciplina escolar a que se sometía una parte de la nobleza para poder ser utilizada en una administración rigurosamente objetiva, celosamente controlada por la opinión pública del lugar, se añade un segundo factor. Para que fuera posible la administración de justicia por el *podestà* extranjero el derecho a aplicar tenía que ser codificado, estructurado racionalmente e igualado interlocalmente. Así como en otras partes actuó como factor de la codificación del derecho el interés de los príncipes y de sus funcionarios en su aplicación local, en este caso es la institución del *podestà* la que contribuye a esa codificación y, en especial, a la expansión del derecho romano.

El *podestà*, en su forma típica, es un fenómeno que se limita en lo principal a la cuenca del Mediterráneo. Se encuentran algunos paralelos en el norte. Así, en Ratisbona (1334) encontramos la exclusión de los nativos mediante la creación de un cargo de burgomaestre y el llamamiento de un juez foráneo, al que siguieron durante 100 años, puros burgomaestres foráneos, siendo una época de relativa tranquilidad interior de la ciudad, castigada antes por las luchas entre los linajes con sus consecuencias extremas.

Así como en Venecia se origina sin gran violencia una oligarquía urbana con base en un señalado dominio de los notables y en el resto de Italia tenemos a la cabeza el señorío de los linajes, en el *norte* el desarrollo de un patriciado urbano, cerrado, se levanta sobre bases diferentes y sobre motivos también contrarios. Un caso extremo típico nos lo ofrece el desarrollo de la oligarquía urbana *inglesa*. Decisivo para el tipo de desarrollo de la constitución urbana fue aquí el poder de la realeza. Ésta no estuvo en su principio tan firme frente a las ciudades. Ni siquiera después de la conquista normanda. Guillermo el Conquistador no intentó después de la batalla de Hastings[185] apoderarse violentamente de Londres sino, sabiendo que la posesión de esa ciudad decidía desde largo tiempo la cuestión de la corona, consiguió mediante un pacto la pleitesía de los burgueses. Pues a pesar de que, bajo el dominio de los anglosajones, las autoridades legítimas de la ciudad eran el obispo y el *portreeve* nombrado por el rey, y a estas autoridades se dirige también la carta del conquistador, la voz del patriciado de Londres pesó de modo definitivo en casi todas las elecciones reales. Los burgueses llegaban a pensar que la dignidad real no alcanzaba sin su asentimiento al señorío de la ciudad, y todavía en tiempos de Esteban[186] decidieron de hecho. Pero ya el conquistador, después del pleito homenaje, se hizo construir su torre en Londres y la ciudad, como otras, quedó sometida a discreta tributación.

La importancia militar de las ciudades decreció en la época normanda en virtud de la unificación del reino, de la cesación de la amenaza exterior y del ascenso de los grandes barones terratenientes. Los señores feudales construían ahora sus castillos fortalezas fuera de las ciudades. Así comienza esa separación, característica como veremos del Occidente extraitaliano, entre los poderes

militares feudales y la burguesía. Muy al contrario de lo que ocurre con las ciudades italianas, las inglesas han perdido totalmente el señorío sobre la campiña que antes parece que poseyeron en forma de amplios alfoces urbanos. Se convierten en corporaciones orientadas en lo esencial *económicamente*. Aquí, como en otras partes, los barones empiezan a fundar ciudades, concediendo privilegios de amplitud diversa. Pero en ninguna parte se producen, que sepamos, luchas violentas de la burguesía urbana contra el rey u otros señores de la ciudad. Nada de usurpaciones con las que se allanan violentamente el burgo del rey o de otros señores de la ciudad o, como en Italia, se les obliga a llevarlos fuera de ella. Tampoco se crea un ejército de burgueses, se instituye una jurisdicción propia con funcionarios elegidos en lugar del nombrado juez real, ni se establece un derecho propio codificado. Cierto que en virtud de concesión real se crean también en Inglaterra algunos tribunales urbanos especiales que tienen el privilegio de ofrecer a los burgueses un procedimiento racional sin duelo judicial y que, por otra parte, rechazan las innovaciones del procedimiento real, [187] especialmente el *jury*. Pero el establecimiento del derecho es cosa que incumbe exclusivamente al rey y a los tribunales reales. El rey concedió a la ciudad ese privilegio judicial para tenerla a su lado frente al poder de la nobleza feudal, así que en este sentido saca provecho de las luchas típicas del feudalismo. Pero más importante que estos privilegios judiciales fue —y esto nos muestra la destacada posición del rey— la autonomía administrativa fiscal que supieron conquistar poco a poco. Desde el punto de vista del rey la ciudad, hasta la época de los Tudor,[188] era un objeto de imposición fiscal. Los privilegios burgueses, las *gratia emendi et vendendi*[189] y el monopolio del comercio tenían como correlato la específica obligación burguesa de tributación. Pero los tributos fueron arrendados y los funcionarios reales más ricos, junto con los más ricos burgueses, eran, como es natural, los arrendatarios más importantes. Poco a poco los burgueses consiguieron desplazar a sus competidores y arrendar al rey contra una suma global los impuestos *(firma burgi)*[190] y asegurarse otros privilegios mediante pagos especiales y regalos, sobre todo el privilegio en la elección de *sherif*.[191] A pesar de la presencia de "intereses" señoriales, que encontramos diversamente entre la burguesía urbana, los intereses decisivos para la constitución urbana son los económicos y fiscales. Encontramos también en las ciudades inglesas la *conjuratio* de los burgueses del continente, pero aquí adopta la forma típica de una *guilda* monopólica. No en todas partes, pues, por ejemplo, falta en Londres. Pero en muchas otras ciudades la guilda, como garantizadora de las prestaciones fiscales de la ciudad, se convierte en la agrupación más importante dentro de la misma. A menudo dispone del derecho de ciudadanía como la "casa de los ricos" en Colonia. En las ciudades medias fue ella la que logró una jurisdicción propia sobre sus miembros pero como tales miembros y no como burgueses. Casi por todas partes es de hecho, si no de derecho, la asociación que rige la ciudad. Porque seguía siendo burgués, como

antes, el que compartía con los burgueses las cargas burguesas debidas al rey (obligación de protección, de vigilancia, de justicia y de tributación). No eran burgueses exclusivamente los residentes en la localidad. Por el contrario, por lo general formaban parte de la burguesía los propietarios vecinos, la *gentry*. Especialmente la villa de Londres contaba en el siglo XII entre sus miembros a casi todos los grandes obispos y funcionarios nobles del país, porque todos tenían sus casas en Londres, sede del rey y de la administración, fenómeno que discrepa tanto, dentro del paralelismo, de la situación que reinaba en la República romana. El que no estaba en situación de participar en las cargas de la garantía fiscal que ofrecía la burguesía sino que pagaba los tributos reales de caso en caso, como ocurría con los pobres, se excluía con ello del círculo de los burgueses activos. Todos los privilegios de la ciudad se fundaban en concesión real o señorial que, ciertamente, se interpretaba en propio provecho. También en Italia era frecuente este caso, pero el desarrollo inglés fue muy diferente. Las ciudades se convirtieron en corporaciones privilegiadas dentro del Estado estamental —después de que el derecho inglés acogió el concepto de corporación cuyos órganos disponían de determinados derechos *individuales* derivados de títulos jurídicos también particulares—. Del mismo modo como los barones o las corporaciones mercantiles se habían apropiado derechos particulares mediante privilegio. El tránsito de una *company* privilegiada a una guilda y a una corporación urbana era insensible. La posición jurídica estamental especial de los burgueses se componía, por lo tanto, de un haz de privilegios adquiridos dentro de la asociación política estamental, medio feudal, medio patrimonial. Pero no derivaba de la pertenencia a una asociación con señorío político independiente respecto al exterior. A grandes rasgos, el desarrollo fue como sigue: las ciudades al principio no eran más que asociaciones forzosas gravadas por los reyes con obligaciones litúrgicas, diferentes de las de las aldeas; después se producen nuevas fundaciones en masa por parte de los reyes y de los señores territoriales, con concesión de privilegios económicos y estamentales, reina en principio la igualdad en los derechos de los burgueses, propietarios urbanos con privilegios especiales y con una autonomía limitada; más tarde se admite a las guildas privadas como garantizadoras de las obligaciones fiscales y son reconocidas por privilegios reales; finalmente, se concede el derecho corporativo a la ciudad. Un *común* en sentido continental fue Londres. Enrique I le concedió la elección de *sherif* y encontramos a fines del siglo XII el reconocimiento por el rey Juan del común como asociación de burgueses bajo la presidencia del *mayor*, elegido lo mismo que el *sherif*, y de los escabinos: estos últimos, desde comienzos del siglo XIII, forman el Consejo con un número igual de *councillors* elegidos. El arrendamiento del cargo de *sherif* de Middlessex por el común instituye su señorío sobre el distrito en torno. Desde el siglo XIV el alcalde de Londres lleva el título de lord. La mayoría de las demás ciudades se convierten, no obstante algunos gérmenes temporales de comunidad política, en sencillas asociaciones

forzosas con determinados privilegios específicos y derechos corporativos autónomos, fijamente regulados. Más tarde se explicará el desarrollo del régimen de gremios, pero ya desde ahora podemos decir que tampoco cambiaron en nada el carácter fundamental de la posición que adoptan las ciudades. Fue el rey quien arbitró la lucha entre el régimen urbano gremial y el de notables. Las ciudades quedaron sometidas a tributación hasta que el desarrollo estamental creó en el Parlamento una garantía *colectiva* contra la tributación arbitraria, cosa que ninguna ciudad en particular ni todas juntas pudieron lograr por sus propias fuerzas. El derecho activo de burgués quedó siendo un derecho hereditario de miembros de corporación y adquirible por compra en algunas asociaciones. La diferencia con respecto al continente, aunque en parte sólo gradual, tuvo una gran significación de principio a consecuencia del derecho corporativo inglés, pues en Inglaterra no se produjo el concepto de *ayuntamiento* como corporación territorial.

La razón de esta evolución especial reside en el poder nunca quebrantado, y siempre creciente después de la subida al trono de los Tudor, de la administración real, sobre la que descansaba la unidad política del país y la unidad en la formación del derecho. La administración real estaba estamentalmente controlada en alto grado y necesitaba de la colaboración de los notables. Pero, precisamente, esto tuvo como consecuencia que los intereses económicos y políticos no se orientaran por los intereses de cada una de las asociaciones urbanas cerradas sino por la administración central, de la que se esperaban las ventajas económicas y sociales, las garantías de monopolio y la ayuda contra las violaciones de los privilegios propios. Los reyes, que dependían por completo financieramente y en su gestión administrativa de las capas privilegiadas, las temían. Pero su intención política se orientaba también en el terreno del Parlamento. Trataban de influir el régimen de las ciudades y la composición personal de los consejos urbanos en interés de su política electoral parlamentaria y apoyaban, por tanto, a la oligarquía de los notables. Los notables de la ciudad, por su parte, sólo de la administración central obtenían la garantía de su situación de monopolio frente a las capas no privilegiadas. Los reyes, a falta de un aparato burocrático propio, tenían necesidad, a causa del centralismo, de la cooperación de los notables. En Inglaterra ha sido sobre todo una razón *negativa* —la incapacidad de la administración feudal, a pesar de su desarrollo técnico relativamente grande, de afirmar un dominio realmente estable sobre el país sin el apoyo de los notables económicamente poderosos— la que fundó el poder de los burgueses y no su propio poder militar. Pues el poder militar de la mayoría de las ciudades inglesas fue en la Edad Media relativamente insignificante. Pero el poder financiero de los burgueses fue tanto mayor cuanto más se hacía valer colectivamente, dentro de la agrupación estamental de los comunes en el *Parlamento*, como *estamento* de los privilegiados de las ciudades, y hacia este Parlamento se orientaba todo interés que iba más allá del aprovechamiento de

las ventajas económicas del monopolio local. Aquí encontramos, pues, por primera vez un *estamento* burgués interlocal, *nacional*. El poderío creciente de la burguesía dentro de la administración real de los jueces de paz y en el Parlamento, por lo tanto, su poder en el Estado estamental de notables, impidió el nacimiento de un fuerte movimiento de autonomía política de *cada uno* de los comunes —no fueron los intereses locales sino los *interlocales* el fundamento de la unión política de la burguesía— y favoreció también el carácter mercantil burgués de la oligarquía urbana. Las ciudades inglesas muestran, por lo tanto, hasta el siglo XIII, un desarrollo parecido al alemán. Pero a partir de aquí van desembocando en un dominio de la *gentry* que ya no se ha quebrantado jamás, en contraste con la democracia, por lo menos relativa, de las ciudades continentales. Los cargos, sobre todo el de *alderman*, que al principio descansaban en una elección anual, se convirtieron en gran parte en vitalicios y muy a menudo fueron provistos de hecho por la cooptación o por el patronato de los señores territoriales vecinos. La administración real apoyaba, por las razones apuntadas, este desarrollo, de modo parecido a como la antigua administración romana apoyaba la oligarquía de la aristocracia territorial en las ciudades sometidas.

El desarrollo en el norte del *continente* europeo es diferente que en Inglaterra y también que en Italia. El desarrollo del patriciado se había apoyado parcialmente en las diferencias estamentales y económicas que existían ya al nacimiento de la asociación burguesa. También en las ciudades de nueva fundación fue éste el caso. Los 24 *conjuratores fori* de Friburgo eran, desde un principio, privilegiados en materia impositiva y con derecho a ser cónsules, pero en la mayoría de las ciudades de nueva fundación, incluidas muchas ciudades marítimas del norte, propensas por naturaleza a la plutocracia de los comerciantes, la determinación formal de la capacidad de consejero se desarrolla poco a poco, casi siempre en la forma típica de que el tan frecuente derecho de propuesta del que había sido consejero o la costumbre de seguir la opinión del consejero anterior acerca de su sucesor o, simplemente, su autoridad social en la elección de consejeros, junto con la necesidad práctica de tener en el Consejo gente experimentada, condujo a completar el Consejo mediante cooptación, y entregó así estos colegios a un círculo cerrado de familias privilegiadas. Se puede recordar con qué facilidad, aun en las circunstancias modernas, puede ocurrir algo parecido, pues a pesar del derecho de elección de la burguesía, el Senado de Hamburgo se encontraba en el camino de un desarrollo parecido. No podemos detenernos en los detalles pero por todas partes se hicieron valer esas tendencias y sólo el grado en que obtuvieron un reconocimiento jurídico formal fue diferente.

Los linajes que monopolizaron los cargos de consejero pudieron mantener este privilegio mientras *no* hubo un fuerte contraste de intereses con los burgueses excluidos, pero tan pronto como estallan estos conflictos o los

excluidos ya no pueden soportar con dignidad, a causa de su enriquecimiento y de su educación, esta exclusión, tenemos la posibilidad de nuevas revoluciones. Sus portavoces fueron de nuevo uniones conjuradas de burgueses. Pero tras ellas o identificándose con ellas estaban los *gremios*. Pero hay que guardarse muy bien de identificar la expresión "gremio" de manera preferente o exclusiva con el "gremio de artesanos". En modo alguno el movimiento contra los linajes es, en la primera época, un movimiento principal del artesanado. Sólo en el proceso ulterior se presentan, como explicaremos, los artesanos por sí propios, mientras que en la primera época estaban conducidos casi siempre por los gremios no artesanales. El resultado muy diverso de las revoluciones gremiales podía conducir en los casos extremos, como veremos, a que el Consejo se compusiera únicamente con los gremios y a que la cualidad de burgués con derechos plenos se vinculara a la de miembro de un gremio.

Este ascenso de los gremios significó, por primera vez, prácticamente la conquista del mando o de parte de él por las clases "burguesas", en el sentido económico de la palabra. Allí donde el señorío de los gremios prosperó en alguna amplitud, la época en que esto ocurre coincide con la de la máxima expansión del poder de la ciudad hacia fuera y su máxima independencia política en el interior.

Salta a la vista la semejanza de este desarrollo "democrático" con la suerte de las ciudades *antiguas*, la mayoría de las cuales han conocido también una época parecida de crecimiento como ciudades nobles, empezando hacia el siglo VII antes de Cristo, y su rápido ascenso al poder político y económico enlazado con un desarrollo de la democracia o la tendencia hacia ella. Estas semejanzas existen a pesar de que la *polis* antigua se apoya sobre las bases de un pasado completamente diferente. Comparemos la *ciudad de linajes* antigua con la medieval.

La cultura micénica en la metrópoli griega presupone por lo menos en Micenas y Tirinto, una realeza patrimonial de carácter oriental, si bien de dimensiones mucho menores.[192] Sin el aprovechamiento intensivo de las prestaciones personales de los súbditos no son imaginables esas construcciones que no tienen par hasta la época clásica. En el borde del círculo de la cultura helénica de entonces hacia el Oriente (Chipre) parece haber existido una administración que empleaba un sistema gráfico propio, al estilo egipcio, para las cuentas y listas, y que debió ser, por lo tanto, una administración de almacén burocrático-patrimonial, mientras que más tarde la administración de la misma época clásica en Atenas era casi toda oral y sin escritura. Esa cultura, basada en prestaciones personales, ha desaparecido sin dejar rastro, lo mismo que aquel sistema gráfico. La *Ilíada* habla en su catálogo de naves de reyes hereditarios que mandan en grandes dominios, cada uno de los cuales abarca muchas localidades, que más tarde serán conocidas como ciudades, y que por entonces se presentan como burgos, y de las que un soberano como Agamenón está dispuesto a conceder varias en feudo a Aquiles.[193] En Troya tenemos junto al rey, como

consejeros, a los ancianos de casas nobles que, por su edad, están libres de su servicio. Como rey guerrero tenemos a Héctor, mientras que para celebrar tratados hay que llamar a Príamo. Sólo una vez se menciona un trozo de escritura, acaso puramente con símbolos.[194] Por lo demás, todas las circunstancias presuponen una administración con base en prestaciones de los súbditos y una realeza patrimonial. La realeza es gentil-carismática. Pero el mismo Eneas, extraño a la ciudad, puede abrigar la esperanza, caso de que dé muerte a Aquiles, de recibir el cargo que asume Príamo.[195] Porque la realeza viene a ser una "dignidad" oficial y no una posesión. El rey es caudillo del ejército y partícipe en el tribunal junto con los nobles, es el representante frente a los dioses y a los hombres, dotado de una posesión real pero, sobre todo en la *Odisea*, posee un poder más bien de cabecilla, que descansa en la influencia personal, y no en una autoridad regulada; también la expedición guerrera, casi siempre una expedición marítima, ofrece para los linajes nobles más el carácter de una aventura del séquito que el de una obligación servicial. Los compañeros de Ulises se llaman también *hetairoi*, como más tarde el séquito real macedónico.[196] La ausencia, prolongada en años, del rey, no es fuente de un descontento serio; mientras tanto, en Ítaca no hay ningún rey. Ulises ha recomendado su casa a Mentor,[197] que nada tiene que ver con la dignidad real. El ejército es un ejército de caballeros y las luchas singulares deciden la batalla. La infantería tiene una importancia muy secundaria. En algunas partes del poema homérico se nos presenta el ágora político urbana: cuando se designa a Ísmaros como "polis" acaso podría significar el "burgo", pero de todos modos no es el burgo de uno solo sino de los cicones.[198] En el escudo de Aquiles figuran sentados los ancianos —clanes de notables que se destacan por la propiedad y por las armas— en la plaza y pronuncian sentencia; el pueblo acompaña como circunstante con su aplauso los discursos de las partes.[199] La acusación de Telémaco se convierte en objeto de una discusión regulada por el heraldo ante los notables guerreros. Los nobles, incluyendo el rey, están presentes, según parece colegirse, como señores territoriales y dueños de naves que van a la guerra montados en carros. Pero sólo el que reside en la *polis* participa en el poder. Cuando el rey Laertes se retira a su posesión quiere decir que la edad lo retira.[200] Lo mismo que entre los germanos, los hijos de los linajes de notables se adscriben como séquito *(hetairoi)* a un héroe aventurero; en la *Odisea* al hijo del rey. Entre los feacios la nobleza se atribuye el derecho de hacer contribuir al pueblo a los gastos para los regalos a los huéspedes.[201] En ninguna parte se nos dice que los habitantes del campo fueran súbditos o siervos de la nobleza urbana, aunque nunca se mencionan campesinos libres. Pero la forma en que se trata la figura de Tersites demuestra, en todo caso, que también el no noble con obligación de servicio guerrero —es decir, el que no va a la guerra en su carro— se atreve en ocasiones a hablar contra los señores, pero esto pasa como una desvergüenza.[202] También el rey hace trabajos domésticos, adorna su lecho, cultiva su

jardín. Su séquito guerrero echa mano de los remos. Los esclavos comprados pueden esperar por su parte obtener un *kleros* sin que exista, por lo tanto, todavía aquella gran diferencia que encontramos en Roma entre los esclavos comprados y los clientes que disfrutan de concesión de tierras. Las relaciones son de tipo patriarcal y la economía cerrada o propia cubre todas las necesidades normales. Las propias naves sirven para la piratería, el comercio es pasivo, pues sus representantes activos son todavía los fenicios. Dos fenómenos importantes, además del "mercado" y de la residencia urbana de los nobles: por un lado el "agón", que dominará más tarde toda la vida y que surgió del concepto caballeresco del honor y de los ejercicios militares de la juventud. Lo encontramos organizado en el culto fúnebre del héroe guerrero (Patroclo) y domina ya por entonces el modo de conducción de vida de la nobleza. Por otro lado, la despreocupada relación con los dioses a pesar de toda la deisidemonia, [203] cuyo reflejo poético producirá tan mal efecto a Platón.[204] Esta falta de respeto de la compañía heroica podía nacer, a consecuencia de expediciones, especialmente marítimas, en zonas donde no tenían que vivir entre viejos templos y sepulcros. Mientras que en los poemas homéricos falta la caballería noble de la *polis* de linajes parece que se alude, sorprendentemente, a la lucha de los hoplitas, posterior, disciplinada, organizada en escuadras, lo que demuestra cómo en las creaciones poéticas dejan sus huellas épocas bien diferentes.

Hasta el desarrollo de la tiranía, la época histórica no conoce, fuera de Esparta y otros pocos ejemplos (Cirene), la realeza gentil-carismática más que en vestigios o recuerdos (esto último en muchas ciudades de la Hélade y en Etruria, el Lacio y Roma), y siempre como realeza sobre una *sola polis*, también gentil-carismática, con facultades sacras pero, por lo demás, con excepción de Esparta y de la tradición romana, provista solamente de derechos honoríficos de precedencia frente a la nobleza que, a veces, también se designa como "real". El ejemplo de Cirene nos muestra que el rey debía su poder, la fuente del mismo, su tesoro, al comercio intermediario, ya sea propio, ya sea por la protección y el control remunerados. Seguramente la lucha caballeresca de los linajes nobles, con independencia militar, con carros y con séquito propio y con naves propias, ha quebrantado el monopolio del rey, después que se derrumban los grandes reinos orientales, tanto el poder egipcio como el hitita, con los que estaba en relación, y no han nacido todavía otros grandes reinos, como el de los lidios, después, por lo tanto, que se deshace el monopolio mercantil y el Estado con base en prestaciones personales de los reinos orientales, a los que correspondía en pequeño la cultura micénica. Este quebrantamiento de la base económica del poderío real seguramente ha hecho posible la llamada invasión dórica.[205] Comienzan las migraciones de los caballeros piratas hacia las costas del Asia Menor, donde Homero no conoce todavía asentamientos helénicos, y donde no existían todavía entonces fuertes asociaciones políticas. Y empieza al mismo tiempo el comercio activo de los griegos.

La información histórica que comienza nos muestra la típica ciudad de linajes de la Antigüedad. Por lo general una *ciudad marítima*: hasta la época de Alejandro y la guerra de los samnitas no hubo *polis* alguna a más de una jornada del mar. Fuera del recinto de la *polis* se daba tan sólo la agrupación en aldeas (κῶμαι) con uniones políticas frágiles entre las "tribus" (ἔθνη) Una *polis* disuelta por propio impulso o por los enemigos es "esparcida" en aldeas. Como fundamento real o ficticio de la ciudad tenemos el *synoikismo*, es decir, el "asentamiento conjunto" de los linajes en un burgo fortificado, por recomendación del rey o por acuerdo entre ellos. Un hecho semejante no fue desconocido totalmente en la Edad Media: así en el *synoikismo*[206] de Aquila descrito por Gothein[207] y en la fundación de Alejandría. Pero su contenido esencial llevaba un cuño mucho más específico en la Antigüedad que en la Edad Media. No era absolutamente necesario el asentamiento estable: lo mismo que los linajes medievales, también en parte los antiguos (así en Elis)[208] continuaron residiendo en sus burgos rurales o poseían por lo menos —y ésta era la regla— casas de campo, además de su residencia urbana. Así Decelia[209] era un burgo de linajes; muchas aldeas áticas llevaban el nombre de un burgo de éstos y también una parte de las tribus romanas. La zona de Teos[210] estaba repartida en "torres". Pero el centro de gravedad del poder de la nobleza residía, sin embargo, en la ciudad. Los señores políticos y económicos del país: señores territoriales, gentes que invertían su dinero en el comercio y acreedores de los campesinos, eran *astoi*, linajes urbanos, y la afluencia de la nobleza rural hacia la ciudad fue progresando.[211] En la época clásica habían sido allanados los burgos que la nobleza poseía fuera de la ciudad. Las necrópolis de los linajes estaban, desde siempre, en las ciudades. Pero lo esencial en la constitución de la *polis* era, en la idea de los interesados, la confraternidad de los linajes en una comunidad *cultual*, la sustitución del pritáneo[212] de cada linaje por el pritáneo común de la ciudad, donde los pritanos celebraban sus comidas en común. En la Antigüedad no significa solamente, como en la Edad Media, que la *conjuratio* de los burgueses, cuando se convierte en *commune*, acoge también un santo patrono de la ciudad, sino que significa mucho más: el nacimiento de una nueva comunidad local de mesa y de culto. Faltaba la iglesia común dentro de la cual se encontraban en la Edad Media todos los individuos. Es cierto que existían, desde siempre, junto a las divinidades locales, dioses venerados interlocalmente. Pero como la forma de culto más firme y más importante en la vida cotidiana tenemos, contra lo que ocurre en la Edad Media, el culto exclusivo de cada uno de los linajes que se opone a la fraternización. Pues estos cultos estaban tan rigurosamente limitados a los miembros como en la India. Sólo que faltaba la limitación mágica tabú y así fue posible la confraternización. Pero era inconmovible que nadie que no perteneciera al linaje pudiera ofrecer sacrificios agradables a los espíritus venerados por el linaje. Y lo mismo respecto a todas las demás asociaciones. Entre estas asociaciones religiosamente hermanadas por la

asociación cultual de la *polis* tenemos, desde los primeros tiempos hasta épocas muy avanzadas, a las *phyles* y a las *phratrias*, a las que había que pertenecer para ser miembro de la ciudad. Se puede suponer con seguridad acerca de las *phratrias* que alcanzan a la prehistoria de la *polis*. Más tarde fueron esencialmente asociaciones cultuales pero tenían, además, a su cuidado, por ejemplo en Atenas, el control de la capacidad militar de los muchachos y de la consiguiente capacidad de heredar.[213] Parece que fueron en su origen, por consiguiente, asociaciones militares, correspondientes a las "casas de varones" conocidas por nosotros, cuyo nombre *(andreion)* se ha conservado en los estados guerreros dóricos y también en Roma *(curia = coviria)* para las subsecciones de las asociaciones militares hermanadas en una *polis*. La comensalidad *(syssitia)*[214] de los espartanos, la separación de la familia durante todo el tiempo del servicio militar activo y el ascetismo guerrero común de los muchachos corresponde por completo al tipo general de la educación en las primitivas asociaciones guerreras de los androceos. Pero fuera de algunas asociaciones dóricas en ninguna parte encontramos en la época histórica este semicomunismo militar radical de las asociaciones guerreras, y en la misma Esparta su ulterior realización rigurosa ha tenido lugar sobre la base de la expansión militar del *demos* espartano, después de la destrucción de la nobleza, para conservar la disciplina y la igualdad estamental de todos los guerreros. En las *phratrias* normales de las demás ciudades, por el contrario, los linajes nobles (γένη, οἶκοι) eran los únicos notables en posesión del dominio (como resulta de las actas de los demotionidas[215] para el viejo linaje que vivía en el burgo de Decelia): así, por ejemplo, según la organización de Dracon, se escogieron a los "diez mejores", es decir, a los más poderosos de las *phratrias* por sus posesiones, para que se hicieran cargo de la expiación por la sangre.

Las *phratrias* son tratadas en la constitución posterior de la ciudad como secciones de las *phyles* (en Roma las tres viejas "tribus" personales) en que se subdivide la ciudad helénica normal. El nombre *phyle* se enlaza técnicamente con el de *polis*, puesto que, tratándose de la "tribu" no organizada urbanamente, la expresión es *ethnos* y no *phyle*. En la época histórica las *phyles* son secciones artificiales de la *polis*, creadas a los fines del turno en las prestaciones públicas, en las votaciones y en la provisión de cargos, en la organización del ejército, en el reparto de los rendimientos de los bienes públicos, del botín, de la tierra conquistada (así en el reparto de Rodas)[216] y al mismo tiempo, como es natural, asociaciones cultuales como lo eran todas, aun aquellas constituidas de una manera puramente racional, en los primeros tiempos. También eran formaciones artificiales las tres *phyles* típicas de los dorios, como lo indica el nombre de la tercera *phyle, pánfilos*, correspondiendo por completo a la tradición romana acerca de la tribu de los *luceres*.[217] Es posible que en sus orígenes las *phyles* hayan nacido del pacto de una capa guerrera residente en la localidad con una nueva capa conquistadora y de aquí probablemente los dos linajes reales espartanos de rango desigual que corresponden a la tradición romana de una doble realeza primitiva. En todo caso, en la época histórica las *phyles* no son asociaciones locales sino puramente personales, la mayoría con una presidencia hereditaria de tipo gentil-carismático y, más tarde, electiva: los "reyes de las *phyles*". Pertenecían a las *phyles* y *phratrias*, a las tribus y curias todos los que participaban en el poder militar de la *polis* como ciudadanos activos o pasivos. Ciudadanos activos, es decir, que tomaran parte en las magistraturas de la ciudad, no lo eran más que los linajes nobles. La designación de ciudadano es, por esto, en ocasiones idéntica con la significación de "compañero de linaje".[218] La adscripción a los linajes nobles, sin duda, que en los orígenes aquí, lo mismo que en otras partes, se enlazaba a la dignidad gentil-carismática de los principados de la región, y, con la aparición de la lucha de carros y de la construcción de burgos, seguramente a la posesión de ellos. En la *polis*, bajo la realeza, se ha debido producir el nacimiento de una nueva nobleza, tan fácilmente como en los comienzos de la Edad Media, por la ascensión de los que llevaban vida caballeresca al círculo de los poseedores de feudos. Pero sabemos que en la época histórica sólo un miembro de los linajes (patricio, eupatrida) podía entrar en comunicación con los dioses de la ciudad, como sacerdote o funcionario, mediante los sacrificios o la interrogación de los *auspicia*. Pero el linaje, correspondiendo a su origen preciudadano, poseía regularmente dioses diferentes de la *polis* y un culto propio localizado en la sede tribal. Por otra parte, junto a los sacerdocios monopolizados gentilcarismáticamente por ciertos linajes, existía también un sacerdocio oficial. Pero no había ningún monopolio sacerdotal general para el trato con los dioses, como ocurría en general en Asia, pues el funcionario de la ciudad está capacitado para ello. Y tampoco había, fuera de algunos pocos santuarios interlocales importantes, como el de Delfos, ningún

sacerdocio independiente de la *polis*. Los sacerdotes eran nombrados por ésta, y tampoco el sacerdocio délfico disponía de una hierocracia organizada independientemente sino que al principio dependía de una *polis* vecina, tras cuya destrucción en guerras santas, varias localidades vecinas se agruparon en una anfictionía que ejercía un control muy sensible. La posición de poder político y económico de los grandes templos —eran señores territoriales, propietarios de ergasterios,[219] prestamistas de particulares y, sobre todo, de los estados, cuyo tesoro de guerra tenían en depósito y, en general, funcionaban como cajas de depósito— no cambió en nada esa situación, según la cual, como vimos anteriormente, en la metrópoli griega y, sobre todo, en las colonias, la *polis* era señora de hecho del patrimonio de los dioses y de las prebendas sacerdotales o, mejor dicho, lo fue siendo cada vez más. El resultado final fue en la Hélade la subasta de los puestos de sacerdotes como forma para ocuparlos. Seguramente el señorío de la nobleza guerrera ha sido decisivo para esta evolución completada por la democracia. Los sacerdocios, el derecho sagrado y las normas mágicas de establecido por Rómulo. Según Plutarco, *Rómulo*, 20, 2: "Establecieron tres tribus y las llamaron a una, por Rómulo, Ramnenses, a otra, por Tacio, Tacienses, y a la tercera Lucerenses, por el boque sagrado en que se refugiaron muchos que, al serles concedido el asilo, obtuvieron la ciudadanía. A los bosques sagrados se les llama *luci*". toda clase fueron desde entonces recursos de poder en manos de la nobleza. La nobleza de una *polis* no era necesariamente cerrada y ocurrió, lo mismo que en Venecia, la acogida de señores de burgos que acudían a la ciudad junto con sus clientes *(gens Claudia)* y *gentes minores*, como en Roma, y en los primeros tiempos con más frecuencia, seguramente, que después. La nobleza tampoco constituía una comunidad puramente local, limitada territorialmente. Nobles atenienses como Milcíades poseían en la época clásica grandes señoríos exteriores y se dieron, como en la Edad Media, relaciones interlocales dentro de estas capas. Económicamente la propiedad de la nobleza era, sobre todo, de tipo señorial-territorial. Los servicios de los esclavos, siervos, clientes —más tarde hablaremos de estas categorías—, formaban la base para cubrir las necesidades. También después de la desaparición de la vieja servidumbre y clientela, las fortunas siguieron siendo de tipo inmobiliario y agrícola. Lo mismo ocurre con el patriciado babilónico: la enumeración de la fortuna de las casas mercantiles *(egibi)*[220] que más a menudo se nos presentan durante generaciones en los documentos, nos indica que su patrimonio se componía, sobre todo, de fincas urbanas y rústicas, de esclavos y de ganado. Sin embargo, en la Hélade[221] lo mismo que en Babilonia y en la Edad Media, la fuente del poder económico de la típica nobleza urbana residía en la participación directa o indirecta en el comercio y en la navegación, que todavía en época tardía pasaba como actividad digna de los estamentos, y sólo en Roma se prohibió completamente a los senadores. A los fines de participar en estas probabilidades de ganancia se buscó, lo mismo en Oriente que en la Edad Media,

la domiciliación en la ciudad. La fortuna así amasada se empleó para explotar, mediante la usura, a los campesinos de la localidad, que no participaban en el poder político. Los *astoi* concentran en sus manos esclavos por deudas y acumulan el mejor suelo, el que renta (πεδία en el Ática), a diferencia de las faldas de las montañas (donde residían los "diacrios") ocupadas, sin renta, por los campesinos.[222] El poder territorial de la nobleza urbana procedía, por lo tanto, en gran medida de las ganancias que les ofrecía la ciudad. Los campesinos endeudados fueron empleados en aparcerías o directamente en prestaciones personales junto con los siervos genuinos que procedían del señorío territorial y corporal primitivo. Poco a poco empiezan a cobrar importancia los esclavos comprados. En ninguna parte, tampoco en la Roma de los patricios, han desaparecido del todo los campesinos libres, acaso en menor grado que en la Edad Media. Especialmente, la tradición acerca de las luchas estamentales romanas nos muestra que no se halla en su base un señorío territorial universal sino que, más bien, encontramos un antagonismo bien diferente no compatible con él. Quien no pertenecía a la capa guerrera de la ciudad, articulada en linajes y entrenada militarmente, en primer lugar, por lo tanto, el campesino libre, *agroikos, perioikos, plebejus*, se hallaba entregado económicamente a los señores de la ciudad en virtud de su exclusión del poder político, más todavía por su exclusión de la participación activa en una administración de justicia no vinculada a reglas fijas y por la necesidad, que de ahí se seguía, de hacer regalos o de entrar en relación de clientela con un noble para encontrar amparo y, finalmente, por la dureza del derecho de obligaciones. Pero, por otra parte, los campesinos de la "ciudad de linajes" disfrutaban de una libertad de movimientos interlocal relativamente grande y de la posibilidad de rescate, muy al contrario de lo que sucedió con la ciudad de los hoplitas de después y, sobre todo, con la democracia radical, como nos lo muestra el ejemplo de la familia de Hesíodo.[223] Los artesanos libres de la ciudad y los comerciantes no nobles debieron encontrarse en una situación parecida a los *Muntmannen* de la Edad Media.[224] Parece que en Roma el rey, mientras significó algo, ejerció un señorío protector de tipo clientela sobre ellos, como lo ejerciera también el señor de la ciudad en la Edad Media temprana. A veces se encuentran rastros de organizaciones litúrgicas de los artesanos, y las centurias militares de artesanos de los romanos tengan quizá este origen. No sabemos si los artesanos, como ocurría regularmente en Asia y también en la Israel anterior a la cautividad, estaban organizados como tribus huéspedes, pero falta todo rastro de separación ritual al modo de las castas de la India.[225]

En oposición con la Edad Media tenemos como algo específico la organización de la "ciudad de linajes" en el número estereotipado de *phyles, phratrias*, linajes. Se ve precisamente que constituyeron *primero* secciones militares y sacrales. Tales secciones se explican porque la ciudad antigua es, primordialmente, una comunidad de asentamiento de guerreros, de modo

análogo a como se explica la "centuria"[226] germánica. Como veremos, estos fundamentos de la ciudad antigua nos explican la diferencia de la estructura de la "ciudad de linajes" frente a la ciudad medieval. A esto hay que añadir, naturalmente, las diversidades en las condiciones del contorno que les rodea: en la Edad Media nacen dentro de grandes reinos continentales de carácter patrimonial y en oposición a sus poderes políticos, en la Antigüedad en la costa, en la vecindad de campesinos y bárbaros, aquí con base en realezas urbanas y allí en señores feudales o episcopales de la ciudad. Pero, a pesar de estas diferencias, cuando las condiciones políticas son parecidas, se producen también semejanzas en el desenvolvimiento. Ya vimos cómo el principado de Venecia, que en algún tiempo constituyó auténticas dinastías patrimoniales, se cambió formalmente por la prohibición del nombramiento de corregente y, finalmente, por la transformación de la dignidad de *dogo* en una presidencia de la corporación de la nobleza, por lo tanto, en un mero cargo. A esto corresponde exteriormente, en la Antigüedad, el desarrollo que va de la realeza urbana a la magistratura anual. Si se piensa en el papel que desempeñó en Roma el *interrex*[227] y, sobre todo, en aquellos vestigios del viejo nombramiento de sucesor y de colegas que supone la designación del dictador por los cónsules, la aprobación de los candidatos y el nombramiento de nuevos funcionarios por los antiguos como condición de validez, la limitación del papel de la comunidad romana a la simple aclamación, a la elección luego, entre los candidatos propuestos o (más tarde) aprobados por el magistrado, veremos con claridad la significación del nombramiento de corregente que Mommsen[228] subrayó con razón. El tránsito de la realeza urbana helénica a la magistratura anual, bajo el control de la nobleza, ciertamente que se desvía mucho más que la evolución romana similar respecto a lo veneciano y, por otra parte, el régimen urbano de la Edad Media fuera de Venecia, muestra también en su nacimiento importantes desviaciones del tipo veneciano.

El señorío de la nobleza, ya desarrollado, coloca en lugar de aquel Consejo homérico de los ancianos ya no aptos para llevar las armas, el Consejo de los linajes de notables. O bien, directamente, un Consejo de los jefes de linaje, como ocurre con el Senado patricio de los primeros tiempos de Roma, con el Consejo espartano de los γερῶχοι, es decir, de gentes que recibían regalos de honor (de sus clientes), con el viejo Consejo ático[229] de los pritanos, que era elegido por los linajes organizados en "naucrarías".[230] La Edad Media conoce también una situación parecida pero no en esta consecuente esquematización condicionada por la significación sacral de los linajes. O bien, indirectamente, el Consejo de los que han sido funcionarios, como el Areópago ateniense posterior y el Senado romano de los tiempos históricos, fenómenos de los cuales la Edad Media nos presenta paralelos muy modestos en la forma de la adscripción de los burgomaestres y consejeros anteriores a las sesiones del Consejo: el carácter militar y también sacral de la magistratura en la Antigüedad otorgaba a su

ejercicio una significación mucho más marcada que pudieran hacerla los cargos de la ciudad medieval. En la realidad encontramos, en uno y en otro caso, unos pocos linajes rivales entre sí —a veces, como en Corinto con los bacquiadas,[231] uno solo que tenía en sus manos el poder y se turnaba en los cargos—. Lo mismo que en la Edad Media y en todas las dominaciones de notables, se caracterizaba la "*polis* de linajes" por el muy pequeño número de sus funcionarios o magistrados. Allí donde efectivamente el dominio de la nobleza subsistió de modo duradero, como ocurre en Roma, quedaron en eso.

El dominio de linajes, una vez surgido, muestra, lo mismo en la Edad Media que en la Antigüedad, rasgos parecidos: luchas entre linajes, destierro y retorno violento, guerras de los caballeros de las ciudades entre sí (en la Antigüedad, por ejemplo, la guerra "lelántica").[232] Sobre todo el principio común era: el campo carece de derechos. Las ciudades de la Antigüedad y de la Edad Media colocaban cuando podían a otras ciudades en clientela: las ciudades de periecos y, más tarde, las localidades de los espartanos regidas por los *harmostas*,[233] las numerosas localidades dependientes de Atenas y de Roma, súbditas de ellas, encuentran su paralelo en la *terra ferma* veneciana y en las ciudades sometidas por Florencia, Génova y otras, y administradas por sus funcionarios.

Por lo que respecta a la estructura económica de los linajes, lo mismo en la Antigüedad que en la Edad Media son, sobre todo, *rentistas*. Lo mismo en la Antigüedad que en la Edad Media lo que decide la pertenencia a los linajes es el *modo de conducción de vida (Lebensführung)* distinguido, caballeresco, y no la ascendencia únicamente. Los linajes medievales abarcaban antiguas familias de ministeriales, y en Italia comprendían lo mismo vasallos libres y caballeros como terratenientes libres que, habiendo hecho fortuna, se habían dedicado a la vida caballeresca. En Alemania, lo mismo que en Italia, una parte de los linajes tenía sus burgos fuera de la ciudad, a los que se retiró en sus luchas con los gremios y desde los que combatió durante mucho tiempo a las ciudades de donde fue expulsada. El linaje de los Auer en Ratisbona era el ejemplo más conocido en Alemania.[234] Estas capas, que vivían caballerescamente, incluidas en asociaciones feudales o ministeriales, eran los auténticos *magnates* y *nobili* en el sentido de la terminología italiana. Los linajes caballerescos que no poseían burgos propios fueron, como es natural, los que se vieron obligados, cuando los gremios se hicieron dueños del poder de la ciudad, a quedar en ella, a adscribirse al nuevo régimen y a poner a su disposición sus servicios de guerra frente a los magnates. El proceso ulterior podía marchar en dos direcciones. Familias de origen no caballeresco entraban en la nobleza mediante la compra de posesiones caballerescas, a menudo burgos, y trasladando su residencia fuera de la ciudad, o familias nobles pasaban de la participación ocasional con su capital en el comercio urbano a una actividad lucrativa comercial propia, renunciando así a su calidad de rentistas. Ambas cosas ocurren pero, en conjunto, dominó lo primero, porque significaba la línea de elevación social para el linaje. Ocurre a veces en la

Edad Media, en las nuevas fundaciones de ciudades por señores políticos y territoriales, que no existe *ningún* linaje caballeresco en el nuevo asentamiento, de suerte que —como veremos todavía— quedan excluidos, sobre todo después que habían comenzado las luchas de los gremios contra los linajes. Cuanto más avanzamos hacia el oriente y hacia el norte, más se presenta este fenómeno, en la "tierra nueva" desde el punto de vista económico. En Suecia los comerciantes alemanes participan en la fundación y en el régimen de las ciudades. Lo mismo ocurre en Nóvgorod y, muy a menudo, en el oriente europeo. Aquí, el "patriciado" y los comerciantes son, por lo menos en los comienzos de la ciudad, términos idénticos. Más tarde explicaremos la gran significación de este hecho. Pero por todas partes se halla en marcha la tendencia hacia el rentismo, hacia la capa verdaderamente distinguida que gobierna los clubes patricios. En la Antigüedad encontramos ese mismo carácter mercantil del patriciado en las colonias, por ejemplo, en ciudades como Epidamnos.[235] La calidad económica del patriciado era, por lo tanto, algo fluido y sólo se puede señalar el centro de gravedad hacia el cual tendía, que es el rentismo. Hay que subrayar de nuevo que la domiciliación urbana de los linajes tuvo su fundamento económico en las probabilidades lucrativas que ofrecía la ciudad y que en todo caso éstas eran las fuentes de cuyo aprovechamiento se originaba la potencia económica de los linajes urbanos. Ni el eupatrida[236] ni el patricio de la Antigüedad ni el patricio medieval eran comerciantes, ni siquiera grandes comerciantes, si pensamos en el concepto moderno de un empresario que dirige su negocio. Ciertamente no es raro que participaran en empresas, pero como propietarios de naves o como comanditarios, prestamistas a la gruesa, que abandonan a otros el verdadero trabajo, el viaje por mar y el desarrollo del negocio, y únicamente participan en los riesgos y ganancias y en ciertas circunstancias acaso toman parte en la dirección intelectual del negocio como comerciantes de ocasión. Todas las formas importantes de negocios lo mismo de la Antigüedad temprana como de la primera Edad Media, sobre todo la *commenda* y el préstamo marítimo, se modelan por la existencia de estos prestamistas que invierten su fortuna en puras empresas singulares, contabilizada cada una por separado, y que al objeto de repartir el riesgo invierten su dinero en varias. Con esto no quiere decirse que no se encuentren entre el patriciado y la empresa comercial llevada personalmente toda clase de transiciones. El comerciante viajero que recibía de los capitalistas dinero en *commenda*[237] para empresas de ocasión se podía convertir en el jefe de una gran casa que trabajara con capital comanditario y hacía trabajar a su favor factores en el extranjero. Negocios cambiarios y de banca, los de armadores, y el gran comercio, podrían llevarse fácilmente a cuenta de un patricio que vivía a lo caballero y también tenía que ser muy fluida la transición entre un capitalista que invierte ocasionalmente en forma de *commenda* su fortuna inactiva y el que se ocupa continuamente como empresario. Se trata ciertamente de un aspecto muy importante y característico

en el desarrollo. Pero es un producto de éste. Con frecuencia tuvo que presentarse esta situación, especialmente en la época del señorío de los gremios, en la cual los linajes, si querían participar en la administración de la ciudad, tenían que inscribirse en los gremios, y en la que, por otra parte, el burgués no activo ya como empresario, seguía perteneciendo al gremio. El nombre de *scioperati*[238] para los grandes gremios mercantiles en Italia nos lo muestra. Fue típico, sobre todo, en las grandes ciudades inglesas, especialmente Londres. La lucha de los estamentos dedicados a actividades lucrativas, organizados en los gremios, en torno al poder de la ciudad, se manifestaba en la oposición entre la elección de los representantes y funcionarios de la comunidad por los barrios *(wards)* y sus representantes, en los que predominaban los linajes terratenientes, y la elección por los gremios *(liveries)*, y el poderío creciente de estos últimos se manifiesta en la dependencia creciente de todos los derechos de burgués de la pertenencia a una asociación profesional. Ya Eduardo II lo estableció como principio en Londres y la elección del *council* por los barrios, que dominó hasta 1351 y que fue restablecido violentamente varias veces (1383), cedió definitivamente en 1463 a la elección por los gremios. Pero dentro de los gremios a que tenía que pertenecer todo burgués —también Eduardo III fue miembro de los *merchant tailors (linen armourers)*—, la significación de los industriales y comerciantes verdaderamente activos se fue posponiendo a la de los rentistas. Teóricamente la pertenencia al gremio se adquiría por aprendizaje y recepción, pero de hecho por herencia y compra, y la relación de los miembros con sus oficios nominales se contrajo, con pocas excepciones (por ejemplo, los orfebres), a puros rudimentos. En parte, se produjeron dentro de los gremios oposiciones económicas y sociales pero, en parte mayor, se convirtieron en puras asociaciones electorales de los *gentlemen* para la ocupación de los cargos de la ciudad. Por todas partes, pues, los tipos se difuminan unos en otros en la realidad. Pero esto se aplica a todos los hechos sociológicos y no debe impedirnos la constatación de lo típico. En todo caso, el patricio típico no era, por su centro de gravedad, ningún empresario profesional, sino un rentista y empresario de ocasión, lo mismo en la Antigüedad que en la Edad Media. La expresión de "honorables ociosos" la encontramos en los estatutos de las ciudades de la alta Renania como designación oficial de los miembros de los clubes de señores en oposición a los gremios. Los grandes comerciantes del tipo de Calimala[239] y los banqueros en Florencia, pertenecían a los gremios y no a los linajes.

La exclusión de la actividad empresaria por los linajes se comprende sin más en la *Antigüedad*. El contraste no reside, por ejemplo, en que el cuerpo de senadores romanos no incluyera ningún "capitalista". Como "capitalistas", en el sentido de *prestamistas*, se han ocupado con gran amplitud lo mismo el viejo patriciado de la Antigüedad temprana, especialmente el romano, frente a los campesinos, que, según veremos luego, los linajes senatoriales frente a los súbditos políticos. Una etiqueta estamental fijada jurídicamente prohibía tan

sólo la posición de *empresario*, acaso en grados de elasticidad diferentes, a los linajes verdaderamente aristocráticos, lo mismo en las ciudades de la Antigüedad que en la Edad Media. El tipo de inversión de capital del patriciado típico era muy diverso según el objeto, como veremos también más tarde. Pero la distinción era siempre la misma. Quien traspasaba la línea entre las dos formas de actividad económica: inversión de patrimonio y lucro capitalista, de manera demasiado sensible, convirtiéndose en empresario, en la Antigüedad era conocido como un don nadie y en la Edad Media se le negaba la consideración de caballero. Por el hecho de que los viejos linajes caballerescos se sentaban en los bancos del Consejo con los burgueses agremiados, es decir, con los empresarios, la nobleza caballeresca rural les negó en la baja Edad Media la dignidad caballeresca. No es que se condenara el "afán de lucro", como motivo *psicológico*, pues la nobleza funcionaria romana y los linajes medievales de las grandes ciudades marítimas estaban poseídos por término medio por la *auri sacra fames*[240] tan intensamente como cualquier otra clase en la historia. No, lo que se condenaba era la forma *racional*, de explotación "burguesa", en este sentido especial, de la actividad lucrativa: la actividad lucrativa sistemática. Cuando los *ordinamenti della giustizia* florentinos[241] con los que se quebrantó el dominio de los linajes preguntan qué característica decide la pertenencia de una familia a los *nobili*, para que fueran despojadas políticamente, reza la respuesta: aquellas que cuentan con caballeros, familias, por lo tanto, que llevan un modo de conducción de vida típicamente caballeresco. Y también en la Antigüedad fue el modo de conducción de vida lo que produjo la exclusión de los industriales como candidatos a los cargos. La consecuencia de los *ordinamenti* florentinos fue, según Maquiavelo,[242] que los nobles que querían permanecer en la ciudad tenían que acomodarse en su modo de conducción de vida a las costumbres burguesas. Las características primarias del patriciado eran, como se ve, "estamentales". A ellas se añadió la característica política, típica, de la formación carismática de la nobleza: procedencia de una familia que alguna vez revistió cargos y dignidades de cierto tipo y que, por lo mismo, sus descendientes se consideraban como capacitados para los cargos. Esto se aplica lo mismo a los linajes *sherif* de la Meca, a la nobleza romana y a los linajes tribunicios de Venecia. La exclusión fue diversamente elástica, menos en Venecia que en Roma, donde el *homo novus* no estaba formalmente excluido de los cargos. Pero al constatar la capacidad para ocupar cargos o ser miembros del Consejo se examinaba, respecto a una familia, si algún miembro de ella se había sentado antes en el Consejo o había revestido una función que daba categoría para él, o, como los *ordinamenti* florentinos, si contaba entre los antepasados con un caballero. El principio del hermetismo estamental fue tensándose con el aumento de la población e importancia creciente de los cargos monopolizados.

Con varias de las observaciones hechas en esta última sección hemos incursionado en una época en la cual la vieja nobleza gentil-carismática había

perdido total o parcialmente su particular posición jurídica en la ciudad y tuvo que compartir el poder con el *demos* griego, con la *plebs* romana, con el *popolo* italiano, con las *liveries* inglesas y con los *Zunft* alemanes y tuvo que nivelarse con ellos estamentalmente. Este proceso es el que vamos a examinar ahora.

§ 4. La ciudad plebeya

El "popolo" *como asociación política. Estructura y carácter revolucionario del mismo. El reparto de poder entre los estamentos de la ciudad italiana en la Edad Media. Líneas paralelas de desarrollo en la Antigüedad, el tribunado romano y los éforos de Esparta. Estructura de la "democracia" antigua en comparación con la medieval. La tiranía en la ciudad antigua y en la medieval. Posición excepcional de la ciudad italiana en la Edad Media, condicionada, en comparación con otros países, por su situación total en virtud de*: 1. *Independencia política;* 2. *Establecimiento autónomo del derecho;* 3. *Autocefalia;* 4. *Facultad impositiva o libertad de tributación;* 5. *Derecho de mercado y política económica urbana;* 6. *La actitud consiguiente con respecto a las capas no burguesas urbanas, especialmente la clerecía.*

El modo como se quebrantó la dominación de los linajes ofrece exteriormente fuertes paralelos entre la Edad Media y la Antigüedad, sobre todo si tomamos como ejemplos de la primera las grandes ciudades y en especial las italianas, cuyo desarrollo transcurre también como el de las ciudades antiguas por virtud de sus leyes propias, quiere decirse, sin interferencia de poderes *extra*urbanos. En las ciudades italianas la etapa decisiva después del nacimiento del *podestà* la tenemos en el nacimiento del *popolo*. En el sentido económico, el *popolo*, lo mismo que los gremios alemanes, se componía de elementos muy diversos, pero sobre todo de empresarios, por una parte, y de artesanos, por otra. Los que llevaban al principio la lucha contra los linajes caballerescos fueron los primeros. Ellos crearon la *conjuratio* de los gremios contra los linajes y la financiaron, mientras que los gremios artesanales pusieron a disposición las masas necesarias. La conjuración de los gremios colocaba muy a menudo a la cabeza del movimiento, para asegurarse las conquistas en la lucha contra los linajes, a un solo hombre. Así, Zúrich, después de haber sido desterrados los linajes rebeldes en 1335, fue gobernada por el juez Rodolfo Brun, con un Consejo compuesto por partes iguales de los caballeros y condestables que habían permanecido en la ciudad, de los gremios de comerciantes, negociantes de paños, de sal, joyeros, con carácter de empresarios por un lado, y, por otro, los gremios de pequeños artesanos, y así resistió al sitio del ejército imperial.[243] La *conjuratio* de los gremios fue casi siempre en Alemania una asociación pasajera. La transformación de la constitución urbana, ya sea acogiendo a los representantes de los gremios en el Consejo o ingresando toda la burguesía incluyendo a los linajes en los gremios, ponía término a su establecimiento. Sólo en algunas ciudades de la Alemania baja y de la zona báltica subsistió la hermandad como organización total duradera. Su carácter secundario, comparado con las asociaciones profesionales, se desprende de la composición de su presidencia con base en los maestros de las guildas de cada asociación singular. En la ciudad de Münster nadie podía ser preso en el siglo XV sin la aprobación de las guildas, así que la agrupación de las guildas funcionaba como entidad protectora frente a la administración de justicia del Consejo, pues en lo que toca a los asuntos administrativos siempre había representantes permanentes o de ocasión de las guildas sin cuya aprobación nada se podía disponer. En Italia la asociación protectora de la burguesía frente a los linajes

tomó proporciones mucho mayores.

El *popolo* italiano no era sólo un concepto económico, sino también político: un especial ayuntamiento político dentro del otro ayuntamiento, con funcionarios propios, finanzas propias y un régimen militar propio, algo, en fin, en el sentido más propio del vocablo, como un Estado dentro del Estado, es decir, la primera asociación política *ilegítima y revolucionaria de modo consciente*. La base de este fenómeno se halla en el hecho de que, gracias al mayor desarrollo que en Italia experimentan los recursos de poder económico y político de la ciudad de linajes, se produce un asentamiento mucho mayor de linajes que viven a lo caballero y que se trasladan a la ciudad, hecho de cuyas consecuencias tendremos que hablar todavía. La asociación del *popolo* que se les enfrentó descansaba en la confraternidad de asociaciones profesionales *(arti* o *paratici)* [244] y el ayuntamiento particular así formado llevó oficialmente en los primeros casos de su nacimiento (Milán, 1198; Lucca, 1203; Lodi, 1206; Pavía, 1208; Siena, 1210; Verona, 1227; Bolonia, 1228) el nombre de *societas, credenza, mercadanza, communanza* o sencillamente *popolo*. El funcionario máximo de esta comunidad se llamó casi siempre *capitanus popoli*, se elegía por corto plazo, casi siempre anualmente y estaba a sueldo; muy a menudo, siguiendo el ejemplo del *podestà*, era llamado de fuera y entonces traía consigo su cuadro de funcionarios. El *popolo* ponía a su disposición una milicia reclutada por barrios o por gremios. Residía a menudo, como el *podestà*, en una especial casa del pueblo con torre, una verdadera fortaleza del *popolo*. Tenía a su lado, como órganos especiales para la administración de las finanzas, los representantes *(anziani* o *priori)* de los gremios, elegidos por corto plazo, también por barrios. Asumían la facultad de proteger a los *popolani* ante el tribunal, de interceder contra los acuerdos de las autoridades comunales, de dirigirles propuestas, a menudo una participación directa en la legislación. Pero, sobre todo, intervenían en los acuerdos del *popolo*. Éste, hasta que llegó a su completo desarrollo, poseyó sus propios estatutos y su orden fiscal propio. A veces logró que los acuerdos del común no tuvieran validez más que si el *popolo* los aprobaba también, de suerte que las leyes del común se registraban en los dos estatutos. Respecto a sus propios acuerdos obtenía, cuando podía, la excepción en los estatutos comunales y, en algunos casos, que los acuerdos del *popolo* precedieran a los mismos estatutos comunales (*abrogent statutis omnibus et semper ultima intelligantur*, en Brescia).[245] Junto a la jurisdicción del *podestà* tenemos el de la *mercanzia*[246] o el del *domus mercatorum*, que conocía de todos los asuntos referentes al mercado y a los oficios, representando, por lo tanto, un tribunal especial para los asuntos de los comerciantes y artesanos. No raras veces alcanzó significación general para los *popolani*. El *podestà* de Pisa tuvo que jurar en el siglo XIV que ni él ni sus jueces se mezclarían en los pleitos entre *popolani* y en ocasiones el capitán logró una jurisdicción general concurrente con la del *podestà* y hasta en algunos casos representó una instancia de casación frente a

sus sentencias.[247] Muy a menudo obtuvo el derecho de participar en las sesiones de las autoridades comunales en funciones de control, con la facultad en ocasiones de convocar a la burguesía del común, de llevar a ejecución los acuerdos del Consejo cuando no lo hacía el *podestà*, el derecho de imponer y perdonar la pena de destierro y el control y la administración de las finanzas comunales, en primer lugar los bienes de los desterrados. Por su rango oficial seguía al *podestà*, pero en casos como los últimos citados[248] se había convertido en un funcionario del común, *capitanus popoli et communis*, en términos romanos un *collega minor*, pero en realidad casi siempre el más poderoso de los dos. También disponía a menudo de las fuerzas militares del común y con tanta mayor facilidad cuando se trataba de mercenarios, pues los medios para su mantenimiento se obtenían con los impuestos de los *popolani* ricos.

En caso de éxito completo del *popolo* la nobleza, desde un punto de vista puramente formal, se hallaba en situación de privilegio negativo. Los cargos del común eran accesibles a los *popolani* mientras que los del *popolo* no lo eran a la nobleza. Caso de que los *popolani* fueran molestados por los *nobili* se hallaban procesalmente privilegiados, el capitán y los ancianos controlaban la administración del común mientras que el *popolo* no tenía control. Sólo los acuerdos del *popolo* eran reconocidos a veces por la totalidad de los burgueses. En muchos casos la nobleza estaba expresamente excluida de un modo temporal o permanente de tomar parte en la administración del común. El caso más conocido lo tenemos en los ya citados *ordinamenti della giustizia* de Giano delle Bella, de 1293. Junto al capitán, que era aquí el caudillo del ejército burgués de los gremios, encontramos como funcionarios extraordinarios puramente políticos los *gonfaloniere della giustizia*, elegidos por muy breve plazo, con una milicia popular especial de 1 000 hombres, dispuesta en todo momento, y con el fin de proteger a los *popolani*, de instruir y ejecutar los procesos contra los nobles y vigilar el cumplimiento de los *ordinamenti*. La justicia política, con un sistema oficial de espionaje y de dar acogida a acusaciones anónimas, rápido procedimiento inquisitorial contra los magnates y prueba muy sencilla (mediante "notoriedad"), representaba la réplica democrática del procedimiento veneciano ante el Consejo de los Diez. En el aspecto material lo más importante era la exclusión de toda familia de caballeros de los cargos, su obligación de garantía de buena conducta, la responsabilidad de todo el linaje por cada miembro, leyes penales especiales contra los delitos políticos de los magnates, en particular por los agravios al honor de un *popolano*, la prohibición de adquirir un bien inmueble que colindara con el de un *popolano* sin la aprobación de éste. La garantía del señorío del *popolo* la asumió interlocalmente el partido güelfo, cuyo estatuto fue considerado como una parte del estatuto de la ciudad. Nadie que no perteneciera al partido podía ser elegido para un cargo. Ya hablamos acerca de los recursos de poder del partido. Ya esta garantía suministrada por una

organización de partido que se apoyaba esencialmente en fuerzas caballerescas nos hace sospechar que tampoco los *ordinamenti* eliminaron realmente el poder social y económico de los linajes. De hecho, 10 años después que se decretaran estas leyes clasistas en Florencia, acogidas por numerosas ciudades toscanas, encontramos de nuevo las luchas entre los linajes, y ningún grupo plutocrático mantuvo el poder de una manera duradera. Los mismos cargos del *popolo* fueron ocupados casi siempre por nobles, pues los *popolani* podían acoger expresamente a linajes nobles. La renuncia efectiva al modo de conducción de vida caballeresco sólo parcialmente fue algo real. En lo esencial había que garantizar la obediencia política e inscribirse en un gremio. El efecto social fue sobre todo cierta mezcla de los linajes urbanos con el *popolo grasso*, aquellas capas de formación universitaria o con capital: los siete gremios superiores —que abarcaban a los jueces, notarios, cambistas, comerciantes en paños extranjeros, comerciantes en paños florentinos, comerciantes en sedas, médicos, comerciantes de encajes, de pieles— llevaban ese nombre. De estos gremios superiores en que solían entrar los nobles, tenían que escogerse al principio todos los funcionarios. Sólo después de varias revueltas se aseguró la participación de los 14 *arti minori* del *popolo minuto*, es decir, de los pequeños empresarios artesanales, en el ejercicio del poder. Capas artesanales no pertenecientes a estos 14 gremios sólo provisionalmente, después de la revuelta de los *ciompi* (1378), obtuvieron participación en el gobierno y una organización gremial independiente.[249] Sólo en pocos lugares y por poco tiempo los pequeño-burgueses han podido lograr, como en Perugia en 1368, que, además de los *nobili*, también el *popolo grasso* quedara excluido jurídicamente de la participación en el Consejo de los *priori*. Es muy característico que estas capas bajas desposeídas de la burguesía industrial disfrutaban generalmente del apoyo de los *nobili* para atacar el dominio del *popolo grasso*, del mismo modo como más tarde se fundó la tiranía con ayuda de las masas, y en diversas ocasiones, durante el siglo XIII, la nobleza y estas capas bajas se han mantenido unidas contra el ataque de la burguesía. Eran factores económicos los que determinaban estas alianzas. Los intereses de los pequeños artesanos podían entrar en fuerte colisión con los de los gremios de empresarios en un sistema de trabajo a domicilio muy desarrollado. En Perugia, por ejemplo, el desarrollo de este sistema fue tan rápido que en 1437 un solo empresario daba de comer, junto a 28 *filatori*, a 176 *filatrici* (como lo demuestra el conde Broglio d'Ajano).[250] La situación de los pequeños artesanos que trabajaban a domicilio era con frecuencia precaria e insegura. Hay trabajadores extranjeros y alquilados, y los gremios de empresarios trataban de reglamentar unilateralmente las condiciones del trabajo, como los gremios de los artesanos que trabajaban a domicilio (así los *cimatori* en Perugia) prohibieron, por su parte, la rebaja de salario.[251] Como es natural, estas capas nada esperaban del gobierno de los gremios superiores. Pero en ninguna parte han alcanzado el poder político de una manera duradera. La

capa proletaria de los oficiales ambulantes se hallaba por completo fuera de toda relación con la administración urbana. Sólo con la participación de los gremios inferiores entró un elemento relativamente democrático en los consejos de las ciudades, pero su influencia efectiva fue normalmente pequeña. La costumbre común a todas las ciudades italianas de constituir comités especiales para la elección de funcionarios tendía a evitar la irresponsabilidad política de los agentes electorales, a menudo anónimos, propios de la moderna democracia europea y la demagogia. Hacía posible una selección planeada y una composición unitaria de los consejos y magistraturas, pero no podía ser posible más que con base en un compromiso entre las familias socialmente influyentes y, sobre todo, no podía desconocer a las capas financieramente importantes. Sólo en épocas de competencia entre familias igualmente poderosas que se disputan el poder o en épocas de excitación religiosa, la "opinión pública" ha podido ejercer una influencia positiva sobre la composición de las magistraturas. Los Médicis consiguieron dominar la ciudad sin disponer de ningún cargo, únicamente por su influencia general y por la influencia electoral sistemática.[252]

Los éxitos del *popolo* no se lograron sin luchas violentas y a menudo sangrientas y tenaces. La nobleza salía de la ciudad y lo combatía desde sus castillos. Las milicias burguesas desmantelaban los burgos y la legislación de las ciudades quebrantaba la organización señorial tradicional del campo, mediante una liberación planeada de los campesinos. Pero los medios de poder necesarios para derrotar a la nobleza los logró el *popolo* mediante las organizaciones reconocidas de los *gremios*. Desde un principio los comunes habían utilizado a los gremios para fines administrativos. Se había reclutado a los artesanos para servicios de centinela y, sobre todo, para servicios de infantería, a través de los gremios. Con los progresos de la técnica guerrera la ayuda de los gremios de empresarios se hacía cada vez más imprescindible financieramente. El apoyo intelectual técnico-administrativo lo ofrecían los juristas, sobre todo los notarios, también los jueces y las profesiones académicas de médicos y boticarios. Estas capas intelectuales, organizadas gremialmente en los comunes, eran dirigentes del *popolo* y desarrollaron un papel parecido al de los abogados y otros juristas en Francia dentro del "tercer Estado";[253] los primeros capitanes del pueblo habían sido antes presidentes de gremio o de una asociación de gremios. La *mercadanza*, al principio una asociación no política de comerciantes e industriales (porque la palabra *mercatores*, como observa con razón E. Salzer, [254] designa todos los artesanos y comerciantes de la ciudad), era la etapa previa normal de la organización política del *popolo* y su presidente, el *podestà mercatorum*, a menudo el primer capitán del *popolo*. Pero todo el desarrollo del *popolo* se movió al principio en la dirección de una protección organizada de los intereses de los *popolani* ante los tribunales y ante las corporaciones y autoridades comunales. Punto de arranque del movimiento fue regularmente la frecuente denegación de derecho a los no nobles. No sólo en Alemania (como

cuenta la tradición de Estrasburgo) era frecuente que comerciantes y artesanos recibieran azotes en lugar del pago correspondiente y que no recibieran amparo ninguno. Pero todavía tuvieron más influencia los insultos y amenazas personales de que la nobleza militarmente superior hacía objeto a los *popolani*, que se producen todavía un siglo después de haberse formado la asociación especial del *popolo*. Chocaron entre sí el sentimiento estamental de la caballería y el resentimiento natural de la burguesía. El desarrollo de la capitanía del pueblo se apoya, por lo tanto, en una especie de derecho de ayuda y control de tipo tribunicio frente a las autoridades comunales, pasó de aquí a ser una instancia de casación y finalmente una magistratura universal coordinada. El ascenso del *popolo* fue favorecido por las luchas entre los linajes, que significaban un perjuicio de los intereses económicos de los burgueses y, a menudo, la primera ocasión para la intervención de sus funcionarios. A esto se añadió la ambición de algunos nobles para llegar a la tiranía con ayuda del *popolo*. Por todas partes la nobleza tenía estas tentaciones. Pero por todas partes sus divisiones ofrecieron al *popolo* la ocasión de poner a su servicio los recursos militares de una parte de la caballería. Desde el punto de vista militar la importancia creciente de la *infantería* empieza a ensombrecer por primera vez a la caballería de los nobles. En los comienzos de la técnica militar racional encontramos por primera vez en los ejércitos florentinos del siglo XIV las *bombardas*, precursoras de la moderna artillería.

Exteriormente muy parecido fue el desarrollo del *demos* y de la *plebs* en la *Antigüedad*. Sobre todo en Roma, donde, correspondiendo por completo al ayuntamiento particular del *popolo*, surge el ayuntamiento particular de la *plebs* con sus funcionarios. Los tribunos fueron originariamente los presidentes elegidos de los ciudadanos no nobles de los cuatro barrios de la ciudad, los *aediles*, como supone E. Meyer,[255] administradores de los santuarios comunes que eran, al mismo tiempo, tesoros de los ciudadanos no nobles, y, en relación con esto, jefes de hacienda de la plebe. La plebe misma se constituía como una *conjuratio*, jurando cada uno matar a quien se interpusiera a la acción de los tribunos en la protección de los intereses de los plebeyos: que el tribuno fuera designado como *sacrosantus* en oposición a los funcionarios legítimos de la comunidad romana,[256] significaba lo mismo que el hecho de que el capitán del *popolo* italiano careciera de la *gratia* que añadían a su nombre los funcionarios con poder legítimo, los cónsules.

También los tribunos carecían de autoridad legítima y de su signo: el trato con los dioses de la comunidad, los *auspicia*,[257] y el más importante atributo del *imperium* legítimo: el poder penal, en cuya sustitución tenían, como jefes de la plebe, el poder de llevar a cabo una especie de justicia *lynch*, sin proceso ni juicio, contra el cogido *in fraganti* oponiéndose al ejercicio de sus funciones, mandándolo prender y arrojar por la roca Tarpeya.[258] Lo mismo que ocurre con el capitán y los ancianos, su poder oficial, el de su magistratura, se

desenvolvió con base en el derecho que tenía de interponerse en favor de los plebeyos en las acciones oficiales del magistrado y de parar esas acciones. Este derecho de intercesión, que es el atributo negativo general del funcionario romano contra cualquier magistrado igual o inferior, representó su primera facultad. Lo mismo que en el caso del capitán, a partir de aquí se desarrolla su poder, hasta el punto de convertirse en una instancia general de casación y luego en el poder máximo de hecho dentro del círculo pacífico de la ciudad. En campaña el tribuno nada tenía que decir, pues allí reinaba sin límites el mando del general. Esta limitación a la ciudad, que no se encuentra en las viejas magistraturas, caracteriza el origen específicamente burgués del tribuno. En virtud de ese poder de casación es como los tribunos han impuesto todas las conquistas políticas de la plebe: el derecho de provocación contra sentencias penales, la suavización del derecho debitorio, la declaración del derecho en los días de mercado en interés de la gente del campo, la participación igual en los cargos, finalmente hasta en el sacerdocio y en el Consejo, y, lo que en ocasiones se alcanzó en los comunes italianos y en Roma se logra por el plebiscito Hortensio:[259] que los acuerdos de la plebe obligarían a toda la comunidad, por lo tanto, una igual posposición formal de los linajes que en la Italia medieval. Después del resultado definitivo de las viejas luchas estamentales se aminora grandemente la importancia política del tribunado. Lo mismo que el capitán, el tribuno se convierte en un funcionario de la comunidad, jerarquizado dentro de la carrera administrativa, elegido únicamente por los plebeyos, cuya separación histórica del patriciado perdió toda importancia práctica y dejó sitio al desarrollo de la nobleza funcionaria y crematística (nobleza y caballeros). En las luchas de clase que surgen ahora sólo una vez, después de la época de los Gracos,[260] funcionan poderosamente las viejas facultades políticas como un medio al servicio de los reformadores políticos y del movimiento económico clasista de la burguesía desclasada políticamente y enemiga de la nobleza funcionaria. Este resurgimiento condujo a que el poder tribunicio se convirtiera, junto con el mando militar, en el atributo militar vitalicio del príncipe. Se dan estas semejanzas, tan sorprendentes, entre el desarrollo italiano en la Edad Media y el viejo desarrollo romano a pesar de grandes diferencias políticas, sociales y económicas de las que hablaremos en seguida. No existen infinitas formas técnico-administrativas para regular los compromisos de los estamentos dentro de una ciudad, y por eso las semejanzas de las formas de la administración política no deben ser interpretadas como superestructuras semejantes sobre las mismas bases económicas, sino que tienen sus propias leyes. Preguntamos ahora si este desarrollo romano no encuentra también algún paralelo dentro de la misma Antigüedad. Según lo que conocemos, en la Antigüedad no encontramos una asociación política particular como la que representan la *plebs* y el *popolo* italiano, pero sí existen fenómenos de un carácter afín. Ya en la Antigüedad (Cicerón)[261] se ha considerado a los éforos de Esparta como una

manifestación paralela. Pero esto hay que entenderlo bien.

Los éforos (vigilantes) eran, en oposición a los reyes legítimos, funcionarios anuales, y lo mismo que los tribunos elegidos por las cinco *phyles* locales de espartanos y no por las tres *phyles* gentilicias. Convocaban la asamblea de los ciudadanos, poseían jurisdicción en asuntos civiles y en materia criminal (acaso ésta no sin limitación), podían convocar a los mismos reyes a que se presentaran ante ellos, obligaban a los funcionarios a rendir cuentas y los suspendían, tenían la administración en la mano y, junto con el Consejo elegido de la *Gerusia*,[262] poseían dentro del dominio espartano el máximo poder político efectivo. En la zona urbana los reyes estaban limitados al rango principal y a la influencia puramente personal, mientras que en la guerra descansaba en sus manos todo el poder disciplinario, tan fuerte en Esparta. Pertenece a tiempos posteriores el hecho de que los éforos acompañaran también a los reyes en la guerra. Nada dice contra la cualidad de los éforos como poder tribunicio, que en sus orígenes, todavía acaso después de la primera Guerra de Mesenia,[263] fueran alguna vez nombrados por los reyes. Porque es muy posible que ocurriera en los orígenes eso mismo con los jefes de las tribus. Y tampoco dice nada en contra el hecho, todavía más importante, de que falta en los éforos la facultad de intercesión, característica de los tribunos y que comparten con los "capitanes del pueblo" de la Edad Media. Porque no sólo nos transmite la tradición que, a tenor del sentido de su posición, les incumbía al principio proteger a los ciudadanos frente a los reyes, sino que la ausencia posterior de esta función se explica por la victoria absoluta del *demos* espartano sobre sus enemigos y por el hecho de que se cambió en una clase dominante que mandaba en todo el país, si en sus principios plebeya, más tarde efectivamente oligárquica. En la época histórica no se conoció en Esparta una aristocracia. Si la *polis* ejercía de modo tan absoluto su señorío sobre los ilotas, a los que todos los años se les "declaraba solemnemente la guerra" para motivar así religiosamente su indefensión jurídica, y se mantenía también su posición de monopolio político frente a los periecos,[264] que se hallaban fuera de la asociación guerrera, en igual grado dominaba en el interior, por lo menos en principio, la igualdad social entre los ciudadanos plenos, ambas cosas mantenidas por un sistema de espionaje *(krypteia)* que recuerda al de Venecia. Según la tradición los lacedemonios habían suprimido el modo particular de conducción de vida de la nobleza en cuanto a la indumentaria, que existió en un principio.[265] Los juramentos recíprocos entre los reyes y los éforos, una especie de pacto constitucional periódicamente renovado, parecen demostrar suficientemente que esa situación y la recia limitación del poder real fueron consecuencia de una lucha y del compromiso subsiguiente. Lo que da que pensar es únicamente que los éforos revestían también algunas funciones religiosas. Pero en mayor grado que los tribunos se habían convertido en funcionarios legítimos de la comunidad. Los rasgos característicos de la *polis* espartana producen demasiado la impresión de una creación racional para poder

pasar como vestigio de instituciones antiquísimas.

En el resto de las comunidades helénicas no encontramos ningún paralelo. Por el contrario, sí encontramos por todas partes un movimiento democrático de los ciudadanos no nobles contra los linajes y, en su mayor parte, la eliminación, ya sea temporal o duradera, del señorío, de los linajes. Lo mismo que en la Edad Media, tampoco significaba esto la igualdad de todos los ciudadanos respecto a los cargos, al Consejo, y al derecho de voto, ni tampoco en lo que respecta a la acogida en la asociación ciudadana de todas las familias personalmente libres y con derecho de asentamiento. En oposición a Roma, no pertenecían a la asociación ciudadana los libertos. Pero la igualdad de los ciudadanos se fue imponiendo mediante una gradación del derecho de voto y de la capacidad funcionaria, al principio, según la renta de la tierra y la capacidad militar y, más tarde, según la fortuna. Esta gradación jamás se eliminó jurídicamente en Atenas de un modo completo, del mismo modo como tampoco las capas desposeídas de las ciudades medievales lograron nunca una equiparación jurídica duradera con la clase media.

El derecho de voto en las asambleas populares se concedió a todos los propietarios de tierras adscritos al *demoi*, e inscritos en la asociación militar de una *phratria* —éste fue el primer estadio de la "democracia"— o también a los propietarios de otros bienes de fortuna. Al principio fue decisiva la capacidad para el equipamiento propio en el *ejército de los hoplitas*, con cuya importancia se vincula este cambio. Pronto veremos que la mera gradación del derecho de voto no constituyó en modo alguno el medio principal para conseguir este resultado. Lo mismo que en la Edad Media, la constitución formal de la asamblea ciudadana podía estar ordenada no importa cómo y su competencia formal medida con la mayor generosidad sin que por ello la posición de poder social de los poseedores quedara definitivamente destruida. Por su resultado final, el movimiento del *demos* llevó en el transcurso de su desarrollo a configuraciones muy diferentes entre sí. El resultado primero, y en varios casos duradero, fue el nacimiento de una democracia que, exteriormente, se parece a la que se presentó también en numerosas comunidades italianas. La capa más rica de los ciudadanos no nobles, estimada por alguna clase de censo, en lo esencial poseedora de dinero, esclavos, ergasterios,[266] naves, capital mercantil y de préstamo, entra a formar parte en el Consejo y en las funciones públicas junto a los linajes, que se apoyan sobre todo en la propiedad territorial. La masa de los pequeños artesanos, comerciantes y propietarios modestos, permaneció jurídicamente excluida de los cargos o excluida de hecho a causa de su falta de independencia económica; o la democratización fue más lejos y llegó a colocar el poder en manos de las últimas capas citadas. Pero para que pudiera ocurrir esto había que encontrar los medios para compensar la falta de independencia económica de estas capas, como ocurrió en la forma de dietas, y el censo para los cargos fue rebajado. Pero esto, y el no tener en cuenta de hecho la gradación en

clases del *demos*, fue tan sólo el resultado final de la democracia ática,[267] que se alcanza en el siglo IV. Se produjo cuando había decaído la importancia *militar* del ejército de los hoplitas.

La consecuencia realmente importante de esta victoria total o parcial de los no nobles por lo que respecta a la estructura de la asociación política y de su administración consiste en la Antigüedad en lo siguiente:

1. Significa la implantación creciente del carácter de *instituto* de la asociación política. Por de pronto en la forma de realización del principio de "ayuntamiento local". Así como en la Edad Media había valido para la masa de los burgueses, ya bajo el señorío de los linajes, la división en distritos urbanos, y el *popolo* elegía sus funcionarios, por lo menos en parte, por barrios, así también la ciudad de linajes antigua conoció distritos locales en lo que afecta a los plebeyos no nobles, sobre todo en lo referente al reparto de las prestaciones personales y de las cargas. En Roma encontramos, junto a las tres viejas tribus, de carácter personal, compuestas con base en los clanes y en las curias, cuatro distritos urbanos puramente locales que, con el triunfo de la plebe, se colocan al lado de aquellas tribus,[268] y en Esparta, junto a las tres viejas *phyles*, personales, las cuatro *phyles* locales, que más tarde fueron cinco. En el campo de la democracia propiamente dicha su victoria se identifica con el tránsito al *demos*, distrito local, como una sección de todo el dominio y base de todos los derechos y deberes en la *polis*. Pronto estudiaremos la significación práctica de este cambio. Pero su consecuencia fue que la *polis* fuera tratada no ya como una confraternidad de asociaciones militares y gentilicias sino como una corporación territorial de tipo instituto. También adquirió este carácter con el cambio de la concepción de la naturaleza del derecho. El derecho se convirtió en derecho institucional de los ciudadanos y habitantes del distrito urbano como tal —ya antes vimos con qué repercusiones— y fue también, cada vez más, un derecho racionalmente estatuido. En lugar de la judicatura carismática irracional tenemos la ley. Paralelamente a la eliminación del dominio de los linajes comienza la legislación. Al principio conserva todavía la forma del establecimiento carismático del derecho por los *aisymnetas*. Pero después se produjo la creación constante, siempre fluyente, de nuevo derecho por la *ekklesia* y la administración de justicia puramente secular vinculada a la ley o, como en Roma, a las instrucciones del magistrado. Finalmente, en Atenas todos los años se dirigía al pueblo la pregunta de si las leyes existentes debían ser conservadas o cambiadas. Tan natural era la idea de que el derecho en vigor es algo que se crea artificialmente, y que descansa en la aprobación de aquellos a los que trata de imponerse. Es cierto que en la democracia clásica, por ejemplo, en la Atenas de los siglos V y IV, esta concepción no dominaba de un modo absoluto. No todo acuerdo *(psephisma)* del *demos* era una ley *(nomos)* ni en el caso en que estableciera reglas generales. Había acuerdos del *demos* contrarios a las leyes y tales acuerdos podían ser impugnados por cada ciudadano ante el tribunal de jurados *(Heliaia)*. Una ley no era el resultado (por lo menos entonces) de los acuerdos del *demos*. Sino que, con base en la propuesta de un ciudadano, se trataba en forma de proceso ante un colegio de jurados especiales *(nomothetes)* la cuestión de si había de ser considerado como derecho lo viejo o lo nuevamente propuesto; como se ve, un residuo singular de la vieja concepción de la naturaleza del derecho que desapareció bastante tarde. En Atenas la supresión de la instancia de casación religiosa y aristocrática, el Areópago, por la ley de Efialtes,

fue lo que significó el primer paso decisivo en el sentido de la concepción del derecho como una creación racional.[269]

2. El desarrollo de la democracia trajo consigo una transformación de la administración. En lugar de los notables que gobernaban en virtud de un carisma gentilicio u oficial, tenemos funcionarios del *demos* elegidos por corto plazo o sacados a suerte, responsables y, en ocasiones, revocables, o también secciones directas del mismo *demos*. Esos funcionarios no lo eran en el sentido moderno del vocablo. Recibían únicamente moderadas indemnizaciones por gastos o dietas, como los jurados sacados a suerte. Esto, el breve plazo de los cargos y la prohibición muy frecuente de reelección impidieron el nacimiento del carácter profesional en el sentido de la burocracia moderna. Faltaban la carrera burocrática y el honor estamental. La resolución de los asuntos tenía lugar como cargo de ocasión. En la mayoría de los funcionarios no requería la aplicación de toda su fuerza de trabajo y los ingresos eran, también para las gentes sin recursos, nada más que una adquisición, si bien deseable, de tipo subalterno. Sin embargo, los grandes cargos políticos, sobre todo los militares, requerían la prestación de toda la actividad y, por lo tanto, tenían que recaer en gentes con independencia económica, y por lo que se refiere a los cargos de hacienda se exigía en Atenas, en lugar de la moderna fianza, un censo muy alto.[270] Estos puestos eran, por su naturaleza, cargos honoríficos. El genuino director de la política, que creó la democracia plena, el demagogo, era formalmente por lo regular en la Atenas de Pericles el primer funcionario militar. Pero su poder efectivo no descansaba en la ley o en el cargo sino en la influencia personal y en la confianza del *demos*. No era, no ya legítimo pero ni siquiera legal, a pesar de que toda la constitución democrática estaba referida a su existencia, algo así como la moderna constitución inglesa a la existencia del gabinete, que no rige en virtud de una competencia legal. Al voto de desconfianza del Parlamento inglés, que tampoco ha sido fijado legalmente, correspondía, en otra forma, la acusación contra los demagogos por dirigir mal el *demos*. También el Consejo, compuesto por insaculación, se convirtió en un mero comité gestor del *demos*, perdió su poder judicial pero tuvo en sus manos la preparación de los acuerdos populares (mediante *probuleuma)* y el control de las finanzas.[271]

En las ciudades *medievales* el señorío del *popolo* tuvo consecuencias semejantes. Redacciones en masa del derecho urbano, codificación del derecho civil y del procesal, una verdadera acumulación de estatutos de todo género. Esto, por una parte. Por otra, una acumulación también grande de funcionarios, de los que hasta en las mismas pequeñas ciudades alemanas encontramos en ocasiones de cuatro a cinco docenas de categorías. Y junto al personal administrativo y policiaco, por una parte, y el burgomaestre por otra, todo un haz de funcionarios especializados que sólo funcionaban en la ocasión y para los que los ingresos del cargo, en lo capital emolumentos, significaban tan sólo un deseable lucro accesorio. Era común también a las ciudades antiguas y a las medievales, por lo menos las grandes, el hecho de que numerosos asuntos que suelen tratarse en asambleas representativas se resolvieran mediante colegios especiales elegidos o sacados a suerte. Así, en la Antigüedad helénica la legislación y también otros asuntos políticos, por ejemplo, en Atenas el

juramento al pactar alianzas y el reparto de los tributos de los miembros de la federación. En la Edad Media muy a menudo la elección de funcionarios, y precisamente los más importantes, pero también en ocasiones la composición de los colegios deliberantes más importantes. Se trata de una especie de sustituto de nuestro sistema representativo, que no existió nunca en la forma moderna. Correspondiendo al carácter tradicional estamental y de privilegio de todos los derechos políticos, había "representantes" únicamente de las diversas asociaciones, en la democracia antigua comunidades cultuales o estatales, acaso ligas de estados, en la Edad Media los gremios y otras corporaciones. Sólo se "representaban" *derechos particulares de las asociaciones* y no a un cambiante "electorado" de un distrito, como en el moderno parlamento.[272]

También es común, finalmente, a las ciudades antiguas y medievales la aparición de la *tiranía urbana* o, por lo menos, el intento de implantación. En ambos casos un fenómeno localmente limitado. En la metrópoli helénica se presenta este fenómeno en los siglos VII y VI sucesivamente en una serie de grandes ciudades, entre ellas Atenas, pero ha resistido pocas generaciones. Se extinguió la libertad ciudadana por lo general en virtud del sometimiento a un poder militar superior. Por el contrario, su reinado en el dominio colonial, en el Asia Menor, y sobre todo en Sicilia, fue más duradero y en ocasiones constituyó la forma definitiva del régimen urbano hasta su declinación. La tiranía fue, por todas partes, producto de la lucha estamental. En algunos casos, por ejemplo en Siracusa, parece que los linajes amenazados por el *demos* ayudaron a la instauración de la tiranía.[273] Pero en general se trataba de una parte de la clase media y de los explotados por la usura de los linajes que apoyaban al tirano, siendo sus enemigos los linajes, a los que desterraba y confiscaba sus bienes, y quienes por su parte, procuraban derrocarla. En este punto se hace valer el típico antagonismo clasista de la Antigüedad: los patricios de la ciudad, con capacidad militar, en calidad de prestamistas, y los campesinos como deudores, que encontramos tanto entre los israelitas y en Mesopotamia como en el mundo griego y en el italiano. En Babilonia la buena tierra ha caído casi toda en manos de los patricios, en cuyos colonos se han convertido los campesinos. En Israel la servidumbre por deudas fue objeto de regulación en el "libro de la alianza". Todos los usurpadores, desde Abimelec hasta Judas Macabeo, se apoyaban en estos siervos fugitivos y la promesa del Deuteronomio dice que Israel "prestará a todo el mundo",[274] es decir, que los ciudadanos de Jerusalén serán patricios y señores de deudas mientras que los demás serán sus siervos y campesinos. El mismo antagonismo de clase encontraremos en Grecia y en Roma. La tiranía, una vez en el poder, ha contado por lo general con los pequeños campesinos, con una pequeña camarilla de nobles aliada a él políticamente y con una parte de las clases medias de la ciudad. Por lo general se apoyaba, por una parte, en la guardia personal, cuya concesión al caudillo popular por los ciudadanos significaba aquí (por ejemplo, Pisístrato)[275] lo mismo que en el caso de los "capitanes del

pueblo" de la Edad Media, el primer paso y, por otra, en mercenarios. En la realidad llevaron a menudo una política de nivelación estamental parecida a la de los *aisymnetas*[276] (Carondas,[277] Solón[278]). Muchas veces no había más alternativa que esta nueva ordenación del Estado y del derecho por los *aisymnetas* o la institución de una tiranía. La política social y económica tanto de unos como de otros, por lo menos en la metrópoli, trata de impedir la venta de la tierra campesina a la nobleza urbana y la inmigración de los campesinos a la ciudad, también trata, en ocasiones, de limitar la compra de esclavos, el lujo, el comercio intermediario, la exportación de cereales, medidas todas que corresponden en lo esencial a una "política" pequeño-burguesa, "de economía urbana", similar a la "política económica urbana" de las ciudades medievales, de que nos ocuparemos todavía.

Los tiranos se sienten por doquier como señores *ilegítimos* y pasan específicamente por tales. Es lo que diferencia su posición entera, tanto religiosa como política, de la vieja realeza urbana. Por lo general eran fomentadores de nuevos cultos patéticos, así el de Dionisos, en oposición a los cultos rituales de la nobleza. Por lo general buscaban las formas externas de la constitución comunal para cubrir las apariencias de la legalidad. Por lo regular, su régimen debilitaba a los linajes y éstos se veían obligados, para asegurarse la expulsión del tirano, sólo posible con la ayuda de los no nobles, a hacer amplias concesiones al *demos*. La democracia de clase media de Clístenes se alió así a la expulsión de los Pisistrátidas. En algunas ocasiones ha ocurrido que una plutocracia de comerciantes ha sustituido a la tiranía. Esta tiranía, favorecida por antagonismos *económicos* entre las clases, actuó, por lo menos en la metrópoli, en el sentido de una nivelación estamental timocrática o democrática, de la que fue frecuentemente precursora. Por el contrario, los intentos logrados o malogrados de institución de una tiranía en la época helénica tardía, surgieron de la política de conquista del *demos*. Guardan relación con sus intereses *militares*, de los que hablaremos más tarde. Pugnaban por ella caudillos militares victoriosos como Alcibíades y Lisandro.[279] En la metrópoli estos intentos no tuvieron éxito hasta la época helenística y también se derrumbaron los imperios militares del *demos* por razones que se explicarán más tarde. Por el contrario, en Sicilia, la vieja política marítima de expansión en el mar Tirreno, lo mismo que, más tarde, la defensa nacional contra Cartago, fue acaudillada por tiranos que se apoyaban en mercenarios y en ejércitos urbanos, y que llevaron a cabo su política con implacables medidas de cuño oriental: incorporaciones en masa de mercenarios en calidad de ciudadanos y trasplantes de cuerpos de ciudadanos sometidos, creando una monarquía militar interlocal. Roma, finalmente, donde en la vieja época republicana se sofocaron los gérmenes de tiranía, abocó, a consecuencia de la política de conquista y por razones sociales y políticas, a una monarquía militar, de la que se hablará en particular en otro momento.

En la *Edad Media* la tiranía urbana se limitó casi por completo a Italia. La

signoria italiana, cuyo paralelismo con la tiranía antigua es señalado por Eduard Meyer,[280] tiene de común con ésta que se halla en manos de una familia acomodada y que se enfrenta a los propios compañeros de estamento, además, que es la primera potencia política en el occidente de Europa que realiza una administración racional con un número creciente de *funcionarios nombrados*, y que conserva, sin embargo, casi siempre, ciertas formas de la constitución urbana. Pero por lo demás nos encontramos con diferencias importantes. Si es verdad que tropezamos con frecuencia con que la *signoria* surge directamente de la lucha de los estamentos, también lo es que aparece al final del desarrollo a que conduce la victoria del *popolo* y, en ocasiones, bastante tiempo después. Además, casi siempre se desarrolla sobre la base de los cargos legales del *popolo*, mientras que en la Antigüedad helénica la tiranía urbana representa sólo uno de los fenómenos intermedios entre el señorío de los linajes y la timocracia o la democracia. El desarrollo formal de las *signorias* tiene lugar en formas diversas, como lo ha hecho ver muy bien E. Salzer.[281] Toda una serie de *signorias* surge directamente como producto de las revueltas del *popolo* con base en los nuevos cargos oficiales de los *popolani*. El *capitano del popolo* o el *podestà* de la *mercadanza* o también el *podestà* del común son elegidos por el *popolo* por plazos cada vez más largos o también vitaliciamente. Encontramos tales cargos a largo plazo ya a mediados del siglo XIII en Piacenza, Parma, Lodi y Milán. En esta última ciudad el dominio de los Visconti, lo mismo que los Escalígero en Verona y los Este en Mantua, es ya de hecho hereditario a fines del siglo XIII. Junto a este desarrollo hacia el carácter vitalicio, y más tarde hereditario —de hecho primero y luego de derecho— tenemos la ampliación de las facultades de estos funcionarios máximos. Basándose en un poder penal arbitrario, puramente político, se elevan a un poder pleno *(arbitrium generale)* en competencia con el Consejo y el común, para tomar no importa qué disposiciones y, finalmente, al *dominium* con derecho a regir la ciudad *libero arbitrio*, de repartir los cargos y de dictar ordenanzas con fuerza de ley. Este cambio solía tener dos fuentes políticas diferentes, aunque a menudo idénticas por razón de fondo. Por una parte, el dominio del partido como tal. Sobre todo, la amenaza constante de todo el estamento político, e indirectamente del económico, y sobre todo del estamento de los propietarios, por el partido vencido. Especialmente los belicosos linajes y el miedo a las conjuraciones llevaban a colocar a la cabeza un jefe de partido con poderes ilimitados. Por otro lado, las guerras con el exterior, la amenaza de sometimiento a manos de ciudades vecinas o de otros poderosos. Cuando es ésta la razón principal, encontramos como fuente de la *signoria* no el puesto de caudillo del partido del capitán del pueblo, sino la creación de un mando militar extraordinario, la capitanía de guerra, entregada a un príncipe extranjero o a un *condottiero*. Pero la entrega de la ciudad al *dominium* de un príncipe para que la protegiera contra la amenaza exterior podía tener lugar en forma que limitara muy estrechamente las facultades del *dominus*. Dentro de la ciudad, el tirano

solía ganarse las anchas capas bajas de artesanos excluidas prácticamente de la administración, en parte porque el cambio para ellas no significaba ninguna pérdida y la creación de una corte significaba ventajas económicas, en parte a consecuencia de la accesibilidad emotiva de las masas al poder personal. Por eso, los aspirantes a la *signoria* han utilizado generalmente el *parlamento* como una instancia para el traspaso de poderes. Pero también en algunas circunstancias los linajes o los comerciantes, amenazados por enemigos políticos o económicos, han recurrido al medio de la *signoria*, que nunca se consideró en sus principios como la institución de una monarquía permanente. Ciudades como Génova han impuesto a menudo a poderosos monarcas, a cuyo *dominium* se adscribieran, condiciones muy limitadoras, especialmente en lo que respecta al poder militar, a las contribuciones en dinero y, en ocasiones, les han desposeído de su cargo. Así lo logró Génova respecto a monarcas extranjeros, por ejemplo, el rey de Francia. Pero era más difícil conseguir esto respecto a un *signore* residente en la ciudad. Y sobre todo, se puede observar que con el tiempo decreció tanto la fuerza como la inclinación de los burgueses a prestar resistencia. Los *signores* se apoyaban en mercenarios y, de modo creciente, en alianzas con las autoridades legítimas. Después de la dominación violenta de Florencia con ayuda de tropas españolas, la *signoria* hereditaria se convierte en toda Italia, fuera de Venecia y Génova, en la forma estatal legitimada definitivamente por el reconocimiento imperial y pontificio. Pero aquella debilitada resistencia de la burguesía se explica por toda una serie de circunstancias singulares: la corte del *signore* creó entre la nobleza y la burguesía, a medida que transcurría el tiempo, al igual de otras cortes, capas crecientes interesadas social y económicamente en su persistencia. El refinamiento creciente de las necesidades y la expansión económica decreciente con una sensibilidad cada vez mayor de los intereses económicos de las capas burguesas superiores frente a toda perturbación del tráfico pacífico, además el interés cada vez menor de los artesanos en las actividades políticas a medida que aumenta la competencia y crece la estabilidad social y económica, y su aspiración natural a entregarse puramente al trabajo lucrativo o al pacífico disfrute de rentas, y la política general de los príncipes que fomentaron ambos desarrollos en ventaja propia, condujeron a una rápida disminución del interés por el destino político de la ciudad. Por todas partes, tanto las grandes monarquías, como la francesa, o las *signorias* de las diferentes ciudades, podían contar con el interés de las capas bajas en la pacificación de la ciudad y en la regulación de la vida lucrativa en el sentido de una política pequeño-burguesa de abastos. Los reyes han sometido a las ciudades francesas con ayuda de estos intereses de los pequeño-burgueses e iguales tendencias han favorecido en Italia la *signoria*. Pero más importante que todo fue un factor esencialmente político: la pacificación de la burguesía al ser absorbida por la actividad económica y desacostumbrarse del servicio de las armas, y el desarme planeado llevado a cabo por los príncipes. Es cierto que no siempre constituyó esto desde un principio

una parte de la política de los príncipes, pues varios de ellos crearon por el contrario un sistema racional de reclutamiento. Pero a tono con el tipo general de la formación patrimonial del ejército, pronto se convirtió éste en una leva de desposeídos, extraño, por lo tanto, al ejército republicano de burgueses. Pero, sobre todo, el tránsito a los ejércitos mercenarios y a la satisfacción capitalista de la demanda militar mediante empresarios *(condottieri)* debido a la creciente absorción del burgués por la economía y a la necesidad también creciente de una formación profesional para el servicio de las armas. Ya en la época en que existían las ciudades libres estas circunstancias habían preparado sensiblemente la pacificación y desarme de los burgueses. A esto se añadió la unión personal y política de los príncipes con las grandes dinastías, frente a cuyo poder el levantamiento de los burgueses no ofrecía perspectiva alguna. Fueron, por lo tanto, en último término, circunstancias que nos son conocidas en su significación general, las que ofrecieron a la *signoria* las perspectivas de progresar hasta los términos de un principado patrimonial hereditario. Estas circunstancias fueron la creciente absorción de los dedicados a actividades lucrativas, la creciente descalificación militar de las capas cultas de la burguesía y la racionalización también creciente de la técnica militar en el sentido de un ejército profesional, en unión con el desarrollo de un estamento de nobles, rentistas y prebendados interesados económica o socialmente en la corte. Cuando la *signoria* alcanza este grado entra a formar parte del círculo de los poderes legítimos.

La política que llevan las *signorias* muestra sobre todo en un punto, único que aquí nos interesa, una tendencia común con las tiranías antiguas: el quebrantamiento de la posición de monopolio político y económico de la ciudad frente al campo. La población rural fue muy a menudo la que ayudó —como en la Antigüedad— a los titulares del poder a hacerse con él (así en 1328 en Pavía). La libre burguesía urbana había quebrantado a menudo, después de su victoria sobre los linajes, y en propio interés y también con un interés político, el señorío territorial, había emancipado a los campesinos y reclamado el movimiento libre de las tierras para permitir su acceso a los posibles compradores. Consiguientemente al dominio del *popolo grasso* se llevó a cabo la adquisición en masa de tierras por los burgueses de manos de los señores feudales, y en la Toscana, por ejemplo, la sustitución del régimen de prestaciones feudales por la *mezzadria* —una institución que se determina por la coexistencia de una capa de señores, en su mayoría domiciliados en la ciudad y que mantienen su relación con el campo por el sistema de residencias campestres, y de sus arrendatarios residentes en el campo—.[282] Pero la población rural se hallaba excluida de toda participación en el poder político aunque fuera propietaria libre. Lo mismo que la *mezzadria* en el campo de la economía privada, así también la política urbana frente al campo se orientaba en su organización por los intereses de consumo de los habitantes de la ciudad y, luego del triunfo de los gremios, por

sus intereses productivos. La política de los príncipes no ha cambiado esto en seguida ni tampoco de una manera general. La famosa política fisiocrática del gran duque Leopoldo de Toscana[283] en el siglo XVIII se hallaba influida por ciertas ideas de derecho natural y no en primer lugar por una política de intereses agrarios. Pero en todo caso la política de los príncipes orientada en su conjunto a una nivelación de intereses y a una previsión de conflictos no era ya la política de una burguesía urbana que utilizara el campo sólo como medio para un fin.

El señorío de los príncipes urbanos era, sobre todo, un señorío sobre varias ciudades. Pero no era la regla el que se pasara de estos territorios estatales hasta entonces independientes a una asociación estatal unitaria en el sentido moderno. Por el contrario, ciudades que estaban sometidas a un mismo señor han seguido poseyendo el derecho y también la oportunidad de cambiar embajadores entre sí. Su constitución no fue tampoco por lo regular unificada. No se convirtieron en ayuntamientos que, en virtud de la delegación del Estado, cumplen con una parte de sus tareas. Esta evolución se ha producido poco a poco y paralelamente a la transformación homogénea de los grandes estados patrimoniales modernos. Las entidades políticas surgidas de estos territorios urbanos no han poseído en su mayoría representaciones estamentales tales como las poseyó ya el reino de Sicilia en la Edad Media y también otras viejas monarquías patrimoniales. Las novedades en la organización fueron más bien las siguientes: *1.* presencia de funcionarios señoriales, nombrados por tiempo indeterminado junto a los funcionarios comunales[284] elegidos por corto plazo; *2.* desarrollo de magistraturas centrales de tipo colegial, sobre todo para los fines de hacienda y militares. Esto significó de todos modos un paso importante en el camino de la racionalización de la administración. La administración de la ciudad regida por el príncipe podía ser moldeada técnicamente de un modo racional porque muchas ciudades habían creado, al servicio de sus propios intereses hacendísticos y militares y en un grado no conocido, la base estadística conveniente y porque los bancos de las ciudades habían desarrollado técnicamente el arte de la contabilidad y de los libros. Por lo demás influyó más en la racionalización indiscutible de la administración el ejemplo de Venecia por un lado, y el del reino de Sicilia por otro, y ciertamente más por estímulo que por copia.

El ciclo recorrido por las ciudades italianas partiendo de ser elementos de asociaciones patrimoniales o feudales, pasando luego por una época de independencia y de mando de los notables, logrados revolucionariamente, después por el dominio de los gremios hasta llegar a la *signoria*, para convertirse finalmente en partes constitutivas de asociaciones patrimoniales relativamente racionales, no tiene una réplica exacta en el resto de Occidente. Sobre todo falta la *signoria*, que solamente encontramos en su estadio previo, el de la capitanía del pueblo, entre algunos de los más poderosos burgomaestres al norte de los Alpes. Sin embargo, el desarrollo sigue siendo universal en algunos puntos: las

ciudades en la época carolingia no eran o casi no eran más que distritos administrativos con ciertas peculiaridades de la estructura estamental, y en el moderno Estado patrimonial se aproximaron sensiblemente a esta situación, diferenciándose sólo por el derecho particular corporativo. Pero en la época intermedia fueron por todas partes, en algún grado, "comunas" con derechos políticos propios y una política económica autónoma. De manera parecida transcurre el proceso en la Antigüedad. Y si nada parecido al capitalismo moderno ni al Estado moderno ha nacido sobre el suelo de las ciudades antiguas, el desarrollo medieval de las ciudades, si bien no representa para los dos en modo alguno la única etapa previa decisiva de aquellas dos funciones ni es su verdadero portador, tampoco se puede prescindir de él, porque constituye un factor muy decisivo en su nacimiento. Por lo tanto, a pesar de todas las semejanzas exteriores en el desarrollo, será menester señalar profundas *diferencias*. Ahora atenderemos a ellas. Tendremos las mayores posibilidades de reconocerlas si enfrentamos los dos tipos de Estado en sus formas características. Pero para esto tenemos que tener en cuenta que también dentro de las ciudades medievales existían muy fuertes diferencias de estructura, observadas por nosotros antes sólo en algunos puntos. Pero tratemos de representarnos con claridad, una vez más, la *situación general* de las ciudades medievales en la época de su máxima independencia, en la que podremos captar sus rasgos específicos en máximo desarrollo.

Cuando culmina la autonomía de las ciudades las características de éstas se mueven, con una gran riqueza de formas, en las siguientes direcciones:

1. Autonomía política y, en parte, una política exterior, de suerte que el régimen de la ciudad dispone de un poder militar propio, celebra alianzas, hace grandes guerras, somete la comarca y, en algunos casos, a otras ciudades, y adquiere colonias ultramarinas. Por lo que se refiere a esas colonias, sólo dos ciudades marítimas italianas[285] las han logrado de un modo duradero, y por lo que respecta a la adquisición de grandes territorios y a una significación política internacional, sólo los han conseguido algunas comunas en el norte y en el centro de Italia y en Suiza y, en grado mucho menor, algunas ciudades flamencas y una parte de las ciudades hanseáticas de la Alemania del norte. Por el contrario, ni las ciudades sicilianas y del sur de Italia, ni las españolas, después de un breve intermedio, ni las francesas, después de un periodo más largo, ni las inglesas desde un principio ni las alemanas, con excepción de las citadas del norte y de las flamencas y de algunas ciudades suizas y otras de la Alemania del sur, y una gran parte del oeste en el breve periodo [en el siglo XIII] de las alianzas de ciudades, conocieron un señorío territorial político que fuera más allá del alfoz inmediato y de algunas pequeñas ciudades. Muchas de ellas han mantenido soldados propios (así todavía, más tarde, en Francia) o han poseído una milicia ciudadana —y ésta era la regla— apoyada en la obligación de defensa de los habitantes, que defendía sus murallas y que, a veces, tenía fuerza para, en alianza con otras ciudades, imponer la paz, allanar castillos de salteadores y tomar partido en las luchas internas del país. Pero en ninguna parte han intentado llevar a cabo una política internacional como la de las ciudades italianas y de la Hansa. En su

mayoría, han enviado representantes a las corporaciones estamentales del imperio o de los países y no pocas veces, a causa de su poder financiero, han llevado en ellos, a pesar de su posición formalmente subordinada, la voz cantante. El máximo ejemplo de esto lo tenemos en los *commons* ingleses que, ciertamente, no significan tanto una representación de las comunas urbanas cuanto de corporaciones estamentales. Pero también tenemos el caso de muchas burguesías que no han ejercitado un derecho semejante (los detalles histórico-jurídicos nos llevarían demasiado lejos). Pero el Estado burocrático-patrimonial moderno del continente les ha arrebatado a la mayoría de ellas toda actividad política propia y también la actividad militar, fuera de los fines de policía. Sólo países como Alemania, que se iban desarrollando en formaciones particulares, tuvieron que permitir la subsistencia de una parte de ellas como formaciones políticas particulares. La evolución ha trazado una marcha especial en Inglaterra porque no contó con una burocracia patrimonial. Las diversas ciudades nunca tuvieron aquí ambiciones políticas propias dentro de la rigurosa organización de la administración central, ya que se presentan juntas en el Parlamento. Constituyeron cárteles mercantiles pero no ligas políticas urbanas, como en el continente. Eran corporaciones de una capa privilegiada de notables y no se podía prescindir financieramente de su buena disposición. En la época de los Tudor, la realeza trató de destruir sus privilegios, pero la caída de los Estuardo acabó con esto. Desde entonces siguieron siendo corporaciones con derecho de elección parlamentaria y lo mismo el *Kingdom of Influence*[286] como las secciones de la nobleza utilizaron políticamente los gremios electorales ridículamente pequeños y fácilmente conquistables que muchas de ellas representaban para obtener mayorías parlamentarias convenientes.

2. Establecimiento autónomo del derecho por la ciudad y, dentro de ella, a su vez por los gremios y las guildas. Han poseído este derecho con plena amplitud las ciudades italianas políticamente independientes, temporalmente las ciudades españolas e inglesas y una parte considerable de las francesas y de las alemanas, sin que existiera siempre un reconocimiento expreso de este derecho. En lo que se refiere a las fincas urbanas, al tráfico en el mercado y al comercio, los tribunales de la ciudad compuestos por los burgueses en calidad de escabinos,[287] aplican un derecho específico común a todos los ciudadanos, surgido por la costumbre o por el establecimiento autónomo, por imitación, o por concesión o recepción de un modelo extranjero al fundarse la ciudad. Fueron eliminando en los procedimientos los medios de prueba irracionales y mágicos tales como el duelo, las ordalías y el juramento del clan en favor de una demostración racional, proceso que no hay que representárselo en una dirección demasiado rectilínea puesto que en ocasiones la conservación de las particularidades procesales de los tribunales urbanos significaba también la de los viejos procedimientos frente a las innovaciones racionales de los tribunales reales —así en Inglaterra (ausencia del *jury*)— y la de los procedimientos medievales frente a la penetración del derecho romano, cosa que ocurre mucho en el continente, donde las instituciones jurídicas aplicables en sentido capitalista proceden del derecho urbano, pues son las ciudades las sedes de la autonomía de los intereses, y no del derecho civil romano (o alemán). El régimen de las ciudades buscaba, por su parte, que en lo posible las guildas y los gremios no establecieran estatutos sin su consentimiento o sólo aquellos que se limitaran al campo estricto suyo. Lo mismo la amplitud de la autonomía urbana que la distribución del poder legislativo entre el Consejo y los gremios era algo inestable y cuestión de relación de fuerzas en todas aquellas ciudades que tenían

que contar con un señor político o territorial de la ciudad, por lo tanto, en todas las ciudades fuera de las italianas. El Estado burocrático-patrimonial que surge les ha ido cercenando progresivamente esta autonomía. En Inglaterra los Tudor han encarnado sistemáticamente el principio de que las ciudades, lo mismo que los gremios, son institutos estatales corporativamente organizados para determinados fines e investidos con determinados derechos, que no van más allá de los límites señalados en el privilegio, e investidos también con un poder legislativo que sólo obliga a los burgueses en cuanto son sus miembros. Cualquier violación de estos límites fue ocasión para cancelar estas cartas en un proceso *quo warranto*[288] (así con Londres todavía bajo Jacobo II). Según esta concepción la ciudad, como vimos, no pasaba en principio como una "corporación territorial" sino como una asociación estamental privilegiada en cuya administración se inmiscuía constantemente, en funciones de control, el *Privy Council*.[289] En Francia se arrebató a las ciudades en el curso del siglo XVI su poder judicial fuera de las materias de policía, y se les exigió la aprobación de las autoridades estatales para todos los actos importantes en materia de hacienda.[290] En la Europa central se destruyó por completo la autonomía urbana en los diversos territorios o países.

3. Autocefalia. Por lo tanto, autoridades judiciales y administrativas exclusivamente propias. Sólo una parte de las ciudades, sobre todo las italianas, la han poseído completa, y las ciudades fuera de Italia generalmente para la jurisdicción menor y, casi siempre, con la reserva de apelación a los tribunales reales o a los tribunales supremos del país. Allí donde en la *jurisdicción* pronunciaban sentencias los escabinos nombrados de entre los burgueses, la personalidad del señor judicial presentaba un interés predominantemente fiscal y, por lo tanto, la ciudad no se ha creído obligada a apropiarse o a comprar el señorío judicial formal. Pero era lo principal para ella que la ciudad representara un distrito judicial propio, con escabinos salidos de ella. Esto se consiguió muy pronto, por lo menos en lo que se refiere a la justicia menor, y en parte también para la justicia superior. Los burgueses lograron en gran medida la elección propia de los escabinos o la cooptación sin intervención del señor. También tuvo importancia la conquista del privilegio de que un burgués sólo debía comparecer ante un tribunal de la ciudad. Nos es imposible seguir el desarrollo de la magistratura administrativa urbana, el Consejo. En la alta Edad Media, la existencia de un Consejo con amplias facultades administrativas constituía el signo de todo ayuntamiento urbano en el norte y el oeste de Europa. El modo de su composición variaba enormemente y dependía de la relación de fuerzas entre el patriciado de los "linajes" —rentistas, prestamistas y comerciantes de ocasión—, los comerciantes —a menudo agremiados, dedicados según los casos al comercio con el extranjero o al detalle o a la empresa de la industria a domicilio — y los gremios realmente industriales. Y la relación de poder económico entre los burgueses y el señor de la ciudad determinaba, por otra parte, el grado en el cual el señor político o territorial tomaba parte en el nombramiento del Consejo, siendo así en ese caso la ciudad en parte heterocéfala. En primer lugar, según las necesidades de dinero del señor, que hacían posible la compra de sus derechos e, inversamente, según la fuerza financiera de la ciudad. Pero ni las necesidades de dinero de la caja del señor ni el mercado de dinero de la ciudad deciden por sí solos cuándo el primero dispone de medios políticos de poder. En Francia, la realeza aliada con las ciudades bajo Felipe Augusto (también parcialmente otros señores de ciudades) alcanza ya en el siglo XIII, no obstante crecientes necesidades de dinero, una participación *pariage*[291] en la

provisión de los puestos administrativos, un derecho de control sobre la administración de los magistrados, especialmente la de la hacienda, que interesa al rey, la confirmación de los cónsules elegidos y, hasta el siglo XV, la presidencia del *prévôt*[292] real en la asamblea de los burgueses. En la época de los Luises las ciudades son dominadas completamente en los nombramientos de cargos por los "intendentes" reales y las necesidades de la caja pública llevaron a ocupar mediante su venta tanto los cargos del estado como los de la ciudad. El estado burocrático-patrimonial transformó las magistraturas administrativas de la ciudad en representaciones corporativas privilegiadas con privilegios estamentales, con competencia en el círculo de sus intereses corporativos y sin ninguna significación para los fines administrativos del estado. El Estado inglés, que debió respetar la autocefalia de las corporaciones estatales porque eran cuerpos electorales del Parlamento, cuando trató de abordar por medio de asociaciones locales aquellas tareas que hoy resuelven nuestros municipios prescindió sin contemplaciones de la ciudad y se apoyó en las parroquias, a las que no pertenecían únicamente los miembros privilegiados de la corporación sino todos los habitantes calificados, o en otras asociaciones creadas de nuevo cuño. Pero casi siempre el burocratismo patrimonial ha transformado las magistraturas municipales en unas autoridades territoriales junto a las demás.

4. Poder impositivo sobre los ciudadanos, exención de pagar impuestos y rentas para fuera. Lo primero se logró en grados muy diversos, conservándose en formas diferentes el derecho de control por el señor de la ciudad o no conservándose control alguno. En Inglaterra las ciudades jamás poseyeron una autonomía fiscal efectiva sino que necesitaron el consentimiento del rey para toda nueva tributación. También la libertad con respecto al exterior sólo en algunas partes se alcanzó por completo. Entre las ciudades políticamente no autónomas sólo aquellas que arrendaban los impuestos y luego se entendían con el señor de la ciudad por el pago de una suma global una vez o regularmente y asumían en propia administración los tributos reales (*firma burgi*[293] en Inglaterra), pero donde mejor se logró la libertad de cargas fue en lo que respecta a las obligaciones personales procedentes de las relaciones de los burgueses con un señor judicial o corporal. El Estado burocrático-patrimonial normal separó, después de su triunfo, la ciudad y el campo desde el punto de vista técnico-fiscal: trataba de abarcar la producción y el consumo de una manera igual mediante sus impuestos urbanos específicos, las accisias.[294] Pero se puede decir que arrebató por completo a las ciudades su poder fiscal propio. En Inglaterra el poder impositivo de la corporación urbana significaba poco, puesto que las nuevas tareas administrativas incumbieron a otras comunidades. En Francia, a partir de Mazarino, el rey se apropia la mitad del *octrois*[295] de las ciudades, después que todas las operaciones fiscales y el sistema impositivo de las ciudades se hallaba ya bajo el control público del Estado. En el centro de Europa las autoridades municipales se convierten también en este aspecto, casi siempre, en meros funcionarios de hacienda del Estado.

5. Derecho de mercado, policía autónoma del comercio y de la industria y poderes monopólicos de coto. Toda ciudad medieval tiene un mercado y el Consejo ha arrebatado al señor de la ciudad en gran medida la policía del mercado. La inspección policiaca del comercio y la industria se repartió luego, según las relaciones de poder, entre las autoridades de la ciudad o los gremios, con amplia exclusión del señor de la ciudad. La policía industrial ejerce la inspección de la calidad de las mercancías, en parte por interés de la buena fama, de los intereses de exportación de la industria,

por lo tanto, en parte en interés de los consumidores urbanos, y el control de los precios lo ejerce en interés de estos últimos sobre todo; además, el aseguramiento de la subsistencia de los pequeño-burgueses, la limitación del número de aprendices y oficiales, por lo tanto, en ciertas circunstancias también de los maestros, y cuando se estrechan las posibilidades económicas, el monopolio de los puestos de maestro para los nativos, especialmente para los hijos de los maestros; por otra parte, en la medida en que los gremios manejan esta policía, trabajan para que no se produzcan dependencias capitalistas respecto a gentes de fuera o a grandes explotaciones mediante la prohibición de la empresa del trabajo a domicilio y el control del préstamo de capitales, la regulación y organización del abastecimiento de materias primas y, a veces, de la venta de los productos. Pero, sobre todo, la ciudad busca la exclusión del campo, que le está sometido, de la competencia industrial, trata, por lo tanto, de oprimir la industria rural, de obligar a los campesinos, en interés de los productores de la ciudad, a abastecerse en la misma, y en interés de los consumidores, a vender sus productos solamente en el mercado urbano; procura, en interés de los consumidores y, eventualmente, de los que trabajan materias primas, evitar la "compra" anticipada de la mercancía fuera del mercado;[296] trata, en interés de los comerciantes, de establecer monopolios de tránsito y de conseguir privilegios en el comercio libre de fuera. Estos puntos centrales de la llamada "política económica urbana",[297] que varían por las infinitas posibilidades de compromiso entre intereses en pugna, los encontramos con este carácter general por todas partes. La orientación de la política en cada caso resulta condicionada, además de por la relación de fuerzas de los interesados dentro de la ciudad, por el campo adquisitivo de que disponga la misma. Su ampliación en el primer periodo de los asentamientos trajo consigo una tendencia orientada hacia la ampliación del mercado, mientras que su estrechamiento hacia fines de la Edad Media produjo la tendencia monopolizadora. Por lo demás, cada ciudad tiene sus intereses propios en pugna con los de sus concurrentes y especialmente entre las ciudades marítimas del sur, ocupadas en el comercio con tierras lejanas, reina una lucha a vida o muerte.

El Estado burocrático patrimonial no pensó, después de haber sometido a las ciudades, en romper de una manera fundamental con esta "política económica urbana". Por el contrario, su propio interés hacendístico reclamaba el esplendor económico de las ciudades y de sus industrias y el mantenimiento de su población no menos que el fomento del comercio exterior en el sentido de una política comercial mercantilista, cuyas medidas, por otro lado, podía tomar en parte de la política de algunas ciudades. Trató de equilibrar los intereses de las ciudades y grupos abarcados por su asociación, especialmente trató de conciliar la política de subsistencias con la política capitalista. Hasta casi la víspera de la Revolución francesa no tocó a la política económica tradicional más que en aquellos puntos donde los monopolios locales y privilegios de los burgueses se oponían a la política monopólica y de privilegio, orientada de modo creciente en sentido capitalista, inaugurada por él. Es cierto que esta actitud podía conducir en casos aislados a una ruptura violenta de los privilegios económicos burgueses, pero significaba un abandono de los carriles habituales sólo en casos excepcionales y locales. Mas se perdió la autonomía de la regulación económica por parte de la ciudad y esto podía ser indirectamente de gran importancia. Lo decisivo residía, sin embargo, en la imposibilidad de las ciudades de disponer, al servicio de sus intereses, de un poder político y militar de la categoría del que poseía el príncipe burocrático

patrimonial. Y, por otra parte, sólo excepcionalmente podían intentar, en la forma en que lo hacían los príncipes, tomar parte, como asociaciones, en las nuevas probabilidades lucrativas que iban surgiendo en virtud de la política del patrimonialismo. Por la naturaleza de las cosas sólo elementos individuales y, sobre todo, socialmente privilegiados, tenían acceso a estas probabilidades y así vemos que en Inglaterra y en Francia sólo gentes pertenecientes al estamento de los señores territoriales o de los grandes funcionarios formaban parte, junto con los reyes, de las empresas típicas del patrimonialismo, nacionales y ultramarinas, privilegiadas con monopolio, mientras que eran raros —relativamente— los elementos burgueses que intervenían. Ocasionalmente algunas ciudades como, por ejemplo, Fráncfort, a veces de una manera amplia, han participado en empresas exteriores de tipo especulativo. Pero casi siempre en perjuicio propio, porque un solo fracaso podía afectarles mucho más que a una gran entidad política.

La decadencia económica de numerosas ciudades, especialmente a partir del siglo XVI, sólo parcialmente se funda de un modo directo en el desplazamiento de las rutas comerciales y en el nacimiento de grandes industrias a domicilio que se apoyaban en fuerzas de trabajo exteriores, como lo demuestra el hecho de que también esa decadencia afecta a Inglaterra. En su mayor parte se debe a otras condiciones generales, sobre todo a que las formas de empresa tradicionales articuladas en la economía urbana no eran ya aquellas que proporcionaban las grandes ganancias y, lo mismo que le ocurrió antes a la técnica guerrera feudal, las empresas capitalistas mercantiles e industriales políticamente orientadas no encontraban su apoyo, aun en el caso de tener su sede en una ciudad, en una política económica urbana y no podían descansar en un cuerpo local de empresarios vinculado a una asociación urbana singular. Las nuevas empresas capitalistas se asentaron en nuevas localidades apropiadas. Y el empresario llamó en ayuda de sus intereses a otros auxiliares distintos de la comunidad urbana, caso de que los necesitara. Así como los *dissenters*,[298] que desempeñaron tan gran papel en el desarrollo capitalista de Inglaterra, no pertenecían en virtud de la *Test-Act*[299] a las corporaciones urbanas dominantes, también las grandes ciudades mercantiles e industriales modernas del país se hallaban fuera de los distritos y, por lo mismo, de los poderes monopólicos locales de las viejas corporaciones privilegiadas, y mostraban en su estructura jurídica rasgos muy arcaicos: los viejos tribunales de los señoríos territoriales, la *court baron* y la *court leet* subsistieron en Liverpool y en Manchester hasta la reforma moderna,[300] sólo que ahora el señor territorial se compró como señor judicial.[301]

6. De la peculiaridad política y económica de las ciudades medievales se seguía también su actitud con las capas que *no pertenecían a la burguesía urbana*. Esto presenta, sin embargo, aspectos muy distintos en las diversas ciudades. Es común a todas ellas su contraposición a la forma económica de las estructuras políticas, estamentales y territoriales específicamente extraurbanas: *mercado* frente a *oikos*. No hay que representarse, sin embargo, este antagonismo como una "lucha" económica entre los señores políticos o territoriales y la ciudad. Esta lucha se ofreció, como es natural, en todos los casos en que la ciudad, en interés de la ampliación de su poder, acogió en la asociación urbana gentes sometidas a un señor político o territorial, que el señor quería retener y que ella amparaba en sus muros o, sin necesidad de tenerlos dentro, los consideró como ciudadanos. Esto último fue imposible, después de cierto tiempo, en las ciudades del norte por las ligas de los príncipes y las prohibiciones de los reyes. En ninguna parte, sin embargo, se ha combatido en principio el desarrollo económico de la ciudad como tal sino sólo la independencia

política. Esto aun allí donde especiales intereses económicos del señor chocaron con las tendencias monopolizadoras y los intereses del tráfico comercial de las ciudades, caso que fue muy frecuente. Y es natural que los señores feudales, con el rey a la cabeza, vieran con la mayor desconfianza el desarrollo de fortalezas autónomas en el campo de su esfera política de influencia. Los reyes alemanes nunca cejaron en esta desconfianza fuera de cortos intervalos. Por el contrario, los reyes franceses e ingleses han sido en ocasiones muy amigos de las ciudades por razones políticas que se deben a la oposición entre el rey y sus barones y, además, a la importancia fiscal de las ciudades. Tampoco se ha desarrollado necesariamente en forma de una "lucha" de las ciudades contra los intereses contrarios la acción disolvente que la economía de mercado de la ciudad podía ejercer y ejerció de hecho con éxito diferente en la asociación señorial territorial e indirectamente también en la feudal. Por el contrario, en amplios sectores encontramos hasta una fuerte comunidad de intereses. Lo mismo el señor político que el territorial deseaban de modo extraordinario los ingresos en dinero que podían recoger de sus súbditos. Pero era la ciudad la que ofrecía a éstos un mercado local para sus productos y, con él, la posibilidad de satisfacer con dinero sus prestaciones personales o sus tributos en especie; también ofrecía a los señores la posibilidad de poder convertir en dinero sus ingresos naturales en el mercado local, o hasta fuera de él, gracias al comercio que disponía cada vez de mayor capital. Tanto los señores políticos como los territoriales hicieron un gran uso de estas posibilidades, ya sea imponiendo a sus campesinos rentas en dinero o utilizando el interés en una producción mayor que en éstos había despertado el mercado mediante la creación de unidades económicas mayores, que permitían una mayor participación en sus productos y la conversión en dinero de este excedente. Además, el señor político y el territorial, a medida que se desarrollaba el tráfico local e interlocal, podían obtener mayores ingresos en dinero gracias a los diversos tipos de tributos que gravaban este tráfico, como ocurre ya en la Edad Media en el oeste alemán. La fundación de una ciudad era, por lo tanto, desde el punto de vista del fundador, junto con otras cosas, una empresa lucrativa para obtener ingresos en dinero. En razón de estos intereses económicos se explica que todavía en la época de las persecuciones de los judíos encontramos en el este, especialmente en Polonia, numerosas fundaciones de "ciudades" por parte de la nobleza; a menudo, fundaciones en falso, cuya población, que apenas pasaba de unos centenares, se componía, todavía en el siglo XIX, hasta de un 90% de judíos. Este tipo de fundación de ciudades, que corresponde específicamente al norte de la Europa medieval, resulta de hecho un "negocio" lucrativo y, como veremos, en rigurosa oposición con el principio militar de fortaleza que representa la antigua *polis*. La transformación de casi todas las pretensiones personales y reales de los señores territoriales y judiciales en pretensiones rentísticas y la libertad económica —en parte jurídica, en parte ampliamente fáctica— de los campesinos que es su consecuencia —libertad que se detuvo allí donde el desarrollo de las ciudades fue débil— se debió a que tanto los ingresos del señor político como los del territorial, cuando había un desarrollo urbano intensivo, podían basarse, y se basaron de un modo creciente, en la venta en el mercado de los productos o de los tributos de los campesinos o en otras fuentes de la economía del tráfico, y no en la utilización de las prestaciones personales de los súbditos o en el sistema *oikos* de hacer pesar sobre ellos la satisfacción de las necesidades de la hacienda señorial y, así, el señor y también, aunque en menor proporción, sus súbditos, cubrían en economía monetaria una parte creciente de sus necesidades. Por otra parte,

también se hallaba muy condicionada por las adquisiciones de tierras nobles por los burgueses, quienes imponían la administración racional de sus tierras. Pero este proceso encontraba un límite cuando la asociación feudal exigía para la posesión de bienes nobles la capacidad de infeudación y de ella carecían en general, en la Europa transalpina, los patricios de las ciudades. Pero en todo caso no encontramos que por razón de la "economía monetaria" exista una colisión de intereses económicos entre señores políticos o territoriales y ciudades sino, en ocasiones, comunidad de intereses. Se produjo un choque económico cuando el señor territorial, con el objeto de aumentar sus ingresos, trató de emprender una propia producción lucrativa, lo que no era posible más que en el caso de que dispusiera de las fuerzas de trabajo apropiadas. Cuando ha ocurrido esto ha estallado la lucha de las ciudades contra esta producción lucrativa del señor territorial y se ha desarrollado a menudo con mucha intensidad, precisamente en la época moderna, dentro de la asociación estatal burocrático-patrimonial. En la Edad Media, por el contrario, apenas hay huellas de esto y se ha producido a menudo una disolución de hecho de la vieja asociación señorial territorial y de la vinculación del campesino sin lucha alguna y únicamente por la penetración de la economía monetaria. Así en Inglaterra. Es cierto que en otras partes, las ciudades han fomentado de una manera directa y consciente este desarrollo. Así, por ejemplo, como vimos, en el ámbito dominado por Florencia.

El Estado burocrático patrimonial trató de compaginar los contrastes de intereses entre la nobleza y las ciudades, pero como necesitaba de los nobles para sus servicios como oficiales y funcionarios mantuvo la prohibición del acceso de los bienes nobles a los no nobles, por lo tanto, a los burgueses.

En la Edad Media los señoríos territoriales de los conventos se hallaban más en situación que los señoríos seculares de entrar en este punto en colisión con la ciudad. Junto a los judíos la clerecía, sobre todo desde la separación del Estado y la Iglesia con la guerra de las investiduras, suponía el específico cuerpo extraño. Sus propiedades pretendían, en calidad de bienes eclesiásticos, una amplia exención de cargas, inmunidad y exclusión de toda intervención oficial, incluida la de las autoridades urbanas. En calidad de estamento se sustraían a las obligaciones militares u otras de carácter personal de los burgueses. Pero esas propiedades mismas, y con ellas el número de personas sustraídas al poder de la ciudad, fueron aumentando gracias a las incesantes fundaciones de los burgueses devotos. Por otra parte, los conventos disponían con sus legos de fuerzas de trabajo sin preocupaciones familiares que podían, por lo tanto, superar toda competencia si, como ocurrió muchas veces, se empleaban en una explotación propia. Además, los conventos y las fundaciones poseían en grandes masas —recuérdese el *wakuf*[302] en el Islam medieval— las fuentes de renta permanente de la economía monetaria: instalaciones de mercado, lugares de venta de todo género, depósitos de carnes, molinos, etc., que no sólo se sustraían a los impuestos, sino también a la política económica de la ciudad y a menudo pretendían un monopolio. Hasta en el sentido militar podía resultar peligrosa la inmunidad de los claustros amurallados. Y los tribunales eclesiásticos, con su

vinculación a las prohibiciones contra la usura,[303] amenazaban por todas partes el negocio burgués. La burguesía trató de asegurarse mediante prohibiciones contra la acumulación de la tierra de manos muertas, lo mismo que los príncipes y la nobleza por las leyes desamortizadoras. Pero, por otra parte, las fiestas religiosas, especialmente los lugares de peregrinación con indulgencias, representaban grandes probabilidades de ganancia para una parte de la industria local, y las fundaciones, en la medida en que eran accesibles también para los burgueses, significaban buenas colocaciones. La relación, por lo tanto, entre la clerecía y los conventos, por un lado, y la burguesía, por otro, no era ni siquiera a fines de la Edad Media, a pesar de todos los choques, tan poco amistosa como para suministrar una "explicación económica" de la Reforma.[304] Los institutos eclesiásticos y religiosos no eran en realidad tan invulnerables para la ciudad como resultaba del derecho canónico. Con razón se ha señalado que, especialmente en Alemania, las fundaciones y los conventos, después que la guerra de las investiduras fue disminuyendo el poder real, perdieron también su más interesado protector frente a los otros poderes seculares, y fácilmente podía surgir aquella intervención tutelar de la autoridad local rechazada por ellas si económicamente se comprometían de modo sensible. En muchos casos el Consejo de la ciudad había sabido colocarse en una situación tutelar parecida a la antigua, imponiéndoles bajo los más diferentes pretextos procuradores y abogados para su administración, que ellos llevaban de acuerdo con los intereses burgueses. La posición estamental del clero dentro de la asociación urbana fue muy diferente. En parte se hallaba jurídicamente fuera de la corporación, pero también cuando no sucedía esto constituía por sus privilegios estamentales inalterables un cuerpo extraño incómodo y poco asimilable. La Reforma acabó con esta situación dentro de sus dominios, pero las ciudades que muy pronto vinieron a caer bajo el poder del Estado burocrático-patrimonial no disfrutaron de esta ventaja.

En este último punto el desarrollo en la Antigüedad transcurrió de modo bien diferente. Cuanto más atrás nos dirigimos, más se parece la posición económica del templo en la Antigüedad a la de las iglesias y, especialmente, a la de los conventos en la primera Edad Media, como se observa sobre todo en las colonias venecianas.[305] Pero la evolución no se orienta como en la Edad Media en el sentido de una separación creciente del Estado y de la Iglesia y de una autonomía también creciente de la dominación eclesiástica sino en el sentido contrario. Los nobles linajes urbanos se apoderan de los sacerdocios como una fuente de emolumentos y de poder, la democracia los estatifica por completo y los convierte en prebendas, casi siempre subastadas, destruye la influencia política de los sacerdotes y coloca la administración económica en manos de la comunidad. Los grandes templos de Apolo en Delfos o de Atenea en Atenas servían de depósitos de los tesoros de los estados helenísticos, y de cajas de depósito de los esclavos, y una parte de ellos continuaron siendo grandes

propietarios territoriales.[306] Pero dentro de las ciudades antiguas no se produce ninguna competencia económica con las industrias burguesas. No tuvo ni pudo tener lugar una secularización de los bienes sagrados. Pero en el fondo, si no en la forma, en las ciudades antiguas se llevó a cabo mucho más radicalmente la "mundanización" de los oficios, antes concentrados en el templo, que en la Edad Media. El motivo esencial se halla en la ausencia de conventos y de una organización independiente de la Iglesia como asociación interlocal.

La Antigüedad conoció, lo mismo que la Edad Media y los comienzos de la Moderna, los conflictos de la burguesía urbana con los señoríos territoriales. La ciudad antigua ha tenido su política campesina y su política agraria quebrantadora del feudalismo. Pero las proporciones de esta política son mucho mayores que en la Edad Media y, por lo mismo, muy diferente su significación dentro del desarrollo de la ciudad, y así la divergencia en ese terreno salta a la vista. Habrá que explicarla en una conexión general.

§ 5. Democracia antigua y medieval[307]

Los tres tipos principales en el sistema urbano occidental. El antagonismo de clases en la Antigüedad y en la Edad Media. Dominio de los pequeños campesinos en la democracia antigua, de los pequeños artesanos en la medieval. Divergencia entre Grecia y Roma en el desarrollo antiguo ulterior. Orientación primariamente militar de los intereses en la ciudad específicamente antigua, mientras que la ciudad medieval parece dominada primariamente por pacíficos intereses lucrativos. Capas estamentales negativamente privilegiadas como únicos portadores de la actividad adquisitiva racional en la Antigüedad. La antigua polis *como gremio de guerreros en oposición a la ciudad industrial del continente en la Edad Media. Carácter particular de la democracia romana en oposición con la griega.*

No son los contrastes esencialmente económicos de los burgueses con las capas no burguesas y sus formas económicas de vida los que marcan el lugar histórico-evolutivo especial de la ciudad medieval. Lo que decide es sobre todo la posición total de la ciudad dentro de las asociaciones *políticas* y estamentales de la Edad Media. En este punto es donde la ciudad medieval no sólo se diferencia típicamente de la ciudad antigua, sino que también dentro de sí misma se diversifica en dos tipos, muy distintos en sus formas puras, pero que presentan muchos grados de transición entre sí; uno de los tipos, sobre todo meridional, más todavía italiano y del sur de Francia, se halla más cerca, a pesar de todas las discrepancias, de la *polis* antigua; el otro tipo, especialmente del norte de Francia, de Alemania y de Inglaterra, a pesar de todas las diferencias singulares, ofrece una homogeneidad en este aspecto. Una vez más tenemos que comparar el tipo de la ciudad medieval con el de la ciudad antigua y también con otros tipos, para comprender de una manera conexa las causas generadoras de esta diversidad.

El patriciado caballeresco de las ciudades del mediodía de Europa poseía en el exterior tierras y castillos como Milcíades en la Antigüedad, que hemos citado varias veces como ejemplo ilustrador.[308] Encontramos a lo largo de la costa de Provenza los burgos y posesiones de los Grimaldi.[309] A medida que nos remontamos hacia el norte tales circunstancias son más raras y la ciudad típica

del norte y del centro de Europa de tiempos posteriores no las conocerá. Por otra parte tampoco la ciudad medieval conoce un *demos* que, como el ateniense, espera gratificaciones y reparto de rentas por parte de la ciudad, en calidad de ganancias condicionadas por el poder político, a pesar de que, lo mismo que los ciudadanos atenienses conocieron el reparto del producto de las minas de Laurion,[310] también en las ciudades medievales y aun modernas han tenido lugar repartos directos de los rendimientos económicos de los bienes comunales.

Es muy fuerte el contraste por lo que se refiere a los últimos estamentos. La ciudad antigua considera como peligro principal la diferenciación económica que, por lo mismo, es combatida por todos los partidos sólo que con diferentes medios; es decir, el nacimiento de una clase de ciudadanos plenos, descendientes de familias de ciudadanos, que, habiéndose arruinado, encontrándose cargados de deudas y sin propiedad alguna, no son ya capaces de equiparse para el ejército y esperan de un derrocamiento político o de una tiranía un nuevo reparto de tierras, una condonación de deudas o una provisión con recursos públicos —reparto de cereales, entrada gratuita en los festejos, en las representaciones escénicas y luchas del circo, suplementos directos que permitan la concurrencia a esas fiestas—. Tales capas se conocen también en la Edad Media. En la época moderna tropezamos en ellas en las ciudades norteamericanas del sur, donde el *poor white trash* se enfrenta a la plutocracia esclavista. En la Edad Media las capas de la nobleza "desclasadas" por deudas, por ejemplo, en Venecia, eran objeto de preocupación, lo mismo que en Roma en tiempos de Catilina, pero, en conjunto, este hecho juega un papel muy modesto. Sobre todo en las ciudades democráticas. No representa en modo alguno, como en la Antigüedad, el punto de partida típico de las luchas de clase. Porque en la Antigüedad las luchas de clase se desarrollan en los primeros tiempos entre los linajes de la ciudad, que son los *acreedores*, y los campesinos que son los *deudores* y los esclavos por deudas. El *civis proletarius* —que era un ciudadano pleno—[311] era el típico desclasado. En época posterior fueron *junkers* endeudados, como Catilina,[312] los que se enfrentaron a las capas poseedoras y se convirtieron en los dirigentes del partido revolucionario radical. Los intereses de las capas negativamente privilegiadas de la *polis* antigua son, en lo esencial, intereses de *deudores*. Y, a la vez, intereses de *consumidores*. Por el contrario, van desapareciendo en la Antigüedad de un modo creciente dentro de la política económica urbana aquellos intereses que en la Edad Media constituyen el gozne de la política urbana democrática, a saber, los políticos *industriales*. Cada vez se va posponiendo más aquella política gremial "de abastos", con carácter de economía urbana, que también caracteriza en la Antigüedad los comienzos del ascenso de la democracia. Por lo menos, disminuye la importancia de la política de productores. La democracia bien desarrollada de las ciudades helénicas y también el señorío de notables bien desarrollado de Roma, conoce, sobre todo, en la medida en que entra en cuenta la población urbana, junto a los intereses

mercantiles intereses de consumidores. Las prohibiciones de exportación de cereales, que es común a la política económica antigua con la medieval y la mercantilista, no eran bastante en la Antigüedad, y la política económica estaba dominada por una intervención directa de la entidad pública para la importación de granos. Los repartos de trigo de príncipes amigos ofrecen en Atenas la ocasión principal para la revisión del registro de ciudadanos con objeto de excluir a los que no tienen derecho. Y malas cosechas en la zona cereal del Ponto obligaron a Atenas a imponer un tributo a los miembros de la federación, pues a tal modo el precio del pan dominaba la capacidad de rendimiento. También en el resto del dominio helénico encontramos compras directas de trigo por parte de la *polis*. Pero en los últimos tiempos de la República romana es cuando se produce el gravamen en masa de las provincias con tributos de trigo para los repartos a los ciudadanos de la urbe.

El indigente *medieval* era siempre un *artesano* pobre, un *sin trabajo*, mientras que el proletario específico de la *Antigüedad* es un desclasado *político*, un antiguo propietario que se ha quedado *sin tierra*.[313] También la Antigüedad ha conocido el problema de la desocupación de artesanos. El recurso específico contra esta situación lo constituyeron grandes construcciones públicas, como las que llevó a cabo Pericles.[314] Pero el trabajo en grandes proporciones de los esclavos influyó en su situación. Es cierto que también en la Edad Media hubo en algunas ciudades esclavos de modo permanente. Hasta fines de la Edad Media tenemos en las ciudades marítimas del Mediterráneo un verdadero comercio de esclavos. Por otra parte, el tipo más continental, contrario al anterior, una ciudad como Moscú antes de la emancipación de los siervos, [315] tenía el cuño de una gran ciudad del Oriente, de la época de Diocleciano, por ejemplo, pues se consumían en ella las rentas de los propietarios de tierras y hombres, y los ingresos proporcionados por los cargos. Pero en las típicas ciudades medievales del Occidente el trabajo servil fue desempeñando, hasta desaparecer, un papel económico cada vez menor. En ninguna parte los gremios poderosos hubiesen permitido el nacimiento de una capa de artesanos constituida por esclavos que pagaran un canon a sus amos y se constituyeran en competidores del oficio libre. En la Antigüedad ocurre precisamente lo contrario. Toda acumulación de fortuna significa una acumulación de posesión de esclavos. Toda guerra significaba gran cantidad de botín de esclavos y surtido del mercado de esclavos. Estos esclavos se empleaban en parte consuntivamente, al servicio personal del propietario. En la Antigüedad la posesión de esclavos formaba parte de las exigencias de la vida de todo ciudadano. El hoplita podía prescindir tan poco del esclavo como fuerza de trabajo en la época de la guerra crónica como el caballero de la Edad Media del campesino. Quien tenía que vivir sin esclavos era en todo caso un proletario (en el sentido de la Antigüedad).[316] Las casas distinguidas de la nobleza romana utilizaban en masa los esclavos para el servicio personal, y esos esclavos se ocupaban con una intensa división del trabajo de la

gran hacienda doméstica y cubrían parte considerable de sus necesidades en sistema *oikos*. La alimentación y el vestido de los esclavos, sin embargo, se procuraban en parte considerable en economía monetaria. En la economía ateniense regía como norma la hacienda doméstica llevada en economía monetaria, que dominó luego en el oriente helenístico. Pero del mismo Pericles se dice que, para ganarse popularidad entre los artesanos, cubría sus necesidades por compra en el mercado y no en economía propia.[317] Por otra parte, una porción, de todos modos considerable, de la *producción* industrial urbana se hallaba en manos de esclavos que trabajaban con independencia. Ya hablamos antes de los ergasterios[318] y junto a ellos tenemos los artesanos y pequeños comerciantes individuales no libres. Es natural que la concurrencia de esclavos y de ciudadanos libres que encontramos en las tarifas mixtas de los trabajos del Erecteion,[319] presionaba socialmente sobre el trabajo, y la competencia de los esclavos debía hacerse sentir también económicamente. Pero la máxima expansión en el empleo de esclavos coincide en el ámbito helénico con el periodo de esplendor de la democracia.

Esta coexistencia de trabajo servil y trabajo libre produjo también, sin duda, la imposibilidad de todo desarrollo de los *gremios*. En los primeros tiempos de la *polis* es probable, aunque no se puede demostrar con certidumbre, que existieran gérmenes de asociaciones profesionales. Pero, a lo que parece, como asociaciones organizadas de viejos artesanos importantes para la guerra, como las *centuria fabrum* en Roma,[320] los "demiurgos" en la Atenas de las luchas estamentales.[321] Pero estos gérmenes de organización política desaparecen con la democracia, sin dejar rastro, y no podía ser de otro modo si tenemos en cuenta la estructura social de los oficios entonces. El pequeñoburgués de la Antigüedad podía formar parte, con el esclavo, de una comunidad misterial (como en Grecia)[322] o de un *collegium* (como más tarde en Roma),[323] pero no de una asociación que, como el gremio de la Edad Media, pretendía derechos políticos. La Edad Media conoce el *popolo* organizado gremialmente frente a los linajes. Pero precisamente en la época clásica de la Antigüedad, bajo el señorío del *demos*, falta (en oposición con los gérmenes anteriores) todo rastro de gremios. La ciudad "democrática" no está dividida por gremios sino por *demoi* o por tribus, es decir, por distritos locales y (formalmente) sobre todo *rurales*. Era lo que la caracterizaba. Esto tampoco lo conoce la Edad Media. La división *interior* de la ciudad en barrios es común, naturalmente, a la Antigüedad y a la Edad Media con las ciudades orientales y del lejano Oriente. Pero la fundación exclusiva de una organización política sobre comunidades locales y, sobre todo, su extensión al campo, que se convierte en dominio político de la ciudad, de suerte que la aldea constituye formalmente una subsección de la ciudad, falta en la Edad Media y también en todas las demás ciudades de otras regiones. La división en *demoi* coincidió (en lo esencial) con las lindes de la aldea (históricas o creadas *ad hoc*). Los *demoi* estaban dotados de "almendas"[324] y autoridades

locales. Es ésta una constitución *urbana* única en la historia y caracteriza ya de por sí la posición especial de la *polis democrática* de la Antigüedad, cosa que no se subrayará bastante. Por el contrario, asociaciones *artesanales* como elementos constitutivos de una ciudad los encontramos en la Antigüedad sólo en los primeros tiempos y en concurrencia con otras corporaciones estamentales. Sirven a fines electorales, como en Roma las centurias *fabri*, junto a las centurias *equites* en el viejo ejército de clases[325] y, posiblemente, aunque nada sabemos de cierto, los "demiurgos" de Atenas proceden de un compromiso estamental anterior a Solón.[326] Este fenómeno acaso debiera su origen a uniones libres — como ocurre seguramente con el viejo *collegium mercatorum* romano,[327] con su dios profesional Mercurio, que fue tenido en cuenta en la constitución política — o podía también tener su fuente en asociaciones litúrgicas para fines militares, pues la ciudad antigua dependió originariamente, para la cobertura de sus necesidades, de las prestaciones personales de los ciudadanos. Encontramos algunas manifestaciones aisladas tipo guilda. La asociación cultual de los danzantes de Apolo en Mileto, por ejemplo, con su posición de mando (no sabemos con qué contenido) totalmente oficial, que ilustra la eponimia del año según su presidencia, encuentra su paralelo en las guildas del norte medieval por una parte, y en los gremios de los danzantes mágicos de las tribus americanas y de los magos (brahmanes) de la India y los levitas de Israel, por otro lado. Pero no se ha de pensar en una agrupación de profesionales del éxtasis. Más bien se ha de considerar en la época histórica como un club de los notables calificados para tomar parte en la procesión de Apolo, así que corresponde más bien a la "casa de los ricos" de Colonia, sólo que con la identificación típica en la Antigüedad, en oposición con la Edad Media, entre una comunidad cultual particular y el gremio de ciudadanos que domina políticamente. En la Antigüedad *tardía* encontramos en Lidia colegios de artesanos, con presidencias hereditarias, que parecen asumir el papel de las *phyles* y que proceden seguramente de viejos clubes profesionales, y que representan, por lo tanto, un tipo que recuerda las circunstancias de la India y que se opone precisamente al desarrollo occidental. En el Occidente encontramos de nuevo una división por oficios en los *officia* y *artificia* tanto de la baja latinidad como de los primeros tiempos de la Edad Media dentro de la artesanía de los señores territoriales. Más tarde, en el tránsito a la Edad Media, encontramos una artesanía urbana que trabaja para el mercado pero que depende personalmente de un señor, asociaciones tributarias que, por lo que se puede ver, no sirvieron más que para recaudación de impuestos, pero acaso en sus orígenes constituyeron asociaciones litúrgicas del señor. Pero junto a estas asociaciones, que más tarde desaparecen, y acaso de la misma Antigüedad, encontramos aquellas uniones *libres* de artesanos con fines monopolistas que desempeñaron papel decisivo en el movimiento de la burguesía contra los linajes. En la democracia clásica de la Antigüedad no encontramos nada parecido. Gremios litúrgicos, que pudieron

haber existido en los primeros tiempos del desarrollo de la ciudad, a pesar de que no hallamos más vestigios que aquellas asociaciones militares y electorales de Roma, se encuentran primeramente en el Estado litúrgico de la monarquía antigua tardía. Las uniones libres han abarcado en la época de la democracia clásica toda clase de campos, pero, por lo que sabemos, jamás han poseído o pretendido un carácter de *gremio*. Por eso no nos interesan en este lugar. De haber pretendido alcanzar cualquier carácter gremial económico, siendo el número de artesanos no libres muy grande, ninguna distinción debieran de haber hecho entre miembros libres y serviles, como ocurrió en la ciudad medieval. Pero en ese caso tenían que renunciar a toda significación *política* y esto hubiese tenido para ellas desventajas económicas importantes, que pronto examinaremos. La democracia antigua era un "gremio urbano" de los ciudadanos *libres* y determinada por esta circunstancia, como veremos, en toda su conducta política. Por eso los gremios libres o las uniones que se le parecen se empiezan a constituir, a juzgar por lo que sabemos, en aquella época en que había *terminado* el papel político de la *polis* antigua. Pero la idea de oprimir, expulsar o limitar efectivamente a los artesanos serviles o no ciudadanos (libertos, metecos) no es cosa que se le pudiera ocurrir a la democracia antigua, precisamente por impracticable. Indicios que se presentan de modo característico en la época de la lucha de los estamentos, especialmente en la época de los legisladores y de los tiranos, desaparecen después del todo, y precisamente luego de la victoria de la democracia. El grado en que se acude a los esclavos de amos particulares, junto a los ciudadanos libres, y a los metecos, para las construcciones públicas y para los suministros al Estado, precisamente en la época del señorío absoluto del *demos*, nos indica claramente que no se podía prescindir de ellos y que tampoco sus amos podían prescindir de esta ganancia y tenían poder suficiente para que no se les quitara. De lo contrario, de seguro que no se hubiera contado con ellos. Por lo tanto, la industria libre, la de los ciudadanos, no alcanzaba para cubrir las grandes necesidades del Estado. En esto se nos manifiesta la estructura fundamentalmente diferente de la ciudad antigua plenamente desarrollada y dominada por el *demos* y la ciudad medieval igualmente desarrollada y dominada por el *popolo*. En la ciudad antigua de los comienzos de la democracia, dominada por el ejército de los hoplitas, el artesano residente en la ciudad, que no disponía de un "cleros" ni se equipaba a sí propio, no desempeñaba ningún papel político. En la Edad Media mandaban el *popolo grasso*, grandes empresarios residentes en la ciudad, y el *popolo minuto*, artesanos con pequeño capital. Pero estas capas —como nos lo revela la realidad política— no tenían dentro de la ciudadanía antigua ningún poder decisivo. Así como el capitalismo antiguo se hallaba orientado *políticamente* —suministros al Estado, construcciones y fortificaciones públicas, créditos al Estado (como factor político, en Roma, ya en las guerras púnicas), expansión política y botín de esclavos, tierras, tributos, privilegios para la adquisición y préstamo de tierras, para el comercio y los aprovisionamientos

en las ciudades sometidas—, ocurre lo mismo con la democracia antigua: los campesinos, en la medida en que constituyan el ejército de hoplitas, se hallaban interesados en la conquista de tierras para fines de asentamiento. Pero la pequeña burguesía urbana se hallaba interesada en *rentas* directas e indirectas a cuenta de las comunidades sometidas: construcciones públicas, dinero para las representaciones teatrales, reparto de trigo y otros repartos ofrecidos por el Estado con el dinero de los sometidos. Una política gremial del tipo medieval tampoco hubiese sido posible en la época del ejército de los hoplitas, compuesto en su mayoría de terratenientes, cuando sus victorias en los compromisos estamentales de la Atenas de Clístenes y de la Roma decenviral, por el interés de consumidores que tenían esas capas en un abastecimiento barato. Y el *demos* posterior, regido por los intereses específicamente urbanos de los residentes, tampoco tenía ningún interés en ello ni posibilidad.

Los fines y medios políticos de la democracia antigua eran bien diferentes de los de la burguesía medieval. Se pone de manifiesto en la diferencia ya mencionada de la articulación de las ciudades. Cuando en la Edad Media los linajes no desaparecen sino que se ven obligados a formar parte de los *gremios* como elementos constitutivos de la burguesía, esto quiere decir que quedan absorbidos por la clase media y pierden, por lo tanto, una parte de su influencia. Cierto que, con bastante frecuencia, los gremios se han orientado en el sentido de corporaciones plutocráticas de rentistas, como los *liveris* de Londres. Pero, de todos modos, el acontecimiento significaba el incremento del poder de una capa burguesa urbana *interna*, directamente interesada o participante en el comercio y en la industria, capa burguesa, por lo tanto, en el sentido moderno. Por el contrario, cuando en la Antigüedad encontramos junto a las viejas asociaciones personales de los linajes, *phyles* y *phratrias*, o en su lugar la división de la ciudad en *demoi* o tribus, y estas corporaciones o sus representantes disponen del poder político, tal cosa quiere decir, en primer lugar, que se ha quebrantado la influencia de los linajes. Pues su propiedad, correspondiendo a su origen por préstamos e insolvencia de los deudores era, en gran parte, una posesión esparcida y no se hacía sentir con toda su fuerza sino en cada *demoi* particular. Aquí en cada *demoi* tenía que ser registrada y sometida al impuesto, y esto significaba, en el sentido de la disminución del poder político de la gran propiedad, lo que significaría actualmente la incorporación de los señoríos del este alemán dentro de las propiedades de los países. Pero, además, la división de toda la zona urbana en *demoi* significaba la ocupación de todos los puestos del Consejo y de todos los cargos con representantes de los mismos, como ocurrió en Grecia, o la articulación de los comicios por tribus (31 tribus rurales y cuatro urbanas) como ocurrió en Roma. Por lo menos, según la intención primordial, esto tenía que significar la posición dominante de las capas *rurales* y *no* de las urbanas. *No*, por lo tanto, un ascenso político de la *burguesía* urbana industrial, como en el *popolo*, sino, al revés, el ascenso político de los *campesinos*. Esto

quiere decir que en la Edad Media quien encarna la "democracia", desde un principio, es la *industria* mientras que en la Antigüedad, en la época de Clístenes, el estrato *campesino*.

Pero de hecho no se produjo esto de modo duradero más que en Roma, por lo menos con una duración relativa. En Atenas la pertenencia a un *demoi*, al que se había pertenecido una vez, era cualidad hereditaria independiente del domicilio, de la propiedad y del oficio, lo mismo que la *phratria* y el clan eran cosas congénitas. La familia de un *paianio*, por ejemplo, como la de Demóstenes, permaneció durante siglos incorporada jurídicamente a este *demoi*, en él se le imponían las cargas y se le repartían los cargos, siendo indiferente que por su domicilio o por su propiedad mantuviera alguna relación con la localidad. Pero, como es natural, de este modo el *demoi* perdía su carácter de asociación local *campesina* en cuanto unas generaciones se iban trasladando a Atenas. Todos los artesanos residentes en la ciudad eran miembros de *demoi* rurales. Los *demoi* eran ya, por lo tanto, organizaciones puramente personales de los ciudadanos, como lo eran también las *phyles*. Los ciudadanos de Atenas, presentes en la *ekklesia*, no sólo tenían esta ventaja, sino que, con el crecimiento de la ciudad, constituían también la mayoría de los *demoi* formalmente rurales. No así en Roma. Parece que en lo que se refiere a las cuatro viejas tribus urbanas rigió alguna vez un principio parecido. Pero cada una de las tribus rurales posteriores abarca únicamente a los efectivos *residentes* propietarios. Al transferir esta propiedad y comprar otra se cambiaba de tribu y así, por ejemplo, la *gens Claudia* no perteneció más tarde a la tribu que llevaba su nombre. La consecuencia era que sacaban ventaja, y en mayor proporción que en Atenas por la amplitud del territorio, los que se hallaban presentes en los comicios, por lo tanto, los tribunos residentes en la ciudad. Pero a diferencia de Atenas, únicamente los que eran *terratenientes* y de una tierra de tal amplitud que podían hacer compatible su presencia en la ciudad con la administración de su finca por fuerzas extrañas, por lo tanto, rentistas terratenientes. Después de la victoria de la *plebs*, rentistas grandes y pequeños dominaban los comicios de Roma. El poderío de las familias nobles propietarias que residen en la ciudad en Roma, y del demagogo en Atenas, han mantenido esta diferencia. La plebe en Roma no era ningún *popolo*, ninguna reunión de gremios de comerciantes y artesanos, sino, predominantemente, el estamento de los propietarios rurales capaces de armarse, de los que, por lo general, dominaban la política los que residían en la ciudad. Los plebeyos no fueron al principio pequeños campesinos en el sentido moderno, y menos todavía una clase campesina en el sentido medieval. Sino los propietarios territoriales con capacidad económica para equiparse militarmente, no una *gentry*[328] en el sentido social, pero sí una *yeomanry*,[329] con un carácter que, por la cuantía de la propiedad del suelo y por el modo de vida, podemos considerar, en la época del ascenso de la plebe, como de clase media, como una especie de burguesía agraria. Con la expansión creciente aumentó el

influjo de los rentistas de la ciudad. Por el contrario, toda la población urbana de carácter industrial se hallaba comprendida en las cuatro tribus urbanas y, por lo tanto, no tenía influencia alguna. La nobleza funcionaria urbana ha mantenido este punto y también los Gracos reformadores han estado muy lejos de pretender cambiar esto y de introducir una "democracia" de tipo helénico. Este carácter agrario-burgués del ejército romano hizo posible el mantenimiento del dominio por las grandes familias senatoriales residentes en la ciudad. Y, en contraste con la democracia helénica, que nombraba por insaculación el Consejo administrativo y que redujo el Areópago, compuesto en lo esencial de antiguos funcionarios y que correspondía al Senado, a mera instancia de casación, el Senado romano siguió siendo la magistratura directiva de la ciudad y jamás se ha intentado introducir un cambio en este punto. El mando de las tropas en la gran época de expansión ha estado en manos de oficiales de las familias nobles de la ciudad. El partido reformista de los Gracos, de los últimos tiempos republicanos, pretendía, sin embargo, como todos los reformadores sociales antiguos, establecer ante todo el poder militar de la asociación política, impedir el desclasamiento y la proletarización de los propietarios rurales y la pérdida de sus bienes a manos de la gran propiedad, aumentar su número y conservar, de este modo, el ejército de ciudadanos que se equipan a sí mismos. Era, por lo tanto, primariamente un partido agrario, de tal suerte que los Gracos, para conseguir algo, tuvieron que atraerse en contra de la nobleza funcionaria a los caballeros, interesados en los arrendamientos y en los suministros del Estado, y que componían una capa de capitalistas excluida de los oficios públicos por sus actividades lucrativas.

La política de construcciones de Pericles se considera, con razón, como una política que sirve al mismo tiempo para dar ocupación a los artesanos.[330] Como las construcciones se pagan con los tributos de los miembros de la federación, aquéllos constituyen la fuente de toda perspectiva de ganancia. Pero, como nos lo muestra la cooperación en el trabajo de metecos y esclavos, no favoreció únicamente a los ciudadanos artesanos.[331] En la época de Pericles la auténtica "ganancia sin trabajo" de las últimas capas estaba representada más bien por los jornales de los marineros y por el *botín*, sobre todo de la guerra marítima. Por eso era tan fácil comprometer al *demos* en una guerra. Estos ciudadanos desclasados eran económicamente ociosos y nada tenían que perder. Por el contrario, todo el desarrollo democrático antiguo desconoce como elemento decisivo una auténtica política industrial de productores.

Si la política urbana antigua sirve en primer lugar los intereses de los consumidores, lo mismo se puede decir de la ciudad medieval. Pero las medidas de la ciudad antigua eran mucho más enérgicas, seguramente porque parecía imposible abandonar a los particulares la provisión de trigo para ciudades como Atenas o Roma. Pero encontramos también en la Antigüedad en ocasiones medidas en favor de algunos importantes productos de exportación. Pero no se

trata en general de ramas destacadas de la producción industrial, y en ninguna parte la política de una ciudad antigua fue dominada por los intereses de los productores. Lo que domina son más bien, en las viejas ciudades marítimas, los intereses de aquellos patricios con señorío territorial y vida caballeresca, interesados en el comercio marítimo y en la piratería, acumulando sus riquezas gracias a las perspectivas ofrecidas por la ciudad, después, en los comienzos de la democracia, los intereses de los terratenientes hoplitas que se presentan con este carácter *sólo* en el Mediterráneo antiguo. Finalmente, los intereses de los poseedores de dinero y de esclavos por un lado, de las capas urbanas de pequeño-burgueses por otro, interesadas ambas, sólo que en modo diferente, en el aprovisionamiento del Estado y en el *botín* como empresarios en grande y en pequeño, rentistas, guerreros y marinos.

Las democracias urbanas de la Edad Media se comportan en esto de modo *fundamentalmente* diferente. Los fundamentos de la diferencia se presentan ya con la fundación de la ciudad y manifiestan ya entonces su acción. Estas razones se hallan en circunstancias condicionadas geográfica y militarmente y también histórico-culturalmente. Las ciudades *antiguas* del Mediterráneo no encuentran, cuando se fundan, un poder político-militar *extraurbano* que tenga importancia y, sobre todo, técnicamente desarrollado. Son ellas mismas las que llevan consigo la técnica militar más desarrollada. Primeramente en las ciudades de linajes de la falange a caballo y luego sobre todo en los disciplinados ejércitos hoplitas. Allí donde en la Edad Media se ofrecen semejanzas en este aspecto militar, como en las ciudades marítimas meridionales de la primera Edad Media y en las repúblicas italianas urbanas regidas por linajes, el desarrollo ofrece también semejanzas relativamente amplias con la Antigüedad. En una ciudad-Estado meridional de la primera Edad Media la articulación aristocrática se hallaba condicionada por el carácter aristocrático de la técnica militar. Precisamente las ciudades marítimas y luego de ellas las (relativamente) pobres ciudades continentales con grandes dominios políticos sojuzgados y regidos por el patriciado de rentistas de la ciudad (como Berna), son las que menos se han convertido en democracias. Por el contrario, las ciudades continentales de tipo industrial y, sobre todo, las ciudades del norte del *continente* europeo se encuentran en la Edad Media con la organización militar y administrativa de los reyes y de sus vasallos encastillados, extendidos sobre todo el continente. Cuanto más al norte y hacia el interior, más dependen en su fundación de la concesión de los señores políticos y territoriales, articulados en la asociación feudal militar y administrativa. Su constitución como "ciudad" se va debiendo cada vez menos a los intereses políticos y militares de una asociación militar de terratenientes y cada vez más a motivos *económicos* del fundador, porque el titular del poder espera ingresos aduaneros, de tráfico y tributos. Para él representa en primer lugar un asunto económico y no una medida militar o, en todo caso, el aspecto militar, cuando existe, se pospone al otro de modo creciente. Si la evolución

conduce en la Edad Media occidental a una autonomía diversa de las ciudades, que caracteriza al Occidente, lo hace tan sólo en la medida en que los poderes extraurbanos, y esto es lo único *continuamente* decisivo, no disponían de un aparato disciplinado de funcionarios para poder satisfacer la necesidad de *administración* de los asuntos urbanos en la medida en que lo exigía, por lo menos, *su propio* interés en el desarrollo económico de la ciudad. La administración y la justicia principescas de los comienzos de la Edad Media no poseían, por la naturaleza de las cosas y la posición de quienes las encarnaban, el conocimiento especializado, la continuidad y la objetividad racional necesarias para poder ordenar y dirigir aquellos intereses representados por los asuntos del comercio y de la industria urbanos que interferían con los propios, y eran tan ajenos a las costumbres estamentales. El interés de los titulares del poder se redujo en un principio a los ingresos en dinero. Si los burgueses podían satisfacer este interés, lo probable es que el titular extraurbano se guardara de toda interferencia en los asuntos de los burgueses, cosa que podía perjudicar la fuerza atractiva de la propia fundación en competencia con las de otros señores y perjudicar, por lo tanto, los ingresos. Favorecen a las ciudades las competencias de poder entre los señores pero, sobre todo, la que tiene lugar entre el poder central y los grandes vasallos y el poder hierocrático de la Iglesia, más teniendo en cuenta que, dentro de esta competencia, la alianza con el poder monetario de los burgueses podía procurar ventajas. Por lo tanto, cuanto más unitariamente estaba organizada una asociación política tanto menos se desarrollaba la autonomía política de las ciudades. Pues todos los poderes feudales sin excepción, empezando por los reyes, han observado con la mayor desconfianza su desarrollo. Solamente la falta de un aparato burocrático y la necesidad de dinero obligaron a los reyes franceses, a partir de Felipe Augusto, y a los ingleses, a partir de Eduardo II, a apoyarse en las ciudades, lo mismo que los reyes alemanes trataron de apoyarse en los obispos y en los bienes de la Iglesia. Después de la guerra de las investiduras, que sustrajo este apoyo a los reyes alemanes, encontramos breves intentos de los reyes sálicos para favorecer también a las ciudades. Pero tan pronto como los recursos políticos y financieros de los poderes patrimoniales reales o territoriales permitieron crear un aparato administrativo apropiado, trataron también de destruir en seguida la autonomía de las ciudades.

Por lo tanto, el histórico *intermezzo* de la autonomía urbana de la Edad Media fue condicionado por circunstancias *totalmente diferentes* que la Antigüedad. La ciudad antigua específica, sus capas dominadoras, su capitalismo, los intereses de su democracia están, y ello en mayor grado a medida que se trata de algo más específicamente antiguo, orientadas primariamente por lo político y lo militar. La caída de los linajes y el paso a la democracia fue condicionado por el cambio de la técnica militar. El ejército de los hoplitas, disciplinado, equipado por sí propio, fue quien llevó la lucha contra la nobleza y la desplazó militar y también

políticamente. Sus éxitos se marcaron muy diversamente, en parte hasta la total destrucción de la aristocracia, como en Esparta, en parte hasta la eliminación formal de los límites estamentales, satisfacción de los deseos de una justicia racional y de fácil acceso, protección jurídica personal, eliminación de las durezas del derecho debitorio, mientras que la posición de hecho de la nobleza se mantenía en otra forma, como, por ejemplo, en Roma. En parte también por la incorporación de la nobleza en los *demoi* y la dirección timocrática del Estado, como en la Atenas de Clístenes. Casi siempre encontramos, cuando los que deciden son los hoplitas rurales, que se conservan las instituciones autoritarias del Estado de linajes. También era muy diverso el grado de militarización de las instituciones. Los hoplitas espartanos han tratado toda la tierra, perteneciente a los guerreros, y a los no libres residentes en ella, como propiedad común, y han ofrecido a cada guerrero el derecho a una renta de la tierra. En ninguna otra *polis* se ha llegado tan lejos. Parece haber estado muy extendida, en oposición con el suelo libremente enajenable, gravado tan sólo con los derechos hereditarios del clan, la limitación en la enajenación del lote del guerrero, que se conservó en parte todavía más tarde; algo, pues, que podríamos designar la tierra hereditaria del miembro del gremio de ciudadanos. Pero tampoco esta organización ha sido general y más tarde quedó eliminada. En Esparta no se permitía la acumulación del suelo en manos de los espartanos pero sí en manos de las mujeres, y esta circunstancia ha cambiado de tal manera la base económica de los guerreros del *homoioi*, que en sus orígenes abarcaba unos 8 000 ciudadanos plenos,[332] que, finalmente, sólo unos cuantos cientos podían llevar a cabo la plena preparación militar y la contribución a las *syssitias*,[333] y a ellos se vinculaba la ciudadanía plena. Por el contrario, en Atenas la libertad del tráfico en unión con la constitución en *demoi* ha fomentado la parcelación, a la que correspondió el creciente cultivo de huerta. En Roma la libertad del tráfico que existió en lo esencial desde las Doce Tablas condujo a resultados muy diferentes, porque se quebrantó con ello el régimen de aldea. En Grecia la democracia de los hoplitas ha desaparecido cuando el centro de gravedad del poder militar se ha desplazado al poder marítimo (en Atenas de un modo definitivo después de la derrota de Coronea).[334] A partir de entonces se descuida la rigurosa formación militar así como el resto de las viejas instituciones autoritarias, y el *demos* residente *en la ciudad* domina la política y las instituciones.

La ciudad medieval nada sabe de estas peripecias condicionadas por lo militar. La victoria del *popolo* se debe, en primer plano, a razones económicas. Y la ciudad medieval específica, la *ciudad del interior de tipo artesanal*, se hallaba orientada primariamente por lo *económico*. Los poderes feudales de la Edad Media no han sido en primer lugar los reyes de ciudad ni la nobleza urbana. No tenían, como la nobleza de la Antigüedad, un interés en poner a su servicio medios técnico-militares específicos que sólo la *ciudad* les podía proporcionar. Porque las ciudades de la Edad Media, fuera de las ciudades marítimas con sus

flotas de guerra, no eran, como tales, soportes de recursos de poder de ese carácter militar específico. Por el contrario, mientras que en la Antigüedad el ejército de los hoplitas y su disciplina, intereses militares, por lo tanto, se presentan cada vez más en el centro de la organización urbana, la mayoría de los privilegios burgueses de la Edad Media comienzan con la limitación del deber militar de los burgueses al servicio de guarnición. Los burgueses se hallaban interesados económicamente en la ganancia pacífica por la industria y el comercio y, sobre todo, las capas más bajas, como lo demuestra el contraste de la política del *popolo minuto* con el de los estamentos superiores en Italia. La situación política de los burgueses de la Edad Media les señala el camino del *homo oeconomicus*, mientras que en la Antigüedad la *polis* mantiene en el periodo de su esplendor su carácter de asociación militar superior por la técnica militar. El ciudadano antiguo era un *homo politicus*. En las ciudades del norte de Europa, como vimos, los ministeriales y los caballeros fueron excluidos a menudo de la ciudad. Los terratenientes *no* caballeros pocas veces desempeñaban un papel de peso en la política urbana, pues se mantenían como meros súbditos de la ciudad o pasivos miembros de la entidad protectora, a veces como labradores o huertanos gremialmente organizados, pero sin peso social o político. El campo representaba, por lo general, para la política de la ciudad medieval un mero objeto de la política económica urbana y lo fue en grado cada vez mayor. Nunca la ciudad específicamente medieval ha podido abrigar la idea de ponerse al servicio de una expansión de tipo colonizador.

Con esto llegamos al importante punto de las relaciones estamentales de las ciudades de la Antigüedad en comparación con las ciudades medievales. La *polis* antigua, aun prescindiendo de los esclavos ya citados, conocía capas *estamentales* que la Edad Media en parte conoció en los primeros tiempos, en parte no conoció en modo alguno y en parte los conocía fuera de la ciudad. Tenemos: *1*. los siervos, *2*. los esclavos por deudas, *3*. los clientes, *4*. los libertos. Los tres primeros grupos pertenecen, por lo general, a la época anterior a la democracia de los hoplitas, y más tarde los encontramos en restos de significación decreciente. Por el contrario, los libertos fueron desempeñando un papel cada vez mayor en épocas ulteriores.

1. Encontramos *servidumbre* patrimonial dentro del ámbito de la *polis* antigua en la época histórica, principalmente en las zonas de conquista. Pero en los primeros tiempos feudales del desarrollo de la ciudad debió ser algo muy extendido. Su posición, que en todo el mundo es parecida en cuanto a ciertos rasgos generales, pero que ofrece diversidad en sus detalles, no se debía diferenciar mucho en principio de la de los siervos de la Edad Media. Por todas partes el siervo fue utilizado, sobre todo, económicamente. Se conservó la servidumbre en el ámbito helénico especialmente allí donde no se desarrollaron las organizaciones urbanas, como en Italia y en las ciudades que representaban una organización de guerreros tan severa que el siervo pasaba por siervo del Estado y no por propiedad de un amo particular. Fuera de estas zonas, la época de dominio de los

hoplitas la hizo desaparecer casi por completo. Revivió en la época helenística en las zonas occidentales del Oriente, sometidas entonces a la organización urbana.[335] Grandes zonas territoriales fueron distribuidas, conservando su organización tribal, a las distintas ciudades, cuyos ciudadanos constituían una guarnición helénica o helenizada en interés de cada rey. Pero esta servidumbre puramente política de la población no griega (ἔδνη) revestía un carácter bien diferente de la dependencia patrimonial de los primeros tiempos y no pertenece ya a la organización de las ciudades autónomas.

2. Los *esclavos por deudas* han desempeñado un papel importante como fuerza de trabajo. Se trata de ciudadanos económicamente "desclasados". Su situación representa el problema social específico de las viejas luchas estamentales entre el patriciado residente en la ciudad y los hoplitas residentes en el campo. En las legislaciones de los griegos, en las Doce Tablas, en las leyes de responsabilidad por deudas, en la política de los tiranos, se ha tratado de buscar satisfacción a los intereses de estas capas rurales desclasadas con varios compromisos. Las transacciones tuvieron muy diverso carácter. Los esclavos por deudas no eran siervos sino propietarios libres que habían sido condenados con familia y tierra a una esclavitud permanente o que, para evitar la ejecución, se habían entregado voluntariamente a ella. Fueron utilizados económicamente a menudo como arrendatarios de sus propias tierras, que recibía el acreedor. Su peligrosidad se muestra en el hecho de que las Doce Tablas ordenaban vender al deudor condenado fuera del país.[336]

3. Hay que distinguir a los *clientes* tanto de los esclavos por deudas como de los siervos. No son, como estos últimos, sometidos despreciados. Por el contrario, constituyen el séquito del señor y su relación con él es de fidelidad, de tal suerte que una acusación judicial entre el señor y el cliente es algo religiosamente inadmisible. Su diferencia con respecto a los esclavos por deudas la tenemos en que se consideraba como cosa indecorosa la utilización económica de la relación de clientela por el señor. Constituían recursos personales y políticos del poder del señor pero no económicos. Los clientes mantenían con el señor una relación definida por la *fides*, de cuya vigencia no se cuida ningún juez sino un código consuetudinario y cuya violación tenía consecuencias sacrales en Roma (la violación de la *fides* produce *infamia*).[337] Proceden de la época de la lucha de caballeros y del señorío de la nobleza y fueron originariamente los ministeriales —así los designaría el lenguaje de la Edad Media— que marchaban a la guerra con el señor, estaban obligados a hacerle regalos y a protegerlo en caso de necesidad, y acaso a prestarle ocasional trabajo de ayuda, dotados por el señor con lotes de tierra y representados por él ante el tribunal, pero no eran sus siervos. Tampoco eran, como los ministeriales de después, caballeros, sino gentes modestas con pequeñas porciones de tierras, una capa de titulares plebeyos de feudos guerreros. El cliente no participaba en la posesión de la tierra ni en comunidades locales y tampoco, por lo tanto, en una asociación militar; entraba en una relación de protección (en Roma mediante la *applicatio*)[338] con un cabeza de familia o linaje *(pater)* o con el rey, y recibía por esto equipo y tierra (técnicamente, en Roma, *adtribuere)* y casi siempre su situación ha sido hereditaria. Ésta es la vieja significación de la clientela. Y así como en la Edad Media, en la época del dominio de la nobleza, nace el *muntmann*,[339] así también en la Antigüedad la misma situación ha movido a numerosos pequeños campesinos libres a entrar en una relación de clientela para poder ser representados en juicio por un noble. Ésta ha sido en Roma la fuente de las formas posteriores más libres de la clientela. Pero la vieja clientela, por lo menos en Roma, ponía por

entero al cliente en manos del señor. Todavía el año 134 antes de Cristo, Escipión mandaba en guerra a sus clientes.[340] En la época de las guerras civiles ocupan su lugar los colonos (pequeños arrendatarios) de los grandes terratenientes.

En Roma el cliente disponía de voto en las asambleas militares y, según la tradición (Livio), [341] representaba un apoyo importante de los linajes. Probablemente, nunca ha tenido lugar una supresión jurídica de la clientela. Pero la victoria de la técnica de los hoplitas pospuso también su vieja significación militar y, más tarde, la institución se ha conservado únicamente como algo que asegura al señor una influencia social. La democracia griega, por el contrario, acabó por completo con la institución. La ciudad de la Edad Media conoce semejante institución sólo en la forma de la tutela de un burgués pleno a otro que no lo es y que se pone bajo su protección. Esta clientela judicial desapareció con el señorío de los linajes.

4. Por último, la ciudad antigua comprende a los *libertos*. Su número e importancia son muy grandes. Son utilizados económicamente. Según las inscripciones examinadas por los investigadores italianos, la mitad de los libertos pertenecen al sexo femenino.[342] En tal caso parece que la emancipación ha debido servir a los fines de la contracción de matrimonio y ha debido ser provocada, también, por el rescate llevado a cabo por el prometido. Por lo demás, se encuentra también en las inscripciones a muchos libertos que habían sido esclavos domésticos y que debieron su emancipación al favor personal. Claro que podemos preguntarnos si estas cifras pueden aplicarse a la generalidad, pues, como es natural, esta categoría de libertos tenía las mayores probabilidades de figurar en las inscripciones. Por el contrario, parece plausible que, con Calderini,[343] hagamos aumentar el número de emancipados de esta capa en los tiempos de decadencia económico-política, mientras que la hacemos decrecer en las épocas económicamente favorables: la limitación de las probabilidades de ganancia movía a los amos a limitar sus gastos domésticos y a cargar el riesgo de los malos tiempos sobre el esclavo, quien tenía que mantenerse a sí mismo y cumplir sus obligaciones con el señor. Los autores de *re* agronómica[344] mencionan la emancipación como galardón por buenos servicios económicos. También el amo emanciparía a menudo a un esclavo doméstico en lugar de utilizarlo, porque de esa manera, como indica Strack, [345] se desprendía de la responsabilidad judicial, bien que limitada, por el esclavo. Pero otras capas de esclavos debieron desempeñar un papel no menos importante. El esclavo a quien su amo permitía ejercer con independencia una industria a cambio de un canon, tenía las mayores probabilidades de acumular dinero para el rescate, como ocurrió, por ejemplo, entre los siervos corporales rusos. En todo caso, los servicios y tributos a que se obligaba el liberto desempeñaban el papel principal. El liberto permanecía en una relación completamente patrimonial con la familia del señor, que terminaba después de generaciones. No sólo debía al señor los servicios y tributos, con frecuencia importantes, prometidos, pues también su herencia quedaba sometida, como entre los no libres de la Edad Media, a una intervención amplia del señor. Y, además, el deber de piedad le vinculaba a una obediencia personal muy diversa, que aumentaba el valor social y el poder político directo del señor. La consecuencia fue que la democracia íntegra, como la de Atenas, excluyó a los libertos del derecho de ciudadanía y los contó entre los metecos. En Roma, donde no se quebrantó jamás la posición de poder de la nobleza funcionaria, se contaban entre los ciudadanos, sólo que la *plebs* consiguió que quedaran adscritos a las cuatro tribus urbanas, a lo que accedió la nobleza funcionaria, por temor, en caso de negativa, a preparar el terreno para una

tiranía. El intento del censor Apio Claudio[346] de equiparar a los libertos en su derecho de voto con los ciudadanos mediante su distribución entre todas las tribus se consideró como un ensayo de procurar tal tiranía. Esta concepción característica no debe considerarse, como hace Eduard Meyer,[347] como el intento de creación de una demagogia "a lo Pericles". Porque la posición de Pericles no descansaba en los libertos, a los que la democracia había excluido de todos los derechos de ciudadanía, sino, por el contrario, en el interés del gremio de los ciudadanos *plenos* por la expansión *política* de la ciudad. Por el contrario, los libertos de la Antigüedad constituían en su masa una capa de pacíficos hombres de trabajo, de *homines oeconomici*, que en grado muy específico y en una medida mucho mayor que el ciudadano medio de la democracia antigua, se aproxima a la burguesía adquisitiva de la Edad Media y de la época moderna. Por lo tanto, se habría tratado de si, con su ayuda, se produciría en Roma una capitanía del pueblo y, al rechazarse la tentativa de Apio Claudio, tenemos que el ejército de campesinos y la nobleza funcionaria de la ciudad, el primero dominado normalmente por la última, seguirían siendo los factores decisivos.

Veamos todavía con más claridad la posición específica de los libertos, que constituyen en la Antigüedad una capa en cierto sentido la más moderna, la más cercana a una burguesía. En ninguna parte los libertos han conseguido el acceso a los cargos y al sacerdocio, en ninguna parte el *connubium* pleno, en ninguna parte —a pesar de que en casos de necesidad fueron reclutados— la participación en los ejercicios militares (el *gymnasion*) y en la administración de justicia. En Roma no podían ser caballeros y su posición procesal era menos ventajosa que la de los libres. Su posición jurídica especial tenía para ellos significación económica, no sólo porque estaban excluidos en la participación de los emolumentos de los ciudadanos suministrados por el Estado o condicionados de otra manera *políticamente*, sino, sobre todo, porque no podían adquirir inmuebles ni tampoco hipotecas. La *renta de la tierra*, por lo tanto, siguió siendo monopolio específico del ciudadano *pleno*, precisamente en la *democracia*. En Roma, donde eran ciudadanos de segunda clase, la exclusión de la dignidad de caballeros significaba que se les cerraban (por lo menos como empresas propias) los grandes arrendamientos de impuestos y los grandes negocios de suministros al Estado, que ese estamento monopolizaba. Se hallaban, por lo tanto, frente a los caballeros, como una especie de burguesía plebeya. Ambas cosas significaban prácticamente que esta capa se encontraba excluida ampliamente del capitalismo específicamente antiguo, políticamente orientado, y empujada, por lo tanto, por las vías de una actividad adquisitiva burguesa de tipo relativamente moderno. Por eso son también los representantes más importantes de aquellas formas adquisitivas que ofrecen más marcado carácter moderno y se corresponden con nuestra clase media de pequeños capitalistas, en circunstancias amasadores de riquezas importantes, en contraste decidido con el *demos* típico del ciudadano pleno de la ciudad helénica, que monopoliza las *rentas* condicionadas políticamente: rentas públicas, dietas, hipotecas, rentas de tierras. La disciplina de trabajo de la esclavitud significaba, junto al incentivo del rescate, un fuerte

estímulo en la actividad adquisitiva del esclavo, como ha ocurrido en la época moderna en Rusia. El *demos* antiguo, por el contrario, se hallaba interesado guerrera y políticamente. Como una capa de interesados económicos, los libertos constituían la congregación cultual de Augusto, como dispensador de la paz. La dignidad augustal[348] fundada por él hace las veces de nuestro título de proveedor de la real casa.

La Edad Media, sólo en los primeros tiempos anteriores al régimen urbano conoce a los libertos como un estamento especial. Dentro de las ciudades, ya en la primera época del desarrollo de las mismas, la capa de los siervos corporales, cuya herencia advenía en todo o en parte al señor, disminuyó gracias al principio "el aire de la ciudad hace libre"[349] y, además, por el privilegio concedido por el emperador a las ciudades, que prohibía que el señor pusiera sus manos en la herencia del burgués, y con el señorío de los gremios desapareció por completo. Mientras que en la Antigüedad, en razón de que el fundamento político de la ciudad lo representa una asociación militar, se halla excluida la existencia de una organización gremial que abarcaría artesanos, en calidad de ciudadanos plenos, libertos y esclavos, en la Edad Media el régimen gremial arranca, por el contrario, del desconocimiento de las diferencias estamentales exteriores a la ciudad.

La *polis* antigua, podemos decir en resumen, era, desde la creación de la disciplina de los hoplitas, un *gremio de guerreros*. Siempre que una ciudad quisiera ejercer una política territorial activa tenía que seguir con amplitud mayor o menor el ejemplo de los espartanos, es decir, crear con sus ciudadanos un ejército entrenado de hoplitas. También Argos y Tebas, en la época de su expansión, crearon contingentes de verdaderos virtuosos de la guerra, unidos todavía en Tebas por un vínculo de camaradería personal.[350] Las ciudades que no poseían tales tropas sino solamente sus hoplitas ciudadanos, como es el caso de Atenas y de la mayoría de las restantes, se hallan obligadas en tierra a una política defensiva. Pero después del derrocamiento de los linajes los hoplitas ciudadanos constituyen por todas partes la clase decisiva entre los ciudadanos plenos. Ni en la Edad Media ni en ninguna otra parte encontramos un paralelo destacado. También las ciudades griegas no espartanas ofrecían cierto carácter de campamento perpetuo. En la primera época de la *polis* de hoplitas, las ciudades van desarrollando el hermetismo con respecto al exterior, en contraste con el libre acceso de la época de Hesíodo,[351] y en muchas partes existía la limitación de la enajenación del lote del guerrero. Pero esta institución decayó pronto en la mayoría de las ciudades y se hizo completamente superflua cuando cobraron importancia los mercenarios, por un lado, y la flota de las ciudades marítimas, por otro. Pero también entonces el servicio militar siguió siendo lo decisivo para el señorío político de la ciudad, y ésta conservó el carácter de un gremio militar. La democracia radical de Atenas fue la que sostuvo una política de expansión que, atendido el número limitado de ciudadanos, se puede considerar como fantástica, pues abarcaba Egipto y Sicilia. Por dentro, la *polis* era una asociación

militar absolutamente soberana. El cuerpo de los ciudadanos actuaba a discreción con los individuos. Se castigó ásperamente la mala administración, especialmente el malbaratamiento del lote de guerra heredado (el *bona patria avitaque*[352] de la fórmula romana de incapacitación), el adulterio, la mala educación de los hijos, el maltrato a los padres, la asebeia, la *hybris*[353] —todo comportamiento, en general, que ponía en peligro la disciplina y el orden militar y ciudadano o podía irritar a los dioses contra la ciudad— a pesar de la famosa aseveración que hace Pericles en su oración fúnebre[354] de que en Atenas cada quien podía vivir como quería, y esta misma actitud inspira en Roma las intervenciones del censor.[355] En principio, por lo tanto, no se puede hablar de la libertad personal en el modo de vida y en la medida en que existía de hecho padecía, como en Atenas, la fuerza guerrera de la milicia ciudadana. También económicamente la ciudad helénica disponía de la fortuna de los particulares y, en caso de endeudamiento, encontramos todavía en la época helenística que embargaba la propiedad y la persona de sus ciudadanos a favor del acreedor. El ciudadano fue, en primer lugar, soldado. Junto a las fuentes, la plaza, los edificios públicos y el teatro, pertenece a una ciudad, según Pausanias,[356] el gimnasio. Nunca faltaron. El ciudadano pasa la mayor parte de su tiempo entre el ágora y el gimnasio. El tiempo que le tomaban la *ekklesia*, los jurados, la asamblea y los cargos servidos en turno y más que nada las campañas militares, todos los veranos a lo largo de una década, tiene tales proporciones en Atenas en la época clásica como no se ha visto antes ni después en el caso de una cultura diferenciada. La *polis* democrática ponía su mano en toda propiedad importante del ciudadano. La liturgia de las triarquías, que consistían en el equipamiento y dotación de mandos de los navíos de guerra, las hierarquías, que consistían en la preparación de las grandes fiestas y celebraciones, los empréstitos forzosos en caso de necesidad, la institución ateniense de la *antidosis*,[357] entregaban realmente toda la fortuna del ciudadano a la incertidumbre. La justicia de cadí, [358] absolutamente arbitraria, de los tribunales del pueblo (procesos civiles delante de centenares de jurados desconocedores del derecho) ponía en peligro de tal modo la seguridad jurídica formal que más bien asombra la persistencia de las fortunas que no sus altibajos al hilo del destino político. El fracaso político tenía en este sentido un efecto tanto más destructor cuanto que uno de los elementos más importantes de la fortuna personal, los esclavos, se reducía a bien poca cosa gracias a huidas en masa.[359] Por otra parte, la democracia necesitaba de capitalistas para el arrendamiento de sus suministros, construcciones y contribuciones. Pero en Grecia no se desarrolló una clase de capitalistas puramente nacional, como la que conoció Roma con su estamento de caballeros. La mayoría de las ciudades buscaban más bien, mediante la atracción de intereses de fuera, aumentar la competencia y, por otra parte, los dominios de cada ciudad eran demasiado pequeños para ofrecer perspectivas suficientes de ganancia. Las inversiones típicas de los ciudadanos consistían en la posesión de

tierras, posesión de esclavos, casi siempre bastante moderada, esclavos que pagaban un canon al señor o eran alquilados como trabajadores (Nicias)[360] y propiedad de navíos y participación de capital en el comercio. A esto se añade en las ciudades dominadoras la inversión en hipotecas y tierras exteriores. Pero esto era posible únicamente cuando se había quebrantado el monopolio local en la posesión del suelo del gremio de ciudadanos dominado. Fines esenciales del señorío marítimo constituyeron la apropiación de tierras por el Estado, que eran luego arrendadas a atenienses o cedidas a los clerucos[361] áticos, y la admisión de los atenienses a la propiedad del suelo en las ciudades sometidas. También en la democracia desempeñaba el papel decisivo en la situación económica del ciudadano la posesión de tierras y de hombres. La guerra, que podía trastornar todas estas relaciones de posesión, fue crónica y, en contraste con la guerra caballeresca de la época de los linajes, se convirtió en una guerra implacable. Casi toda batalla ganada traía consigo la matanza en masa de los prisioneros y la conquista de una ciudad la matanza o la esclavitud de todos sus habitantes. A cada victoria correspondía una repentina afluencia de esclavos. Es imposible que un *demos* semejante se orientara primariamente en el sentido de la pacífica actividad *económica* y de la empresa económica *racional*.

La burguesía urbana de la Edad Media, se comporta, ya en el primer periodo, de manera muy diferente. Los fenómenos más parecidos los encontramos en las ciudades marítimas como Venecia y Génova, cuya riqueza dependía de su poderío colonial ultramarino. Pero fundamentalmente se trataba de plantaciones o señoríos territoriales por un lado, privilegios mercantiles y asentamientos industriales, por otro, pero no de cleruquías o de soldadas de guerra o de dotación de la masa de los ciudadanos con tributos, como ocurre en la Antigüedad. Pero la *ciudad continental industrial* de la Edad Media, se halla muy lejos del tipo antiguo. Después de la victoria del *popolo* ocurre a menudo que la capa de empresarios de los gremios superiores está animada de un espíritu muy guerrero. Desempeñan el papel principal motivos tales como la eliminación de competencias molestas, el dominio o libertad aduanera de los caminos, monopolios mercantiles y derechos de almacenaje. Por otra parte, también conoce la ciudad medieval grandes cambios en la posesión de la tierra, tanto en virtud de victorias en el exterior como de cambios del dominio de los partidos en la ciudad. Especialmente en Italia: la propiedad territorial del partido vencido o enemigo proporciona al partido dominante ocasión para el arrendamiento de tierras por la administración del Estado o para su adquisición por compra, y el sojuzgamiento de una comunidad extraña aumenta también la zona territorial sometida y, con ella, la posibilidad de adquirir tierra por la burguesía victoriosa. Pero no es posible comparar el radicalismo de estos cambios de propiedad con los enormes cambios que en este aspecto se producen en las ciudades antiguas, hasta de la última época, con cada revolución, y los cambios que acarrea toda guerra exterior o civil victoriosa. Y, sobre todo, que no es la *propiedad territorial*

la que se halla en el primer plano de los intereses económicos en la expansión. La ciudad medieval representa bajo el señorío de los gremios una organización mucho más orientada en la dirección de la adquisición mediante una economía racional que cualquier ciudad de la Antigüedad mientras duró la época de la *polis* independiente. Sólo la desaparición de la libertad urbana en la época helenística y romano-tardía cambió este aspecto al destruir las probabilidades de obtener ganancias económicas para los ciudadanos por la vía de la política guerrera de la ciudad. Es cierto que también en la Edad Media algunas ciudades, así especialmente Florencia, en cuyo ejército vemos aparecer por primera vez la artillería, encarnaron el progreso de la técnica militar terrestre. Y ya la recluta de ciudadanos de Lombardía en contra de Federico I significó una aportación considerable a la técnica militar. Pero los ejércitos de caballeros siguieron siendo, por lo menos, de la misma importancia que los ejércitos de la ciudad en general y, por término medio, superiores en las tierras bajas. La fortaleza militar podía servir al burgués como apoyo pero no como fundamento de su actividad económica, por lo menos en las tierras del interior. Por lo mismo que la ciudad no representaba la sede del máximo poder militar, el burgués se vio empujado por el camino de *los medios económicos racionales*.

Cuatro grandes creaciones de poder han sido emprendidas por la *polis* antigua: el reino siciliano de Dionisio, la federación ateniense, el imperio cartaginés y el ítalo-romano. Tenemos que prescindir de la federación del Peloponeso y de Beocia, porque su situación de poder fue de corta duración. La potencia de Dionisio representa una pura monarquía militar apoyada en mercenarios, y también en el ejército de ciudadanos, y no ofrece para nosotros interés especial por tratarse de algo nada típico. La federación ateniense fue una creación de la democracia, por lo tanto, un gremio de ciudadanos. Esto debía conducir a una política ciudadana exclusiva y, por otra parte, condicionó la subordinación total de los gremios ciudadanos democráticos confederados al gremio de ciudadanos de la ciudad dominadora. La cuantía de los tributos no era cosa pactada sino que se fijaba unilateralmente en Atenas, aunque no por el *demos* mismo sino por una comisión que actuaba con un procedimiento contradictorio, comisión elegida por el *demos* y, por otra parte, todos los procesos de los miembros de la federación eran llevados a Atenas, de donde resultaba que el pequeño gremio de ciudadanos de dicha ciudad era señor ilimitado del amplio dominio, y más cuando, con pocas excepciones, las ciudades confederadas sustituyeron los navíos y contingentes propios por pagos en dinero, entregando así todo el servicio de marinería a los ciudadanos de Atenas.[362] Por esto se comprende que una sola derrota definitiva de la flota de este *demos* tenía que poner término a su dominio. La posición de poder de la ciudad de Cartago, gobernada plutocráticamente por grandes linajes que unían en forma típicamente antigua las ganancias mercantiles y de la guerra marítima con grandes propiedades de tierras que, en este caso, eran plantaciones con esclavos

administradas capitalistamente, se apoyaba en ejércitos mercenarios. (Paralelamente a la política de expansión es como la ciudad pasó a acuñar moneda.) La relación del caudillo militar, cuyo ejército depende de él personalmente, de sus éxitos y de su suerte con el botín de guerra, respecto a las familias patricias de la ciudad, nunca pudo perder la tensión que ha caracterizado siempre, hasta la época de Wallenstein, a todo caudillaje militar que descansa en el reclutamiento por el propio jefe. Esta desconfianza, que nunca cesa, debilitó las operaciones militares de tal suerte que no se pudo sostener de un modo duradero la superioridad de la táctica del ejército profesional de los mercenarios frente a la recluta de los ciudadanos italianos tan pronto como se instituyó un caudillo militar permanente y el rendimiento militar de soldados y clases se puso a la altura del ejército mercenario. La desconfianza de la plutocracia cartaginesa y de los éforos espartanos frente a los caudillos militares victoriosos corresponde por completo a la actitud del *demos* ateniense y a la institución creada por él que se conoce con el nombre de ostracismo. El miedo de la capa dominante a —en el caso del nacimiento de una monarquía militar— correr la suerte de los pueblos extraños sometidos amortiguó la fuerza expansiva. También es común a todas las agrupaciones de hoplitas de la Antigüedad la resistencia, debida a los fuertes intereses del monopolio político, económicamente aprovechable, a ampliar la propia comunidad política de ciudadanos plenos, rebajando las condiciones para el otorgamiento de la ciudadanía, haciendo confluir en un solo derecho cívico todo un dominio político compuesto de numerosas comunidades singulares. Las formas de comunidad que se hallan en el camino de la formación de un derecho intraurbano no han hecho desaparecer, sin embargo, por completo esta tendencia fundamental. Porque todo lo que el ciudadano disfruta como derecho, como fundamento de su prestigio y de su ideal orgullo de ciudadano, lo mismo que sus probabilidades económicas, depende de la pertenencia al gremio militar de los ciudadanos, y la rigurosa exclusividad de las comunidades cultuales entre sí representa otro factor que impide una formación estatal unitaria. Sin embargo, esos factores no son absolutamente invencibles, como nos lo demuestra el Estado federal beocio, que conoció un derecho cívico beocio común, funcionarios comunes, una asamblea deliberante constituida por representación de cada uno de los cuerpos de ciudadanos, moneda común y ejército común, junto con la autonomía municipal de cada ciudad. Pero en este aspecto se nos presenta casi como caso único dentro del mundo helénico. La federación del Peloponeso no significaba lo mismo y todas las otras relaciones federativas se hallaban precisamente en la dirección contraria. Han sido sobre todo condiciones sociales las que han ocasionado que las comunidades romanas hayan realizado en este aspecto una política que se desvía fuertemente del tipo antiguo.

En Roma, en forma mucho más marcada que en cualquier otra *polis* antigua, una capa de notables, con fuerte cuño feudal, siguió siendo la capa dominante y restaurada constantemente después de sacudidas pasajeras. Esto se pone de

manifiesto también en las instituciones. La victoria de la *plebs* no había traído consigo una división en *demoi* en sentido helénico, sino, formalmente, un dominio de los campesinos pertenecientes a las tribus, aunque en la realidad el señorío correspondió a los grandes terratenientes *residentes en la ciudad*, únicos que tomaban parte constante en la vida política de la misma. Ellos, únicamente, eran económicamente "ociosos", independientes, por lo tanto, capaces de asumir cargos, y el Senado, representación de los grandes funcionarios, sede de la *formación de la nobleza funcionaria*. A esto se añade el extraordinario subrayado de las relaciones feudales y semifeudales de dependencia. En Roma la clientela ha desempeñado su papel hasta la época tardía, si bien ha ido despojándose de manera creciente de su viejo carácter militar. Ya vimos también que los libertos se hallaban en el fondo en una especie de servidumbre judicial de tipo esclavista: César mandó ejecutar a uno de sus libertos sin que nadie objetara contra ello.[363] La nobleza funcionaria romana fue cada vez más una capa que, por las dimensiones de sus posesiones territoriales, sólo encuentra una débil analogía en esas figuras de una nobleza interlocal de los primeros tiempos helénicos, denigradas como "tiranos", al modo de Milcíades.[364] En la época de Catón el Viejo contaba todavía con propiedades no muy grandes, aunque de todas maneras mucho mayores que la tierra heredada por un Alcibíades[365] o la tierra supuesta por Jenofonte como normal. Pero las diversas familias nobles acumularon sin duda, por entonces, cantidades de tales posesiones y, además de esto, tomaron parte directamente en negocios de toda clase por todo el mundo, negocios que no desdecían de su decoro estamental y, cuando desdecían, participaban en ellos a través de sus libertos y esclavos. No hay ninguna nobleza griega que se pueda comparar, ni de lejos, con el nivel económico y social de los linajes romanos de la última época de la república. Con las crecientes posesiones de la nobleza romana creció también el número de los *coloni*, arrendatarios de parcelas, que eran equipados por el señor y controlados en su gestión económica, se encontraban después de cada crisis muy endeudados, permanecieron de hecho hereditariamente vinculados al agro y dependiendo por completo del señor, y en las guerras civiles eran ofrecidos para servicios militares por los caudillos de los partidos[366] (lo mismo que ocurrió con los clientes por parte de los caudillos militares en las guerras de Numancia).

Pero no sólo encontramos innumerables individuos en relación de clientela. El caudillo victorioso acogió ciudades y países aliados en protección personal y este patronato quedó adscrito a su *gens* o linaje. Así vemos que los Claudios tienen en su clientela a Esparta y Pérgamo, otras familias a otras ciudades, recibían a sus embajadores y representaban en el Senado sus deseos. En ninguna parte del mundo se ha visto concentrarse en las manos de algunas familias privadas semejante patronato político. Mucho antes de cualquier monarquía existieron poderes privados de esos que sólo los monarcas suelen poseer.

La democracia no ha sido capaz de quebrantar este poder de la nobleza

funcionaria que descansa en relaciones de clientela de toda clase. En Roma no se ha pensado en modo alguno en una incorporación de los linajes en los *demoi* y en la conversión de estas asociaciones en partes constitutivas de la asociación política a fin de quebrantar el poderío de las asociaciones gentilicias según el modelo ateniense. Tampoco se ha intentado jamás, como lo hizo la democracia ateniense después de la destrucción del Areópago,[367] constituir una comisión del *demos* obtenida por insaculación, en calidad de magistratura administrativa, y una magistratura judicial sacada también a suertes libremente de todo el cuerpo de ciudadanos. El Senado, que es la representación de la nobleza funcionaria que más se asemeja al Areópago, mantuvo como corporación permanente el control de la administración frente a los cambiantes funcionarios de elección, y ni siquiera la victoriosa monarquía militar intentó en un principio prescindir de los linajes sino que trató de desarmarlos y de limitarlos a la administración pacífica de las provincias.

La constitución patrimonial de la capa dominante se manifiesta también en el modo de llevar los asuntos públicos. En principio el personal de la oficina fue procurado por el mismo funcionario. Dentro de la administración de paz se fue sustrayendo más tarde a su discreción el nombramiento del personal subalterno pero, sin duda alguna, el caudillo militar estaba apoyado por sus clientes y libertos y, junto a ellos, el séquito libre de amigos personales y políticos de linajes amigos. Porque en el servicio de guerra se hallaba ampliamente permitida la gestión por delegación. También el príncipe de la primera época de la monarquía militar conducía la administración, no obstante la limitación que se irá produciendo después, en una gran parte con la ayuda de sus libertos, capa que alcanzó por entonces, bajo el dominio de los Claudios, siempre abundantes en clientes, el punto máximo de su poder, y un emperador de la *gens Claudia* pudo amenazar al Senado de poner formalmente a toda la asamblea en manos de estos súbditos personales suyos. Y, lo mismo que entre los linajes nobles de los últimos tiempos republicanos, el centro de gravedad del poder económico del príncipe, por lo menos uno de los principales, residía en los señoríos territoriales, que aumentaron tan poderosamente en tiempos de Nerón, y en aquellos dominios que, como el de Egipto, eran regidos de hecho, si no de derecho, como se ha afirmado, con una especie de señorío patrimonial personal. Estos rasgos patrimoniales y feudales de la República romana y de su administración de notables —*honoratiores*—, que repercuten hasta tiempos tardíos, se han dado en esta su peculiaridad desde un principio, como una tradición jamás interrumpida por completo, si bien al principio en ámbitos pequeños, y constituyeron la fuente de muy importantes diferencias frente al helenismo. Ya el modo de vida exterior señala diferencias características. En Grecia, como vimos, en la época de la lucha de carros, el noble empieza a agitarse en el estadio. El *agón*, producto de la lucha caballeresca individual y de la glorificación del héroe caballeresco, fue fuente de los rasgos más marcados de la educación griega. Mientras predominan el carro y

el caballo tenemos desde un principio esta diferencia importante respecto al torneo medieval: que ciertas fiestas oficiales comenzaron siempre en esta forma de *agón*. Y con los avances de la técnica de los hoplitas se amplía el círculo del *agón*. En el gimnasio se practicaba todo: lucha de dardos, cuerpo a cuerpo, boxeo, carreras, todo adoptó la forma del *agón* y pudo ser "aceptado así por la sociedad". Los cánticos rituales en honor de los dioses fueron completados con agones musicales. El hombre distinguido lucía en estas ocasiones por las cualidades de lo que poseía: los caballos y carros que corrían a su nombre. Pero, por la forma, los agones plebeyos tenían la misma dignidad. Se organizó el *agón* con premios, árbitros, reglas, y penetró en toda la vida. Luego de los poemas heroicos constituyó el vínculo nacional más importante del helenismo frente a todos los bárbaros.

Ya las primeras manifestaciones plásticas de los griegos nos señalan como específico de ellos la desnudez, la ausencia de todo vestido fuera de las armas. De Esparta, sede del máximo entrenamiento militar, se extendió a todo el mundo helénico y también suprimieron el taparrabos. Ninguna comunidad de la tierra ha desenvuelto una institución como ésta a los términos de lograr una significación que domina todos los intereses, toda la práctica artística y la conversación hasta los diálogos platónicos. Hasta la época tardía del dominio bizantino, los partidos circenses constituyen la forma que revisten las divisiones entre las masas y son los que encarnan las revoluciones en Constantinopla y en Alejandría. Para los ítalos fue extraña esta significación de la institución, por lo menos aquel tipo de desarrollo que adoptó en la época clásica helénica. En Etruria la nobleza urbana de los lucumones[368] reinaba sobre los despreciados plebeyos y asistía a las exhibiciones de atletas pagados. Y también en Roma la nobleza dominadora rechazó este confundirse con la masa. Jamás su sentimiento de prestigio ha tolerado la pérdida del sentimiento de la distancia y de la dignidad que significaban[369] para ella estos torneos de gente desnuda que ofrecían los "graeculi",[370] como tampoco soportaron los cánticos y danzas cultuales, la orgiástica dionisiaca o la *abalienatio mentis*[371] del éxtasis. En la vida política romana quedó pospuesta la significación de la conversación, el trato en el ágora y en la *ekklesia* se pospone del todo, lo mismo que los agones en el gimnasio, que faltan por completo. Sólo más tarde hubo discursos, sobre todo en el Senado, y revestían, por lo tanto, un carácter muy diferente de la retórica política de los demagogos atenienses. La tradición y la experiencia de los viejos, especialmente de los que habían sido funcionarios, determinaban la política. La edad y no la juventud era lo que daba el tono del trato y del sentimiento de dignidad. Lo que decidía en la política era la consideración racional y no el afán de botín del *demos*, excitado por los discursos, o el sobresalto emotivo de la juventud. Roma quedó bajo la dirección de la experiencia, reflexión y poderío feudal de una capa de notables.

Tercera parte
Tipos de dominación

Traducción de José Ferrater Mora (pp. 1071-1379). Todas las notas, a menos que se indique lo contrario, son de Francisco Gil Villegas.

Capítulo I
La dominación[1]

§ 1. Poder y dominación. Formas de transición

EN SU CONCEPTO más general, y sin hacer referencia a ningún contenido concreto, la "dominación" es uno de los más importantes elementos del actuar en comunidad. En vigor, no todo actuar en comunidad ofrece una estructura de este tipo. Sin embargo, la dominación desempeña en casi todas sus formas, aun allí donde menos se sospecha, un papel considerable. Así ocurre, por ejemplo, en las comunidades lingüísticas. No sólo ha influido con frecuencia de un modo decisivo, en la evolución de las grandes comunidades lingüísticas unitarias, la elevación de un dialecto a idioma oficial de la organización política mediante la imposición forzosa (como ha ocurrido en Alemania), y no sólo —para tratar del caso inverso— se ha producido, en virtud de la separación política, una decisiva diferenciación idiomática (Holanda contra Alemania), sino que la dominación ejercida en la "escuela" determina también del modo más duradero y constante la forma y la preponderancia del lenguaje escolar oficial. Todas las esferas del actuar en comunidad están sin excepción profundamente influidas por las formas de dominación. Ésta, y la forma en que se ejerce, es en muchísimos casos lo único que permite convertir un actuar en comunidad amorfo en una relación asociativa racional. En otros casos, la estructura de dominación y su *desenvolvimiento* es lo que constituye el actuar en comunidad y la que determina unívocamente su dirección hacia un "fin". Especialmente en las formas sociales económicamente más destacadas del pasado y del presente —en el régimen de gran propiedad, por una parte, y en la explotación industrial capitalista, por otra —, la existencia de la "dominación" desempeña un papel decisivo. Como luego veremos, la dominación es un caso especial del poder.[2] Como ocurre en otras formas del poder, en la dominación no existe de ningún modo una tendencia exclusiva o siquiera constante, por parte de sus beneficiarios, a perseguir intereses puramente económicos o a ocuparse preferentemente de bienes económicos. Mas la posesión de bienes económicos y, por consiguiente, de poder económico, es con frecuencia una consecuencia, y muchas veces una consecuencia deliberada, del poder, así como uno de sus más importantes medios. No obstante, no toda posición de poder económico se exterioriza —como

luego comprobaremos— en forma de "dominación" en el sentido que aquí damos a este vocablo. Y no toda "dominación" se sirve de medios económicos para sostenerse y conservarse. Mas en la mayoría de sus formas, y justamente en las más importantes, ocurre hasta cierto punto que la manera de utilizar los medios económicos para conservar la dominación influye de un modo decisivo sobre la estructura de ésta. Además, la mayor parte de las comunidades económicas, y entre ellas justamente las más modernas e importantes, muestran una estructura de este tipo. Y, finalmente, la estructura de dominación por escasamente vinculada que se halle su peculiaridad económica; constituye casi siempre y en gran medida un factor económicamente importante y en cierta forma condicionado económicamente.

Aquí nos proponemos encontrar, por lo pronto, un principio en lo posible sólo general, inevitablemente poco concreto y aun por necesidad formulable de modo un tanto vago, acerca de las relaciones entre las formas de la economía y las de dominación. A este fin necesitamos una definición más precisa de lo que significa para nosotros "dominación" y de su relación con el concepto general de "poder". En el sentido general de poder y, por tanto, de posibilidad de imponer la propia voluntad sobre la conducta ajena, la dominación puede presentarse en las formas más diversas. Como ha ocurrido eventualmente,[3] se puede, por ejemplo, concebir los derechos que se conceden a uno contra otro o contra otros como una facultad de dar órdenes al deudor y, por lo tanto, se puede concebir todo el universo del derecho privado moderno como una descentralización de la dominación en manos de los que están "autorizados" legalmente. Entonces, el trabajador dispondría de poder y, por tanto, de "dominación" frente al empresario en lo que toca a sus reclamaciones de salarios; el funcionario frente al rey en lo que se refiere a sus pretensiones de sueldo, etc., lo cual daría lugar a un concepto terminológicamente algo incorrecto y en todo caso sólo provisional, pues, por ejemplo, los mandatos del Poder Judicial a los insolventes deberían ser cualitativamente distinguidos de aquellos "mandatos" del acreedor a los deudores todavía no encausados. Por el contrario, puede desarrollarse una situación considerada como "dominación" en las relaciones sociales de salón, en un mercado, en una cátedra universitaria, entre la oficialidad de un regimiento, en cualquier relación erótica o caritativa, en una discusión científica o en un juego deportivo. Tomado de modo tan amplio, el concepto de "dominación" no sería, empero, una categoría científicamente utilizable. En tan amplio sentido resultaría aquí imposible una completa casuística de todas las formas, condiciones y contenidos del "dominar". Por eso, al lado de otras numerosas formas posibles nos representamos dos tipos radicalmente opuestos de dominación. Por una parte, la dominación mediante una constelación de intereses (especialmente mediante situaciones de monopolio); por otra, mediante la autoridad (poder de mando y deber de obediencia). El tipo más puro de la primera forma es el dominio monopolizador de un mercado. El tipo más

puro de la última forma es el poder ejercido por el padre de familia, por el funcionario o por el príncipe. El primero se basa, en su aspecto puro, principalmente en las influencias que, a causa de cualquier posesión (o de los precios fijados en el mercado), se ejercen sobre la acción formalmente "libre" de los dominados, que se inspiran en su propio interés. El último se basa en el hecho de recurrir al deber de obediencia con absoluta independencia de toda suerte de motivos e intereses. Cada uno de ellos se convierte fácilmente en su contrario. Por ejemplo, toda gran central bancaria y todos los grandes bancos de crédito ejercen con frecuencia una influencia "dominadora" sobre el mercado capitalista a causa de su posición monopolizadora. Pueden imponer a los que buscan crédito ciertas condiciones para su concesión y, por lo tanto, pueden ejercer una influencia considerable sobre su conducta económica en favor de la liquidez de su propio capital disponible, pues los solicitantes se someten en su propio interés a las condiciones impuestas para la concesión de crédito y deben afianzar eventualmente tal sometimiento a las disposiciones ajenas por medio de garantías. Sin embargo, los bancos de crédito no recurren para ello a una "autoridad", es decir, a un derecho a la "obediencia", independiente de todo interés, por parte de los que están efectivamente sometidos a su albedrío. Persiguen sus propios intereses, y lo hacen así aun cuando los que están sometidos a su jurisdicción obren de un modo formalmente "libre" de acuerdo con los suyos, es decir, aun cuando estos últimos persigan intereses racionales dictados por las circunstancias. Todo participante en un monopolio, aunque sea incompleto, que en un amplio sentido y a pesar de la competencia "prescribe" los precios a los competidores y adversarios comerciales, es decir, que puede forzarles a adoptar una actitud conforme a sus intereses, se encuentra en la misma situación aun cuando no les imponga el menor "deber" de someterse a tal dominio. No obstante, toda forma típica de dominación en virtud de una constelación de intereses, y sobre todo en virtud de la posesión de un monopolio, puede transformarse gradualmente en una dominación autoritaria. Por ejemplo, los bancos de crédito exigen para la mejor comprobación del destino dado a su dinero la intervención de sus directores en el consejo de administración de las sociedades anónimas que han solicitado crédito, pero el consejo de administración da órdenes terminantes a la dirección de la empresa en virtud del deber de obediencia. Puede ocurrir también que un banco de emisión induzca a los grandes bancos a adoptar una serie de condiciones y persiga con ello, en virtud de su poderío, una supervisión decisiva y reglamentadora de su conducta frente a los clientes, ya sea para alcanzar fines de política monetaria o económica, o bien, en tanto que está expuesto a la influencia del poder político, para alcanzar fines puramente políticos: por ejemplo, a fin de asegurar la preparación financiera para la guerra. Si puede conseguirse tal supervisión y puede luego formularse en forma reglamentaria, se crean entonces trámites especiales para la decisión de los casos dudosos. Y si esta reglamentación adquiere un carácter cada

vez más riguroso —todo lo cual es teóricamente posible—, la entidad en cuestión puede, por efecto del dominio ejercido, compararse con la autoridad que posee una instancia burocrática oficial sobre los que están sometidos a ella, adquiriendo tal subordinación el carácter de una relación de obediencia de carácter autoritario. Lo mismo ocurre con el dominio que ejercen las fábricas de cerveza que disponen de capital sobre los detallistas, con una agrupación gremial alemana de editores en lo que respecta a los libreros, con la Standard Oil Company frente a los que trafican con petróleo, con la dirección del sindicato de carbón frente a los que en él se abastecen. Mediante un desarrollo consecuente y de un modo gradual, pueden todos ellos transformarse en agentes de ventas a comisión de sus proveedores y quedar sometidos a la autoridad de un jefe, hasta el punto de que, al final, no podrán ya acaso distinguirse exteriormente de los capataces y de otros empleados privados. Existe un tránsito gradual que va desde la dependencia de hecho a la esclavitud formal de la Antigüedad, así como, ya en las edades Media y Moderna, desde la dependencia del artesano de la industria de exportación respecto al comerciante bien introducido en el mercado, a la dependencia, tan varia, de la industria doméstica y, finalmente, al trabajo a domicilio sometido a la reglamentación autoritaria. Y desde aquí existe a su vez un tránsito gradual hasta la situación de cualquier oficinista, técnico o trabajador que, mediante un contrato de trabajo en el que consta formalmente una "igualdad de derechos" y mediante aceptación formalmente "voluntaria" de lo "ofrecido", se coloca, sin embargo, de hecho bajo una disciplina que no se diferencia ya de la existente en un negociado oficial y, finalmente, en una organización militar. De todos modos, la diferencia entre los dos últimos casos —el hecho de que el trabajo o el empleo sean voluntariamente aceptados y abandonados, en tanto que el deber impuesto por el servicio militar (entre nosotros, en oposición al antiguo enganche a base de soldada) es enteramente obligatorio—, esta diferencia es más importante que la existente entre el empleo oficial y el privado. Pero como también la relación de subordinación política puede ser libremente aceptada y hasta cierto punto libremente perdida, lo mismo que las dependencias feudales y en algunos casos inclusive las dependencias patronales del pasado, el tránsito a la forma de relación autoritaria (por ejemplo, de los esclavos) enteramente involuntaria y para los sometidos completamente insoluble, es también fácil y posible. Naturalmente, inclusive en toda forma de relación autoritaria basada en el deber existe, por lo mismo que se obedece, una cierta proporción mínima de interés, un móvil inevitable de obediencia. Todo es aquí, por tanto, variable y fluctuante. A pesar de todo, y con el fin de establecer en general distinciones útiles dentro del flujo del acontecer real, deberemos determinar rigurosamente la oposición radical que existe, por ejemplo, entre el cambio en el mercado regulado exclusivamente por compromiso de intereses, esto es, entre el poder "efectivo" puramente derivado de la posesión de bienes, y el poder "autoritario" del poder de familia o del monarca que se limita a recurrir

al deber de obediencia. Pues la multiplicidad de las formas del poder no se agota en los ejemplos aquí citados. La misma posesión de bienes no ejerce simplemente poder en la forma indicada del mercado. Como ya hemos visto, aun en las relaciones sociales indiferenciadas y cuando implica cierto modo de conducción de vida, dicha posesión otorga un amplio poder social que se revela en la posición ocupada por el hombre que "tiene una casa" o por la mujer que "abre un salón". En ciertas circunstancias, todas estas relaciones pueden adoptar rasgos directamente autoritarios. Y dan lugar a una "dominación", entendida en aquel amplio sentido, no sólo el tráfico de mercado, sino también en las relaciones convencionales de la vida social, desde los llamados "leones de los salones" hasta los privilegiados *arbiter elegantiarum*[4] de la Roma imperial y las cortes de amor de las damas provenzales.[5] Y tales situaciones de dominación no se limitan a la esfera del mercado o de la relación social privada. A veces puede ejercer una hegemonía despótica considerable, sin necesidad de poseer un poder formal, un *Empire State*[6] —mejor dicho, los hombres que influyen en él autoritariamente o por medio del mercado—, tal como lo revelan típicamente Prusia en la Unión Aduanera y en el Imperio alemán o, en grado menor, la ciudad de Nueva York en los Estados Unidos de América. La burocracia prusiana ejercía este poder en la Unión Aduanera,[7] porque la zona abarcada por su territorio era, por su mayor extensión, el mercado decisivo; lo ejercía en la Confederación germánica, en parte porque poseía la más extensa red de ferrocarriles, el mayor número de cátedras universitarias, etc., y podía paralizar las administraciones correspondientes de los demás estados de la confederación que, desde un punto de vista formal, poseían iguales derechos;[*] en parte por otras razones análogas. Nueva York lo ejerce en una esfera política más restringida en cuanto sede de los grandes poderes financieros. Se trata de formas de poder derivadas de constelaciones de intereses, iguales o parecidas a las relaciones de poder del mercado, pero que en el curso de su desenvolvimiento se transforman fácilmente en relaciones *autoritarias* formalmente establecidas o, mejor dicho, que pueden relacionarse asociativamente en una *heterocefalia del poder de mando y del aparato coactivo*.[8] Además, y en virtud de su irregularidad, la dominación condicionada por las constelaciones de intereses o por circunstancias de mercado, puede producir una sensación más agobiadora que la causada por una autoridad expresamente establecida mediante deberes fundados en la obediencia. Pero ello no puede importarnos para la conceptuación sociológica. En lo que sigue nos proponemos emplear el concepto de dominación en su sentido limitado, que se opone radicalmente al poder condicionado por constelaciones de intereses, especialmente las de mercado, poder que en todas partes se basa formalmente en el libre juego de los intereses. En nuestro sentido es, por lo tanto, idéntico al llamado *poder de mando autoritario [autoritärer Befehlsgewalt]*.

Consiguientemente, entendemos aquí por "dominación" un estado de cosas

por el cual una voluntad manifiesta ("mandato") del "dominador" o de los "dominadores" influye sobre la acción de otros (del "dominado" o de los "dominados"), de tal suerte que en un grado socialmente relevante estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su acción el contenido del mandato ("obediencia").

1. Si se quiere tomar por base el concepto de dominación aquí indicado, es inevitable formular la anterior definición con la reserva de un "como si". Por una parte, no son suficientes para nuestros fines los meros resultados externos, el cumplimiento efectivo del mandato, pues no es indiferente para nosotros el sentido de su aceptación en cuanto norma "válida". Por otra parte, el enlace causal que liga el mandato a su cumplimiento puede adoptar formas muy diferentes. Desde el punto de vista puramente psicológico, un mandato puede ejercer su acción mediante "compenetración" —endopatía—, mediante "inspiración",[*] por "persuasión"[9] racional o por combinación de algunas de estas tres formas capitales. Desde el punto de vista de su motivación concreta, un mandato puede ser cumplido por convencimiento de su rectitud, por sentimiento del deber, por temor, por "mera costumbre" o por conveniencia, sin que tal diferencia tenga *necesariamente* un significado sociológico. Mas, por otro lado, el carácter sociológico de la dominación ofrece diferentes aspectos de acuerdo con las divergencias existentes en los fundamentos generales de su validez.

2. Como hemos visto, numerosos puntos de transición conducen desde el primer amplio sentido que hemos dado al hecho de "hacerse valer" una dominación (en el mercado, en los salones, en el proceso de la discusión o donde fuere) hasta el limitado significado con que últimamente lo empleamos. Para la más rigurosa determinación de este último deseamos indicar brevemente algunos aspectos. Una relación de dominación puede, desde luego, presentar, por lo pronto, un doble aspecto. Los modernos funcionarios de diferentes "departamentos" están mutuamente sometidos, cada uno dentro de la "jurisdicción" de otros, a un poder de mando. Esto no presenta dificultades para su comprensión. Pero cuando se encargan, por ejemplo, un par de botas a un zapatero, ¿"domina" éste sobre el cliente o el cliente sobre aquél?[10] La respuesta a esta pregunta sería muy distinta según los casos, pero puede decirse casi siempre que la voluntad de cada uno de los dos sobre un sector *parcial* del proceso influye, y en este sentido también "domina" la voluntad del otro inclusive contra su resistencia. Por este motivo es difícil elaborar un concepto preciso de la dominación. Y así ocurre asimismo en todas las relaciones de *intercambio*, inclusive en las de tipo ideal. Además, cuando, por ejemplo —como ocurre con frecuencia en las aldeas asiáticas—,[11] un artesano trabaja en virtud de un nombramiento fijo, ¿es dominador dentro de su "competencia" profesional o está dominado? Y en este último caso, ¿por quién lo está? Se tiende aquí a rechazar la aplicación del concepto de "dominación", excepto cuando, por un lado, se aplica a los posibles operarios sometidos a su poder, y cuando, por otro, se refiere a los que pueden ejercer una autoridad sobre el artesano, es decir, a las personas que ejercen sobre él un poder de mando o de "inspección". Esto es, empero, lo que significaba la limitación a nuestro concepto más restringido. Mas la situación de un alcalde de aldea y, por tanto, de una "autoridad" puede estar determinada de la misma manera que la de dicho artesano. Pues la diferencia entre un "negocio" privado y el "desempeño de un cargo" público, tal como existe entre nosotros, es sólo el producto de una evolución y en modo alguno está en todas partes tan bien perfilada. Para la concepción popular norteamericana, por ejemplo, la "autoridad" de un juez no constituye un *business* diferente del de un

banquero. El juez es un hombre dotado del privilegio de dictar una sentencia *(decision)* en favor de una parte por medio de la cual ésta puede obligar a la otra a realizar algo o, al revés, le permite defenderse contra sus pretensiones. En virtud de este privilegio disfruta de utilidades directas e indirectas, legítimas e ilegítimas, por cuya posesión paga una parte de sus honorarios *(fee)* al jefe del partido político que le ha proporcionado su situación.[12] Por nuestra parte, atribuiremos una "dominación" al alcalde de aldea, al juez, al banquero y al artesano *solamente cuando* exijan y (en un grado socialmente relevante) encuentren "obediencia" en sus mandatos. Un concepto de amplitud adecuado sólo puede obtenerse haciendo referencia al "poder de mando", si bien no hay que olvidar que en la realidad de la vida todo es "fluctuante". Es completamente comprensible que a los efectos de la consideración sociológica sea determinante, no el aspecto "ideal" de tal poder deducible en forma dogmático-jurídica de una norma, sino el aspecto *fáctico;* esto es, se comprende que el ejercicio de una pretendida autoridad para dar determinadas órdenes produzca *efectivamente* consecuencias socialmente importantes. Sin embargo, la consideración sociológica se apoya naturalmente en el hecho de que el poder de mandar "fáctico" suele exigir el complemento de un "orden" normativo legal, y opera así forzosamente en relación con el sistema de nociones jurídicas.

§ 2. Dominación y administración. Naturaleza y límites de la administración democrática La "dominación" nos interesa aquí ante todo en cuanto está relacionada con la "administración". Toda dominación se manifiesta y funciona en forma de administración. Toda administración necesita del dominio en alguna forma, pues para su desempeño se deben siempre colocar en manos de alguien poderes imperativos. El poder de mando puede tener una modesta apariencia y el jefe puede considerarse como un "servidor" de los dominados. Esto ocurre casi siempre en la llamada "*administración directamente democrática*".[13] Se llama "democrática" por dos razones que no coinciden necesariamente:

1. porque se basa en la suposición de que todo el mundo está en principio igualmente calificado para la dirección de los asuntos comunes, *2.* porque reduce a lo mínimo el alcance del poder de mando. En tal régimen, las funciones de administración se transmiten simplemente mediante un sistema de turnos o se ejercen mediante suertes o por elección directa durante un breve periodo, reservándose a los miembros de la comunidad todas las decisiones importantes y correspondiendo a los funcionarios sólo la preparación y ejecución de las disposiciones, así como la "dirección de los asuntos corrientes" de acuerdo con los decretos establecidos por la asamblea de los miembros. Siguen el anterior esquema la administración de muchas entidades privadas, de algunas entidades políticas (en cierta medida todavía en la actualidad, por lo menos en principio, lo hacen las comunidades rurales suizas y los municipios de los Estados Unidos), de nuestras universidades (en tanto que se halla en manos del rector y de los decanos) y de numerosas agrupaciones análogas. No obstante, por reducida que sea la esfera del poder, deberán siempre confiarse a algún funcionario ciertas facultades de mando, con lo cual su situación pasará insensiblemente de la simple administración a una auténtica y expresa jefatura. A tal transformación se oponen justamente los límites "democráticos" de sus funciones. Pero con frecuencia se atienen a la "paridad" y "reducción a lo mínimo" del poder de los funcionarios inclusive los gremios aristocráticos dentro y frente a los miembros de la propia capa dominante. Así ocurre con la aristocracia veneciana, lo mismo que con la espartana o con los profesores titulares de una universidad alemana, todos los cuales adoptan las mismas formas "democráticas" (sistema de turnos, suertes o

elección por breves periodos).

Esta forma de administración tiene lugar normalmente en asociaciones que presentan las siguientes características: *1*. limitación local, *2*. limitación en el número de participantes, *3*. poca diferenciación en la posición social de los participantes. Además, presupone *4*. tareas relativamente simples y estables y, a pesar de ello, *5*. una no escasa instrucción y práctica en la determinación objetiva de los medios y fines apropiados. (Así ocurre en la administración directamente democrática que se encuentra en Suiza y en los Estados Unidos, lo mismo que *dentro* del ámbito administrativo del *mir*[14] ruso.) Por lo tanto, no significa aquí para nosotros un típico punto de partida histórico de una "serie evolutiva",[15] sino principalmente un caso límite tipológico del que arrancamos en nuestra indagación. Ni el sistema de turnos, ni la insaculación, ni una elección auténtica en el sentido moderno son formas "primitivas" del nombramiento de funcionarios en una comunidad.

El régimen de dominación directa es inestable en cualquier parte donde se manifieste. Si tiene lugar una diferenciación económica se presenta también la probabilidad *(chance)*[16] de que los poseedores se apoderen de las funciones de gobierno, no porque estén necesariamente dotados de cualidades personales o de un más amplio conocimiento de las cosas, sino simplemente porque están "desocupados", porque disponen del ocio necesario para hacerse cargo del gobierno, y porque están en situación económica de desempeñar sus funciones por poco precio o sin ninguna remuneración en absoluto. En cambio, los que están obligados a desempeñar un trabajo profesional tienen que sacrificar tiempo a tal efecto, y esto significa para ellos la renuncia a probabilidades de lucro, de suerte que al aumentar su trabajo se les hace imposible atender al desempeño de las funciones públicas. Por eso, los que adquieren preponderancia en estas funciones no son los que tienen simplemente grandes ingresos, sino especialmente los que obtienen ingresos sin trabajo o sólo con un trabajo intermitente. Por ejemplo, cierta clase de fabricantes modernos se encuentra, aun en las mismas circunstancias, mucho menos desocupada y, por tanto, mucho menos en disposición de tomar las riendas del gobierno que la clase de hacendados o que la clase patricia medieval de los comerciantes al por mayor con su mera intermitente ocupación con vistas a la consecución de lucro económico. También, por ejemplo, en las universidades los directores de los grandes institutos de medicina y ciencia natural, a pesar de su experiencia y práctica, no son casi siempre, a causa de sus ulteriores ocupaciones, los rectores mejor adecuados, sino las personas más impropias para ejercer este cargo. Cuanto más ocupados se encuentren sus miembros en el trabajo lucrativo, tanto mayor será la tendencia que, en un caso de diferenciación social, tendrá el régimen de gobierno directamente democrático a convertirse en una jefatura de *honoratiores*. En otro lugar[*] hemos definido ya el concepto de los *honoratiores* como portadores de un honor social específico adscrito a cierta forma de vida.

Aquí se sobrepone otra característica inevitable, pero enteramente normal: el hecho de estar calificado por la situación económica para considerar la dominación y el gobierno sociales como un "deber honorífico". Por *honoratiores* entendemos aquí provisionalmente y de un modo general los que obtienen ingresos sin tener (relativamente) necesidad de trabajar o los que obtienen ingresos de tal forma que pueden desempeñar las funciones de gobierno al margen de su (eventual) actividad profesional, en tanto que al mismo tiempo —como ha implicado siempre todo ingreso sin trabajo— adoptan, en virtud de su posición económica, un modo de vida que les otorga el "prestigio" social de un "honor estamental" y los destina al ejercicio de la dominación. Este dominio de los *honoratiores* se produce con especial frecuencia en la formación de corporaciones consultivas que anticipan o eliminan de hecho los acuerdos tomados por los miembros y monopolizan, en virtud de su prestigio, la dirección de los asuntos. Especialmente de este modo se realiza el desarrollo de la dominación por parte de los *honoratiores* en el seno de las comunidades locales y, por tanto, en particular dentro de una asociación de vecinos. Lo único que ocurre es que el predominio de los *honoratiores* en los tiempos antiguos tiene, por lo pronto, un carácter completamente distinto del de la actual "democracia directa" racionalizada. La causa de la cualidad de notable es primitivamente la *edad*. Independientemente del prestigio que otorga la experiencia, los "ancianos" son por sí mismos, de modo inevitable, los *honoratiores* "naturales" en todas las actividades sociales que se basan exclusivamente en la "tradición" y, por tanto, en las comunidades orientadas en la convención, en el derecho consuetudinario y en el derecho sagrado. Pues como conocen la tradición, sus pareceres, su sabiduría, su previo *placet* (προβούλεμα) o su ratificación posterior *(autoritas)* [17] garantizan la corrección de los juicios formulados por los miembros de la comunidad frente a las potencias celestiales y constituyen el arbitraje más eficaz en los casos de litigio. Los "ancianos" son, cuando existe una igualdad aproximada en la situación económica de los miembros de la comunidad, simplemente los más viejos en años y casi siempre los más viejos de las comunidades domésticas, clanes y vecindarios.

El relativo prestigio de la edad en cuanto tal dentro de una comunidad cambia de un modo considerable. Cuando las posibilidades de vida son muy escasas, el sujeto que no tiene ya capacidad física para el trabajo suele resultar gravoso. Cuando hay un estado de guerra crónico, se desvanece en general la importancia de la edad frente a los que pueden llevar las armas, surgiendo con frecuencia una consigna "democrática" de los jóvenes contra su prestigio *(sexagenarios de ponte)*.[18] Lo mismo ocurre en todas las épocas de reorganización económica o política, militar o pacífica, así como cuando no está sólidamente desarrollado o se encuentra en decadencia el poder práctico ejercido por las creencias religiosas y, por tanto, el temor ante el carácter sagrado de la tradición. En cambio, se conserva la estima por la edad siempre que se reconoce el valor objetivo de la

experiencia o el poder subjetivo de la tradición. Sin embargo, el destronamiento de la edad como tal no tiene lugar regularmente en favor de la juventud, sino en favor de otras formas del prestigio social. Cuando existe una diferenciación económica o estamental, los "consejos de ancianos" (*gerusías* griegas, senados) suelen conservar su carácter originario sólo de nombre, pero de hecho son ocupados por *honoratiores* en el sentido antes mencionado —*honoratiores* de tipo "económico"— o por privilegiados "estamentales", cuyo poder se basa siempre, en última instancia, en la cuantía o especie de sus bienes. Frente a ello y en ocasiones dadas, la consigna de la obtención o conservación del régimen "democrático" a favor de los desposeídos o de los grupos poseedores económicamente poderosos, pero excluidos del "honor" social, puede convertirse en un medio de luchar contra los *honoratiores*. Pero como los *honoratiores*, a causa de su prestigio estamental y de las personas que dependen económicamente de ellos, están en disposición de procurarse una "tropa de protección" constituida por desposeídos, la lucha tenderá a convertirse en cuestión de *partidos*. Sin embargo, con la aparición de la lucha de los partidos por el poder, la democracia directa pierde necesariamente su carácter específico, que contiene la "dominación" sólo en germen. Pues todo partido es una organización que lucha específicamente por el *dominio* y, por consiguiente, tiene la tendencia —a veces oculta— a organizarse en su estructura expresamente de acuerdo con las formas de dominación.

Un fenómeno análogo al de esta transformación social de una unidad —en el caso límite de la democracia "pura"— formada por compañeros en condiciones de vida homogéneas, aparece cuando la organización social sobrepasa *cuantitativamente* una cierta medida o cuando la diferenciación *cualitativa* de las tareas de gobierno dificulta su realización mediante el sistema de turnos, insaculación o la elección de miembros por breves periodos en forma satisfactoria. Las condiciones que rigen la administración en las organizaciones formadas por masas son radicalmente distintas de las que rigen la administración de las asociaciones basadas en la relación personal o de vecindad. Cuando se trata de un gobierno de masas, el concepto de la "democracia" altera de tal forma su sentido sociológico, que sería absurdo buscar la misma realidad bajo aquel mismo nombre común. El desarrollo cuantitativo y cualitativo de las tareas administrativas, que exige una superioridad técnica a causa de la creciente necesidad del entrenamiento y de la experiencia, favorece inevitablemente la continuidad, por lo menos de hecho, de una parte de los funcionarios. Con ello surge siempre la posibilidad de que se forme una organización social permanente para los fines administrativos, lo cual equivale a decir para el ejercicio del dominio. Esta organización puede adoptar, en la forma ya mencionada, una estructura compuesta de *honoratiores* dotados de "espíritu colegiado" o una estructura "monocrática" constituida por funcionarios jerárquicamente organizados bajo una dirección superior.

§ 3. La dominación mediante "organización". Los fundamentos de su legitimidad La posición dominante de las personas pertenecientes a la organización mencionada frente a las "masas" dominadas se basa siempre en lo que recientemente se ha llamado la "ventaja del pequeño número",[19] es decir, en la posibilidad que tienen los miembros de la minoría dominante de ponerse rápidamente de acuerdo y de crear y dirigir sistemáticamente un actuar en sociedad *(Gesellschaftshandeln)*[20] racionalmente ordenado y encaminado a la conservación de su posición dirigente. De este modo, la actuación amenazadora de las masas o del actuar en comunidad podrá ser fácilmente reprimido, siempre que los que oponen resistencia no hayan adoptado precauciones igualmente eficaces para dirigir un actuar en sociedad encaminado a la obtención de un dominio. La "ventaja del pequeño número" adquiere su pleno valor por la *ocultación* de las propias intenciones, por las firmes resoluciones y saber de los dominadores. Todo esto se hace más difícil e improbable a medida que aumenta su número. Todo aumento del "secreto del cargo" constituye un síntoma de la intención que tienen los dominadores de afirmarse en el poder o de su creencia en la amenaza creciente que se cierne sobre el mismo. Toda dominación que pretenda la continuidad es hasta cierto punto una *dominación secreta*. No obstante, las disposiciones específicas adoptadas mediante la relación asociativa *(Vergesellschaftung)* con vistas al dominio consisten, de un modo general, en el hecho de que una persona acostumbrada a obedecer los mandatos de los *jefes* se ponga constantemente a disposición de éstos junto con un círculo *interesado* de personas, en virtud de la participación en el mando y en sus ventajas, colaborando así en el ejercicio de los poderes imperativos y coactivos encaminados a la conservación de la dominación ("organización"). Nos proponemos llamar "señores" a los dirigentes cuyo poder de mando efectivamente ejercido *no* procede de una delegación de otros dirigentes. Y llamaremos "aparato" (de mando) al conjunto de personas que se ponen a su disposición en la forma antes mencionada. La *estructura* de una forma de dominación recibe su carácter sociológico ante todo del modo característico general en que se efectúa la relación entre el señor o señores y el aparato de mando, y entre ambos y los dominados, así como de los principios específicos de la "organización", es decir, de la distribución de los poderes de mando. Pero, además, lo recibe de múltiples factores que permiten determinar los diversos principios sociológicos que rigen la clasificación de las formas de dominación. Sin embargo, para los fines limitados que aquí perseguimos, nos remontamos a los tipos fundamentales de dominación que se revelan cuando nos formulamos la siguiente pregunta: ¿en qué últimos principios puede apoyarse la "*validez*" de dominio, es decir, la exigencia de una obediencia por parte de los "funcionarios" frente al señor y por parte de los dominados frente a ambos?

Al hablar del "ordenamiento jurídico"[21] hemos encontrado ya este problema de la "legitimidad", problema cuya significación tendremos que fundamentar aquí de un modo más general. El hecho de que el fundamento de la legitimidad de esta forma de dominación no sea una mera cuestión de especulación teórica o filosófica, sino que da origen a diferencias reales entre las distintas estructuras empíricas de las formas de dominación, se debe a ese otro hecho general inherente a toda forma de dominación e inclusive a toda probabilidad en la vida: la autojustificación. La más sencilla observación muestra que en todos los contrastes notables que se manifiestan en el destino y en la situación de dos hombres, tanto en lo que se refiere a su salud y a su situación económica o social como en cualquier otro respecto, y por evidente que sea el

motivo puramente "accidental" de la diferencia, el que está mejor situado siente la urgente necesidad de considerar como "legítima" su posición privilegiada, de considerar su propia situación como resultado de un "mérito" y la ajena como producto de una "culpa". Esto se manifiesta también en las relaciones existentes entre los grupos humanos privilegiados en sentido positivo y negativo. La "leyenda" de todo grupo privilegiado es su superioridad natural y, si cabe, su superioridad "sanguínea". En las relaciones que se manifiestan en la distribución estable de poderes, así como en la articulación de los "estamentos", sobre todo cuando hay una escasa racionalización del pensamiento sobre la forma de la ordenación jerárquica, tal como resulta natural para las masas en tanto que por la fuerza de las circunstancias no se hacen de ello "problema", las capas en situación negativa de privilegio[*] aceptan asimismo tal leyenda. En las épocas en que la situación de las clases es evidente e inequívoca y se considera como obradora del destino, la mencionada leyenda de los privilegiados acerca de la suerte merecida del individuo constituye con frecuencia uno de los motivos que más apasionadamente irritan a las capas privilegiadas en sentido negativo. Esto ocurre en ciertos periodos de la historia antigua, en algunos de la historia medieval y ante todo en las luchas de clase modernas, en que tal leyenda y el prestigio de "legitimidad" que se apoya en ella son objeto de los más violentos y efectivos ataques. La subsistencia de toda "dominación", en el sentido técnico que damos aquí a este vocablo, se manifiesta del modo más preciso mediante la autojustificación que apela a principios de legitimidad. Hay tres principios últimos de esta clase. La "validez" de un poder de mando puede expresarse en un sistema de *reglas racionales* estatuidas (pactadas u otorgadas),[*] las cuales encuentran obediencia en tanto que normas generalmente obligatorias cuando las "invoca" quien puede hacerlo en virtud de esas normas. Así, tal sistema de normas racionales legitima al que dispone del mando, y su poder es legítimo en tanto que es ejercido de acuerdo con las mismas. Se obedece a las normas y no a la persona. Por otro lado, la obediencia puede basarse en la *autoridad personal*. Ésta puede tener su fundamento en la santidad de la *tradición* y, por tanto, de lo acostumbrado, de lo que ha sido siempre de un modo determinado, lo cual prescribe obediencia a determinadas personas. Finalmente, puede basarse en la consagración a lo extraordinario en la creencia en un *carisma*, es decir en la efectiva revelación o gracia concedida a ciertas personas en tanto que redentores, profetas y héroes de toda clase. A ello corresponden los tipos fundamentales "puros" de la estructura de dominación. Mediante su combinación, mezcla, asimilación y transformación tienen lugar las formas que se encuentran en la realidad histórica. La relación asociativa de un actuar en comunidad dentro de una forma de dominación encuentra en la "burocracia" su tipo específico. El actuar en comunidad fundado en la vinculación a la autoridad tradicional se halla típicamente representado por el "patriarcalismo". La forma "carismática" de dominación se apoya en la autoridad, no fundada en la razón ni en la tradición,

de las personalidades concretas. Comenzaremos con la investigación del tipo más corriente y racional, tal como se manifiesta en la administración "burocrática" moderna.

Capítulo II

Las comunidades políticas[1]

§ 1. Naturaleza y "legitimidad" de las asociaciones políticas

ENTENDEMOS por comunidad *política* aquella cuya acción consiste en que los partícipes se reservan la dominación ordenada de un "ámbito"[2] (no necesariamente constante en absoluto y delimitado con fijeza, pero sí delimitable de algún modo) y de la acción de los hombres situados en él de un modo permanente o sólo provisional, teniendo preparada para el caso la fuerza física, normalmente armada. La existencia de una comunidad "política" en este sentido no es algo dado de una vez y para siempre. En cuanto comunidad *especial* está ausente en todas aquellas ocasiones en que la defensa contra el enemigo puede ser emprendida en caso necesario por la simple comunidad doméstica, por la asociación de vecinos o por cualquier otra agrupación esencialmente encaminada a intereses económicos. Pero ni siquiera se da siempre en el sentido de que el mínimo conceptual de "una afirmación violenta de una dominación organizada sobre un ámbito y sobre los hombres que lo ocupan" constituya una función necesaria de una misma comunidad. Tales funciones se hallan con frecuencia distribuidas entre diversas comunidades, las cuales se complementan mutuamente o se interfieren en su actuar en comunidad. La violencia y la protección con respecto al "exterior" se hallan, por ejemplo, con frecuencia en manos de la asociación consanguínea (el clan), en parte de las asociaciones de vecinos, en parte de comunidades guerreras formadas a tal efecto. Del mismo modo, la dominación organizada sobre un "ámbito" —dominio— y la ordenación de las relaciones entre los hombres en el "interior" están distribuidas entre diferentes poderes, incluyendo los religiosos, y en tanto que ello supone el empleo de la fuerza, ésta no se encuentra necesariamente en manos de *una sola* comunidad. La violencia "hacia fuera" puede inclusive, en ciertas circunstancias —como ocurrió temporalmente con las comunidades de cuáqueros de Pensilvania—,[3] ser rechazada en principio, y, sobre todo, pueden faltar en absoluto las disposiciones encaminadas a tal fin. Pero, de todos modos, la

disposición al empleo de la violencia se halla vinculada con la dominación de un ámbito determinado. Sin embargo, sólo existe una comunidad "política" específica cuando la comunidad *no* es meramente "económica" y, por tanto, cuando posee ordenamientos que regulan cosas distintas de la posesión económica de bienes y de la prestación de servicios. Desde un punto de vista conceptual nos son indiferentes las clases de contenidos sobre los cuales opera el actuar en comunidad fuera de lo que se refiere a la dominación autoritaria de un ámbito determinable y de los hombres que lo ocupan —y esto varía completamente según se trate del "Estado pirata", del "Estado providente", del "Estado de derecho" o del "Estado cultural"—. A causa del carácter eficaz de sus medios, la asociación política se halla específicamente capacitada para confiscar en su favor todos los contenidos posibles de la acción social, no existiendo de hecho en el mundo nada que en algún momento o en alguna parte no haya sido alguna vez objeto del actuar en comunidad de las asociaciones políticas. Mas, por otro lado, éstas pueden limitarse a un actuar en comunidad cuyo contenido consiste en el afianzamiento continuado del dominio de hecho en un ámbito. Esto ha ocurrido con bastante frecuencia. Más aún: inclusive en situaciones con necesidades bastante desarrolladas, esa acción de mero dominio es con frecuencia intermitente, que surge en caso de amenaza, o de pronto, originada por cualquier motivo, y que alimenta una propensión cada vez mayor al uso de la fuerza. En cambio, en las épocas pacíficas "normales" sobreviene prácticamente una especie de "anarquía", esto es, la coexistencia y el actuar en comunidad por parte de los hombres que ocupan un territorio en forma de un respeto recíproco puramente fáctico a las esferas económicas habituales de cada uno, sin que haya ningún dispositivo coactivo hacia "afuera" o hacia "dentro". Para la constitución de una comunidad "política" especial basta, a nuestro entender, un "ámbito" o dominio, la posesión de poder físico para afirmarlo y un actuar en comunidad que no se agote en el esfuerzo económico para la satisfacción de las comunes necesidades, sino que regule asimismo las relaciones entre los hombres que lo habitan. Los enemigos, contra los cuales se dirige el eventual actuar en comunidad violento, pueden encontrarse dentro o fuera del ámbito considerado, y como el poder político es poder que pertenece para siempre a asociaciones —actualmente a "*institutos*"—, resultan también expuestos a la violencia del actuar en comunidad, y hasta en primer lugar, los partícipes de la comunidad política. Pues la comunidad política, aun más que otras comunidades con carácter de instituto, está constituida de tal modo y plantea tales exigencias a sus participantes, que gran parte de éstos solamente han de cumplirlas porque saben que detrás de ellas hay la posibilidad de que se ejerza una coacción física. Además, la comunidad política forma parte de aquellas agrupaciones cuyo actuar en comunidad supone, por lo menos normalmente, la presión destinada a amenazar y aniquilar la vida y la libertad de movimientos tanto de los extranjeros como de los partícipes. Es la seriedad de la muerte la que aquí se introduce con el

fin de proteger eventualmente los intereses de la comunidad. Tal circunstancia introduce en la comunidad política su *pathos* específico. También produce sus fundamentos emotivos permanentes. El destino político común, es decir, ante todo las luchas políticas comunes a vida y a muerte forman comunidades basadas en el recuerdo, las cuales son con frecuencia más sólidas que los vínculos basados en la comunidad de cultura, de lengua o de origen. Como luego veremos, es lo único que caracteriza decisivamente la "conciencia de la nacionalidad".

La comunidad política no ha sido ni es actualmente en modo alguno la única en la cual el sacrificio de la propia vida constituye una parte esencial de los deberes de la comunidad. Las mismas extremas consecuencias se manifiestan, por lo general, en el deber de venganza propio del clan, en el deber del martirio propio de las comunidades religiosas, en el "código de honor" de las comunidades estamentales, en muchas comunidades deportivas, en comunidades como la "Camorra"[4] y, ante todo, en las comunidades formadas con el fin de apoderarse por la violencia de los bienes económicos ajenos. Para los efectos de la consideración sociológica, la comunidad política se distingue de las anteriores ante todo sólo por el hecho de su carácter especialmente persistente y notorio en tanto que poder de disponer de un *territorio* o de una *zona* marítima. Por eso, cuanto más nos remontamos al pasado tanto más encontramos a faltar esta posición particular. Cuanto más completamente se desarrolla la acción política de la comunidad, a partir de una mera intervención ocasional motivada por una amenaza directa, hasta formar una relación asociativa con carácter de instituto en la cual el modo enérgico y eficaz de sus medios coactivos coincide con la posibilidad de una ordenación racional casuística, cuanto más —repetimos— tiene lugar tal desarrollo, tanto más se transforma en la imaginación de sus componentes el carácter meramente cuantitativo del orden político en un carácter cualitativo. El rango de que modernamente disfrutan las asociaciones políticas se debe al prestigio que impone en el ánimo de sus componentes la creencia específica, muy extendida, en un especial carácter sagrado —la "legitimidad" del actuar en comunidad por ellas establecida—, inclusive y justamente cuando incluye en su seno la coacción física y el poder de disponer de la vida y la muerte. Esto constituye el consenso específico entre sus miembros acerca de su legitimidad. Como ocurre efectivamente en la época moderna, esta creencia en la "legitimidad" específica de todas las acciones emprendidas por tal tipo de comunidad puede incrementar en tan gran medida, que sólo ciertas comunidades políticas (llamadas "estados") se consideran como únicas capacidades para permitir o conceder una autorización para que las demás comunidades en general usen "legítimamente" de la coacción física. Así, para el desempeño y ejercicio de este poder existe en las comunidades políticas enteramente desarrolladas un sistema de ordenaciones casuísticas a las que se atribuye tal "legitimidad" específica. Se trata del

"ordenamiento jurídico", cuya creación se atribuye hoy de un modo exclusivo a la comunidad política, porque ésta ha llegado, en efecto, a ejercer normalmente el monopolio consistente en dar vigor, mediante la coacción física, a tal sistema de normas. Esta preeminencia del "ordenamiento jurídico" garantizado por el poder *político* ha surgido y se ha desarrollado a través de un lento proceso, debido a que las demás comunidades que poseían poderes coactivos especiales han perdido, por efecto de los desplazamientos económicos y de organización, su poder sobre el individuo, de suerte que se han disuelto o, sometidas al yugo del actuar político en comunidad, han visto su poder reducido o limitado por éste. Ello es debido también a que han ido brotando en las comunidades políticas nuevos intereses que ya no han encontrado lugar para manifestarse en las asociaciones particulares, y a que sólo las garantías racionalmente organizadas proporcionadas por las primeras han podido asegurar suficientemente un círculo cada vez más amplio de intereses, especialmente de intereses económicos. En otro lugar[*] hemos examinado la forma en que se ha realizado y se sigue realizando todavía en nuestros días este proceso de "estatificación" de todas las "normas jurídicas".

§ 2. Las fases de desarrollo en la formación de la relación comunitaria política

La intervención del actuar en comunidad mediante la violencia es, desde luego, un hecho primitivo: desde la comunidad doméstica hasta el partido, toda comunidad se ha apoderado siempre —cuando debía o podía— del poder físico para salvaguardar los intereses de sus miembros. Resultado de una evolución lo es sólo el monopolio del poder legítimo mediante la asociación política territorial y su relación asociativa racional hasta constituir una organización tipo instituto. Por lo tanto, en las condiciones de una economía indiferenciada es con frecuencia difícil determinar la posición especial que ocupa una comunidad para que pueda ser considerada como comunidad política. Lo que actualmente estimamos como funciones básicas del Estado —el establecimiento del derecho (función legislativa), la protección de la seguridad personal y del orden público (policía), la defensa de los derechos adquiridos (justicia), el cuidado de los intereses higiénicos, pedagógicos, político-sociales y otros (las diferentes ramas de la administración) y especialmente la enérgica protección organizada dirigida hacia fuera (régimen militar)—, todas estas cosas no han existido antes en absoluto o no han existido en forma de disposiciones racionales, sino únicamente como comunidad ocasional amorfa. Puede ocurrir también que estas funciones se hayan distribuido entre comunidades completamente distintas —comunidad doméstica, clan, asociación de vecinos, comunidad de mercado—, así como entre uniones para fines determinados enteramente libres. Y, en rigor, las relaciones asociativas privadas se hacen cargo asimismo de diversos sectores del actuar en comunidad (como, por ejemplo, los clubes secretos del África occidental, del sector de la policía) que estamos acostumbrados a considerar únicamente como funciones de las asociaciones políticas. Por eso un concepto general del actuar en la comunidad política no puede siquiera abarcar como una de sus atribuciones el afianzamiento de la paz interna.

Sin embargo, si la idea de una legitimidad específica de la actividad basada en la coacción se relaciona con alguna acción consensual *(Einverständnishandeln)*, [5] lo hace con la del *clan* en el caso de cumplirse el deber de la venganza de

sangre. En cambio, frecuentemente se relaciona sólo en escasa medida con la acción de una asociación de tipo puramente militar encaminada hacia fuera o de tipo policiaco dirigida hacia dentro. La idea de tal legitimidad aparece casi siempre que una asociación territorial es atacada desde el exterior en la esfera tradicional de su dominio, y la totalidad de sus miembros toman las armas para su defensa mediante un llamamiento general. De las medidas crecientemente racionales adoptadas en tales casos puede surgir una asociación política considerada como legítima[6] siempre que exista cualquier costumbre establecida y cualquier organización preparada para ejercer una protección contra la violencia externa. De todos modos, esto representa ya una fase bastante avanzada de la evolución. Todavía más claramente se revela la importancia originariamente escasa de la legitimidad en el sentido de la sumisión de la fuerza a normas cuando la selección de los que llevan las armas desemboca en una relación asociativa de confraternidad personal, realizada por iniciativa propia con vistas a una expedición en busca de botín, tal como se presenta típicamente, en cuanto forma normal de la guerra ofensiva dentro de los pueblos sedentarios, en todas las fases de la evolución económica hasta llegar a la constitución del Estado racional. El jefe libremente elegido adquiere entonces normalmente su legitimidad en virtud de las cualidades personales (carisma). En otro lugar[*] hemos tratado de la estructura de dominación que resulta de tal hecho. Sin embargo, un poder violento legítimo se desarrolla, por lo pronto, sólo contra los miembros que por traición, por desobediencia o por cobardía obran contrariamente a las normas de la confraternidad. Sólo gradualmente por encima de esto, cuando tal relación asociativa ocasional se convierte en una forma de unión permanente que suele considerar la guerra y la aptitud bélica como una profesión. Así se origina un aparato coactivo que puede contener múltiples exigencias de obediencia. Estas exigencias se dirigen tanto contra los habitantes de los terrenos conquistados como contra los moradores del propio territorio, contra los miembros incapaces de llevar las armas pertenecientes a la misma comunidad de la que proceden los guerreros unidos en alianza. El que lleva las armas sólo reconoce como pertenecientes a su comunidad política a los guerreros. Todos los demás —los incapaces de llevar armas y los que no están ejercitados para ello— son considerados como mujeres y casi siempre son designados expresamente con este nombre en la lengua de los pueblos primitivos. En el seno de estas comunidades guerreras, la libertad se identifica con el privilegio militar. La *casa de varones* o androceo, tan cuidadosamente estudiado por Schurtz[7] y extendido, en las más diversas formas, por todo el mundo, es una de aquellas formas que resultan de una tal relación asociativa *(Vergesellschaftung)*[8] de los guerreros o, según la terminología empleada por dicho autor, de una tal liga masculina. Dentro del sector de la actividad política y cuando existe un intenso desarrollo de la profesión guerrera, dicha situación corresponde casi completamente a la de la relación asociativa

(Vergesellschaftung)[9] de los monjes en un monasterio dentro de la esfera religiosa. Sólo el que ha demostrado ser apto para la guerra y ha pasado por un periodo de noviciado dentro de la confraternidad, es admitido en ella. El que no ha resistido esta prueba permanece como mujer fuera de la confraternidad, entre las mujeres y los niños, a cuyo seno regresan asimismo los que son ya inhábiles para las armas. Sólo cuando ha alcanzado cierta edad ingresa el hombre en un hogar familiar, lo cual corresponde acaso a nuestro actual paso del servicio militar obligatorio en servicio activo a la reserva. Hasta entonces, toda su existencia pertenece a la agrupación guerrera. Sus miembros viven separados de la mujer y de la comunidad doméstica, en una asociación comunista económicamente sustentada por el botín de guerra y por las contribuciones impuestas a los que radican fuera de ella y especialmente a las mujeres, las cuales realizan las labores agrícolas. En cuanto a los guerreros, al lado de la dirección de la guerra les incumbe únicamente el trabajo de conservación y reparación de las armas, labor que con frecuencia les corresponde de un modo exclusivo. El rapto o compra colectiva de muchachas por los guerreros o la exigencia de que todas las muchachas del territorio conquistado se sometan a la prostitución (las múltiples huellas de la llamada promiscuidad prenupcial, que se suelen interpretar como restos de una relación sexual endogámica primitivamente indiferenciada, pertenecen probablemente a esta institución política del androceo) o, tal como ocurría entre los espartanos,[10] que cada miembro tenga fuera su mujer y sus hijos como grupo maternal, pueden ser regulados de distintas maneras e inclusive ser objeto de varias formas combinadas. Con el fin de asegurar su situación económica basada en la expoliación crónica de los que viven fuera de la comunidad bélica, particularmente de las mujeres, los guerreros asociados en la forma mencionada se sirven a veces de medios de intimidación que adoptan matices religiosos. Sobre todo las apariciones de espíritus organizadas por ellos mediante mascaradas son con frecuencia —como lo revelan los bien conocidos desfiles de los duk-duk[11] en Indonesia— simples procesiones destinadas a la intimidación. Cuando suenan los instrumentos, y para evitar una matanza inmediata, las mujeres y todos los que no pertenecen a la comunidad guerrera tienen que salir de las aldeas y refugiarse en los bosques, con el fin de que el espíritu pueda hacerse dueño más cómodamente y sin desenmascararse de lo que prefiera. Ni hablar de una creencia subjetiva en la legitimidad de este procedimiento por parte de los guerreros. La burda e ingenua patraña es conocida por ellos como tal, siendo fomentada por la prohibición mágica de que penetren en el androceo los que no pertenecen a él y por el deber draconiano del silencio impuesto a los moradores. Cuando el secreto es divulgado por la indiscreción u ocasionalmente por la intervención deliberada de algún misionero, llega a su fin el prestigio de la casa de varones, frente a las mujeres. Naturalmente, tales representaciones, lo mismo que todo empleo de la religión como policía negra,[12] han quedado

vinculadas al culto popular. Mas, a pesar de su tendencia a la superstición mágica, la agrupación guerrera, específicamente orientada hacia este mundo y encaminada al rapto y a la obtención de botín, es en todas partes el sostén del escepticismo frente a toda religiosidad de carácter popular. En todas las fases de su desarrollo trata con la misma falta de respeto a los dioses y a los espíritus, al modo como los guerreros homéricos trataban a los habitantes del Olimpo.[13]

Sólo cuando la relación asociativa libre de los guerreros formada al lado y por encima de las normas comunes se incorpora nuevamente, por así decirlo, a la agrupación permanente de una comunidad territorial, constituyéndose con ello la asociación política, sólo entonces esta relación asociativa y la posición privilegiada de los guerreros se asegura una legitimidad específica en el ejercicio del poder. El proceso en cuestión se realiza siempre gradualmente. La comunidad a la cual pertenecen los hombres asociados con vistas a la obtención de un botín o a la constitución de una liga guerrera crónica, puede, por la disolución de la relación asociativa guerrera o a causa de un estado de paz duradero o por la aparición de una amplia relación asociativa política impuesta en forma autónoma o heterónoma, alcanzar el poder y con ello someter a su vigilancia e inspección las correrías efectuadas por los guerreros libremente asociados (con sus posibles consecuencias: represalias de los saqueados, sufridas también por los que no tomaron parte en el saqueo), tal como, por ejemplo, han hecho los suizos con los mercenarios no autorizados. Ya en los antiguos tiempos germánicos ha ejercido la comunidad territorial política tal inspección sobre las correrías privadas.[14] Si el aparato coactivo poseído por la asociación política es suficientemente eficaz, ocurre entonces que cuanto más estable es su organización y más fuerte el interés en la solidaridad contra lo externo, tanto más reprime la violencia privada, sobre todo cuando resulta directamente perjudicial para los verdaderos intereses militares. Así, la realeza francesa del siglo XIII sometió a los vasallos reales durante el curso de una guerra exterior dirigida por el rey mismo.[15] Sobreviene entonces un estado de paz cada vez más duradero y la sumisión de todos los casos de litigio al arbitraje del juez, el cual transforma el deber de venganza en un castigo racionalmente organizado, y las querellas y reparaciones en un procedimiento judicial según normas racionales. Mientras antiguamente la intervención de la asociación contra todo posible ultraje se hallaba sometida únicamente al imperativo de los intereses religiosos o militares, las ofensas contra las personas y las propiedades están ahora garantizadas por el aparato coactivo. De este modo, la comunidad política monopoliza la aplicación de la fuerza legítima mediante su aparato coactivo,[16] y se transforma gradualmente en un instituto protector de los derechos. En este respecto encuentra un poderoso y decisivo apoyo en todos los grupos económicamente interesados de un modo directo o indirecto en la ampliación de la comunidad de mercado y, junto a ello, un apoyo por parte de los poderes religiosos. A los efectos de la obtención de sus medios específicos de poder con vistas a la

dominación de las masas, estos últimos poderes cuentan casi siempre con una creciente pacificación. Sin embargo, desde el punto de vista económico los interesados en la pacificación son ante todo los interesados en el desarrollo del mercado, sobre todo la burguesía de las ciudades, pero también los que están interesados en los aranceles de río, de calle, de puente, en la potencia tributaria de los vasallos y súbditos. Ya antes de que el poder político impusiera en favor de sus propios intereses la seguridad pública, los círculos que durante la Edad Media se fueron extendiendo con el desarrollo de la economía monetaria y que en unión con la Iglesia limitaban las contiendas, intentaron constituir temporalmente ligas pacíficas periódicas o permanentes. Y en tanto que la amplitud del mercado disuelve las asociaciones monopolizadoras cuyo esquema hemos trazado[*] y convierte a sus miembros en hombres interesados en el mercado, les suprime la base de aquella comunidad de intereses a partir de la cual se había desarrollado también su poder legítimo. Con la creciente pacificación y ampliación del mercado aparecen, pues, paralelamente: *1.* la monopolización de la violencia legítima mediante la asociación política, que culmina en el concepto moderno de *Estado* en cuanto última fuente de toda legitimidad de la coacción física;[17] *2.* la racionalización de las normas destinadas a su aplicación, que culmina en el concepto del orden jurídico legítimo.

No podemos aclarar aquí la casuística etnográfica,[18] tan interesante como hasta el presente imperfectamente investigada, de las diferentes fases de desarrollo correspondientes a las primitivas asociaciones políticas. Todavía en los casos relativamente bien desarrollados de posesión de bienes, puede faltar completamente una asociación política especial e inclusive todos sus órganos. Así ocurre tal vez en la época tribal de los árabes, de acuerdo con la exposición de Wellhausen.[19] Fuera del clan con sus ancianos (jeques), no existe allí ningún poder extradoméstico permanente organizado, pues la comunidad consensual[*] de las hordas que viven, emigran o hacen pacer el ganado juntas, responde a la necesidad de seguridad, carece de órganos especiales apropiados, es en principio inestable y toda autoridad, en caso de invasión enemiga, es ocasional. En todas las formas de la organización económica, este estado perdura durante mucho tiempo. Las autoridades regulares que existen de un modo permanente son los cabezas de familia y los ancianos del clan, a los cuales se agregan los magos y los adivinos. Con la ayuda de los magos, los ancianos dirimen las querellas que tienen lugar entre los diversos clanes. Este estado corresponde a las formas de vida económica del beduinismo. Pero ni éste ni aquél son algo peculiarísimo. Cuando el tipo de asentamiento impone tareas económicas que exceden las probabilidades del clan y del grupo familiar, surge el cabecilla de aldea, el cual procede con frecuencia de la casta de los magos, especialmente de los "productores de lluvias", o es un jefe que ha obtenido grandes victorias en las correrías en busca de botín. Cuando está muy avanzada la apropiación de los poseedores, todo hombre notable por sus bienes o por el modo de vida correspondiente a ellos consigue fácilmente tal puesto. Pero sólo en épocas extraordinarias y exclusivamente en virtud de sus cualidades personales de tipo mágico o de cualquier otra especie puede ejercer una autoridad verdadera. En otras épocas, especialmente en tiempos de paz duradera, ocupa únicamente la posición de los árbitros elegidos, y sus indicaciones son seguidas sólo como consejos. No es rara la ausencia de

tales caudillismos en épocas de paz. La acción consensual *[Einverständnishandeln]*[20] de los vecinos se regula por el respeto a la tradición, conforme al temor a la venganza de sangre o a la cólera de las preferencias mágicas. Pero en todos los casos las funciones correspondientes a la jefatura en tiempos de paz son sustancialmente de tipo sobre todo económico (regulación del reparto de cultivos) y eventualmente de tipo arbitral y mágico-terapéutico, sin que exista un tipo particular fijo. Como poder legítimo se considera la aplicación de los mencionados medios de violencia por parte del jefe únicamente en los casos que corresponden a la tradición y tiene que recurrir para su aplicación a la colaboración voluntaria de los compañeros de la comunidad. Asegurarse ésta es tanto más fácil cuanto mayor es el carisma mágico y la preeminencia económica.

Capítulo III

Estructuras de poder. La "nación"[1]

[Incompleto]

§ 1. El prestigio del poder y las "grandes potencias"

TODAS LAS FORMAS políticas son organizaciones de fuerza. Pero el modo y proporción en que se usa o amenaza usarse la fuerza dirigida hacia fuera, contra otras organizaciones análogas, desempeña un papel específico en la estructura y el destino de las comunidades políticas. No toda forma política es en igual medida "expansiva", en el sentido de que pretenda conseguir un poder dirigido hacia fuera, es decir, un estado de preparación para obtener el poder político sobre otros dominios y comunidades, tanto en forma de anexión como de sumisión. Por lo tanto, las formas políticas son formas de poder dirigidas hacia fuera en distinta proporción. Suiza, en tanto que forma política "neutralizada" por la garantía colectiva de las grandes potencias[2] y, además, en parte (por diferentes motivos), país cuya incorporación no ha sido deseada con gran intensidad, y en parte protegido por la misma rivalidad mutua entre las grandes potencias vecinas, así como la relativamente poco amenazada Noruega, participan menos de la anterior característica que Holanda, poseedora de colonias; ésta menos que Bélgica,[3] a causa de su imperio colonial especialmente amenazado y de su precaria situación militar en caso de una guerra entre sus poderosos vecinos; y menos también que Suecia. Consiguientemente, las formas políticas pueden estar dirigidas hacia fuera de un modo más "autonómico" o más "expansivo"; y esta situación puede experimentar diversas transformaciones.

Todo "poder" inherente a la forma política lleva en su seno una dinámica específica: puede constituir la base de una pretensión específica al "prestigio"[4] por parte de sus miembros, pretensión que influye en su conducta exterior. La experiencia muestra que las pretensiones de prestigio han ejercido siempre una influencia difícilmente apreciable, en general imposible de determinar, pero bien perceptible, en el origen de las guerras. El imperio del "honor", comparable al que existe en una organización "estamental", domina las relaciones de las organizaciones políticas entre sí; las capas señoriales feudales, así como las modernas clases de los burócratas y oficiales son los sostenes naturales de esta aspiración al "prestigio" puramente orientada hacia el poder de la propia

organización política. Pues el poder de la propia organización política significa para ellos un poder propio y un propio sentimiento de prestigio, una expansión del poder hacia fuera, pero también, para los funcionarios y oficiales, un aumento de puestos y prebendas, una mayor posibilidad de ascensos (para el oficial inclusive en el caso de una guerra perdida); y para el feudal la obtención de nuevos bienes destinados a sus descendientes. A estas probabilidades (y no, como se ha dicho, a la "sobrepoblación") apeló el papa Urbano en su cruzada.[5] Pero además de estos intereses económicos naturales y universalmente existentes de las capas que se nutren del ejercicio del poder político, tal aspiración al "prestigio" es un fenómeno muy extendido dentro de todas las estructuras específicas de poder y, por tanto, también de las políticas. No debe confundirse simplemente con el "orgullo nacional" —del que hablaremos luego— y tampoco con el mero "orgullo" por la superioridad real e imaginada o por la simple posesión de una comunidad política propia. Como ocurre entre los suizos y entre los noruegos, este orgullo puede estar muy desarrollado, pero ser prácticamente autonómico y hallarse exento de pretensiones políticas de prestigio. En cambio, el puro prestigio del poder significa prácticamente, en cuanto "honor del poder", el honor de disponer del mismo sobre otras estructuras políticas, la *expansión del poder*, bien que no siempre en la forma de la asimilación o de la sumisión. Los pilares naturales de esta pretensión al prestigio son las comunidades políticas cuantitativamente importantes. Toda comunidad política prefiere, naturalmente, la vecindad de entidades políticas débiles a la de fuertes. Y como, además, toda gran comunidad política, como pretendiente potencial al prestigio, significa una amenaza potencial para todos sus vecinos, se halla al mismo tiempo amenazada siempre de un modo latente por la simple razón de constituir una organización grande y poderosa. Por otro lado, cada resurgir de las pretensiones al prestigio en cualquier lugar —lo cual es normalmente la consecuencia de una aguda amenaza política contra la paz— produce, en virtud de una inevitable "dinámica del poder", la competencia inmediata de todos los demás posibles portadores de prestigio. La historia del último decenio,[*] especialmente de las relaciones entre Alemania y Francia,[6] muestra el importantísimo efecto que produce este elemento irracional en todas las relaciones externas. Pues como el sentimiento de prestigio propende a fortalecer la creencia patética —importante para tener confianza en caso de guerra— en la existencia real del propio poder, los específicamente interesados en la estructura política de poder están inclinados a formular sistemáticamente tal sentimiento. Las comunidades políticas que se presentan como portadoras del prestigio inherente al poder suelen llamarse actualmente "grandes potencias". Dentro del conjunto de tales comunidades políticas, suelen manifestar algunas, en tanto que "grandes potencias", un interés encaminado a los procesos políticos y económicos de un gran círculo, que actualmente abarca casi siempre la entera superficie del planeta. En la antigüedad helénica era el "Rey", es decir, el rey de

los persas, a pesar de su derrota,[7] la gran potencia universalmente reconocida. A él se dirigió Esparta con el fin de imponer bajo su sanción al mundo helénico la paz del Rey (paz de Antálcidas).[8] Luego, antes de la creación de un Imperio mundial romano, la República romana usurpó este papel. En virtud de las razones generales de la "dinámica del poder", las grandes potencias son agrupaciones de tipo expansivo, es decir, agrupaciones que tienen por finalidad, mediante la fuerza o la amenaza de la fuerza, la ampliación del ámbito abarcado por la propia comunidad política. Sin embargo, esto no ocurre siempre y necesariamente. La mencionada tendencia cambia frecuentemente de dirección y en ella desempeñan asimismo un papel muy importante los factores económicos. Por ejemplo, la política inglesa renunció temporalmente[9] de un modo consciente a una ulterior expansión política e inclusive a la conservación de las colonias mediante la fuerza a favor de una limitación "pequeño-inglesa", políticamente autonómica, el primado económico considerado como inquebrantable. Eminentes representantes de la clase romana dominadora de los *honoratiores* bosquejaron tras las guerras púnicas un programa análogo "pequeño-romano":[10] la limitación del avasallamiento político a Italia y a las islas vecinas. La aristocracia espartana limitó de un modo completamente consciente su expansión política hasta donde le fue posible, y se dio por satisfecha con la destrucción de todas las demás estructuras políticas que amenazaban su poder y su prestigio a favor del particularismo de la ciudad-Estado. En tales casos y en otros análogos suelen intervenir recelos más o menos claramente formulados por parte de las capas de *honoratiores* —de la aristocracia romana de funcionarios, de los *honoratiores* liberales ingleses, y otros, de las capas dominantes espartanas— contra las tendencias, fácilmente vinculadas al "imperialismo" crónicamente orientado hacia la conquista, favorables al desarrollo de un *imperator*, es decir, de un jefe guerrero carismático, a costa del poder ejercido por los *honoratiores*. Pero tanto la política inglesa como la romana, al cabo de poco tiempo y en virtud de los mismos intereses capitalistas expansivos, se vieron obligadas a salir del marco de sus limitaciones voluntarias y a orientarse en el sentido de la expansión política.

§ 2. *Los fundamentos económicos del "imperialismo"*[11]

Podría existir la tendencia a creer que la formación e inclusive la expansión de las grandes potencias se halla siempre y ante todo económicamente condicionada. A ello se añade la generalización de un supuesto —efectivamente acertado en algunos casos— según el cual un intercambio de mercancías ya existentes y especialmente intenso en determinado ámbito representa la condición previa normal e inclusive la causa de su unificación política. El ejemplo de la Unión Aduanera[12] está muy próximo, y existen otros numerosos casos análogos. Pero un examen más atento revela con frecuencia que tal coincidencia no es necesaria y que la mencionada relación causal no es en modo alguno unívoca y terminante. Por ejemplo, en lo que respecta a Alemania, la constitución de una esfera

económica unificada, es decir, de una esfera económica en la cual sus habitantes buscan ante todo en su propio mercado el consumo de las mercancías por ellos producidas, solamente se ha realizado mediante la unificación, condicionada de un modo puramente político, de las barreras arancelarias. La esfera de consumo del excedente de cereales procedentes de la Alemania oriental, consumo motivado por una supresión de todas las barreras arancelarias y, por lo tanto, determinado de un modo puramente económico, no correspondió al occidente de Alemania, sino al mercado inglés. Los productos de la industria metalúrgica y minera, así como de las industrias pesadas de Alemania occidental, no encontraron su mercado, determinado de un modo puramente económico, en el oriente de Alemania. Y este último no tuvo generalmente, en virtud de condiciones puramente económicas, en el occidente alemán sus proveedores de productos industriales. Las rutas del tráfico interno (ferrocarriles) en Alemania no han sido y no son todavía en parte las rutas económicamente determinadas para el transporte de las mercancías pesadas entre el oriente y el occidente del país. En cambio, el oriente sería un territorio económico apropiado para las industrias pesadas, cuyo mercado y *hinterland*, económicamente determinados, sería todo el occidente de Rusia, y que en la actualidad,[*] atajados por las barreras arancelarias rusas, han tenido que desplazarse hacia Polonia, más allá de los límites aduaneros rusos. Como es sabido, esta evolución ha hecho que la sumisión política de la Polonia rusa a la idea imperial rusa, que desde el punto de vista político parecía una imposibilidad, haya entrado en la esfera de lo posible. En este caso, las relaciones determinadas por las circunstancias puramente económicas influyen aquí en el sentido de la vinculación política. Pero Alemania se ha unificado políticamente contra las determinantes puramente económicas. [13] De ello resulta no pocas veces que los límites de una comunidad política entran en conflicto con las condiciones puramente geográficas existentes, y abarcan una esfera que no corresponde a las determinantes económicas. Frente a las tensiones de intereses económicos que se producen casi siempre a consecuencia de tal situación, la asociación política, una vez constituida, es, no siempre, pero sí con gran frecuencia y en virtud de circunstancias favorables (comunidad lingüística), tan sólida, que, como ocurre por ejemplo en Alemania, ni se piensa en una separación política a causa de las tensiones mencionadas.

Así, no es tampoco cierto que la formación de un gran Estado se base siempre en la exportación de mercancías, bien que en la actualidad, cuando el imperialismo (continental, ruso y norteamericano, así como de ultramar, es decir, inglés e imitado de los ingleses) sigue regularmente, sobre todo en los dominios extranjeros políticamente débiles, las huellas de intereses capitalistas ya existentes, estamos inclinados a ver las cosas desde este punto de vista, y bien que tal imperialismo haya desempeñado un papel decisivo por lo menos en la constitución de las grandes esferas de influencia en ultramar durante el pasado: en el imperio ultramarino ateniense, cartaginés y romano. Pero ya en estas antiguas formaciones estatales, han tenido por lo menos la misma o aun mayor importancia que el lucro comercial otros intereses económicos, particularmente la tendencia a la obtención de beneficios

derivados de rentas de tierras, arriendo de impuestos y emolumentos oficiales. Hay que tener también en cuenta que el interés, preferentemente de la época capitalista moderna, en el "consumo" de los países extranjeros, cede mucho al interés superior en la posesión de territorios de los que puedan importarse mercancías (materias primas). En las grandes formaciones estatales de las llanuras continentales no desempeñó en el pasado, de modo general, un papel decisivo el tráfico comercial. Éste tuvo más importancia en los estados orientales de tipo fluvial,[14] especialmente en Egipto, que en este sentido eran algo análogo a los ultramarinos. Mas, por ejemplo, el "imperio" de los mongoles[15] —en el que la movilidad de la clase dominante de los jinetes sustituya la carencia de efectivos medios de comunicación— no se basó, ciertamente, en un intenso tráfico rodado. El Imperio chino, así como el persa y el romano de la época imperial, tras su transformación de imperio costero en imperio continental, no se basaron tampoco en un tráfico comercial ya existente y especialmente intenso o en la existencia de medios de comunicación muy desarrollados. La expansión romana *continental* fue, en realidad, condicionada en gran medida por intereses capitalistas (pero no condicionada exclusivamente por tales intereses). Pero estos intereses capitalistas fueron, ante todo, los de los arrendatarios de tributos, cazadores de puestos oficiales y especuladores en terrenos, no los de quienes estaban interesados en un tráfico comercial intenso. En general, no ha habido interesados "capitalistas" que hayan actuado como agentes o como precursores para la expansión persa. Tampoco los ha habido que hayan influido sobre los creadores del Imperio chino o de la monarquía carolingia. Como es natural, tampoco aquí ha faltado en modo alguno la influencia económica ejercida por el tráfico comercial, pero otros motivos —aumento de los ingresos principescos, sinecuras, feudos, cargos y honores sociales para los caballeros, oficiales, funcionarios, hijos menores de los funcionarios hereditarios, etc.— han concurrido en toda expansión política continental en el pasado e inclusive en las cruzadas. Los intereses de las ciudades con comercio marítimo, que aquí no son decisivos, pero que tienen cierta importancia, se agregaron sólo secundariamente: la primera cruzada fue fundamentalmente una campaña transcontinental.[16]

En todo caso, el tráfico comercial no ha señalado en modo alguno normalmente el camino a la expansión política. La relación causal ha quedado con gran frecuencia invertida. Los imperios que, entre los arriba mencionados, estaban desde el punto de vista administrativo técnicamente preparados, solamente han creado los medios de comunicación, por lo menos en la zona interior, para los mismos fines de gobierno. En principio, solamente los crearon para estos fines y sin tener en cuenta si podían beneficiar a las necesidades existentes o futuras del tráfico comercial. En nuestros días, Rusia es una de aquellas organizaciones políticas que casi siempre han creado sus medios de comunicación (actualmente, ferrocarriles) no por motivos primariamente económicos, sino políticos. Del mismo modo, la línea férrea del sur de Austria (sus valores se llaman todavía, con un nombre lleno de evocaciones políticas, "Lombardos") constituye un ejemplo a este respecto. No hay, desde luego, ninguna organización política sin "ferrovías militares". Sin embargo, las grandes obras de este tipo se realizan siempre al mismo tiempo con la esperanza de constituir un tráfico que garantice permanentemente su rentabilidad. En el pasado no ocurría de otro modo. En las vías militares de la antigua Roma no se

trasluce, por lo menos, ningún fin comercial expreso, y menos en los puestos de centinela persas y romanos, al servicio sólo de fines políticos. A pesar de todo, el desarrollo del tráfico comercial era, inclusive en el pasado, la consecuencia normal de la unificación política, que otorgaba al primero una segura garantía jurídica. Pero esta regla tiene también excepciones. Pues el desarrollo del tráfico comercial se halla vinculado, además de a un estado de paz y de seguridad formal jurídica, a determinadas condiciones económicas (especialmente al desarrollo del capitalismo), y no queda excluido que tal desarrollo sea justamente contrarrestado por la forma de administración pública adoptada por una organización política unitaria, como ocurrió, por ejemplo, en la última época imperial romana.[17] La organización unitaria que surgió en lugar de la federación urbana y que tenía un fundamento de economía natural, produjo en este caso una creciente aportación litúrgica de medios destinados al ejército y a la administración, lo cual ahogó directamente al capitalismo.

Por lo tanto, aunque el tráfico comercial en cuanto tal no constituye en modo alguno el factor determinante de las expansiones políticas, la estructura de la economía en general resulta muy importante tanto para el alcance como para la forma de las mismas. El objetivo "primitivo" de la anexión violenta es sobre todo —al lado de las mujeres, ganado y esclavos— el suelo. Esto ocurre tan pronto como el poseído resulta insuficiente. En las comunidades rurales conquistadoras, lo natural es la apropiación directa de la tierra mediante el exterminio de la población que hasta entonces la ocupaba. La migración germánica sólo en proporciones moderadas se realizó de este modo, en masas compactas hasta alcanzar las actuales fronteras lingüísticas, por lo demás, en bandadas. Debe quedar en tela de juicio hasta qué punto intervino en ella una "necesidad de tierras" producida por la superpoblación, la presión política ejercida por otras razas, o simplemente la oportunidad. En todo caso, algunos de estos grupos partidos para la conquista se reservaron durante mucho tiempo sus derechos rurales en la patria para el caso de un regreso a la misma. Sin embargo, el territorio ajeno políticamente incorporado de un modo más o menos violento desempeña también en otras estructuras económicas un papel importante para la forma en que se utiliza el derecho del vencedor. Como ha señalado insistentemente y con razón Oppenheimer,[18] las rentas del suelo son con gran frecuencia el resultado de una sumisión política mediante la violencia. Naturalmente, cuando existe una estructura feudal basada en la economía natural, tal sumisión se efectúa de forma que el campesinado del territorio incorporado no sea exterminado, sino, al revés, protegido, convirtiéndose en tributario de los conquistadores, los cuales asumen el papel de señores feudales. Esto ha acontecido en todos los lugares en que el ejército no ha sido un ejército popular ni un ejército mercenario o burocrático, sino un ejército de caballeros donde cada uno ha contribuido con sus propias armas: en los persas, árabes,

turcos, normandos y, en general, en los caballeros feudales de Occidente. Pero también en la comunidad plutocrático-mercantil tiene gran importancia el interés por las rentas del suelo, pues como en ella el lucro comercial se "invierte" con preferencia en los bienes raíces y los esclavos por deudas, la obtención de un suelo fértil y capaz de producir rentas ha constituido, inclusive en la Antigüedad, la finalidad normal de las guerras. La guerra "lelántica",[19] que hizo época en el periodo primitivo de la historia helénica, fue sostenida casi enteramente en el mar entre ciudades comerciales. Pero el objeto en litigio del patriciado dirigente de Calcis y de Eretría fue originariamente la fértil campiña lelántica. La liga marítima ática ofreció al *demos* de la ciudad dominadora, al lado de tributos de diferente clase y como uno de los más importantes privilegios, la ruptura de un monopolio del suelo por las ciudades sometidas: el derecho de los atenienses a adquirir en todas partes tierras y a prestarlas mediante hipoteca. Prácticamente significa lo mismo el establecimiento del *commercium*[20] de las ciudades confederadas con Roma. Y los intereses ultramarinos de los itálicos extendidos en masa por toda la esfera de influencia romana eran seguramente intereses raíces de tipo capitalista, tal como nos lo revelan las oraciones Verrinas.[21] Durante la expansión, los intereses capitalistas por las tierras pueden entrar en conflicto con los intereses de los campesinos. Un conflicto de esta índole ha desempeñado un importante papel durante la larga época de expansión política de Roma, coincidiendo con la lucha de clases, hasta el periodo de los Gracos.[22] Los grandes poseedores de dinero, ganado o esclavos deseaban que las tierras recientemente conquistadas fueran consideradas como territorio público susceptible de arrendamiento *(ager publicus)*. Los campesinos —siempre que no se tratara de tierras excesivamente remotas— pedían su distribución con vistas a tener tierra para sus descendientes. Los sólidos acuerdos entre ambos intereses se reflejan, empero, claramente en la tradición, en el detalle ciertamente poco segura.

En tanto que está económicamente condicionada, la expansión ultramarina de Roma muestra rasgos (muy acusados, y en tan gran medida por vez primera en la historia) que desde entonces se han repetido y se siguen repitiendo en sus caracteres fundamentales. A pesar de la imprecisión que representa su transición a otras formas, tales rasgos son propios de un tipo específico de las relaciones capitalistas —o, mejor dicho, le proporcionan las condiciones de existencia—, tipo que solemos llamar capitalismo imperialista. Se trata de los intereses capitalistas de los arrendadores de contribuciones, de los proveedores y acreedores del Estado, de los capitalistas del comercio exterior oficialmente privilegiados y de los capitalistas coloniales. Sus posibilidades de lucro se basan por regla general en el aprovechamiento directo del poder político y casi siempre del poder político en proceso de expansión. La adquisición de "colonias" ultramarinas por parte de una comunidad política proporciona a los interesados capitalistas grandes probabilidades de lucro por medio de la reducción forzosa a la esclavitud o por la

glebae adscriptio[23] de los moradores con el fin de utilizarlos como braceros en las plantaciones (lo que, al parecer, fue organizado en grande por vez primera por los cartagineses, y últimamente aplicado en gran escala por los españoles en Sudamérica, por los ingleses en los estados norteamericanos del sur y por los holandeses en las Indias Orientales), o por la imposición de un monopolio comercial con estas colonias y eventualmente con otros sectores del comercio exterior. Siempre que el aparato de que dispone la comunidad política no esté inclinado a efectuar una recaudación por su propia cuenta —de lo que hablaremos luego—,[24] las contribuciones de los territorios recientemente ocupados proporcionan posibilidades de lucro a los arrendadores capitalistas. Suponiendo que los medios materiales para hacer la guerra no sean proporcionados, como ocurre en el feudalismo puro, por cada uno de los caballeros, sino por la comunidad política en cuanto tal, la poderosa expansión mediante la guerra y los armamentos correspondientes hacen surgir abundantes motivos para la aplicación del crédito en grandes proporciones y aumentan las probabilidades de lucro de los acreedores capitalistas del Estado, por las grandes sociedades de crédito público que se originan, acreedores que prescribieron ya en la segunda guerra púnica sus condiciones a la política romana.[25] O bien cuando el crédito en cuestión es representado por una capa considerable de rentistas poseedores de valores del Estado —situación característica del presente — se presentan las oportunidades de lucro para los bancos "emisores". En la misma dirección se mueven los intereses de los proveedores de material de guerra. Con ello se establecen potencias económicas interesadas en el estallido de toda suerte de conflictos bélicos, independientemente del resultado que tengan para la propia comunidad. Ya Aristófanes[26] distinguía entre las industrias interesadas en la guerra y las interesadas en la paz, aunque —como se expresa asimismo en su narración— el punto fundamental, cuando menos para el ejército de tierra, era entonces todavía el autoequipamiento de cada combatiente y, por tanto, los encargos hechos por cada ciudadano a los artesanos: armeros, coraceros, etc. Pero ya en los tiempos antiguos los grandes almacenes comerciales, que con frecuencia se llaman "fábricas", son ante todo depósitos de armamentos. En la actualidad, casi el único cliente de material de guerra y de maquinaria bélica es la comunidad política como tal, y esto acentúa el carácter capitalista. Los bancos que financian empréstitos de guerra, y grandes sectores de la industria pesada —no sólo los proveedores directos de blindajes y piezas de artillería— están por lo menos económicamente interesados en que haya guerra. Una guerra perdida les proporciona una tan considerable utilidad como una guerra ganada, y el propio interés político y económico de los miembros de una comunidad política se ve obligado a soportar la existencia de grandes fábricas indígenas de material de guerra que suministren el mismo a todo el mundo, incluyendo a los enemigos.

El contrapeso económico que encuentran los intereses capitalistas

imperialistas depende sobre todo —en tanto que influyen en ello motivos puramente capitalistas— de la relación entre la rentabilidad de los primeros y la de los intereses capitalistas encaminados a la paz. Y esto se halla a su vez en estrecha conexión con la relación existente entre la cobertura de necesidades en economía pública y en economía privada. Consiguientemente, tal relación es en gran medida determinante inclusive para la forma que adoptan las tendencias expansionistas económicas alimentadas por las comunidades políticas. El capitalismo imperialista, especialmente el capitalismo colonial de presa basado en la fuerza directa y en el trabajo forzoso, ha ofrecido en todas las épocas las mayores probabilidades de lucro, mucho mayores que las ofrecidas normalmente por las empresas industriales exportadoras orientadas en el trueque pacífico con los miembros de otras comunidades políticas. Por eso tal capitalismo se ha puesto de manifiesto siempre que ha existido en proporción considerable un aprovisionamiento a través de la comunidad política en cuanto tal o por medio de sus partes (comunidades locales). Cuanto más considerable ha sido este aprovisionamiento, tanto mayor ha sido la importancia del capitalismo imperialista. Las probabilidades de lucro en el "exterior" político, especialmente en territorios recientemente "abiertos" desde los puntos de vista político y económico, es decir, puestos bajo las formas modernas de organización de "empresas" públicas y privadas, aumentan actualmente con los "contratos estatales" de armamentos, con las concesiones ferroviarias, el establecimiento de monopolios en la tributación, en el comercio y en la industria, el lanzamiento de empréstitos de gobierno. El predominio de tales probabilidades de lucro va aumentando, a costa de las ganancias que pueden conseguirse mediante el usual intercambio privado, a medida que aumenta el carácter público de la cobertura de necesidades. Y de un modo paralelo se desarrolla la tendencia a la expansión económica apoyada políticamente y a la competencia entre las diversas comunidades políticas, cuyos partícipes disponen de capital de inversión para procurarse tales monopolios y tal participación en los "contratos estatales", relegándose a segundo plano la importancia de la simple "puerta abierta"[27] para la importación privada de mercancías. Pero como la más segura garantía para alcanzar el monopolio de estas probabilidades de lucro proporcionadas por la economía del territorio extranjero a los miembros de la propia comunidad política, es la ocupación política o la sujeción del poder político extranjero mediante la forma de "protectorado" o cualquier forma análoga, esta tendencia "imperialista" a la expansión desplaza cada vez más a la tendencia pacifista, la cual sólo aspira a la "libertad comercial". Esta última se sobrepuso sólo cuando lo organización económica privada desplazó la máxima cantidad posible de probabilidades de lucro hacia el sector del intercambio pacífico y no sometido a monopolio, por lo menos no sometido a monopolio mediante la fuerza política. El universal renacimiento del capitalismo "imperialista", que ha sido siempre la característica normal del efecto producido por los intereses capitalistas sobre la

política, y, a su lado, el renacimiento del impulso expansivo político no son, pues, ningún resultado del azar. Y hasta donde nos es dable ver, parece que tal tendencia seguirá predominando en el futuro.

Difícilmente se modificaría esta situación si, durante un momento y en calidad de experimento intelectual, consideráramos las comunidades políticas aisladas como si estuvieran organizadas en un "socialismo de Estado", es decir, como si fueran asociaciones que cubrieran en lo posible sus necesidades económicas por medio de una economía colectiva. Cada una de tales asociaciones políticas basadas en la economía colectiva tendría que adquirir en el intercambio "internacional" las mercancías que no se producen en su territorio (en Alemania, por ejemplo, el algodón). Esto tendría que adquirirlo, en las mejores condiciones posibles, de aquellas comunidades que poseen un monopolio natural y que tratarían de aprovecharlo, y nada se opone a que no se emplearía la fuerza cuando condujera con más facilidad a favorables condiciones de intercambio. Así se originaría un deber tributario no formal, pero sí efectivo de las agrupaciones más débiles. Por lo demás, no se comprende por qué las comunidades más fuertes organizadas con base en un socialismo de Estado deberían rechazar, cuando les fuera posible, la obtención por medios violentos de los tributos expresos procedentes de comunidades más débiles, tal como ha acontecido siempre en el pasado. La "masa" de los miembros de una comunidad política, inclusive sin un "socialismo de Estado", está tan poco interesada desde el punto de vista económico en una tendencia pacífica como cualquier clase particular de la misma comunidad. El *demos* de Atenas —y no sólo él— vivió económicamente de la guerra, que le proporcionaba soldados, y, en caso de victoria, los tributos de los sometidos. Tales bienes eran repartidos entre los ciudadanos en la forma apenas disimulada de los derechos de asistencia en las asambleas públicas, fiestas públicas y sesiones de los tribunales. Aquí resultaba patente el interés que poseía cada ciudadano en la política y en el poder imperialista. Los ingresos procedentes de fuera de la comunidad política —incluyendo los ingresos que tienen un origen imperialista y un efectivo carácter "tributario"— no se revelan hoy a las masas como una tan evidente constelación de intereses. Pues los tributos a los "pueblos acreedores" se prestan actualmente en forma de pagos de la deuda exterior o en forma de dividendos y réditos cobrados por las capas poseedoras de tales pueblos. Si se pensara un momento en la cesación de estos ingresos, ello significaría para países como Inglaterra, Francia y Alemania un sensible retroceso de la capacidad adquisitiva inclusive para los productos internos, lo cual influiría muy desfavorablemente en el mercado de trabajo. Si, no obstante, la clase trabajadora de los propios estados acreedores posee en gran medida inclinaciones pacifistas y casi nunca muestra interés en la recaudación forzosa de tales tributos dentro de las comunidades extranjeras deudoras y morosas, o en la participación en la explotación colonial, y en las correspondientes concesiones públicas, ello constituye un resultado

natural de la posición de clase y de la situación social y política dentro de las comunidades en una época económica imperialista. Los que tienen derecho a los tributos pertenecen a la clase enemiga, que domina la comunidad política. Y cada victorioso avance político imperialista hacia el exterior fortalece normalmente, cuando menos "en lo interno", el prestigio y con ello la autoridad y la influencia de las clases, estamentos de partidos bajo cuya dirección se ha conseguido el éxito. A estas causas de las simpatías pacifistas determinadas por circunstancias sociales y políticas se agrega en las "masas", especialmente en las masas proletarias, motivos de tipo económico. Es cierto que toda inversión de capitales en la producción de material y de maquinaria bélicos proporciona ocasiones de trabajo y ganancias, que toda empresa estatal puede convertirse en determinados casos en un elemento de mejoramiento directo de la coyuntura económica y más todavía indirecto, pues aumentando el afán de lucro e intensificando la demanda, puede convertirse en una causa de confianza en las probabilidades económicas de las industrias afectadas y, por tanto, dar lugar a una tendencia alcista. Pero también retira los capitales de otras empresas y dificulta la cobertura de necesidades de otros sectores, y, sobre todo, los medios se consiguen en forma de impuestos forzosos, los cuales —con independencia de los límites impuestos a la afectación de la posesión por consideraciones "mercantilistas"— son cargados sobre las espaldas de las masas por las capas dirigentes en virtud de su poder social y político. Los países poco gravados con gastos militares (Norteamérica) y particularmente los pequeños estados, manifiestan en no pocas ocasiones —como ocurre entre los suizos— una expansión económica por parte de sus miembros relativamente mayor que la revelada por las grandes potencias. Además, son más fácilmente tolerados en la explotación económica de los territorios extranjeros, porque no hay entonces el temor de que siga a la intromisión económica una injerencia política. Si, como la experiencia nos enseña, los intereses pacifistas de las capas proletarias y pequeño-burguesas fallan con frecuencia y gran facilidad, los motivos de ello —aparte los casos especiales, tales como la esperanza de adquirir zonas emigratorias en los países superpoblados— radican en parte en la intensa susceptibilidad de toda "masa" no organizada para las emociones, en parte en la vaga idea de insospechadas oportunidades despertadas por la guerra, en parte en la circunstancia de que, a diferencia de otros interesados, las "masas" arriesgan subjetivamente mucho menos. Los "monarcas" tienen que temer por su trono a consecuencia de una derrota bélica. Los que gobiernan y participan en una "constitución republicana" tienen, en cambio, que temer de un "general" victorioso. La mayoría de la burguesía acomodada tiene la posibilidad de pérdidas económicas a causa de la interrupción de la actividad industrial. La capa de los *honoratiores* tiene que temer a veces una violenta inversión del mando a favor de los desposeídos en el caso de una desorganización causada por una derrota. Las "masas" en cuanto tales, por lo menos tal como se lo representan subjetivamente, no tienen nada

concreto que temer, excepto, en casos extremos, la vida misma, lo cual representa un riesgo cuya evaluación y consecuencias es en ellas muy variable y puede ser fácilmente reducida a la nada por la influencia emotiva.

§ 3. La "nación"

Sin embargo, el apasionamiento producido por esta sugestión emotiva no tiene en su fundamento un origen económico, sino que se basa en el sentimiento de prestigio que con frecuencia penetra de modo profundo en las masas pequeño-burguesas dentro de las organizaciones políticas que han alcanzado una historia rica en poderío. La fidelidad al prestigio político puede vincularse con una creencia específica en cierta responsabilidad —propia de las grandes potencias en cuanto tales— ante la posteridad por la forma en que se ha efectuado la distribución del poder y del prestigio entre la comunidad política propia y las ajenas. Huelga decir que todos los grupos que dentro de una comunidad se encuentran en situación de poder dirigir la acción colectiva están poseídos por el apasionamiento ideal inherente al prestigio del poder, y son siempre los más leales mantenedores de la idea del "Estado" en cuanto idea de una forma de poder imperialista que exige una consagración incondicionada. Además de los intereses imperialistas materiales a que hemos hecho ya referencia, colaboran en ello los intereses en parte indirectamente materiales y en parte ideales de las capas idealmente privilegiadas por la existencia de tal organización política. Se trata ante todo de los que se consideran "partícipes" específicos de una específica "cultura" que abarca el círculo de los que están interesados en una forma política. No obstante, el puro prestigio del "poder" se transforma inevitablemente, bajo la influencia de tal círculo, en otra forma específica, a saber, en la idea de la "nación".

La "nación" es un concepto que, si se considera como unívoco, no puede nunca ser definido de acuerdo con las cualidades empíricas que le son atribuidas. [28] Quienes lo utilizan le dan, por lo pronto, el siguiente significado indudable: la posesión de expectativa de *reciprocidad* por ciertos grupos humanos de un sentimiento específico de solidaridad frente a otros. Se trata, pues, de un concepto que pertenece a la esfera estimativa. Sin embargo, no hay acuerdo ni sobre la forma en que han de delimitarse tales grupos ni acerca del actuar en comunidad[29] resultante de la mencionada solidaridad. En la terminología habitual, la "nación" no es idéntica al "pueblo de un Estado" *(Staatsvolk)*, es decir, al hecho de la pertenencia a una comunidad política. Pues numerosas comunidades políticas (como, por ejemplo, Austria)[*] comprenden grupos humanos que subrayan decididamente la independencia de su "nación" frente a otros grupos, o abarcan partes de una agrupación humana caracterizada por sus componentes como una "nación" única (así también, Austria).[30] La "nación" no es tampoco idéntica a la comunidad lingüística, pues ésta no es siempre en modo alguno suficiente (como ocurre con los serbios y croatas, con los norteamericanos, irlandeses e ingleses). Por otro lado, tal comunidad no parece

absolutamente necesaria (en los documentos oficiales se encuentra la expresión "nación suiza" al lado de la expresión "pueblo suizo"),[31] y algunas comunidades lingüísticas no se consideran como una "nación" separada (así ocurría, por lo menos hasta hace poco tiempo, con los "rusos blancos").[32] La pretensión de afirmarse como una "nación" especial suele basarse, ciertamente, en la posesión de bienes culturales por parte de la comunidad lingüística (como ocurre casi siempre en el país clásico de las luchas idiomáticas: Austria, así como Rusia y la Prusia oriental),[33] pero ello tiene lugar, según los casos, con muy distinta intensidad (por ejemplo, mucho menos intensamente en Norteamérica y Canadá). Mas los que hablan el mismo idioma pueden rechazar también la homogeneidad "nacional" y referirse a diferencias manifestadas en algún otro "bien cultural": a la profesión de fe religiosa (como en los serbios y croatas),[34] a diferencias en la estructura social y en las costumbres (como en los suizos alemanes y alsacianos frente a los alemanes del "Reich", en los irlandeses frente a los ingleses), a elementos "étnicos" y, sobre todo, a recuerdos de una comunidad de destino político con otras naciones (en los alsacianos con los franceses desde las guerras de la Revolución, que constituyen su época heroica común; en los bálticos con los rusos, en cuya suerte política han cooperado). Finalmente, se comprende por sí mismo que la homogeneidad "nacional" no debe basarse en una real comunidad sanguínea. En todas partes existen justamente "nacionalistas" radicales de origen extranjero. Y, finalmente, la unidad de tipo antropológico específico no es indiferente, pero no es suficiente ni indispensable para la constitución de una "nación". Si, con todo, la idea de la "nación" comprende el concepto de la comunidad de origen y de una semejanza de carácter (con contenido indeterminado), lo comparte —según hemos visto —[*] con el sentimiento de homogeneidad "étnica" derivado de distintas fuentes. Pero tal sentimiento es insuficiente para formar una "nación". Los habitantes de la Rusia Blanca han tenido siempre, indudablemente, un sentimiento de homogeneidad "étnica" frente a los habitantes de la Gran Rusia, pero aun en la actualidad recurren pocas veces al calificativo de una "nación" especial. Hasta hace poco tiempo ha faltado completamente entre los polacos de la Alta Silesia la idea de un sentimiento de homogeneidad con la "nación polaca". Han experimentado el sentimiento de formar una comunidad "étnica" particular frente a los alemanes, pero han sido súbditos prusianos y nada más. El problema referente al carácter "nacional" de los judíos es antiguo. La respuesta ha sido casi siempre negativa, pero ha experimentado en cierto modo varias modificaciones según se haya tratado de la masa de los judíos rusos, de los judíos de la Europa occidental y Norteamérica ya asimilados o de los sionistas. La respuesta ha sido, sobre todo, muy distinta por parte de los pueblos en cuyo seno han vivido: por ejemplo, por parte de los rusos o por parte de los norteamericanos (cuando menos de los que todavía hoy sostienen, como ha hecho un presidente norteamericano[35] en un documento oficial, la "semejanza esencial" entre la

índole judía y la norteamericana). Y los alsacianos de habla alemana que rechazan la pertenencia a la "nación" alemana y fomentan el recuerdo de la comunidad política con Francia no por eso se consideran miembros de la "nación" francesa. Los negros de los Estados Unidos se consideran, por lo menos temporalmente, miembros de la "nación" norteamericana, pero jamás han sido contados como tales por los blancos de los estados del sur. Los buenos conocedores de Oriente, hace todavía menos de 15 años, negaban a los chinos la cualidad de "nación" y los consideraban sólo como una "raza". El juicio que formulan en la actualidad, no sólo los principales políticos chinos, sino también los mismos observadores, es totalmente distinto.[36] Parece, pues, que un grupo humano puede en ciertas ocasiones "obtener" la cualidad de "nación" mediante una conducta determinada o puede reclamarla como una "adquisición", todo ello dentro de cortos periodos de tiempo. Y, por otro lado, existen grupos humanos que proclaman como una "adquisición" no sólo la indiferencia, sino el abandono del valor que merece la pertenencia a una "nación" determinada. Esto ocurre sobre todo en la actualidad con ciertas capas dirigentes del movimiento clasista del proletariado moderno, cosa que, por lo demás, ha tenido un éxito desigual, según la vinculación política e idiomática y también según las diferentes capas del mismo proletariado, y con tendencia a disminuir.

Entre la afirmación enfática, la enfática negación y, finalmente, la completa indiferencia ante la idea de "nación" (como, por ejemplo, se manifiesta en los luxemburgueses y en todos los pueblos nacionalmente "no despertados") existe una serie ininterrumpida de muy distintas y variables actitudes dentro de las capas sociales, inclusive dentro de los grupos particulares, a los cuales la terminología usual atribuye la cualidad de "naciones". Las capas feudales, los funcionarios, la "burguesía" mercantil e industrial de diferentes categorías, las capas "intelectuales" adoptan actitudes frente a la "nación" que no son uniformes ni históricamente constantes. No sólo son cualitativamente muy distintos los motivos en los cuales se apoya la creencia en la existencia de una "nación" propia, sino también la conducta empírica que resulta efectivamente de la pertenencia a la "nación". El "sentimiento nacional" de los alemanes, de los ingleses, de los norteamericanos, de los españoles, de los franceses y de los rusos no funciona del mismo modo. Así también —y para destacar la circunstancia más sencilla—, en su relación con la asociación política, con cuyo contorno empírico la "idea" de "nación" puede estar en pugna. Esta pugna puede tener muy diversas consecuencias. Los italianos del Imperio austriaco lucharían seguramente sólo por la fuerza contra tropas italianas. Gran cantidad de austriacos alemanes lucharían hoy sólo con extrema repugnancia y sin ninguna lealtad contra Alemania. En cambio, los norteamericanos de origen alemán lucharían incondicionalmente, aunque no gustosamente, contra Alemania, en el caso de que fuera necesario. Los polacos del Imperio alemán combatirían sin oposición contra un ejército ruso-polaco, pero difícilmente lo harían contra un ejército

polaco autónomo. Los serbios austriacos lucharían con sentimientos muy divididos contra Serbia y sólo con la esperanza de alcanzar una autonomía común. Los polacos rusos combatirían lealmente tanto contra un ejército alemán como contra un ejército austriaco. Los hechos más conocidos de la historia nos revelan que dentro de la misma "nación" es considerablemente diferente y muy variable el sentimiento de solidaridad frente al exterior. En general, ha aumentado aun allí donde no han quedado abolidas las oposiciones internas de intereses. La *Kreuzzeitung* imploró, no hace aún 60 años, la intervención del zar en cuestiones internas alemanas,[37] cosa que actualmente sería difícilmente imaginable a pesar del desarrollo que han experimentado las luchas de clase. En todo caso, las diferencias son siempre considerables, y muy variables y graduales. Por otro lado, encuentra respuestas muy diferentes la pregunta acerca de las consecuencias que está dispuesta a sacar una agrupación humana del "sentimiento nacional" que en ella alienta de un modo subjetivamente sincero, para el desarrollo de un específico actuar en comunidad. La proporción en que es conservada una "costumbre" o, mejor dicho, en que una "convención" es estimada como "nacional" durante la diáspora, varía de acuerdo con la significación que tiene el conjunto de convenciones para la creencia en la subsistencia de una "nación" separada. Frente al concepto empíricamente multívoco de la "idea de nación", una casuística sociológica debería exponer todas las clases particulares de sentimientos de comunidad y solidaridad según las condiciones de su origen y según sus consecuencias para el actuar en comunidad de sus miembros.

Esto no puede intentarse aquí. En su lugar, examinaremos con más detalle el hecho de que la idea de "nación" se halla, para sus mantenedores, en la más íntima relación con los intereses de "prestigio". En sus más primitivas y enérgicas manifestaciones ha abarcado en alguna forma, aun encubierta, la leyenda de una "misión" providencial cuya realización se ha atribuido a quienes se ha considerado como sus más auténticos representantes. También ha comprendido en su seno la idea de que esta misión podía llevarse a cabo justa y únicamente mediante la conservación de los rasgos peculiares del "grupo" considerado como la "nación". Por consiguiente, esta misión —en tanto que intenta justificarse a sí misma por el valor de su contenido— solamente puede ser realizada consecuentemente como misión "cultural" específica. La superioridad o aun la insustituibilidad de los "bienes culturales" cuyo fomento y conservación resulta posible sólo por el mantenimiento de tales rasgos peculiares constituye, pues, el cimiento en que suele basarse la importancia de la "nación". Por consiguiente, es natural que si los que disponen de poder dentro de una comunidad política exaltan la idea del Estado, los que se encuentran en el seno de una "comunidad de cultura", es decir, un grupo de hombres con capacidad para realizar obras consideradas como "bienes culturales", usurpen la dirección. Nos referimos con ello a los "intelectuales", que, como antes hemos indicado, están específicamente

predestinados a propagar la idea “nacional”. Así, pues, si aquellos representantes de la cultura…[*]

Capítulo IV
Clases, estamentos, partidos[1]

Poder condicionado económicamente y "*orden social*". *La situación de mercado condiciona la situación de clase. El actuar en comunidad procedente de los intereses de clase. Las formas de la "lucha de clases". El "honor" estamental. Las garantías de la organización estamental. Separación "étnica" y "casta". Los privilegios estamentales. Los supuestos* y *los efectos económicos de la organización estamental. Los partidos. Estamentos guerreros (bosquejo).*

TODO ORDENAMIENTO jurídico (y no sólo el "estatal") influye directamente, en virtud de su estructura, sobre la *distribución del poder* dentro de la comunidad respectiva, y ello tanto si se trata del poder económico como de cualquier otro. Por "poder"[2] entendemos aquí, de un modo general, la probabilidad que tiene un hombre o una agrupación de hombres, de imponer su propia voluntad en un actuar en comunidad, inclusive contra la oposición de los demás miembros. Como es natural, el poder "condicionado económicamente" no se identifica con "poder" en general. Más bien ocurre lo inverso: el origen del poder económico puede ser la consecuencia de un poder ya existente por otros motivos. Por su parte, el poder no es ambicionado sólo para fines de enriquecimiento económico. Pues el poder, inclusive el económico, puede ser valorado "por sí mismo", y con gran frecuencia la aspiración al mismo es motivada también por el "honor" social que produce. Pero no todo poder produce honor social. El típico patrón *(boss)*[3] norteamericano, así como el gran especulador típico, renuncian voluntariamente a él, y de un modo general el poder "meramente" económico, especialmente el "simple" poder monetario, no constituye en modo alguno una base reconocida del "honor" social. Por otro lado, no es sólo el poder la base de dicho honor. A la inversa: el honor social (prestigio) puede constituir, y ha constituido con gran frecuencia, la base hasta del mismo poder de tipo económico. El orden jurídico puede garantizar tanto el poder como la existencia del honor. Pero, cuando menos normalmente, no es su causa primaria, sino un suplemento que aumenta las probabilidades de su posesión, sin que siempre pueda asegurarla. Llamamos "*orden social*"[4] a la forma en que se distribuye el "honor" social dentro de una comunidad entre grupos típicos pertenecientes a la misma. Como es natural, está en relación con el "orden jurídico" de una forma análoga a como lo está con el orden

económico. No es idéntico a este último, pues la organización económica es para nosotros especialmente la manera de distribuir y utilizar los bienes y servicios económicos. Pero, naturalmente, está en gran medida condicionado por él y repercute en él.

Ahora bien, los fenómenos de la distribución del poder dentro de una comunidad están representados por las "clases", los "estamentos" y los "partidos".

Las *clases* no son comunidades en el sentido dado aquí a esta palabra, sino que representan solamente bases posibles (y frecuentes) de un actuar en comunidad.[5] Así, hablamos de una "clase" cuando: *1*. es común a cierto número de hombres un componente causal específico de sus probabilidades de existencia, en tanto que, *2*. tal componente esté representado exclusivamente por intereses lucrativos y de posesión de bienes, *3*. en las condiciones determinadas por el *mercado* (de bienes o de trabajo) ("situación de clase"). Constituye el hecho económico más elemental que la forma en que se halla distribuido el poder de posesión sobre *bienes* en el seno de una multiplicidad de hombres que se encuentran y compiten en el mercado con finalidades de cambio crea por sí misma probabilidades específicas de existencia. Según la ley de utilidad marginal[6] que rige la competencia mutua, excluye a los no poseedores de todos los bienes más apreciados en favor de los poseedores, y monopoliza de hecho su adquisición por estos últimos. En las mismas circunstancias monopoliza las probabilidades de ganancia obtenida por intercambio a favor de todos aquellos que, provistos de bienes, no están obligados a efectuar intercambio, y, cuando menos de un modo general, aumenta su poder en la lucha de precios contra aquellos que, no poseyendo ningún bien, deben limitarse a ofrecer los productos de su trabajo en bruto o elaborados y a cederlos a cualquier precio para ganarse el sustento. Monopoliza, además, la posibilidad de hacer pasar los bienes de la esfera de su aprovechamiento en cuanto "patrimonio" a la esfera de su valoración como "capital" y, por lo tanto, monopoliza las funciones de empresario y todas las probabilidades de participación directa o indirecta en los rendimientos del capital. Todo esto tiene lugar dentro de la esfera regida por las condiciones del mercado. Por consiguiente, la "posesión" y la "no posesión" son las categorías fundamentales de todas las situaciones de clase, tanto si tienen lugar en la esfera de la lucha de precios como si se efectúa en la esfera de la competencia. Sin embargo, dentro de éstas se diferencian las situaciones de clase según la especie de bienes susceptibles de producir ganancias o según los productos que puedan ofrecerse en el mercado. La posesión de viviendas, de talleres, almacenes o tiendas; la posesión de bienes raíces aprovechables para la agricultura, así como la posesión en grande o en pequeño —una diferencia cuantitativa que produce eventualmente consecuencias cualitativas— de minas, ganado, hombres (esclavos); la posibilidad de disponer de instrumentos móviles de producción o de medios de subsistencia de toda especie, sobre todo de dinero o de objetos

fácilmente convertibles en dinero; la posesión de productos del trabajo propio o ajeno, cuyo valor varía según la mayor o menor proporción de su consumo; la posesión de monopolios negociables de toda clase —todas estas situaciones producen una diferenciación en la posición de clase ocupada por los poseedores, lo mismo que el "sentido" que dan y pueden dar al aprovechamiento de sus bienes, ante todo de sus bienes monetarios, es decir, según pertenezcan a la clase de los rentistas o a la clase de los empresarios—. Y también se diferencian considerablemente entre sí los no poseedores que ofrecen los productos del trabajo según los utilicen en el curso de una relación continuada con un consumidor o sólo cuando las circunstancias lo requieran. No obstante, corresponde siempre al concepto de clase el hecho de que las probabilidades que se tienen en el *mercado* constituyen el resorte que condiciona el destino del individuo. La "situación de clase" significa, últimamente, en este sentido la "posición ocupada en el mercado".[7] Sólo un grado preliminar de la verdadera formación de las "clases" lo constituye el efecto producido por la mera posesión que, entre los pueblos criadores de ganado, entrega a los desposeídos, en calidad de esclavos o siervos, al poder de los dueños de ganado. Pero también aquí, en el préstamo de ganados y en la extremada dureza que caracteriza al derecho de obligaciones de tales comunidades, la mera "posesión" en cuanto tal resulta por vez primera determinante para el destino del individuo, en radical oposición a las comunidades agrarias basadas en el trabajo. Como base de la "situación de clase" se presentó la relación entre el deudor y el acreedor sólo en las ciudades, en las cuales se desarrolló un "mercado crediticio" todo lo primitivo que se quiera con un tipo de interés que aumentaba con la necesidad y con un monopolio de hecho de los préstamos por parte de una plutocracia. Con ello comienzan las "luchas de clases".[8] En cambio, una pluralidad de hombres cuyo destino no esté determinado por las probabilidades de valorizar en el mercado sus bienes o su trabajo —como ocurre, por ejemplo, con los esclavos— no constituye, en el sentido técnico, una "clase" (sino un "estamento").

Según esta terminología, son intereses unívocamente económicos, intereses vinculados a la existencia del "mercado" los que producen la "clase". Con todo, el concepto "*interés* de clase" es un concepto empírico multívoco, y hasta equívoco, en tanto que por él se entienda algo distinto del interés, orientado por las probabilidades derivadas de la posición de clase, común a un "promedio" de las personas pertenecientes a ella. Dada la misma posición de clase y aun las mismas circunstancias, la dirección en la cual cada trabajador persigue su interés puede ser muy diferente según esté, en virtud de sus aptitudes, alta, mediana o pésimamente calificado para la obra que tiene que realizar. Las mismas diferencias se presentan según resulte de la "situación de clase" un actuar en comunidad realizado por una parte más o menos considerable de las personas afectadas o bien una relación asociativa (por ejemplo, un "sindicato") de la que el individuo pueda o no esperar determinados resultados. En modo alguno

constituye un fenómeno universal que, a consecuencia de una posición común de clase, surja una relación asociativa, o inclusive un actuar *en comunidad*. Más bien puede limitarse su efecto a la producción de una reacción esencialmente *homogénea* y, por consiguiente (según la terminología aquí empleada),[9] a la producción de una "acción de masas". Pero puede no tener ni siquiera estas consecuencias. Además, con frecuencia se produce únicamente un actuar en comunidad amorfo. Así ocurre, por ejemplo, en la "murmuración" de los trabajadores que nos revela la ética del antiguo Oriente:[10] la desaprobación moral de la conducta mantenida por el jefe de los trabajadores, desaprobación que, en su significación práctica, equivalía probablemente al fenómeno típico que vuelve a manifestarse con creciente intensidad en el moderno desarrollo industrial. Nos referimos al "freno" (limitación deliberada de la capacidad de trabajo) impuesto a su labor por los trabajadores en virtud de un acuerdo tácito. La proporción en que, por la "acción de masas" de los pertenecientes a una clase, se origina un "actuar en comunidad" y eventualmente ciertas "relaciones asociativas", depende de condiciones culturales, especialmente de tipo intelectual, y de la intensidad alcanzada por los contrastes, así como especialmente de la *claridad* que revela la relación existente entre los fundamentos y las consecuencias de la "situación de clase". Según lo que nos muestra la experiencia, una muy considerable diferenciación de las oportunidades de vida no produce por sí misma una "acción clasista" (actuar en comunidad de los pertenecientes a una clase). Debe ser claramente reconocible el carácter condicionado y los efectos de la situación de clase. Pues sólo entonces puede el contraste de las oportunidades de vida ser considerado no como algo sencillamente dado y que no hay sino aceptar, sino como un resultado de *1*. la distribución de los bienes o *2*. de la estructura de la organización económica existente. Contra esto no se puede reaccionar sólo mediante actos de protesta intermitente e irracional, sino en forma de una relación asociativa racional. Las "situaciones de clase" de la primera categoría existieron, en una forma específicamente clara y transparente, durante la Antigüedad y la Edad Media en los centros urbanos, especialmente cuando se amasaron grandes fortunas mediante un monopolio comercial efectivo de productos industriales indígenas o de productos alimenticios. Además, en ciertas circunstancias existieron en la economía agraria de las más diferentes épocas siempre que aumentaban las posibilidades de su aprovechamiento lucrativo. El ejemplo histórico más importante de la segunda categoría lo constituye la situación de clase del "proletariado" moderno.

Por lo tanto, toda clase puede ser la protagonista de cualquier posible "acción de clase" en innumerables formas, pero no de modo necesario, ni tampoco constituye ninguna comunidad, y se da lugar a graves equívocos cuando, desde el punto de vista conceptual, es equiparada a las comunidades. Y la circunstancia de que los hombres pertenecientes a la misma clase reaccionen habitualmente

frente a situaciones tan evidentes como son las económicas mediante una acción de masas según los intereses más adecuados a su término medio —un hecho tan importante como elemental para la comprensión de los fenómenos históricos—, es algo que no justifica en modo alguno el empleo seudocientífico de los conceptos de "clase" y de "interés de clase" tan usual en nuestros días y que ha encontrado su expresión clásica en la siguiente afirmación de un talentoso escritor:[11] el individuo puede equivocarse en lo que respecta a sus intereses, pero la "clase" es "infalible" en lo que toca a los suyos.

Por lo tanto, si las clases no "son" por sí mismas comunidades, las situaciones de clase surgen únicamente sobre el suelo de la relación comunitaria. Pero el actuar en comunidad que le da origen no es fundamentalmente una acción realizada por los pertenecientes a la misma clase, sino una acción *entre* miembros de diferentes clases. Las acciones comunitarias que, por ejemplo, determinan de un modo inmediato la situación de clase de los trabajadores y de los empresarios son las siguientes: el mercado de trabajo, el mercado de bienes y la empresa capitalista. Pero la existencia de una empresa capitalista presupone, por su parte, la existencia de un actuar en comunidad de tipo particular que protege la posesión de bienes en cuanto tal, y especialmente el poder, en principio libre, que tiene el individuo de disponer de los medios de producción; es decir, presupone una "ordenación jurídica" y, en rigor, una ordenación jurídica de un tipo específico. Toda posición de clase basada ante todo en el poder que otorga la posesión en cuanto tal, surte efecto cuando han quedado descartados en lo posible todos los demás motivos determinantes de las relaciones recíprocas. De este modo, alcanza su máxima consecuencia la valoración en el mercado del poder otorgado por la posesión de bienes. Ahora bien, constituyen un obstáculo para la consecuente realización del principio estricto del mercado los llamados "estamentos", los cuales nos interesan, por lo pronto, sólo desde este punto de vista. Antes de tratar brevemente de ellos, tendremos que hacer observar que no hay mucho que decir en general acerca de la forma más especial que adopta la oposición entre las "clases" (en el sentido aquí empleado). El gran cambio que se ha producido en el proceso que va del pasado al presente puede resumirse aquí, aceptando cierta imprecisión, diciendo que la lucha producida por la situación de clase ha pasado de la fase del crédito de consumo a la competencia en el mercado de bienes y, finalmente, a la lucha de precios en el mercado de trabajo. Las "luchas de clases" de la Antigüedad[12] —en tanto que eran efectivamente "luchas de clases" y no más bien "luchas entre estamentos"— fueron, ante todo, luchas sostenidas por los deudores campesinos (y también, entre ellos, artesanos) amenazados por la servidumbre, por deudas contra los acreedores ricos de las ciudades. Pues, como ocurre entre los pueblos ganaderos, la servidumbre por deudas es también en las ciudades mercantiles y especialmente en los centros comerciales marítimos la consecuencia normal de las diferencias de fortuna. Las obligaciones debitorias produjeron una acción clasista inclusive

hasta la época de Catilina.[13] Junto a ello, y con el creciente abastecimiento de la ciudad mediante importaciones de cereales, surgió la lucha por los medios de subsistencia, ante todo por el abastecimiento y precio del pan, lucha que perdura durante la Antigüedad y toda la Edad Media. En el curso de esta lucha, los desposeídos en cuanto tales se agruparon contra los reales y supuestos interesados en el encarecimiento de este producto y de todos los géneros esenciales para la existencia, así como para la producción industrial. Sólo de un modo germinal, de lento incremento cada vez, ha habido en la Antigüedad, en la Edad Media y hasta en la Edad Moderna una lucha por el aumento de salarios. Estas luchas quedan muy atrás no sólo de las rebeliones de esclavos, sino también de las luchas sostenidas por el mercado de bienes.

El monopolio, la compra anticipada, el acaparamiento y la retención de mercancías con el fin de elevar los precios han sido los hechos contra los cuales han protestado los desposeídos en la Antigüedad y en la Edad Media. En cambio, la lucha por los salarios constituye actualmente la cuestión principal. El tránsito a esta situación lo representan las luchas para la admisión en el mercado y para la fijación de los precios que han tenido lugar, a comienzos de la época moderna, entre los empresarios y los artesanos de la industria a domicilio. Un fenómeno muy general que aquí debemos mencionar de las oposiciones de clase condicionadas por la situación del mercado consiste en el hecho de que tales oposiciones suelen ser sobre todo ásperas entre los que se enfrentan de un modo directamente real en la lucha por los salarios. No son los rentistas, los accionistas y los banqueros quienes resultan afectados por el encono del trabajador (aunque obtienen justamente ganancias a veces mayores o con “menos trabajo” que las del fabricante o del director de empresa). Son casi exclusivamente los fabricantes y directores de empresa mismos, considerados como los enemigos directos en la lucha por los salarios. Este simple hecho ha sido con frecuencia decisivo para el papel desempeñado por la posición de clase en la formación de los partidos políticos. Por ejemplo, ha hecho posible las diferentes variedades del socialismo patriarcal y los antiguamente frecuentes intentos de unión entre los estamentos amenazados en su existencia y el proletariado contra la “burguesía”.

En oposición a las clases, los *estamentos* son normalmente comunidades, aunque con frecuencia de carácter amorfo. En oposición a la “situación de clase” condicionada por motivos puramente económicos, llamaremos “situación estamental” a todo componente típico del destino vital humano condicionado por una estimación social específica —positiva o negativa— del “honor” adscrito a alguna cualidad común a muchas personas. Este honor puede también relacionarse con una situación de clase: las diferencias de clase pueden combinarse con las más diversas diferencias estamentales y, tal como hemos observado, la posesión de bienes en cuanto tal no es siempre suficiente, pero con extraordinaria frecuencia llega a tener a la larga importancia para el estamento. En una asociación de vecinos ocurre con gran frecuencia que el hombre más rico

acaba por ser el "cabecilla", lo que muchas veces significa una preeminencia honorífica. En la llamada "democracia" pura, es decir, en la "democracia" moderna, que rechaza expresamente los privilegios de este tipo conferidos al individuo, ocurre, por ejemplo, que sólo las familias que pertenecen a la misma clase tributaria bailan entre sí (como, por ejemplo, se cuenta de algunas pequeñas ciudades suizas). Pero el honor correspondiente al estamento no *debe* necesariamente relacionarse con una "situación de clase". Normalmente se halla más bien en radical oposición a las pretensiones de la pura posesión de bienes. Poseedores y desposeídos pueden pertenecer al mismo estamento y esto ocurre con frecuencia y con evidentes consecuencias, por precaria que pueda ser a la larga esta "igualdad" en la apreciación social. Por ejemplo, la "igualdad" del *gentleman* norteamericano en lo que se refiere a su estamento se pone de manifiesto en que, fuera de la subordinación motivada por motivos puramente prácticos que tiene lugar dentro de la "empresa", se consideraría como mal visto —allí donde impera aún la antigua tradición— que el "jefe" más rico no tratara con el mismo pie de igualdad a su "dependiente" en el club, en la sala de billar, en la mesa de juego, y que le otorgara aquella displicente "benevolencia" que subraya bien la diferencia de "posición", "benevolencia" que el jefe alemán nunca puede desterrar de su espíritu —una de las razones por las cuales los clubes alemanes no han podido adquirir nunca el atractivo de los clubes norteamericanos—.

En cuanto a su contenido, el honor correspondiente al estamento encuentra normalmente su expresión ante todo en la exigencia de un *modo de conducción de vida* determinado a todo el que quiera pertenecer a su círculo. Con esto marcha paralela la limitación de la vida "social", es decir, no económica o comercial, con inclusión especialmente del matrimonio, hasta que el círculo así formado alcanza el mayor aislamiento posible. Está en marcha el "estamento" tan pronto como —pues no se trata de una imitación meramente individual y socialmente poco importante de una forma ajena de vida— se desarrolla un actuar en comunidad consensual de este tipo. De un modo característico se ha desarrollado así la formación de estamentos con base en modos de conducción de vida convencionales en Norteamérica. Ha ocurrido, por ejemplo, que sólo los habitantes de una determinada calle *(the Street)* hayan sido considerados pertenecientes a la *society* y, en calidad de tales, hayan sido buscados e invitados. Pero ante todo ha ocurrido que la estricta sumisión a la moda que ha imperado en la *society* ha afectado también a los hombres en un grado para nosotros desconocido y como un síntoma de que la persona en cuestión ha *pretendido* la cualidad de *gentleman* y, a consecuencia de ello, ha motivado, cuando menos *prima facie*, que sea tratada como tal. Y esto ha sido tan importante para sus posibilidades de empleo, de "buenos" negocios y ante todo para el trato y enlace matrimonial en "distinguidas" familias como, por ejemplo, lo es para nosotros la "capacidad de satisfacción". Por lo demás, el "honor" correspondiente a tal

"estamento" es usurpado por determinadas familias (naturalmente adineradas) largo tiempo radicadas en un lugar (como las "F.F.V." o *first families of Virginia)*, [14] por los reales o supuestos descendientes de la "princesa india" Pocahontas, [15] de los Padres peregrinos,[16] de la familia holandesa de los Knickerbocker, [17] por los pertenecientes a una secta de difícil acceso y por diversos círculos poseedores de cualquier destacada característica. En este caso se trata de una organización puramente convencional y basada esencialmente en la usurpación (como, ciertamente, tiene lugar casi siempre en los orígenes de tal "honor" estamental). Pero el camino que conduce de esto a un privilegio jurídico (positivo y negativo) es fácilmente viable siempre que haya "arraigado" una determinada estructura del orden social y, a consecuencia de la estabilización de la distribución de poderes económicos, haya alcanzado por su lado cierta estabilidad. Cuando este proceso desemboca en sus extremas consecuencias, el estamento se convierte en una "*casta*" cerrada. Esto quiere decir que al lado de la garantía convencional y jurídica de la separación en estamentos existe también una garantía *ritual*, de suerte que todo contacto físico con un miembro de una casta considerada "inferior" es para los pertenecientes a la casta "superior" una mácula que contamina y que debe ser expiada desde el punto de vista religioso. Así, las diversas castas llegan a producir en parte dioses y cultos completamente independientes.

En rigor, la separación en estamentos desemboca en las consecuencias mencionadas sólo cuando le sirven de base diferencias que son consideradas como "étnicas". La "casta" es precisamente la forma normal en que suelen "socializarse" *("vergesellschaftet")* las comunidades étnicas que creen en el parentesco de sangre y que excluyen el trato social y el matrimonio con los miembros de comunidades exteriores. Así ocurre en el fenómeno de los pueblos "parias" extendido por todo el mundo y al que hemos hecho referencia ocasionalmente.[18] Se trata de comunidades que han adquirido tradiciones profesionales específicas de tipo artesano o de cualquier otra índole, que conservan la creencia en la comunidad étnica y que aun en la "diáspora", rigurosamente separadas de todo trato personal no indispensable y en una situación jurídica precaria, pero soportadas y con frecuencia inclusive privilegiadas a causa de la necesidad económica que se tiene de ellas, viven insertadas en las comunidades políticas. Los judíos constituyen el más notable ejemplo histórico de esta clase. La separación en "estamentos" transformada en división de "castas" y la separación meramente "étnica" difieren en su estructura por el hecho de que la primera convierte los grupos horizontalmente yuxtapuestos en grupos verticalmente superpuestos. O mejor dicho: consiste en que una relación asociativa de tipo amplio reúne las comunidades étnicamente separadas en un actuar en comunidad específico y político. En cuanto a sus efectos, difieren por el hecho de que la yuxtaposición étnica, que motiva el desdén y la repulsión recíprocas, permite a cada comunidad étnica considerar su

propia honra como la más elevada posible; la separación de castas implica subordinación social, un verdadero "excedente" de "honor" a favor de los estamentos y castas privilegiadas, pues las diferencias étnicas corresponden a la "función" desempeñada dentro de la relación asociativa política (guerreros, sacerdotes, artesanos políticamente importantes para la guerra y para las construcciones, etc.). Pero aun el más despreciado pueblo paria atiende de alguna manera a lo que es propio de las comunidades étnicas y de casta: a la creencia en una "honra" específica propia (como ocurre entre los judíos). Lo único que acontece es que en los "estamentos" negativamente privilegiados, el "sentimiento de dignidad" —el resultado del honor social y de las exigencias convencionales que el "estamento" positivamente privilegiado impone al modo de conducción de vida de sus miembros— toma una dirección específicamente distinta. El sentimiento de dignidad correspondiente a los estamentos privilegiados en sentido positivo se refiere normalmente a su "existencia" en cuanto no trasciende de sí misma, a su "belleza y virtud" (καλο κἀγαθία).[19] Su reino es "de este mundo"[20] y vive para el presente y del glorioso pasado. El sentimiento de dignidad propio de las capas negativamente privilegiadas puede referirse normalmente a un futuro situado más allá del presente, perteneciente a este mundo o a otro. En otros términos, debe nutrirse de la fe en una "misión" providencial, en un honor específico adquirido ante Dios en cuanto "pueblo elegido", de suerte que en un más allá "los últimos sean los primeros"[21] o en este mismo mundo aparezca un redentor que haga resaltar ante el mundo el honor oculto del pueblo paria que el mundo rechaza (judíos). Este estado de cosas, cuyo sentido hemos discutido en otro punto,[*] y no el "resentimiento" tan enérgicamente subrayado en la admirada construcción de Nietzsche (contenida en la *Genealogía de la moral)*,[22] es la fuente principal del carácter adoptado por la religiosidad de los estamentos parias, carácter que, como hemos visto,[23] es sólo limitado y no corresponde a uno de los ejemplos más significados dados por Nietzsche (al budismo). Por lo demás, el origen étnico del estamento en el sentido apuntado no es en modo alguno el fenómeno normal. Todo lo contrario. Y como en manera alguna corresponden "diferencias de raza" objetivas a cada sentimiento subjetivo de la "comunidad étnica", la fundamentación racial de las divisiones estamentales es con razón un problema que pertenece exclusivamente al caso singular concreto. Con mucha frecuencia, el "estamento", desarrollado en grado extremo y basado en una selección de los sujetos personalmente calificados (el estamento de caballeros u orden ecuestre compuesto por los individuos física y psíquicamente aptos para la guerra), se convierte en un medio que conduce a la formación de un tipo antropológico. Pero la selección personal está muy lejos de constituir el camino único o principal de la formación de los diferentes "estamentos". La adscripción política o la situación de clase la ha decidido desde tiempos inmemoriales con la misma frecuencia. Y el último de los mencionados factores es actualmente

predominante. Pues la "posibilidad" de adoptar un modo de conducción de vida de un determinado "estamento" suele estar normalmente condicionada por las circunstancias económicas.

Considerada prácticamente, la organización en estamentos coincide siempre con un monopolio de bienes o probabilidades ideales y materiales que se manifiesta en la forma ya conocida por nosotros como típica.[24] Junto con el honor estamental específico, que se basa siempre en la distancia y en el exclusivismo, junto con rasgos honoríficos como el privilegio de usar determinada indumentaria, de probar determinados alimentos negados a otros, así como el privilegio de llevar armas —privilegio que produce consecuencias muy estimables— y el derecho a practicar ciertas artes no con fines lucrativos, sino por sí mismas (determinados instrumentos de música, etc.), junto con esto existen toda suerte de monopolios materiales. Raramente de un modo exclusivo, pero casi siempre en gran medida, constituyen normalmente estos monopolios los motivos más eficaces para el establecimiento del mencionado exclusivismo. Para el *connubium* entre miembros de un mismo estamento, el monopolio a la mano de las hijas de un determinado círculo tiene tanta importancia como el interés que poseen las familias en monopolizar los posibles pretendientes que puedan asegurar el porvenir de sus hijas. Las probabilidades convencionales de preferencia para determinados cargos desembocan, cuando existe un creciente hermetismo, en un monopolio legal sobre determinados cargos a favor de ciertos grupos bien delimitados. Ciertos bienes, especialmente las "tierras de abolengo" y con frecuencia también la posesión de esclavos o siervos, así como determinadas profesiones, se convierten en objeto de monopolio por parte de un estamento. Y ello ocurre tanto en sentido positivo —de modo que *sólo* el grupo en cuestión los posea y explote— como en sentido negativo —de suerte que *no* los posea o explote para conservar precisamente su modo de vida específico—. Pues el papel decisivo que desempeña el "modo de conducción de vida" para el "honor" del grupo implica que los estamentos sean los mantenedores específicos de todas las "convenciones". Toda "estilización" de la vida, cualesquiera que sean sus manifestaciones, tiene su origen en la existencia de un estamento o es conservada por él. Sin embargo, a pesar de su gran diversidad, los principios de las mencionadas convenciones muestran, especialmente en las capas más privilegiadas, ciertos rasgos típicos. De un modo general, los grupos estamentalmente privilegiados admiten que el usual trabajo físico constituye un rebajamiento, cosa que, frente a las antiguas tradiciones opuestas, se manifiesta también actualmente en Norteamérica. Con gran frecuencia es considerada toda actividad industrial, incluyendo la actividad del "empresario", como un rebajamiento. Además, es estimada como un trabajo infamante inclusive la actividad artística y literaria en tanto que sea emprendida con fines de lucro o, por lo menos, cuando implica un penoso esfuerzo físico, como, por ejemplo, ocurre con un escultor que trabaja con blusa, al modo del picapedrero, en

oposición al pintor con su estudio "de salón" y las formas del estudio musical aceptadas por los grupos privilegiados.

La tan frecuente descalificación del dedicado a "actividades lucrativas" en cuanto tal es, junto con las razones particulares a que luego nos referiremos,[25] una consecuencia directa del principio "estamental" del "orden social" y de su oposición a la regulación puramente económica de la distribución del poder. Como hemos visto,[26] el mercado y los procesos económicos no conocen ninguna "acepción de personas". Dominan entonces sobre la persona los intereses "objetivos". Nada sabe del "honor". En cambio, el orden estamental significa justamente lo inverso: una organización social de acuerdo con el "honor" y un modo de conducción de vida según las normas estamentales. Tal orden resulta, pues, amenazado en su raíz misma cuando la mera adquisición económica y el poder puramente económico que revela a las claras su origen externo pueden otorgar el mismo "honor" a quienes los han conseguido, o pueden inclusive —ya que, en igualdad de honor estamental, la posesión de bienes representa siempre cierto excedente, aunque no sea reconocido— otorgarles un "honor" superior en virtud del éxito, al que pretenden disfrutar los miembros del estamento en virtud de su modo de conducción de vida. Por eso los miembros de toda organización estamental reaccionan con acritud contra las pretensiones del mero lucro económico y casi siempre con tanta mayor acritud cuanto más amenazados se sienten. El trato respetuoso del aldeano en Calderón,[27] en oposición al ostensible desdén por la "canalla" que se manifiesta en Shakespeare,[28] muestran esta diferencia de reacción de una organización estamental según se sienta económicamente más o menos segura, y constituyen la expresión de un estado de cosas que se reproduce constantemente. Los grupos estamentalmente privilegiados no aceptan jamás sin reservas al *parvenu* —por semejante que sea su modo de conducción de vida al suyo—, sino únicamente a sus descendientes, los cuales han sido educados ya en las convenciones de clase y no han contaminado nunca el honor del grupo mediante un trabajo exclusivamente encaminado a fines lucrativos.

Según esto, se puede apreciar como *consecuencia* de la organización "estamental" un factor ciertamente muy importante: la obstaculización de la libre evolución del mercado. Esto tiene lugar, ante todo, para aquellos bienes que los estamentos sustraen directamente, mediante el monopolio, al tráfico libre, ya sea de un modo legal o convencional: por ejemplo, la tierra heredada en muchas ciudades helénicas de la época específicamente estamental[29] y (como lo muestra la antigua fórmula que inhabilita a los pródigos)[30] también originariamente en Roma. Comprende asimismo las tierras de abolengo, las haciendas, los bienes sacerdotales y, ante todo, la clientela de un gremio o de una guilda. El mercado queda limitado; el poder de la posesión en cuanto tal, que ha impreso su sello en la "educación de clases", queda arrinconado. Los efectos producidos por este hecho pueden ser muy diferentes, pero en modo alguno

tienden necesariamente a una disminución de los contrastes ofrecidos por la situación económica. Con frecuencia ocurre todo lo contrario. De todos modos, no puede hablarse de una competencia en el mercado realmente libre en el sentido actual del término cuando las organizaciones estamentales están tan extendidas en una comunidad como ocurría en todas las comunidades políticas de la Antigüedad y de la Edad Media. Pero todavía más importante que esta exclusión directa de ciertos bienes dentro del mercado, es el hecho resultante de la mencionada oposición entre el orden de los estamentos y el orden puramente económico: el hecho de que el concepto del honor estamental rechaza casi siempre lo específico del mercado, el regateo, tanto entre sus iguales como para los miembros de cualquier estamento en general, y el hecho de que existan, por lo tanto, estamentos, y casi siempre los más influyentes, para los cuales toda clase de participación abierta en una ganancia es considerada sencillamente como una infamia.

Por lo tanto, simplificando las cosas tal vez de un modo excesivo, se podría decir: las "clases" se organizan según las relaciones de producción y de adquisición de bienes; los "estamentos", según los principios de su *consumo* de bienes en las diversas formas específicas de su "manera de vivir". Un "gremio" es también un "estamento", es decir, aspira con éxito al "honor" social sólo en virtud del "modo de vivir" específico condicionado eventualmente por la profesión. Las diferencias quedan con frecuencia diluidas, y justamente las comunidades más rigurosamente separadas por el "honor" de grupo —las castas de la India— muestran actualmente —dentro de ciertos límites bien fijos— una indiferencia relativamente considerable frente al "lucro" económico, que es buscado en las más diversas formas especialmente por parte de los brahmanes.[31]

En cuanto a las condiciones económicas generales para el predominio de la organización "estamental", sólo se puede decir, en relación con lo que antes hemos indicado, de un modo muy general, que cierta (relativa) estabilidad de los fundamentos de la adquisición y distribución de bienes lo favorece, en tanto que todo trastorno y toda sacudida técnico-económica lo amenaza, colocando en primer plano a la "situación de clase". Las épocas y países en que prevalece la importancia de la pura posición de clase coinciden, por lo general, con los tiempos de transformación técnico-económica, mientras todo retardo de los procesos de transformación conduce inmediatamente a un resurgimiento de las organizaciones "estamentales" y restablece de nuevo la importancia del "honor" social.

En tanto que las "clases" tienen su verdadero suelo patrio en el "orden económico" y los "estamentos" lo tienen en el "orden social" y, por tanto, en la esfera de la repartición del "honor", influyendo sobre el orden jurídico y siendo a la vez influido por él, los *partidos* se mueven primariamente dentro de la esfera del "poder". Su acción está encaminada al "poder" social, es decir, tiende a ejercer una influencia sobre un actuar en comunidad, cualquiera que sea su contenido.

En principio, puede haber partidos tanto en un “club” como en un “Estado”. En oposición al actuar en comunidad ejercido por las “clases” y por los “estamentos” —en los cuales no se presenta necesariamente este caso—, el actuar en comunidad de los partidos contiene siempre una relación asociativa. Pues va siempre dirigida a un fin metódicamente establecido, tanto si se trata de un fin “objetivo” —realización de un programa con propósitos ideales o materiales— como de un fin “personal” —prebendas, poder y, como consecuencia de ello, honor para sus jefes y secuaces o todo esto a la vez—.[32] Por eso sólo pueden existir partidos dentro de comunidades de algún modo orientadas por una relación asociativa, es decir, de comunidades que poseen un ordenamiento racional y un “aparato” personal dispuesto a realizarl o. Pues la finalidad de los partidos consiste precisamente en influir sobre tal “aparato” y, allí donde sea posible, en componerlo de partidarios. En algún caso especial pueden representar intereses condicionados por la “situación clasista o estamental” y reclutar a sus secuaces de acuerdo con ellos. Pero no necesitan ser puros “partidos de clase” o “estamentales”, casi siempre lo son sólo en parte y con frecuencia no lo son en absoluto. Pueden presentar formas efímeras o permanentes. Sus medios para alcanzar el poder pueden ser muy diversos, desde el empleo de la simple violencia hasta la propaganda y el sufragio por procedimientos rudos o delicados: dinero, influencia social, poder de la palabra, sugestión y grosero engaño, táctica más o menos hábil de la obstrucción[33] dentro de las asambleas parlamentarias. Su estructura sociológica es necesariamente muy diversa, y varía de acuerdo con la estructura del actuar en comunidad por cuya influencia lucha, de acuerdo con la organización de la comunidad en clases o en estamentos, y, sobre todo, de acuerdo con la estructura de “dominación” que prevalece dentro de la misma. Pues para sus jefes se trata precisamente de hacerse con esta dominación. En el sentido general a que aquí nos atenemos, no son productos de formas de dominación específicamente modernas. Consideramos también desde el mismo punto de vista a los partidos antiguos y medievales, a pesar de que su estructura difiere considerablemente de la que presentan los modernos. Mas a consecuencia de estas diferencias que ofrece la estructura de dominación, es necesario el examen de las estructuras de dominación social para poder hablar acerca de la estructura del partido, el cual es una organización que lucha por el “dominio” y, por lo tanto, suele estar también organizado en una forma con frecuencia rigurosamente autoritaria. Por eso nos ocuparemos ahora de este fenómeno central de todo lo social.

Pero antes hay que decir algo más en general sobre las “clases”, los “estamentos” y los “partidos”. El hecho de que presupongan necesariamente una relación asociativa que la comprenda, especialmente un actuar en comunidad político, dentro del cual se desenvuelven, no significa que ellos mismos estén vinculados a los límites impuestos por una comunidad política. Por el contrario, en virtud de la solidaridad de intereses de los oligarcas y demócratas en Grecia,

[34] de los güelfos y gibelinos en la Edad Media,[35] del partido calvinista en la época de las luchas religiosas,[36] de los latifundistas (Congreso Agrario Internacional),[37] de los príncipes (Santa Alianza,[38] acuerdos de Karlsbad), [39] de los trabajadores socialistas,[40] de los conservadores (solicitud por los conservadores prusianos de una intervención rusa en 1850),[41] ha sido siempre muy frecuente que los partidos e inclusive las relaciones asociativas que tienden al empleo de la fuerza militar hayan traspasado las fronteras de la comunidad política. De todos modos, su finalidad no consiste necesariamente en la formación de una nueva dominación política, internacional o de dominación *territorial*, sino casi siempre en la influencia sobre las ya existentes.

Estamentos[*] *militares*[42]

I. De tipo carismático:

1. El *séquito*. Admitidos regularmente por medio de un pacto especial de fidelidad con los señores.

Así ha ocurrido con los *trustis* merovingios (las *antrustiones, qui in truste dominica est*,[43] según la ley sálica en su antigua redacción) mediante el juramento de fidelidad con las armas: séquito militar a caballo de protección (de ahí el nombre que se interpreta como *adjutorium*, llamado probablemente en alemán "*Degen*").[44] Se trata quizá de una imitación de la *Shole* bizantina.[45] (Véase más abajo.)[46]

Privilegios: *a)* Triple rescate de la sangre, primitivamente había francos libres, romanos, esclavos en los *trustis*. Luego se trató sólo de hombres libres.

b) Procedimiento jurídico especial *(Lex salica*,[47] 106).

c) Reparación en caso de testimonio contra un compañero.

d) Sustento en la misma mesa del soberano *o* —en época posterior— por dominios especiales prestados.

e) Participación en el consejo del soberano.

f) Intervención preferencial en importantes asuntos oficiales y privados.

2. Los *trustis* desaparecieron en el siglo VIII. Los séquitos de armas en la época de los carolingios se llamaron *satellites, milites, viri militares*, en parte vasallos libres, en parte "ministeriales". Los *consiliari* son en parte funcionarios de la corte y en parte *honoratiores* extranjeros.[48]

La admisión de los *trustis* se basaba principalmente en la educación estamental en la corte, por lo cual las gentes acaudaladas enviaban cada vez con más frecuencia sus hijos a la corte.

II. *De tipo tradicional*:

1. *Siervos* del rey: *pueri regis*[49] o *pueri aulici* (probablemente también los *adalskalken*[50] en Baviera), a veces *antrustiones*. Se trata de hombres *no libres*, y, por lo tanto, con doble rescate de sangre.
2. Ministeriales, esclavos, colonos militarmente armados, no libres *in cohorte*. En caso de capacidad profesional se llaman *honorati;* tienen derecho a llevar armas y capacidad para los *beneficia*.

III. De tipo feudal: vasallos libres del rey mediante contrato libre e investidura

de armas, señorío político, latifundios o rentas otorgados, al principio, vitaliciamente, a cambio de juramento de fidelidad y de obediencia garantizada por el *honor* estamental.

Era propio de un estamento: modo de conducción de vida caballeresco y educación militar-cortesana. Esta condición previa ha tenido su origen sólo mediante la diferenciación entre los *milites* y ministeriales de los "vasallos"[51] (concepto celta) libres. Primitivamente se trataba de un estamento profesional determinado por la forma de relación con el soberano.

Con la apropiación del feudo tenemos: la vida caballeresca calificada por carisma hereditario, para hacerse cargo de feudos.

Estamentos militares

A. *Hombres libres*:

1. *Compañeros* de guerra carismáticos: la asociación de la *casa de varones*.[52] Admisión después de un entrenamiento heroico ascético y noviciado por iniciación.

   En oposición con: 1. Niños.
   2. Ancianos.
   3. Mujeres, entre las cuales se cuentan también todos los que *no* han pasado el noviciado.

   Modo de conducción de vida: sin familia, comunismo doméstico del androceo, sustentados por el botín, la caza y las entregas de alimentos por parte de economías dependientes (mujeres).

   Privilegios estamentales: "campo de carreras",[53] derecho a llevar armas, fabricación de utensilios, participación en las partidas de caza y de saqueo, derechos de privilegio en las comidas (en el asado), participación en las orgías guerreras (eventualmente, canibalismo) y en los cultos guerreros, derechos a tributo, posesión de tierra y de esclavos, así como de determinadas clases de ganado. A veces la agrupación se desarrolla hasta formar un club secreto con monopolio sobre la inspección de los bienes y la protección de la seguridad (en la forma propia de la "Camorra"). [54]

   Al terminar, por decirlo así, el periodo juvenil:[55] separación del androceo, ingreso en la familia ("época de la milicia local").

   Al terminar la capacidad militar: crítica, desprecio, muerte o, al revés: adoración como conocedores de la tradición mágica.
2. Asociación militar tradicional, surgida por apropiación.

   Antítesis: 1. Grupos privilegiados en sentido negativo: siervos (colonos) y esclavos.
   2. Estamento guerrero privilegiado en sentido positivo.

El hombre libre en tal comunidad tiene el *deber* de llevar armas y, al mismo tiempo —frente a los grupos negativamente privilegiados—, es el único a quien se *permite* llevarlas. Se proporciona sus armas a sí mismo, y a este efecto debe estar en posesión de sus medios bélicos; primitivamente debe ser propietario de un *terreno*.

Privilegios estamentales: libertad para cambiar de residencia, exención de tributos, capacidad de poseer terrenos, participación en las asambleas judiciales, derecho de aclamación en la coronación del príncipe.

Capítulo V

Legitimidad y mantenimiento del carisma[1]

La significación de la disciplina. Su procedencia de la disciplina militar. La disciplina en la gran explotación económica. Disciplina y carisma.

LA SUERTE del carisma[*] suele ser por regla general que cede el paso a medida que se consolida la estructura permanente *del* actuar en comunidad a los poderes de la tradición o de la relación asociativa racional. Considerado de un modo general, su desaparición significa una disminución del alcance de la acción individual. Sin embargo, entre todas las fuerzas que hacen retroceder la acción individual, la más irresistible es un poder que, además del carisma personal, extermina la organización basada en el honor estamental o la transforma en un sentido racional. Este poder es la *disciplina* racional. Sustancialmente no es sino la realización consecuentemente racionalizada, es decir, metódicamente ejercitada, precisa e incondicionalmente opuesta a toda crítica, de una orden recibida así como la íntima actitud exclusivamente encaminada a tal realización. A esta característica se añade otra: la uniformidad de la acción ordenada. Sus efectos específicos se basan en su calidad de acción comunitaria de una *masa*, lo cual no quiere decir que quienes obedecen hayan de constituir necesariamente una masa reunida en un solo lugar, que obedece de un modo global o que alcanza grandes proporciones desde el punto de vista cuantitativo. Factor decisivo es la uniformidad de la obediencia por parte de una multiplicidad de hombres. No se trata de que la disciplina se oponga radicalmente al carisma o al honor estamental. Por el contrario: los grupos estamentales que pretenden dominar sobre un amplio sector —como, por ejemplo, la aristocracia del Consejo veneciano,[2] los espartanos, los jesuitas en el Paraguay[3] o cualquier moderno cuerpo de oficiales con su príncipe como jefe— sólo pueden alcanzar una superioridad firme sobre los dominados mediante una rígida disciplina dentro de su propio grupo, y sólo pueden "inculcarles" una "ciega" obediencia mediante su propia educación con vistas a la subordinación disciplinada. Sólo mediante la disciplina se convierte la conservación del prestigio estamental y el estereotipo de

su modo de conducción de vida estamental en algo que ha sido en gran medida consciente y racionalmente *querido*. Y esto produce repercusiones —que aquí no hemos de examinar— sobre todos los contenidos culturales influidos por tales comunidades. Del mismo modo, un héroe carismático puede tomar a su servicio la "disciplina". Y debe hacerlo si quiere extender su dominio de un modo cuantitativamente importante. Napoleón, por ejemplo, ha creado la organización rigurosamente disciplinaria de Francia que todavía hoy sigue produciendo sus efectos.

La "disciplina" en general —lo mismo que su forma más racional: la burocracia— es algo "objetivo" y se coloca con firme "objetividad" a la disposición de todo poder que se interese por ella y sepa establecerla. Esto no impide que, en su más íntima naturaleza, se oponga radicalmente al carisma y al honor estamental, especialmente al honor feudal. El *Berserker*, con sus ataques mágicos de furor, y el caballero, con su deseo de medir sus fuerzas contra un enemigo personal de reconocido heroísmo a fin de conseguir para sí mismo un honor personal, son igualmente extraños a la disciplina: el primero, a causa de la irracionalidad de su obra; el segundo, a causa de la parcialidad de su actitud interna. En lugar del trance heroico individual, de la piedad, de la exaltación entusiasta y de la entrega a un caudillo en cuanto persona; en lugar del culto del "honor" y del ejercicio de la capacidad hazañosa personal considerado como un "arte", la disciplina presupone el "adiestramiento" con vistas al desarrollo de una presteza mecanizada por medio de la "práctica", y en tanto que apela a fuertes motivos de carácter "ético", presupone el "deber" y la "escrupulosidad" *(man of conscience* frente al *man of honours*, según el lenguaje de Cromwell).[4] Todo ello al servicio de la obtención de un óptimo, racionalmente calculado, de energía física y psíquica desarrollada por las masas uniformemente adiestradas. No se trata de que no intervengan en ello el entusiasmo y la pasión incondicional. Por el contrario: toda moderna guerra subraya justamente la superior importancia de los elementos "morales" en la eficacia de las tropas, utiliza recursos emotivos de toda especie —como, dentro de su esfera, lo hace el medio más refinado de la disciplina religiosa: los "Ejercicios espirituales" de san Ignacio— e intenta, durante la acción, "inspirar" la conducta de los soldados por la voluntad del jefe y encaminar el entrenamiento a que los dirigidos se "compenetren"[5] con esa voluntad. Lo decisivo desde el punto de vista sociológico es, sin embargo, *1.* que en ella se *calcula* racionalmente todo, y justamente estos "imponderables" y estos factores irracionales y emotivos, haciéndose en principio por lo menos de la misma manera con que se calcula la productividad de los yacimientos minerales y carboníferos. Y es decisivo también *2.* que el "fervor", por "personal" que sea su carácter en el caso concreto de un jefe irresistible, posee en su tendencia y en su contenido normal un rasgo "objetivo", es decir, significa fervor por una "causa" común, por un "resultado" racionalmente perseguido y no por una persona como tal. Lo contrario se presenta sólo cuando, por ejemplo, el poder y la fuerza de un

negrero crean la disciplina —en una plantación, en un ejército de esclavos del antiguo Oriente o en las galeras de la Antigüedad y de la Edad Media tripuladas por esclavos o forzados—. Así, pues, el adiestramiento mecanizado y la inserción del individuo en un mecanismo inevitable que le obliga a "marchar al paso", que fuerza al individuo incorporado a una organización a adaptarse a la totalidad de un modo, por decirlo así, "forzoso" —elemento importantísimo de la eficacia de toda disciplina, ante todo de las guerras conducidas disciplinadamente—, todo esto constituye el único elemento eficaz y permanece como un *caput mortuum* aun allí donde faltan las cualidades "éticas": el deber y la conciencia moral.

La lucha llena de vicisitudes entre la disciplina y el carisma individual tiene su clásico campo en la evolución de la estructura que adopta la *táctica guerrera*. En este sector se halla determinada, naturalmente, en cierta medida por motivos que se refieren meramente a la técnica bélica. No obstante, la clase de armas empleadas —lanza, espada, arco— no es un factor incondicionalmente decisivo, pues todas estas armas pueden emplearse tanto para el combate disciplinado como para la acción individual. De todos modos, en el comienzo de la historia conocida del próximo Oriente y de Occidente, la introducción del caballo, así como, en proporción cierta aunque insegura, el predominio inicial del hierro como metal para la fabricación de trebejos —hecho que ha sido siempre extra ordinariamente importante en todos los respectos—, han desempeñado un papel decisivo. El caballo arrastraba al carro de guerra y con él al héroe que se encaminaba al campo de batalla y que eventualmente luchaba sin apearse. Esta táctica guerrera ha sido seguida por los reyes orientales, indios, chinos y por todo Occidente hasta los celtas y hasta Irlanda —en estos últimos lugares hasta tiempos muy avanzados—. Frente al carro de guerra, la caballería ha sido posterior, pero también más duradera. Mediante ella surgió el "caballero" persa, así como el tesálico, ateniense, romano, celta y germano. Los infantes, que seguramente comenzaron a tener importancia en virtud de cierta disciplina, quedaron pospuestos durante mucho tiempo. Entre los motivos que condujeron de nuevo al camino contrario hay que considerar, ciertamente, la sustitución de la jabalina de bronce por las armas de hierro de alcance cercano. Pero no fue el hierro como tal el que introdujo el cambio —pues eran ya de hierro las armas de la caballería y las de largo alcance—, del mismo modo que en la Edad Media no fue la pólvora en cuanto tal la que produjo los cambios repentinos en el arte de la guerra.[6] Fue la disciplina de los hoplitas griegos y romanos. Ya Homero refiere, en un pasaje citado con gran frecuencia,[7] los comienzos de la disciplina, con su prohibición de combatir fuera de la fila. Y para Roma, la gran revolución experimentada en esta esfera está simbolizada en la leyenda de la ejecución de aquel hijo de un cónsul que, según el antiguo modelo heroico, dio muerte en lucha individual al general enemigo.[8] El ejército adiestrado de los soldados profesionales espartanos, el *Lochos* sagrado de los boecios,[9] la falange macedónica,[10] la táctica ligera del manípulo[11] empleada por los romanos,

fueron los factores que permitieron alcanzar la supremacía sobre los caballeros persas, sobre las milicias ciudadanas helénicas e itálicas, sobre el ejército de masas de los bárbaros. Cuando comenzaron a ser empleados los hoplitas griegos, se manifestaron tendencias encaminadas a la supresión general —como ley de guerra— de las armas arrojadizas,[12] consideradas como poco caballerosas (como en la Edad Media se intentó suprimir el empleo de la ballesta).[13] Con ello se advierte que la clase de armas fue una consecuencia y no una causa de la disciplina. El empleo exclusivo de la táctica del cuerpo a cuerpo propia de la infantería condujo en la Antigüedad a la decadencia de la caballería, de suerte que en Roma el "censo de caballeros"[14] equivalía prácticamente a la exención del servicio militar. A fines de la Edad Media, la acumulación de fuerzas empleadas por los suizos y sus imitadores y perfeccionadores, destruyó por vez primera el monopolio guerrero de la caballería,[15] aunque los suizos permitían que los alabarderos,[16] que ocupaban las alas, se pudieran lanzar a una lucha individual según el modelo del combate heroico, después del choque victorioso en cerrada formación. Pero por de pronto no lograron más que acabar con la lucha individual de los caballeros. Claro que la caballería desempeñó un papel todavía decisivo en una forma cada vez más disciplinada, en las batallas que tuvieron lugar durante los siglos XVI y XVII. Las guerras ofensivas y la verdadera derrota del enemigo resultaban imposibles sin el auxilio de la caballería, tal como lo muestra, por ejemplo, el curso de la guerra civil inglesa. Sin embargo, fue la disciplina y no la pólvora lo primero que produjo una transformación. Uno de los primeros ejércitos disciplinados, en el sentido moderno de la palabra, y despojado de todo "privilegio estamental" —por ejemplo, la negativa, habitual hasta entonces, a realizar trabajos de atrincheramiento (considerados como *opera servilia*)[17] por parte de los lansquenetes—[18] fue el ejército holandés mandado por Mauricio de Orange.[19] Las victorias de Cromwell y la briosa valentía de los caballeros se debió a la fría y racional disciplina puritana. Sus "grupos férreos",[20] los *men of conscience*, que cabalgaban juntos al trote, que disparaban simultáneamente, cargaban luego sobre el enemigo y tras el éxito del ataque —y aquí radica la principal diferencia— permanecían juntos o regresaban inmediatamente a su formación, eran técnicamente superiores al ímpetu de los caballeros. Pues la costumbre de estos últimos de disgregarse indisciplinadamente tras el ataque realizado en la embriaguez de la carrera, ya sea para saquear el campamento enemigo o para una prematura persecución individual con el fin de hacer prisioneros (para cobrar el precio del rescate), echaba a perder todos los éxitos, como ha ocurrido con tanta frecuencia en la Antigüedad y en la Edad Media (por ejemplo, en Tagliacozzo).[21] La pólvora y todo el progreso de la técnica guerrera por ella provocada adquirió su importancia sólo con base en la disciplina, y en toda su extensión sólo con base en la maquinaria de guerra que aquélla presupone.

En cuanto a la posibilidad de un desarrollo de la disciplina, la base económica

en que descansaba la organización del ejército en cada caso no ha sido el único factor determinante, pero ha tenido una enorme importancia. Pero al revés, influyó todavía más sobre su organización social y política[22] el papel más o menos importante desempeñado por la disciplina como base de los ejércitos adiestrados. Mas esta influencia no es unívoca. La disciplina como base de la táctica guerrera es la madre tanto de la realeza zulú patriarcal,[23] la cual está limitada constitucionalmente por la fuerza de los jefes de ejército (según el modelo de los éforos[24] espartanos), como de la *polis* helénica, con sus gimnasios y con la estructura inevitablemente "aristocrática" asumida por el extremo virtuosismo de la instrucción de la infantería (Esparta) o con la estructura "democrática" de la disciplina de la flota (Atenas). Es también el origen de la muy distinta "democracia" suiza —que en la época de los mercenarios *(Reislaufen)* incluyó manifiestamente un dominio de los (hablando en términos griegos) "periecos"[25] y de los ilotas locales—, de la dominación ejercida en Roma por los *honoratiores* y, finalmente, del gobierno burocrático egipcio, asirio y europeo moderno. Como lo muestran tales ejemplos, la disciplina guerrera puede coincidir con muy diversas condiciones económicas. De todos modos, suele tener muy diferentes consecuencias para la organización del Estado, de la economía y aun de la familia. Pues un ejército enteramente disciplinado era necesariamente en el pasado un "ejército profesional", constituyendo por tal motivo el modo de sustentar al guerrero el problema más importante. La forma originaria mediante la cual se constituyen tropas preparadas y entrenadas, capaces de disciplina, es el ya mencionado[26] *comunismo de guerreros*, ya sea en la forma del "androceo" (extendido por la mayor parte de la tierra), de una especie de "cuartel" o "casino" de los guerreros profesionales o de las asociaciones piratas comunistas liparias,[27] de las *syssitias*[28] espartanas organizadas según el principio del *picknick*,[29] o bien al modo de la organización del califa Omar[30] o de las órdenes religiosas militares de la Edad Media.[31] Como ya hemos visto antes,[32] la comunidad guerrera puede suponer una relación asociativa completamente autónoma y cerrada para el exterior, o puede —como ocurre generalmente— estar incorporada a una asociación local política como parte integrante de su organización (y determinada en su contenido por ella) y, por lo tanto, estar sometida a esta organización en lo que se refiere al reclutamiento. Esta vinculación es casi siempre relativa. Por ejemplo, inclusive los espartanos no se atenían incondicionalmente a la "pureza de sangre". Aun entre ellos era lo decisivo la participación en la educación guerrera. En estas condiciones, la existencia de la comunidad guerrera concuerda perfectamente con la existencia monástica, cuyo encerramiento y cuyo comunismo conventuales tienen igualmente por finalidad la disciplina al servicio de su Señor del más allá (y como consecuencia de esto inclusive al servicio de un Señor de esta tierra). También fuera de las órdenes caballerescas celibatarias constituidas por analogía con las

órdenes monásticas, el desarrollo completo de la institución implica la separación de la familia y de todos los intereses económicos particulares, llegándose inclusive a una absoluta exclusión de las relaciones familiares. Los miembros de la casa de varones compran o raptan muchachas, o bien exigen que las muchachas de la comunidad dominada se pongan a su disposición siempre que no hayan sido vendidas en matrimonio. Los hijos del grupo dominante de los *arioi*, en Melanesia,[33] llegan a ser matados. Sólo se permite la entrada del hombre en las comunidades sexuales estables con hacienda separada después de haber cumplido enteramente el "tiempo de servicio" y, por consiguiente, después de salir del androceo, es decir, con frecuencia sólo en edad avanzada. Así, la organización en clases "según las edades", tan importante en algunos pueblos para la regulación de las relaciones sexuales; los supuestos restos de una primitiva "promiscuidad endógena" sexual dentro de la comunidad o de un "derecho" —frecuentemente estimado como "originario"— de todos los miembros a las muchachas que todavía no pertenecen a un determinado individuo; el rapto de mujeres como supuesta forma "más antigua" del matrimonio y, ante todo, el "derecho matriarcal":[34] todas estas cosas podrían ser en la mayor parte de los casos residuos de asociaciones militares muy difundidas durante los estados de guerra crónicos y que han condicionado la vida del guerrero fuera de la familia y fuera del hogar. Esta asociación comunista de guerreros es en todas partes el *caput mortuum* del séquito que acompaña a los jefes guerreros carismáticos, séquito que llega a formar una institución permanente orientada por una "relación asociativa" y que, al imponerse asimismo en épocas de paz, produce la decadencia de la jefatura bélica. En favorables circunstancias, el jefe guerrero puede, ciertamente, convertirse en señor absoluto de las comunidades bélicas disciplinadas. Un contraste frente a este comunismo de la asociación guerrera —económicamente sustentada por los tributos de las mujeres, de los incapaces de llevar armas y eventualmente de los botines de guerra— lo forma el *oikos* en cuanto base de la organización militar. Se trata en este último caso de un ejército patrimonial mandado, equipado y sustentado por un señor y las reservas de que dispone. Este tipo de ejército se formó especialmente en Egipto, pero se encuentra también muy extendido fragmentariamente dentro de otras distintas organizaciones bélicas, constituyendo luego la base de un poder monárquico despótico. El fenómeno inverso —la emancipación de la comunidad guerrera del poder monárquico absoluto (como se manifestó en Esparta por la institución de los éforos)—[35] se produce sólo hasta el punto en que lo permiten las exigencias de la disciplina. Por eso sobreviene casi siempre en la *polis* una reducción del poder real, es decir, una disminución de la disciplina, sólo en tiempos de paz y dentro del propio suelo patrio (*domi*, según la expresión técnica del derecho administrativo romano en oposición a las *militiae*).[36] Entre los espartanos, el poder soberano del rey queda casi anulado sólo en épocas de paz. En cambio, en el campo de batalla el rey es todopoderoso en interés de la disciplina.

Por el contrario, todas las formas de organización militar descentralizada, ya sea de tipo prebendal o bien de tipo feudal, suelen implicar un general debilitamiento de la disciplina. Esto varía considerablemente según los casos. El ejército espartano no entrenado, los κλῆροι de las antiguas organizaciones militares helénicas, macedonias y a veces orientales, los caballeros feudales turcos[37] y, finalmente, los caballeros feudales de la Edad Media japonesa[38] y occidental son meras fases de la descentralización económica, que suele coincidir con un debilitamiento de la disciplina y con un aumento de la importancia adscrita al heroísmo individual. El señor feudal territorial que no solamente se equipa y abastece a sí mismo, llevando consigo a su séquito, sino que también moviliza a grupos de subvasallos que se proporcionan sus propios pertrechos, este señor forma, desde el punto de vista de la disciplina, un contraste radical con el soldado patrimonial o burocrático, contraste que se presenta también económicamente, siendo el primero la consecuencia del último. Tanto la formación de ejércitos mercenarios habitual a fines de la Edad Media y a comienzos de la Moderna, o la organización de estos ejércitos por *condottieri* con base en capitales enteramente privados o semiprivados, como el reclutamiento y abastecimiento de los ejércitos ya existentes por medio del poder político significa, en cambio, un aumento de la disciplina con base en una creciente concentración de medios guerreros en manos de los jefes. No tenemos por qué describir aquí con detalle la creciente racionalización del abastecimiento del ejército desde Mauricio de Orange hasta Wallenstein, Gustavo Adolfo, Cromwell, los ejércitos de los franceses, de Federico el Grande y de María Teresa, así como la transformación del ejército profesional en movilización general por la Revolución francesa, la conversión por Napoleón de los conscriptos (en parte) en un ejército profesional y, finalmente, el cumplimiento del servicio militar obligatorio en el siglo XIX. Toda esta evolución significa unívocamente una acentuación de la importancia de la disciplina y también la realización consecuente del mencionado proceso económico.

No es del caso determinar si en la época de la guerra mecánica alcanzará el dominio exclusivo el servicio militar obligatorio general. Por ejemplo, la habilidad con que son manejadas las piezas de artillería en la flota inglesa parece ser el resultado de un continuo entrenamiento del conjunto de soldados mercenarios artilleros. Es un hecho indiscutible que si tuviera que seguir su curso el proceso de reducción del tiempo de servicio que ha experimentado en Europa una momentánea paralización, se sobrepondría la opinión, ya formulada en diversos círculos de oficiales, de que para determinadas armas el soldado profesional es acaso muy superior al otro desde el punto de vista de la técnica guerrera. Ya el restablecimiento por Francia (1913) del servicio militar obligatorio durante tres años[39] fue justificado aquí y allá porque, debido a la falta de toda diferenciación en las diversas armas, la consigna de "ejército profesional" estaba un poco desplazada. Aquí no tenemos por qué discutir estas múltiples

posibilidades y sus consecuencias imaginables, inclusive políticas. En todo caso, ninguna de ellas alterará la enorme importancia de la disciplina de masas. En este respecto ha quedado comprobado que la separación entre el guerrero y los medios de hacer la guerra, así como su concentración en manos de los jefes supremos —tanto si se realiza en la citada forma del *oikos*, como si tiene lugar por procedimientos capitalistas o burocráticos— ha llegado a ser en todas partes una de las bases típicas de esta disciplina de masas.

No obstante, la disciplina del ejército es el hontanar de la disciplina en general. El segundo gran medio de educar en la disciplina lo constituye la *gran empresa económica*. No se encuentran puntos de transición directos que conduzcan de las construcciones y edificaciones faraónicas —por poco que se conozca el detalle de su organización—[40] hasta las plantaciones romano-cartaginesas,[41] hasta las explotaciones mineras medievales, las plantaciones de esclavos de la economía colonial y, finalmente, hasta las fábricas modernas. Sin embargo, hay algo común en todas ellas: la disciplina. Los esclavos de las antiguas plantaciones[42] vivían solteros y sin disponer de bienes. Dormían acuartelados. Sólo los funcionarios, especialmente el *villicus*, poseían una vivienda particular —acaso en forma análoga a las de nuestros suboficiales o a las de los capataces de las grandes explotaciones agrícolas modernas—. Normalmente poseían sólo una cuasipropiedad *(peculium;* primitivamente, una parte de ganado) y disfrutaban de un cuasimatrimonio *(contubernium)*. Los trabajadores esclavos se incorporaban por la mañana a las "escuadras" *(decuriae)* y eran conducidos al trabajo por capataces *(monitores)*. Los objetos que poseían indispensablemente eran guardados en custodia y distribuidos cuando se hacía necesario. No faltaban ni el lazareto ni la cárcel. Esencialmente menos rígida —porque estaba determinada ya tradicionalmente y restringía con ello el poder del patrón— ha sido la disciplina que ha imperado en las fincas rurales de la Edad Media y en la Época Moderna. No necesita demostración especial el hecho de que, en cambio, la "disciplina militar" ha sido el patrón ideal tanto de las antiguas plantaciones como de las empresas industriales capitalistas modernas. En oposición a lo que ocurrió en las plantaciones, la disciplina de las empresas industriales descansa completamente en una base racional, pues con ayuda de métodos de medición adecuados, calcula el rendimiento máximo de cada trabajador lo mismo que el de cualquier medio real de producción. El adiestramiento y entrenamiento racionales basados en tales cálculos alcanza manifiestamente sus mejores triunfos en el sistema americano del *scientific management*,[43] el cual extrae las últimas consecuencias de la mecanización y organización disciplinaria de la empresa. El aparato psicofísico del hombre es aquí completamente adaptado a las exigencias que le plantea el mundo externo, el instrumento, la máquina, en suma, la función. De este modo se despoja al hombre del ritmo que le impone su propia estructura orgánica, y mediante una sistemática descomposición según las funciones de los diversos músculos y por

medio de la creación de una economía de fuerzas llevada hasta el máximo rendimiento, se establece un nuevo ritmo que corresponde a las condiciones del trabajo. Lo mismo que en todas partes, y especialmente en la organización burocrática oficial, este proceso total de racionalización se desarrolla paralelamente con la centralización de los medios de explotación en manos del jefe.

Con la racionalización de la satisfacción de las necesidades políticas y económicas tiene lugar inevitablemente, en cuanto fenómeno universal, la divulgación de la disciplina. Y esto reduce continuamente la importancia del carisma y del obrar individualmente diferenciado.

Aunque el carisma, en cuanto poder creador, merma a medida que el dominio se solidifica en formas permanentes y solamente manifiesta su actividad durante elecciones y ocasiones análogas mediante imprevisibles emociones de masas, el hecho es que sigue siendo, bien que considerablemente transformado, un elemento sumamente importante de la estructura social. Ahora tenemos que referirnos de nuevo a aquellas causas económicas —ya tratadas anteriormente— que condicionan en particular la rutinización del carisma, es decir, la necesidad que tienen las capas privilegiadas por la organización política, social y económica existente de "legitimar" su situación social y económica, de ser consagrado y transformado un Estado dominante puramente fáctico en un cosmos de derechos adquiridos. Estos intereses constituyen el más sólido motivo de la conservación de los elementos carismáticos —en forma objetivada— dentro de la estructura de dominación. El auténtico carisma, que no se basa en un orden estatuido o tradicional, que no se basa en derechos adquiridos, sino en la legitimización por el heroísmo personal o la revelación personal, se opone decididamente a esos intereses. Pero justamente su cualidad de poder sobrenatural, divino y superior a toda cotidianidad llega a convertirse, tras de su rutinización, en una fuente apropiada de adquisición legítima de poder de mando a favor de los sucesores del héroe carismático, de suerte que tal carisma actúa asimismo a favor de todos aquellos cuyo poder y bienes son garantizados por dicho poder y, por tanto, dependen de su permanencia. Las formas en que puede manifestarse la legitimidad carismática de un dominador son muy distintas, y dependen del modo con que se relaciona con las potencias sobrenaturales que la fundamentan.

Si la legitimidad del señor no puede comprobarse según normas unívocas mediante un carisma heredado, necesita legitimar su posición por medio de otro poder carismático. Y éste sólo puede ser normalmente el poder hierocrático. Esto se aplica sobre todo al señor que representa una encarnación divina y, por consiguiente, que posee el más elevado "carisma personal". Su pretensión al mismo, siempre que no sea acreditado por sus propias hazañas, necesita justamente la aprobación de los peritos profesionales de lo divino. Precisamente por ello, los monarcas encarnados[44] se hallan sometidos, por las personas más

interesadas material e idealmente en su legitimidad —funcionarios de la corte y sacerdotes—, a aquel peculiar proceso de internación que puede desembocar hasta el confinamiento perpetuo en el palacio, e inclusive hasta la muerte al alcanzar la mayor edad, con el fin de que el dios no tenga ocasión de comprometer la divinidad o de librarse de la tutela. No obstante, la trascendencia de la responsabilidad que, según la concepción tradicional, tiene que arrogarse un soberano carismático frente a los dominados, constituye prácticamente uno de los más sólidos motivos de la necesidad de su tutela.

Precisamente a causa de su elevada calidad carismática, tal soberano —como todavía hoy[45] ocurre con los califas, sultanes y shas orientales— necesita imperiosamente tener a su servicio una destacada personalidad. que tome a su cargo la responsabilidad de los actos de gobierno, especialmente de los actos desafortunados o impopulares. Esto constituye el fundamento de la posición tradicional específica del "gran visir" en todos esos imperios. Todavía durante la última generación fracasó en Persia la intentada supresión del cargo de gran visir a favor de la creación de ministros especiales burocráticos bajo la presidencia personal del Sha,[46] pues esto caracterizaba al Sha de un modo enteramente personal como jefe responsable de todas las calamidades del pueblo y de todas las anomalías de la administración, con lo cual hubiera corrido grave peligro no sólo el Sha, sino también su legitimidad "carismática". Con el fin de encubrir al Sha con su responsabilidad y de proteger su carisma tuvo que ser restablecido el cargo de gran visir.

Esto forma el paralelo oriental más acusado con la situación del jefe responsable del gobierno en Occidente, especialmente en el Estado parlamentario. La fórmula, *le roi règne, mais ne gouverne pas*,[47] y la teoría de que el rey, en interés de la dignidad de su posición, no debería "actuar sin revestimiento ministerial"[48] o, más aún, de que, para conservar su dignidad, debería traspasar la intervención en el gobierno normal dirigido por especialistas burocráticos a los jefes de los partidos políticos que ocupan los cargos ministeriales, esta fórmula y esta teoría corresponden enteramente al encerramiento del soberano patrimonial divinizado por los especialistas de la tradición y del ceremonial: sacerdotes, funcionarios de la corte, altos dignatarios. El carácter sociológico del carisma en cuanto tal tiene tanta acción en esto como la puedan tener los funcionarios palaciegos o los jefes de partido y sus secuaces. A pesar de su falta de poder, el rey parlamentario es conservado, ante todo porque por su mera existencia y por el hecho de ser ejercido el poder "en su nombre" se garantiza con su carisma la *legitimidad* del orden social existente, y todos los que están interesados en éste tienen que temer, como consecuencia de la eliminación de la persona real, la perturbación de la creencia en la "legalidad" de este orden. Junto con la función de "legitimación" a los actos de gobierno realizados por el partido victorioso como "de acuerdo a la ley" —cosa que puede hacer también, desde el punto de vista puramente formal, un presidente elegido

según normas establecidas—, el monarca parlamentario desempeña una función que no puede realizar un presidente elegido: el monarca limita el deseo de poder de los políticos por el hecho de que ha quedado establecida de una vez para siempre la más alta posición que se puede ocupar dentro del Estado. Esta última función esencialmente negativa, inherente a la mera existencia de un rey reconocido según normas fijas, es acaso, considerada desde un punto de vista puramente político, la que tiene prácticamente mayor importancia. Aplicada en un sentido positivo y considerada en su arquetipo, significa que el rey no puede conseguir una participación realmente activa en el poder político en virtud de normas jurídicas *(kingdom of prerrogative)*,[49] sino únicamente en virtud de una capacidad personal o de una influencia social *(kingdom of influence)*. Y, como lo han mostrado acontecimientos y personalidades de los últimos tiempos, está en posición de imponerse inclusive a pesar de toda "soberanía parlamentaria". La realeza "parlamentaria" significa en Inglaterra una selección encaminada a admitir en el poder real efectivo a los monarcas políticamente calificados.[50] Pues un falso paso en la política interna o exterior, o la imposición de pretensiones que no corresponden a sus dotes personales y a su prestigio personal pueden costarle la corona. Así, la realeza inglesa está siempre más "carismáticamente" conformada que la realeza oficial del continente, la cual, principalmente por el derecho de herencia, reconoce pretensiones de poder tanto al genio político como al necio.

Capítulo VI

Burocracia[1]

Características de la burocracia. Situación del funcionario. Los supuestos y fundamentos de la burocratización: 1. *Bases económicas y financieras.* 2. *El desarrollo cuantitativo de las tareas administrativas.* 3. *Sus transformaciones cualitativas.* 4. *Las ventajas técnicas de la organización burocrática.* 5. *La concentración de los medios administrativos.* 6. *La nivelación de las diferencias sociales. Carácter permanente del aparato burocrático. Consecuencias económicas y sociales de la burocratización. El poderío de la burocracia. Las fases de su desarrollo. La "racionalización" de la educación y de la formación cultural.*

LAS FUNCIONES específicas de la burocracia moderna quedan expresadas del modo siguiente:

I. Rige el principio de las *atribuciones* oficiales fijas, ordenadas, por lo general, mediante reglas, leyes o disposiciones del reglamento administrativo, es decir: *1*. Existe una firme distribución de las actividades metódicas —consideradas como deberes oficiales— necesarias para cumplir los fines de la organización burocrática. *2*. Los poderes de mando necesarios para el cumplimiento de estos deberes se hallan igualmente determinados de un modo fijo, estando bien delimitados mediante normas los medios coactivos que le son asignados (medios coactivos de tipo físico, sagrado o de cualquier otra índole). *3*. Para el cumplimiento regular y continuo de los deberes así distribuidos y para el ejercicio de los derechos correspondientes se toman las medidas necesarias con vistas al nombramiento de personas con aptitudes bien determinadas.

Estos tres factores constituyen, en la esfera oficial, el carácter esencial de una autoridad burocrática o *magistratura*[*] y en la esfera de la economía privada la sustancia de una "*empresa*" burocrática. En este sentido, tal institución se ha desarrollado completamente en las comunidades políticas y eclesiásticas sólo con la aparición del Estado moderno, y en la esfera de la economía privada sólo con la aparición de las formas avanzadas del capitalismo. En organizaciones políticas tan extensas como las del antiguo Oriente, así como en los imperios germánico y mongol formados mediante la conquista, y en muchos organismos feudales, las magistraturas permanentes con atribuciones fijas no constituyen la regla, sino la excepción. El soberano hace cumplir las medidas más importantes por medio de comisionados personales, de comensales o de servidores de palacio, a quienes se dan encargos o autorizaciones establecidos momentáneamente para el caso particular y no siempre bien delimitados.

II. Rige el principio de la *jerarquía funcional* y de la tramitación, es decir, un sistema firmemente organizado de mando y subordinación mutua de las autoridades mediante una inspección de las inferiores por las superiores, sistema que ofrece al dominado la posibilidad sólidamente regulada

de apelar de una autoridad inferior a una instancia superior. Cuando este tipo de organización ha alcanzado todo su desarrollo, tal jerarquía oficial se halla dispuesta en forma *monocrática*. El principio de la tramitación jerárquica se encuentra tanto en las organizaciones estatales y eclesiásticas como en todas las demás organizaciones burocráticas, como, por ejemplo, en las grandes organizaciones de partido y en las grandes empresas privadas, sin importar para el caso que se quiera llamar o no "autoridades" a sus instancias privadas. Sin embargo, cuando el principio de las "atribuciones" ha sido llevado a sus últimas consecuencias, y por lo menos dentro de los funcionarios públicos, la subordinación jerárquica no es equivalente al poder que tiene la instancia "superior" de ocuparse simplemente de los quehaceres de los "inferiores". La norma es lo contrario, y por eso en el caso de quedar vacante una plaza ya establecida su reemplazo es inevitable.

III. La administración moderna se basa en documentos (expedientes) conservados en borradores o minutas, y en un cuerpo de empleados subalternos y de escribientes de toda clase. El conjunto de los empleados que trabajan a las órdenes de un jefe junto con sus archivos de documentos y expedientes constituye un "negociado" (llamado con frecuencia "despacho" cuando se trata de empresas privadas). La organización moderna burocrática distingue en principio entre la oficina y el despacho particular, pues separa en general la actividad burocrática, como sector especial, de la esfera de la vida privada, y los medios y recursos oficiales de los bienes privados del funcionario. Se trata de una situación que en todas partes es sólo el producto de una evolución muy larga. Actualmente se encuentra tanto en las oficinas públicas como en las privadas, y en estas últimas se extiende en rigor inclusive hasta los mismos empresarios dirigentes. El despacho y el hogar, la correspondencia comercial y la privada, los bienes comerciales y los particulares se hallan en principio separados en toda organización comercial de tipo moderno —los comienzos de este proceso se encuentran ya en la Edad Media—. Como particularidad del empresario moderno puede enunciarse el hecho de que actúa como el "primer empleado" de su empresa, así como el jefe de un Estado moderno específicamente burocrático es designado como su "primer servidor". La idea de que la actividad oficial burocrática y la actividad burocrática que tiene lugar en los negocios privados son cosas esencialmente distintas entre sí, es propia de la Europa continental y, en oposición a nuestras costumbres, es completamente extraña a los norteamericanos.

IV. La actividad burocrática, por lo menos toda actividad burocrática especializada —y es ésta la específicamente moderna— presupone normalmente un concienzudo aprendizaje profesional. Esto resulta válido tanto para los jefes y empleados modernos de una empresa privada como para los funcionarios públicos.

V. En un cargo propiamente dicho, su desempeño exige todo el rendimiento del funcionario, sin detrimento de la circunstancia de que pueda estar bien determinado el tiempo que pueda estar obligado a permanecer en la oficina cumpliendo con sus deberes. Esto es también normalmente el resultado de una larga evolución tanto en los empleos públicos como en los privados. En cambio, lo normal era antiguamente en todos los casos la tramitación de los asuntos de modo "marginal" o secundario.

VI. El desempeño del cargo por parte de los funcionarios se realiza según normas generales susceptibles de aprendizaje, más o menos fijas y más o menos completas. El conocimiento de estas normas representa, por tanto, la introducción de una tecnología especial (que es, según los casos,

la jurisprudencia, la administración, las ciencias comerciales) en cuya posesión se encuentran los empleados.

La vinculación al reglamento está en la actualidad tan perfectamente determinada, que la moderna teoría científica, por ejemplo, admite que la competencia atribuida legalmente a cualquier funcionario para establecer ordenanzas no le autoriza a decretar normas especiales para cada caso particular, sino que le obliga a limitarse a una reglamentación abstracta. Esto constituye una radical oposición a la forma de reglamentación puramente basada en el dominio, que, como veremos, es propia del patrimonialismo y que, realizada por medio de privilegios y favores individuales, afecta a todos los asuntos no establecidos ya por la tradición sagrada.

En lo que respecta a la posición interior y exterior de los funcionarios eso tiene las consecuencias siguientes:

I. El cargo es una "*profesión*" Esto se manifiesta ante todo en la exigencia de una serie de conocimientos firmemente prescritos, que casi siempre requieren una intensa actividad durante largo tiempo, así como de pruebas especiales indispensables para la ocupación del cargo. Además, se manifiesta en el carácter de deber de la posición del empleado, por el cual queda determinada del modo siguiente la estructura interna de sus relaciones: la ocupación de un cargo no es de hecho ni de derecho considerada como la posesión de una fuente de emolumentos o rentas producidos por el cumplimiento de ciertas funciones —como ocurría normalmente en la Edad Media y reiteradamente hasta los umbrales de la Edad Moderna—. Tampoco es estimada como un intercambio remunerado de funciones, como ocurre en el contrato libre de trabajo. La ocupación del cargo es considerada, inclusive en las empresas privadas, como la aceptación de un *deber específico de fidelidad al cargo* a cambio de la garantía de una existencia asegurada. Para el carácter específico de la lealtad moderna al cargo, es decisivo el hecho de que, cuando se trata de un tipo puro, no se subordina —como, por ejemplo, sucede en la forma de dominación feudal o patrimonial— a una persona a modo de señor o patriarca, sino que se pone al servicio de una *finalidad objetiva* impersonal. Cierto es que, aureolándola ideológicamente y como sucedáneo de los soberanos personales terrenales o divinos, suele haber tras esta finalidad objetiva una serie de "valores culturales" realizados en una comunidad: "Estado", "Iglesia", "Municipio", "Partido", "Empresa". El funcionario político, por ejemplo —cuando menos en un Estado moderno avanzado —, no es considerado como el empleado particular de un soberano. Pero tampoco el obispo, el sacerdote y el predicador son considerados hoy objetivamente —al revés de lo que ocurría en los primeros tiempos del cristianismo— como portadores de un carisma puramente personal cuyos bienes de salvación ultramundanos han recibido personalmente del Señor, y sólo delante del cual son responsables, ofreciéndolos a todos los que los soliciten y parezcan dignos de recibirlos. A pesar de la supervivencia parcial de la antigua teoría, son sólo funcionarios al servicio de una finalidad objetiva que toma cuerpo en la "Iglesia" actual y que también ha sido glorificada desde el punto de vista ideológico.

II. La posición *personal* del funcionario resulta configurada de acuerdo con los siguientes

principios:

1. El funcionario moderno, tanto público como privado, pretende siempre y disfruta casi siempre, frente al dominado, de una *estimación social* "estamental" específicamente realzada. Su posición social se halla garantizada por instrucciones que se refieren al rango ocupado y, en el caso de los funcionarios políticos, por disposiciones penales especiales dirigidas contra las "ofensas a funcionarios", contra el "desprecio" manifestado a los funcionarios del Estado y de la Iglesia, etc. La categoría social efectiva del funcionario queda normalmente bien asegurada cuando en los viejos países civilizados existe la urgente necesidad de un régimen administrativo especializado, cuando impera al mismo tiempo una sólida y estable diferenciación social y cuando el funcionario, por la distribución del poder social o a consecuencia del elevado costo de la formación profesional requerida y de las convenciones estamentales que le vinculan, procede sobre todo de las capas social y económicamente privilegiadas. La influencia que ejercen los diplomas acreditativos —influencia que se discutirá en otro lugar—,[*] cuya posesión suele determinar la aptitud para ocupar el cargo, aumenta, naturalmente, la importancia del factor "estamental" en la posición social del funcionario. Por lo demás, se encuentra raras veces —como sucede en el ejército alemán— de manera expresa y enérgica la disposición de que la admisión de los aspirantes a la carrera depende del acuerdo ("elección") de los miembros del cuerpo (de oficiales). Procesos análogos, que exigen un acuerdo de tipo gremial del cuerpo de funcionarios, se encuentran típicamente en los funcionarios patrimoniales y especialmente prebendales del pasado. Las tentativas realizadas para resucitarlos bajo distintas formas no son raras en la burocracia moderna, y han desempeñado, por ejemplo, un papel importante inclusive en las exigencias de los funcionarios fuertemente proletarizados *(tretyj element)* durante la Revolución rusa.[2]

   La estimación social de los funcionarios en cuanto tales suele ser especialmente escasa cuando —como ocurre frecuentemente en territorios recientemente colonizados— son muy débiles la necesidad de una administración especializada y el imperio de convenciones "estamentales", a causa del gran espacio de que se dispone y de la considerable inestabilidad de las capas sociales. Así sucede particularmente en los Estados Unidos.

2. El tipo puro de los funcionarios burocráticos es *nombrado* por una autoridad superior. Un funcionario elegido por los dominados no tiene ya una figura puramente burocrática. Como es natural, la existencia formal de una elección no significa todavía que tras ella no se oculte un nombramiento. Esto sucede dentro del Estado especialmente por medio del jefe de partido. Tal nombramiento no depende de los preceptos legales, sino del funcionamiento de los mecanismos de partido, los cuales, cuando están firmemente organizados, pueden transformar la elección formalmente libre en la aclamación de un candidato designado por el jefe del partido, y regularmente en una lucha, desarrollada según reglas prefijadas, para conseguir los votos en favor de uno entre dos candidatos designados. No obstante, la designación de los funcionarios por la elección de los dominados modifica en todos los casos la severidad de la subordinación jerárquica. Un funcionario nombrado por elección de los dominados posee en principio una plena independencia frente al funcionario jerárquicamente superior, pues deriva su situación

no “de arriba”, sino “de abajo”, o bien no la debe a la autoridad que le está antepuesta dentro de la jerarquía burocrática sino a los hombres influyentes de partido *(bosses)*, los cuales determinan también su ulterior carrera. Dentro de ésta no depende, o no depende solamente de sus superiores jerárquicos. El funcionario no elegido, sino designado por un jefe, desempeña su función con más exactitud desde un punto de vista técnico, pues en las mismas circunstancias, los puntos de vista puramente profesionales y las aptitudes técnicas determinan con mayor probabilidad su elección y su carrera. En cuanto no son especialistas, los dominados sólo pueden tener un conocimiento de las aptitudes profesionales de un candidato en virtud de las experiencias recibidas y, por tanto, ulteriormente. Finalmente, en todo nombramiento de funcionarios mediante elección —tanto si es una designación de funcionarios elegidos de un modo formalmente libre por los jefes de partido mediante confección de una lista de candidatos, como si se trata de un nombramiento libre por el jefe elegido—, los partidos no suelen tomar como punto de referencia las aptitudes profesionales, sino los servicios prestados a los adalides del partido. La oposición entre ambos funcionarios es, ciertamente, relativa. En efecto, pues ocurre algo análogo inclusive allí donde los monarcas legítimos y sus subordinados nombran a los funcionarios. Pero en este último caso no pueden ser comprobadas las influencias ejercidas por el séquito. Allí donde es considerable la necesidad de una administración especializada, como ocurre hoy inclusive en los Estados Unidos, y donde los adictos a un partido deben contar con una “opinión pública” muy desarrollada, inteligente y que actúa con libertad (opinión que falta en los Estados Unidos en todas partes donde el elemento inmigrante actúa en las ciudades como “una masa de electores sin opinión propia”), el nombramiento de funcionarios no calificados recae sobre el partido dominante, especialmente en los casos en que los funcionarios son designados por el jefe. Por lo tanto, la elección popular, no sólo del jefe de gobierno, sino también de los funcionarios a él subordinados —por lo menos en las organizaciones administrativas extensas y difícilmente abarcables a simple vista—, suele poner en grave peligro tanto la dependencia jerárquica como las aptitudes especiales de los funcionarios y el funcionamiento preciso del mecanismo burocrático. Es un hecho conocido la superior aptitud e integridad de los jueces federales nombrados por el presidente frente a los jueces designados por elección en los Estados Unidos, bien que ambas clases de funcionarios hayan sido elegidos ante todo por consideraciones de partido. En cambio, las grandes transformaciones de la administración municipal en las grandes ciudades se debieron en los Estados Unidos esencialmente a alcaldes *(mayors)* elegidos, los cuales trabajaron con un cuerpo de funcionarios *nombrados* por ellos mismos y, consiguientemente, “de un modo cesáreo”. El rendimiento del “cesarismo” —a que da lugar con frecuencia la democracia— en lo que toca a la organización, se basa principalmente, considerado desde el punto de vista técnico, en la posición ocupada por el “César” en cuanto hombre de confianza de las masas (del ejército o de los ciudadanos) desligado de toda tradición, y en cuanto soberano ilimitado y jefe de un cuadro de oficiales y funcionarios altamente calificados, seleccionados libremente por él sin atender a la tradición o a otras consideraciones. Este “dominio del genio personal” está, sin embargo, en contradicción con el principio formalmente “democrático” de la burocracia electiva.

3. En las organizaciones burocráticas oficiales y en las cercanas a ellas, pero también cada vez más en otras, existe normalmente una *perpetuidad del cargo*, perpetuidad que se presupone como

norma fáctica inclusive cuando tienen lugar revocaciones o ratificaciones periódicas. También en la empresa privada caracteriza normalmente este rasgo a los empleados, en oposición a los obreros. Sin embargo, esta perpetuidad de hecho o de derecho no es considerada, como ocurría en muchas formas de dominio del pasado, como un "derecho de posesión" al cargo. Cuando —como acontece entre nosotros para todos los funcionarios judiciales, así como en modo creciente para los funcionarios administrativos— se han originado garantías jurídicas contra la destitución o el traslado arbitrarios, estas garantías tienen por finalidad principal ofrecer una seguridad con vistas al cumplimiento rigurosamente objetivo y exento de toda consideración personal del deber específico impuesto por el correspondiente cargo. Por lo tanto, la proporción de la "independencia" otorgada por aquella garantía jurídica dentro de la burocracia no es en manera alguna una causa de incremento de la estima "convencional" —estamental— del funcionario así garantizado. Con frecuencia, y especialmente en comunidades de antigua cultura y diferenciación social, ocurre todo lo contrario. Pues en ellas sucede que cuanto más rigurosa es la subordinación al poder del jefe tanto mejor queda garantizada la conservación del estilo señorial del modo de conducción de vida. Y así, la estima convencional del funcionario puede inclusive experimentar un aumento a consecuencia de la ausencia de dichas garantías jurídicas, tal como aconteció durante la Edad Media con el respeto manifestado a los "ministeriales" a costa de los libres, y a los jueces reales a costa de los jueces populares. Entre nosotros, el oficial o el funcionario administrativo puede ser en todos los casos más fácilmente depuesto que el juez "independiente", a quien no suele costarle nunca el cargo la más ruda infracción contra el "código de honor" ni la contravención de las convenciones sociales. Mas por este mismo motivo "el rango social" del juez frente a los ojos de la capa dominante es, en las mismas circunstancias, mucho menor que la poseída por aquellos funcionarios cuya mayor dependencia del soberano representa una más sólida garantía para llevar un modo de conducción de vida "estamental". Como es natural, el término medio de los funcionarios aspira a la posesión de un "estatuto de funcionarios" que, con la seguridad material en la vejez, aumente las garantías contra la privación arbitraria del cargo. No obstante, esta aspiración tiene sus límites. Un fuerte progreso del "derecho al cargo" dificulta, naturalmente, la provisión de vacantes de acuerdo con las consideraciones de utilidad técnica, así como pone trabas a las posibilidades de carrera de los candidatos afanosos. Esta circunstancia, y especialmente la tendencia a preferir depender de sus semejantes que de los dominados socialmente subordinados, hace que los funcionarios no experimenten en general la dependencia "de arriba" como algo penoso. El actual movimiento conservador que tiene lugar entre los eclesiásticos de Baden, ante el miedo impuesto por la amenaza de separación entre el Estado y la "Iglesia", fue manifiestamente motivado por el deseo de no "pasar de señor de la comunidad" a ser su servidor.[*]

4. El funcionario percibe normalmente una remuneración *monetaria* en forma de un *estipendio* fijo, así como un retiro de vejez por medio de una pensión. El salario no queda determinado, en principio, de acuerdo con el trabajo realizado, sino más bien de acuerdo con las funciones desempeñadas (con el "rango") y eventualmente según la duración del tiempo de servicios. La seguridad relativamente grande del porvenir del funcionario y, junto a ello, la compensación que representa la estima social, hacen que en países que carecen ya de oportunidades de lucro de tipo colonial los cargos sean muy buscados y los salarios establecidos para ellos sean casi siempre

relativamente bajos.

5. Correspondiendo a la ordenación jerárquica de las autoridades, el funcionario está colocado en un *escalafón* que va desde los puestos inferiores, menos importantes y menos bien pagados, a los superiores. Como es natural, el promedio de los funcionarios aspira a la mayor determinación mecánica posible de las condiciones de ascenso, si no en los cargos mismos, por lo menos en los salarios, según el tiempo de "antigüedad" en los servicios, y cuando el sistema de exámenes está muy desarrollado, teniendo en cuenta las calificaciones obtenidas, todo lo cual otorga al cargo un carácter indeleble vitalicio. Junto con el pretendido fortalecimiento del derecho al cargo y con la creciente tendencia a una organización corporativa y a una seguridad económica, el desarrollo de estas características llega a hacer considerar los cargos como "prebendas" obtenidas por los que están cualificados en virtud de los diplomas acreditativos. La necesidad de considerar las aptitudes generales personales y espirituales con independencia de las cualidades, con frecuencia subalternas, correspondientes al título especializado, ha conducido al hecho de que precisamente los cargos políticos más elevados, especialmente los puestos "ministeriales", hayan sido cubiertos por principio independientemente de todo diploma acreditativo.

Los supuestos sociales y económicos de esta moderna configuración del cargo son los siguientes:

1. Desarrollo de la *economía monetaria*, siempre que se dé la forma de pago a los funcionarios que es hoy predominante. Este factor tiene gran importancia para la estructura total de la burocracia. De todos modos, este solo factor no es en modo alguno decisivo para su existencia. Los ejemplos históricos cuantitativamente más importantes de un burocratismo hasta cierto punto claramente desarrollado son los siguientes: *a)* Egipto en la época del Imperio Nuevo, aunque existía una fuerte tendencia patrimonial; *b)* el Principado romano tardío, especialmente la monarquía diocleciana y el Estado bizantino basado en ella, también con fuertes tendencias feudales y patrimoniales; *c)* la Iglesia católica romana, sobre todo desde fines del siglo XIII; *d)* China desde los tiempos de Shih Huang-ti[3] hasta el presente, pero con fuertes tendencias patrimoniales y prebendales; *e)* en una forma cada vez más pura, el Estado europeo moderno, y de modo cada vez más intenso todas las corporaciones públicas desde el desarrollo del absolutismo real; *f)* la gran empresa capitalista moderna, y ello en tanta mayor proporción cuanto más grande y complicada sea. Los casos *a)* hasta *d)* se basan en gran medida, y en parte de modo preferente, en el pago en especie a los funcionarios. Sin embargo, muestran mucho de los rasgos característicos y efectos propios de la burocracia. El modelo histórico de todas las burocracias posteriores —el Nuevo Imperio egipcio— es al mismo tiempo uno de los más grandiosos ejemplos de una organización basada en una economía natural. Tal coincidencia se explica, ciertamente, por la existencia de condiciones completamente peculiares. Pues en general, las considerables restricciones que deben hacerse en la adscripción de tales organizaciones al burocratismo, se hallan precisamente condicionadas por la economía natural. Un cierto grado de economía monetaria constituye un supuesto normal, si no para la formación, cuando menos para la prosecución inalterada de los regímenes puramente burocráticos. Pues, como la experiencia nos muestra, sin esta condición no puede apenas evitarse que

la estructura burocrática modifique considerablemente su naturaleza o inclusive se transforme en otra. Ya la asignación de porciones naturales fijas procedentes de las existencias habidas en los graneros del soberano o de las tributaciones naturales corrientes —tal como imperó durante milenios en Egipto y China, y luego desempeñó un papel importante en la época imperial romana e inclusive en otras ocasiones— significa fácilmente un primer paso hacia la apropiación por los funcionarios de las fuentes tributarias y su disfrute en calidad de posesión privada. Las porciones en especie protegen a los funcionarios contra las frecuentes y bruscas oscilaciones experimentadas por el poder adquisitivo del dinero. Pero si los cobros basados en tributos naturales —como sucede en todos los casos en que sobreviene una reducción de los esfuerzos realizados por el poder soberano a este efecto— se efectúan irregularmente, el funcionario, esté o no habilitado para ello, se dirige directamente a los contribuyentes situados dentro de la esfera de sus atribuciones. Así, es muy natural la idea de asegurar al funcionario contra tales oscilaciones mediante empeño o transferencia de los tributos y, con ello, del poder tributario, o bien mediante la concesión de bienes raíces fructíferos poseídos por el soberano. Y todo poder central no rigurosamente organizado tiene que recurrir a ello de un modo espontáneo u obligado por los mismos funcionarios. Esto puede suceder de tal manera que el funcionario se contente con el disfrute de lo que corresponde a su salario y restituya lo restante o bien —pues esto contiene evidentes tentaciones y proporciona al soberano resultados insatisfactorios—, de suerte que el funcionario "pague en dinero fijo", tal como aconteció de diversas maneras en los primeros tiempos de la burocracia alemana, y en gran medida en todas las satrapías orientales. El funcionario entrega entonces una suma fijada y se queda con el resto.

En este caso, el funcionario se parece bastante, desde el punto de vista económico, a un empresario de arrendamientos y hasta puede producirse una situación de arrendamiento de cargos con adjudicación de los mismos a los mejores postores. En el terreno de la economía privada, la transformación del sistema de villicación[*] en un sistema de arrendamientos constituye uno de los más importantes ejemplos entre los numerosos que existen a este respecto. De este modo, el jefe puede inclusive encargar a los funcionarios arrendadores la transformación en dinero de las remuneraciones en especie. Esto ha ocurrido con algunos sátrapas orientales de la Antigüedad. El arriendo de la recaudación de impuestos, en vez de su monopolio, está al servicio de tal finalidad. De ahí resulta ante todo la posibilidad de un importantísimo progreso en la organización financiera hasta alcanzar un sistema de estatificación, es decir, que en vez de ese "vivir al día" típico de todos los primitivos estadios de hacienda pública con base en recaudaciones mudables, puede establecerse un presupuesto fijo en el que queden bien determinados los ingresos y los gastos. Por otro lado, con ello se renuncia a una inspección y a una explotación completa de la capacidad tributaria en beneficio del soberano; y según sea el alcance de la libertad permitida al funcionario o al arrendador de cargos y tributos, se pone asimismo

en peligro su continuidad a causa de la explotación ilimitada, pues un capitalista no tiene en tal continuidad un interés tan permanente y constante como un soberano. En compensación, se procura asegurar esta permanencia por medio de un reglamento. Según esto, puede ofrecer rasgos muy diferentes el arrendamiento o transferencia de las contribuciones. Y según la mayor o menor relación existente entre el soberano y el arrendador, puede primar el interés del último en una libre explotación de la capacidad tributaria de los dominados o el interés del soberano en la continuidad de la tributación. La cooperación y contraposición de los motivos mencionados —exclusión del carácter inestable de los ingresos, posibilidad de estatificación, afianzamiento de la productividad de los súbditos mediante la protección contra la explotación irracional, inspección de los ingresos obtenidos por el arrendador con vistas a una apropiación máxima de los mismos por el Estado—, todo esto constituye el fundamento esencial, por ejemplo, de la estructura adoptada por el sistema de arrendamiento de tributos en el Imperio de los Ptolomeos, en el cual el arrendador sigue siendo todavía, como en Grecia y Roma, un capitalista privado, pero en donde la recaudación de los tributos se realiza burocráticamente y queda sometida a inspección oficial, de suerte que la ganancia del arrendador consiste sólo en una participación en los posibles excedentes obtenidos de su recaudación, lo cual equivale en rigor a un fondo de garantía. El riesgo que corre entonces el capitalista consiste en recaudar una cantidad inferior a la que representa el fondo establecido.

Cuando el soberano no necesita tanto ingresos regulares como un capital (por ejemplo, para una guerra o para el pago de una deuda), la concepción puramente económica del cargo en cuanto fuente de ganancias privadas a favor del funcionario puede conducir directamente a la compra del cargo, tal como justamente ha existido, en calidad de institución enteramente regular, en los estados de la época moderna, en el de la Iglesia tanto como en Francia e Inglaterra, y ello tanto para lo que se refiere a sinecuras como para lo que afecta a cargos muy efectivos, por ejemplo, para los diplomas de oficiales. Esta situación ha perdurado hasta el siglo XIX.[4] En algunas ocasiones, el sentido económico de tal estado de cosas puede modificarse hasta el punto de que el precio de compra asuma total o parcialmente el carácter de una garantía de fidelidad al cargo. Pero esto no era lo normal.

Sin embargo, toda cesión a los funcionarios, con vistas a su explotación, de las utilidades, derechos y servicios correspondientes al soberano en cuanto tal equivale a una desvirtuación del tipo puro de la organización burocrática. En esta situación, el funcionario tiene un derecho de posesión al cargo. Esto ocurre en mayor grado todavía cuando el deber del cargo y la remuneración se hallan en relación recíproca, de suerte que el funcionario no entregue nada de los objetos que le son confiados, sino que disponga enteramente de ellos para sus fines privados y, a cambio de ello, preste al soberano servicios de carácter personal o militar, político o eclesiástico. En los casos en que se trata de una asignación vitalicia de cualesquiera rentas objetivamente fijadas, de beneficios esencialmente *económicos* procedentes de la tierra o de otras fuentes productivas en calidad de remuneración por el cumplimiento de los deberes reales o ficticios del cargo —para cuya seguridad económica tales bienes son determinados de un modo

estable por el soberano mismo—, en tales casos hablamos de prebendas y de organización burocrática *prebendal*. Fluido es el tránsito que conduce de ella a la burocracia asalariada. En la Antigüedad y en la Edad Media, pero también hasta en la Edad Moderna, ha sido con gran frecuencia de tipo "prebendal" la dotación económica del sacerdocio, pero la misma forma se ha manifestado también en los demás sectores casi en todos los tiempos. En el derecho sagrado chino, el carácter "prebendal" específico de todos los cargos tiene como consecuencia que la prescripción de abstenerse de disfrutar de los bienes durante el tiempo ritual de luto por el padre y otras autoridades familiares (originariamente a causa de la malevolencia del amo fallecido a quien pertenecía tal disfrute) obliga a los enlutados a renunciar a sus cargos, los cuales eran considerados justamente, de un modo puramente prebendal, como productores de rentas. Otro grado de alejamiento de la pura burocracia asalariada tiene lugar cuando se otorgan no solamente derechos económicos, sino también derechos señoriales, imponiéndose como contraprestación al soberano servicios *personales*. Tales derechos pueden ser muy diferentes. Por ejemplo, en el caso de funcionarios políticos pueden ser de carácter más feudal o más oficial. En ambos casos, pero sobre todo en el último, tiene lugar una destrucción de la peculiaridad específica de la organización burocrática. Nos encontramos aquí en la esfera de la organización "*feudal*" de la dominación.

Todas estas asignaciones de productos y utilidades naturales a los funcionarios, muestran cierta tendencia a un aflojamiento del mecanismo burocrático, especialmente a un debilitamiento de la subordinación jerárquica. Esta subordinación alcanza el más riguroso desarrollo en la moderna disciplina burocrática. Sólo cuando la subordinación de los funcionarios frente al señor —inclusive la puramente personal— fue absoluta y, por tanto, en el régimen esclavista o formado por funcionarios tratados como esclavos, se alcanzó un rigor análogo, por lo menos cuando existía una dirección enérgica, como la que se manifiesta en la organización burocrática del moderno Occidente.

En la Antigüedad, en los países de economía natural, los funcionarios egipcios son, si no legalmente, por lo menos efectivamente, esclavos del faraón. En los latifundios romanos, se confiaba fácilmente a los esclavos por lo menos la tesorería a causa de la posibilidad de tortura. En China se persigue un fin análogo mediante el frecuente empleo del bambú como medio disciplinario.[5] Sin embargo, las probabilidades para el funcionamiento *continuo* de medios coactivos directos son poco favorables. Por esto, la experiencia muestra que una remuneración segura, unida a la probabilidad de una carrera que no depende puramente del azar y de la arbitrariedad, una disciplina e inspección rigurosas que respete el sentido del honor, así como el desarrollo del honor estamental y la posibilidad de una crítica pública, ofrecen las mayores oportunidades para alcanzar y conservar una rigurosa mecanización del aparato burocrático, de tal suerte que funcione entonces más seguramente que cualquier régimen basado en la esclavitud. Y, en rigor, una sólida conciencia estamental por parte de los funcionarios, no sólo es compatible con una voluntad de subordinación completa a los jefes, sino que —como ocurre entre los oficiales— es su consecuencia como

compensación exigida por su sentimiento de dignidad personal. El carácter profesional puramente "objetivo" del cargo, con su separación en principio entre la esfera privada y la que afecta a su actividad oficial, facilita la incorporación en las condiciones objetivas, dadas de una vez para siempre, del mecanismo fundado en la disciplina.

> Por consiguiente, si el desarrollo completo de la economía monetaria no es ninguna condición previa indispensable para la burocratización, el hecho es que ésta, en cuanto constituye una estructura específicamente *continua*, está vinculada a un supuesto: la existencia de utilidades *permanentes* para su conservación. Cuando éstas no pueden ser extraídas de las ganancias privadas —como en la organización burocrática de las grandes empresas modernas— o de contribuciones de la tierra —como en los señoríos territoriales— la existencia de un sistema fijo de *impuestos* representa la condición previa para la organización permanente del régimen administrativo burocrático. Mas, por las razones generales ya conocidas, el desarrollo de la economía monetaria constituye su única base segura. Por lo tanto, el grado de la burocratización de una administración en las ciudades con una economía monetaria muy desarrollada, ha sido con frecuencia relativamente mucho mayor que el existente en los estados coetáneos mucho más extensos. Ciertamente, tan pronto como estos últimos pudieron organizar un sistema fiscal regular, la burocracia se desarrolló en ellos con mayor amplitud que en las ciudades-Estado, donde, mientras su extensión se ha mantenido dentro de límites moderados, la tendencia a una administración colegial plutocrática por *honoratiores* ha sido siempre la más adecuada. Pues el suelo más propicio para fomentar la burocratización de la administración ha sido desde siempre la existencia de un modo típico de evolución de las tareas administrativas, y ante todo:
>
> 2. su desarrollo *cuantitativo*. En los sectores políticos, por ejemplo, el suelo clásico sobre el cual se ha edificado la burocratización ha sido el gran Estado y el partido de masas.

Enunciamos lo anterior, no ciertamente en el sentido de que toda gran organización estatal históricamente conocida haya implicado una administración burocrática. Pues ante todo, la subsistencia temporal de cualquier gran Estado o la unidad de la cultura implicada por el mismo no dependen siempre de una estructura burocrática. Ambas cosas ocurren, por ejemplo, en gran medida en el Imperio chino. La continuidad de los numerosos grandes imperios negros y de análogas organizaciones estatales ha sido efímera sobre todo a causa de la ausencia de un aparato burocrático. Del mismo modo, la unidad estatal del Imperio carolingio se desintegró con la decadencia de su organización burocrática, la cual presentaba, ciertamente, un carácter patrimonial más bien que burocrático. En cambio, considerados desde el punto de vista puramente temporal, el imperio de los califas y sus predecesores en suelo asiático, con una organización burocrática esencialmente patrimonial y prebendal, y el Sacro Imperio Romano, a pesar de una completa ausencia de burocracia, han perdurado durante mucho tiempo, y han representado, por lo menos

aproximadamente, una tan sólida unidad *cultural* como la que suelen crear las organizaciones oficiales burocráticas. Y el antiguo Imperio romano, a pesar de su creciente burocratización, y justamente durante el desarrollo mayor de la misma, se ha desintegrado internamente a consecuencia de la forma de distribución de los cargos públicos que implicaba esa burocratización y que favorecía la economía natural. Pero, ciertamente, la consistencia temporal de las organizaciones citadas, consideradas desde el punto de vista de la intensidad de su unidad puramente *política*, quedaba reducida esencialmente a un conglomerado inestable y nominal con una capacidad de acción política cada vez menor. Y su unidad *cultural*, relativamente considerable, era el producto en parte de organizaciones eclesiásticas sólidamente unificadas —en el Occidente medieval crecientemente burocráticas—, y en parte de una vasta unidad en la estructura social, que era a su vez la consecuencia y la transformación de la primitiva unidad política. Ambas eran productos de una estereotipación cultural vinculada a la tradición y susceptible de favorecer un Estado de equilibrio inestable. Ambas poseían una tal firmeza, que aun grandiosos intentos de expansión como los representados por las cruzadas, a pesar de faltarles una sólida unidad política, pudieron ser hechos, por así decirlo, en calidad de "empresas privadas", cuyos fracasos y cuyo decurso políticamente irracional guardaron relación con la ausencia de un poder público sólido y unificado. Y es indudable, no sólo que los gérmenes de la formación de los estados "modernos" en la Edad Media han surgido en todas partes junto con el desarrollo de las organizaciones burocráticas, sino también que han sido las formas políticas burocráticamente más desarrolladas las que, finalmente, han disgregado aquellos conglomerados esencialmente basados en un Estado de equilibrio inestable.

La decadencia del antiguo Imperio romano fue *condicionada* justamente en parte por la burocratización de su ejército y de sus funcionarios. Esto fue posible sólo por la aplicación simultánea de un sistema de distribución de los cargos públicos que debía conducir a una creciente difusión de la economía natural. Por lo tanto, concurren siempre en ello factores particulares. También el hecho de que la "intensidad" de la acción estatal hacia fuera y hacia dentro —hacia fuera como energía expansiva y hacia dentro como influencia oficial en la cultura— se halle en relación directa con el grado de la burocratización puede ser considerado sólo como algo "normal", pero no como algo válido sin excepción. Pues dos de las organizaciones políticas más expansivas —el Imperio romano y el Imperio británico— se han basado sólo en parte, y justamente en su periodo de expansión, en fundamentos burocráticos. El Estado normando en Inglaterra ha creado una organización rigurosa con base en la jerarquía feudal. Sin embargo, su unidad y energía han sido proporcionadas en gran medida por la burocratización de la hacienda real *(Exchequer)*, burocratización que ha sido relativamente disciplinadísima en comparación con otras organizaciones

políticas de la época feudal. El hecho de que el Estado inglés no haya participado luego en la evolución continental hacia el burocratismo, sino que se haya seguido basando en una administración de *honoratiores*, ha sido debido —lo mismo que el régimen republicano de Roma—, junto a la ausencia (relativa) del carácter continental, a circunstancias peculiares que actualmente están en vías de desaparición. Entre estos factores se cuenta la superfluidad de un ejército *permanente* tal como el que necesita el Estado continental cuando manifiesta las mismas tendencias expansivas. Por eso en Roma la burocratización progresa a medida que el imperio se convierte de costero en continental. Por lo demás, en la estructura de dominación romana, el rendimiento técnico de un aparato burocrático, la precisión y la armonía en el funcionamiento de la administración, especialmente cuando tiene que funcionar fuera de los límites de la ciudad, fue reemplazado por el carácter rigurosamente militar de los magistrados en una proporción desconocida por todos los demás pueblos. Y la continuidad de este régimen fue garantizada por la situación también única ocupada por el Senado. Un factor que no debe olvidarse entre los que condicionaron esta superfluidad de la burocracia consistió en Roma, como luego en Inglaterra, en el hecho de que el poder público "redujo" cada vez más *en el interior* la esfera de sus funciones, es decir, se limitó a lo que exigía absolutamente la directa "razón de Estado". Los poderes públicos continentales de los comienzos de la época moderna se han acumulado en manos de aquellos príncipes que han recurrido del modo más enérgico a la burocratización de la esfera administrativa. Es evidente que el gran Estado moderno depende tanto más de una base burocrática técnica cuanto mayor es y ante todo cuanto más es o tiende a ser una gran potencia. El carácter de un poder público no burocrático, cuando menos no en el pleno sentido técnico del vocablo, tal como todavía lo revelan los Estados Unidos, tiende a adquirir de un modo inevitable, inclusive desde el punto de vista formal, una estructura burocrática cuanto mayor sea la superficie de fricción con lo exterior y cuanto más urgente sea la necesidad de una unificación administrativa en lo interno. Desde el punto de vista material, la forma parcialmente no burocrática en la estructura del Estado queda compensada por la estructura rígidamente burocrática en las organizaciones políticas efectivamente dominantes: en los partidos dirigidos por los especialistas profesionales *(professionals)* de la táctica empleada en la organización y en las elecciones. El ejemplo más evidente de la importancia que adquiere lo puramente cuantitativo como palanca de la burocratización de las organizaciones sociales se revela justamente en la creciente organización burocrática de todos los auténticos partidos de masas, entre los cuales figuran en Alemania ante todo la socialdemocracia, y en los Estados Unidos los dos grandes partidos "históricos".

3. Lo que incita a la burocratización es, todavía más que la dilatación extensiva y cuantitativa, la ampliación intensiva y *cualitativa* y el desarrollo interno de las tareas administrativas. La

dirección en que se mueve esta evolución y sus razones pueden ser muy diferentes. En el país en que ha habido más tempranamente una organización burocrática del poder público, en Egipto, fue la fatalidad técnico-económica de la distribución de las aguas para todo el país lo que creó el aparato de escribas y funcionarios que, ya muy pronto, encontró su segunda esfera de aplicación en las monumentales construcciones militarmente organizadas. Como ya se ha indicado, han actuado casi siempre en la formación de la burocratización necesidades que se han originado por la creación de ejércitos permanentes exigidos por la expansión política, y por el desarrollo simultáneo de la hacienda pública. Dentro del Estado moderno, cooperan en la misma dirección las crecientes exigencias administrativas motivadas por la complicación cada vez mayor de la cultura. Mientras algunas expansiones muy importantes, especialmente la expansión ultramarina, han sido impulsadas justamente por estados en que dominaban los *honoratiores* (Roma, Inglaterra, Venecia), la "intensidad" de la administración, es decir, la aceptación del mayor número posible de tareas para su continua elaboración y tramitación dentro de la *propia esfera del Estado* por parte de las capas de *honoratiores* dominantes, especialmente en Roma e Inglaterra, se ha desarrollado —como se mostrará también luego— de un modo relativamente muy débil comparado con los estados burocráticos. Mejor dicho: la *estructura* del poder público ha influido en ambos casos considerablemente sobre la cultura. Pero ha influido relativamente poco a través de las funciones y de la inspección del Estado. Esto se aplica tanto a lo que se refiere a la justicia como a lo que toca a la educación. Por otra parte, las crecientes exigencias culturales están condicionadas, aun cuando en diferente medida, por el desarrollo de la riqueza de las capas más influyentes del Estado. La creciente burocratización es, pues, una función de la posesión cada vez más *consuntivamente* disponible y consuntivamente empleada, así como de una técnica crecientemente refinada en correspondencia con las posibilidades dadas del estilo de vida. En su repercusión sobre el nivel de necesidades esto condiciona una creciente imprescindibilidad subjetiva de la procuración colectiva e interlocal, es decir, de la intervención burocrática en las más diferentes necesidades vitales, necesidades que antes fueron desconocidas o que eran satisfechas de un modo local o mediante la economía privada. Entre los factores puramente políticos influye con especial persistencia, en la tendencia a la burocratización, la creciente necesidad de una sociedad acostumbrada a una *pacificación* absoluta por medio de la aplicación del orden y la protección ("policía") en todos los sectores. Un camino continuo conduce desde la influencia meramente sagrada o meramente arbitral sobre la venganza privada —que hace radicar enteramente la garantía jurídica y de seguridad del individuo en el deber de juramento y de venganza por parte de sus compañeros de clan— hasta la actual situación del agente de policía como "representante de Dios en la tierra". Entre otras razones intervienen en primer lugar los diversos cometidos "político-sociales" que el Estado moderno tiene que asumir en parte por abandono de los ciudadanos y que en parte usurpa por motivos imperialistas o ideológicos. Como es natural, se hallan condicionados en gran medida por circunstancias económicas. Finalmente, entre los factores esencialmente técnicos hay que considerar, como promotores de la burocratización, los medios de comunicación específicamente

modernos, los cuales deben entrar en el cuadro de la administración pública en parte por necesidad y en parte por conveniencias técnicas (vías fluviales y terrestres, ferrocarriles, telégrafos, etc.). En la actualidad desempeñan el mismo papel que acaso desempeñaban en el antiguo Oriente los canales de Mesopotamia y la regulación del Nilo. Por otro lado, el grado de evolución experimentado por los medios de comunicación representa una condición no decisiva, pero sí importantísima para la posibilidad de una administración burocrática. Sin la vía fluvial del Nilo, la centralización burocrática basada casi enteramente en una economía natural no hubiera alcanzado seguramente nunca en Egipto el grado que efectivamente alcanzó. En la Persia moderna, se ha confiado oficialmente a los funcionarios de telégrafos la información acerca de todos los acontecimientos que tienen lugar en las provincias al mismo sha, pasando por encima de las autoridades locales y, además, todo el mundo tiene el derecho de manifestar por telégrafo sus reclamaciones con el fin de fomentar la centralización burocrática. En cambio, como efectivamente acontece, el Estado moderno de Occidente sólo puede ser administrado porque es dueño de la red telegráfica y se hallan a su disposición los correos y los ferrocarriles.

Estos factores guardan muy íntima relación con la evolución de un gran tráfico de mercancías interlocal que forma parte de los fenómenos concomitantes causales que intervienen en la formación de los estados modernos. Pero, como hemos visto antes, esto no rige incondicionalmente para el pasado.

4. La razón decisiva que explica el progreso de la organización burocrática ha sido siempre su superioridad *técnica* sobre cualquier otra organización. Un mecanismo burocrático perfectamente desarrollado actúa en relación con las demás organizaciones de la misma forma que una máquina en relación con los métodos no mecánicos de fabricación. La precisión, la rapidez, la univocidad, la oficialidad, la continuidad, la discreción, la uniformidad, la rigurosa subordinación, el ahorro de fricciones y de costas objetivas y personales son infinitamente mayores en una administración severamente burocrática, y especialmente monocrática, servida por funcionarios especializados, que en todas las demás organizaciones de tipo colegial, honorífico o auxiliar. Desde el momento en que se trata de tareas complicadas, el trabajo burocrático pagado es no sólo más preciso, sino con frecuencia inclusive más barato que el trabajo honorífico formalmente exento de remuneración. La actividad honorífica es una actividad realizada al margen de la ocupación principal, y funciona por ello más lentamente, menos sujeta a fórmulas, con menor precisión y uniformidad, porque es más independiente de las autoridades superiores y, además, a causa del aprovechamiento casi siempre poco económico del aparato subalterno y oficinesco, resulta con frecuencia más costosa de hecho. Esto tiene lugar especialmente cuando no sólo se piensa en los gastos efectivos de la caja pública —que, ciertamente, suelen aumentar de un modo esencial en la administración burocrática en comparación con el régimen honorífico de los *honoratiores*—, sino también en las frecuentes pérdidas que experimentan los dominados por el gran tiempo que requieren los trámites y la falta de precisión. La posibilidad de una administración honorífica con base en *honoratiores* sólo se

presenta normalmente allí donde es suficiente el despacho de los asuntos "como algo accesorio", alcanza sus propios límites con la complicación de las tareas planteadas a la administración —hoy también en Inglaterra—. Por otro lado, el trabajo organizado en forma colegial produce rozamientos y demoras, compromisos entre intereses y puntos de vista contradictorios, y con ello se realiza con menor precisión, con más independencia de las autoridades superiores, con menor uniformidad y mayor lentitud. Todos los progresos experimentados por la organización administrativa prusiana han sido debidos, y lo serán en el futuro, a los progresos experimentados por el principio burocrático, especialmente por el principio monocrático.

La exigencia de una tramitación en lo posible más rápida, precisa, unívoca y continua es impuesta a la administración en primer lugar por la economía capitalista moderna. Las grandes empresas capitalistas modernas representan, por lo general, modelos no igualados de rigurosa organización administrativa. Su vida de negocios descansa en una precisión creciente, en una continuidad y sobre todo velocidad de las operaciones. Lo que está condicionado a su vez por la peculiaridad de los medios del tráfico moderno, de los que forma parte también el servicio de informaciones de prensa. La extraordinaria aceleración en la transmisión de comunicaciones oficiales, de noticias referentes a hechos económicos o puramente políticos ejerce de por sí una presión constante en el sentido de *acelerar el ritmo de la reacción* de la administración frente a las situaciones dadas, y el óptimo en este sentido se consigue con una burocratización rigurosa. (No podemos ocuparnos ahora del hecho de que el aparato burocrático puede dar origen a ciertos obstáculos que impiden la adaptación de la resolución al caso particular.)

> Pero sobre todo la burocratización ofrece el óptimo de posibilidad para la realización del principio de división del trabajo en la administración según puntos de vista objetivos, distribuyendo los trabajos especiales entre funcionarios especializados y que se van adiestrando con la práctica constante. Resolución "objetiva" significa, en primer lugar, resolución "sin acepción de personas", según reglas *calculables*. "Sin acepción de personas" es también el lema del "mercado" y de toda prosecución de meros intereses. La imposición consecuente de la dominación burocrática significa la nivelación del "honor estamental"; por lo tanto, si no se limita al mismo tiempo el principio de la libertad de mercado, el dominio universal de la "situación de clase". Si esta consecuencia del dominio burocrático no se presenta siempre paralelamente con el grado de burocratización, se debe a la diversidad de los principios posibles que pueden inspirar la cobertura de necesidades de la comunidad política. Pero el segundo elemento, "reglas calculables", tiene en la burocracia moderna significación predominante. La peculiaridad de la cultura moderna, especialmente su subestructura técnicoeconómica, exige esta "previsibilidad" o calculabilidad del resultado. La burocracia en su desarrollo pleno se halla también, en

> sentido específico, bajo el principio *sine ira et studio*. Su peculiaridad específica, tan bienvenida para el capitalismo, la desarrolla en tanto mayor grado cuanto más se "deshumaniza", cuanto más completamente alcanza las peculiaridades específicas que le son contadas como virtudes: la eliminación del amor, del odio y de todos los elementos sensibles puramente personales, de todos los elementos irracionales que se sustraen al cálculo. En vez del jefe de las organizaciones antiguas movido por la simpatía personal, el favor, la gracia y la recompensa, la civilización moderna exige justamente para el aparato externo que la protege un *especialista* rigurosamente "objetivo" y tanto menos interesado en las cosas propiamente humanas cuanto más complicada sea la civilización de referencia. La estructura burocrática ofrece todo esto en las condiciones más favorables. Especialmente en lo que toca a la *administración de la justicia*, tal estructura crea la base para la organización de un *derecho* sistematizado y racional fundado en "leyes", tal como en su mayor perfección técnica lo creó la época imperial romana. Durante la Edad Media, la admisión de este derecho corrió pareja con la burocratización de la judicatura, con la penetración del especialismo racionalmente entrenado en lugar de la decisión jurídica subordinada a la tradición o a supuestos irracionales.

A la justicia "racional" con base en nociones jurídicas rigurosamente formales se opone una especie de justicia que ante todo queda vinculada a las tradiciones sagradas, pero que soluciona el caso concreto que no se puede determinar de la anterior manera por medio de una "revelación" concreta (oráculos, sentencias proféticas, juicios de Dios) —justicia "carismática"— o bien —y éstos son los únicos casos que aquí nos interesan—: *1*. de un modo no formal y de acuerdo con juicios de valor éticos concretos o de otra índole práctica: la "justicia de cadí" (como la ha llamado acertadamente R. Schmidt);[6] *2*. de un modo formal, pero no mediante la subordinación a nociones racionales, sino empleando la "analogía" y apoyándose en "precedentes" judiciales *concretos*: "justicia empírica". La "justicia de cadí" no comprende considerandos en absoluto; la justicia empírica en su tipo puro no contiene considerandos racionales. El carácter estimativo concreto de la primera forma de justicia mencionada puede llegar hasta la ruptura profética con toda tradición. La justicia empírica, por otro lado, puede sublimarse en una técnica y quedar sometida a una racionalización. Como —según se indicará en otro lugar— las formas de dominación no burocráticas revelan, por una parte, una vinculación rigurosa a las tradiciones y, por otra, un arbitrio y gracia del soberano, son muy frecuentes en ellas las combinaciones y las formas de transición entre ambos principios. En Inglaterra,

por ejemplo —según ha puesto de relieve Mendelssohn—,[7] una vasta capa inferior de la justicia sigue correspondiendo todavía al tipo de "justicia de cadí" en una proporción que los países del continente no comprenden fácilmente. Nuestra justicia con base en jurados, que excluye la indicación de las razones del veredicto, funciona manifiestamente en la práctica de un modo con frecuencia análogo, de suerte que, en general, hay que abstenerse de creer que los principios "democráticos" son idénticos a la jurisprudencia "racional" (en el sentido de una jurisprudencia formal). Como se indica en otro lugar, ocurre lo contrario. Por otro lado, la justicia inglesa (y norteamericana) de los Tribunales Supremos es todavía en gran medida una justicia empírica y en particular una justicia basada en precedentes. El motivo de que en Inglaterra se hayan frustrado todos los intentos de codificación racional, así como de admisión del derecho romano, radica en la eficaz resistencia opuesta por el gran gremio de abogados, capa de *honoratiores* de cuyo seno han surgido los jueces de las grandes cortes de justicia. Estas personas han recibido una educación jurídica en forma de un arte empírico altamente desarrollado desde el punto de vista técnico, y han luchado con éxito contra los esfuerzos encaminados a la codificación de un derecho racional, esfuerzos que, procedentes sobre todo de los jueces eclesiásticos y temporalmente también de las universidades, constituían una amenaza para su posición social y material. La lucha de los partidarios del *Common Law* contra el derecho romano y eclesiástico y contra la autoridad de la Iglesia en general fue, pues, motivada en gran parte por sus intereses económicos, tal como lo muestran claramente las intervenciones del rey en la misma. Pero la autoridad que alcanzaron en el curso de esta victoriosa lucha estaba condicionada por la centralización política. Por motivos preferentemente políticos ha faltado en Alemania una capa de *honoratiores* socialmente poderosos que, de modo análogo a los abogados ingleses, hayan sido el sostén de una práctica jurídica nacional, hayan elevado el derecho racional al rango de un arte basado en una doctrina y hayan opuesto resistencia a la penetración de las enseñanzas técnicamente superiores de los juristas formados en el derecho romano. Pero no fue acaso la mejor adaptación del derecho romano *material* a las necesidades del capitalismo naciente lo que decidió en este caso su victoria —justamente todas las instituciones específicas jurídicas del capitalismo moderno son ajenas al derecho romano y tienen un origen medieval—. Fue su forma racional y ante todo la necesidad técnica de poner en manos de especialistas racionalmente entrenados —es decir, de especialistas que habían estudiado en las universidades el derecho romano— los procedimientos judiciales, en vista del procedimiento racional de prueba requerido por la creciente complicación de los casos litigiosos y en vista de la imposibilidad de aplicar en una economía cada vez más racionalizada la simple determinación de la verdad mediante la revelación concreta o la anuencia sagrada propia de los estadios primitivos. Como es natural, esta situación fue condicionada en gran medida por la estructura

transformada de la economía. Pero tal factor influyó en todos los países, incluso en Inglaterra, donde el poder real introdujo los procedimientos racionales de prueba especialmente a favor de los comerciantes.[8] Pero, como ya se ha puesto de manifiesto, la razón principal de la diferencia existente en la evolución jurídica de Inglaterra y Alemania no ha consistido en esto, sino que se ha originado por las particularidades de cada una de las estructuras de dominación existentes en dichos países: en Inglaterra, una justicia centralizada y, al mismo tiempo, un dominio por parte de los *honoratiores;* en Alemania, una ausencia de centralización política y una simultánea burocratización. El primer país que ha experimentado en la época moderna un elevado desarrollo desde el punto de vista capitalista —Inglaterra— ha conservado una justicia menos racional y menos burocrática. Pero el capitalismo pudo compaginar allí con tal forma de justicia, porque el modo de la organización judicial y de los procedimientos procesales equivalió hasta la Época Moderna a denegar la justicia a los económicamente débiles. Por otro lado, este hecho y el elevado costo en tiempo y dinero de las enajenaciones de tierras motivado por los intereses económicos de los abogados, ha influido también considerablemente sobre la organización agraria de Inglaterra a favor de la acumulación e inmovilización de las tierras.

Por su parte, la jurisprudencia *romana* era en la época de la república una mezcla muy particular de elementos racionales, empíricos e inclusive de elementos procedentes de la llamada "justicia de cadí". El nombramiento de los jurados y las *actiones in factum*[9] del pretor, concedidas de "caso en caso", contenían un elemento de la última especie. La "jurisprudencia cautelar"[10] *(adcautelam)* y todo lo que procede de ella —incluyendo una parte de la práctica de las "respuestas" de los juristas clásicos— tenía un carácter "empírico". El cambio decisivo del pensamiento jurídico en un pensamiento racional fue preparado ante todo por la forma técnica de la instrucción procesal mediante las fórmulas basadas en nociones jurídicas del edicto del pretor. (En la actualidad, con el dominio del principio de sustanciación, en que la relación de hechos decide cuál es el punto de vista jurídico que fundamenta la demanda, falta tal forzosidad para una elaboración formal unívoca del alcance de los conceptos tal como lo creó la elevada cultura técnica del derecho romano.) Por lo tanto, intervenían aquí factores pertenecientes esencialmente a la técnica procesal que sólo indirectamente procedían de la estructura del Estado. Pero en cuanto sistema completo y cerrado científicamente aplicable, la racionalización del derecho romano —que lo diferencia tan rigurosamente del que produjo el Oriente y el helenismo— surgió solamente en la época de la burocratización del Estado.

Un ejemplo típico de justicia no racional y, sin embargo, de justicia "racionalista" estrechamente *vinculada* a la tradición, lo constituyen las "respuestas" de los rabinos en el Talmud. Finalmente, una pura "justicia de cadí" *desvinculada* de la tradición lo es todo veredicto profético del tipo: "Está escrito,

pero yo os digo". Cuanto más acentuado es el carácter religioso de la posición asumida por el cadí (o por el juez), tanto más libremente se intercala el dictamen arbitrario sobre el caso individual dentro de la esfera no vinculada a la tradición sagrada. Por ejemplo, el hecho de que el juez eclesiástico *(chara)* de Túnez decidiera sobre la propiedad "discrecionalmente" —como lo expresa el europeo—, ha constituido para una generación después de la ocupación francesa un sensible retraso en la evolución del capitalismo. En otro lugar estudiaremos los fundamentos sociológicos de dichas antiguas formas de justicia dentro de la estructura de dominación.

Ahora bien, es perfectamente cierto que la "objetividad" y la "especialización" no coinciden necesariamente con el imperio de la norma general abstracta. Ni siquiera tiene esto lugar dentro de la esfera de la administración moderna de justicia. La idea de un derecho sin lagunas ha sido, en principio, violentamente combatida. Y la concepción del juez moderno como un autómata a quien se entregan las actas y las costas con el fin de que formule un juicio según razones mecánicamente deducidas de los párrafos legales, ha sido también enérgicamente rechazada, tal vez porque cierta aproximación a este tipo sería la consecuencia de la burocratización del derecho. También en la esfera de la administración de justicia existen sectores en los cuales el juez burocrático es colocado por el legislador en situación "individualizante". Y, por fin, justamente en lo que toca a la esfera de la actividad propiamente administrativa —es decir, en toda actividad oficial no perteneciente al sector de la actividad judicial— se suelen exigir la libertad y el dominio de lo individual, libertad y dominio frente a los cuales las normas generales —consideradas preferentemente como límites impuestos a la actuación positiva y "creadora", imposible de someter a leyes, del funcionario— han desempeñado un papel negativo. No podemos discutir aquí el alcance de esta tesis. Sin embargo, lo decisivo es que esta administración "libremente" creadora (y eventualmente esta administración de la justicia) no constituye, como lo encontramos en las formas preburocráticas, un reino de gracia y arbitrio *libres*, de favores y apreciaciones *personalmente* motivados, sino que la determinación y el examen racional de los fines "objetivos", así como la consagración a los mismos, constituyen siempre la norma por la cual se rige la conducta. Especialmente en la esfera de la administración pública, la idea específicamente moderna y rigurosamente "objetiva" de la "razón de Estado" es considerada justamente como la suprema y última estrella conductora del comportamiento del funcionario. Con la canonización de esta idea abstracta y "objetiva" se hallan inseparablemente fundidos ante todo los seguros instintos de la burocracia con vistas al mantenimiento de *su* poder dentro de su propio Estado (y, a través de él, frente a otros estados). Finalmente, estos intereses de poder otorgan a aquel ideal, en modo alguno unívoco, su contenido concretamente aplicable y decisivo en los casos dudosos. Aquí no desarrollaremos más este

punto. Lo importante para nosotros es sólo esto: que tras cada acto de un gobierno auténticamente burocrático existe en principio un sistema de "motivos" racionalmente discutibles, es decir, una subsunción bajo normas o un examen de fines y medios.

También aquí, la posición adoptada por toda tendencia "democrática", esto es, por toda tendencia a la reducción a lo mínimo del "dominio", es necesariamente disyuntiva. La "igualdad jurídica" y la exigencia de garantías jurídicas contra la arbitrariedad requiere una "objetividad" racional *formal* por parte del régimen de gobierno, en oposición al capricho personal libre derivado de la gracia propia de la antigua dominación patrimonial. Sin embargo, cuando en alguna cuestión particular el *ethos* domina a las masas —y queremos prescindir completamente de otros instintos—, los postulados de la "legalidad" *material* encaminados al caso concreto y a la persona concreta chocan inevitablemente con el formalismo y con la fría "objetividad" normativa de la administración burocrática, de suerte que entonces debe rechazarse emotivamente por esta razón lo que había sido racionalmente exigido. Y especialmente deja insatisfechas a las masas desposeídas la "igualdad jurídica" formal y la justicia y la administración "calculables", tal como los exigen los intereses "burgueses". Para tales masas, el derecho y la administración tienen que estar al servicio de la nivelación de las oportunidades de vida económicas y sociales enfrente de los poseedores, y solamente pueden desempeñar esta función cuando asumen un carácter no formal, es decir, un carácter sustancialmente "ético" (o de "cadí"). No solamente se opone al curso racional de la justicia y del gobierno —tan fuertemente y a veces más fuertemente de lo que podría hacerlo la "justicia ministerial" de un soberano "absoluto"— toda clase de "justicia popular" —que no suele interesarse por "razones" y "normas" racionales—, sino también toda clase de influencias ejercidas sobre el gobierno por la llamada "opinión pública", es decir, cuando existe una democracia de masas, por una acción social brotada de "sentimientos" irracionales preparados y dirigidos normalmente por los jefes de partido y por la prensa.

5. La estructura burocrática corre pareja con la *concentración de los medios materiales* en manos del jefe. Así ocurre, en una forma típica bien conocida, en la evolución de las grandes empresas capitalistas privadas, las cuales se caracterizan justamente por tal estructura. Pero las mismas condiciones se cumplen en las comunidades de tipo oficial. Frente a los ejércitos de masas de raíz agraria, frente a los ejércitos antiguos compuestos de ciudadanos, frente a las milicias de las ciudades de los primeros siglos de la Edad Media y frente a todos los ejércitos feudales, el ejército de los faraones burocráticamente dirigido, el ejército de la última época de la República romana y del principado, y ante todo los ejércitos de los modernos estados militares, se caracterizan por el hecho de que mientras en los primeros es lo normal el aprovisionamiento y sustento de sí mismo y del propio séquito, en los ejércitos burocráticos se realiza con base en los almacenes que posee el soberano. La

> actual guerra mecánica hace tan necesaria *desde el punto de vista técnico* esta última condición como es indispensable en la época maquinista industrial la concentración de los medios de producción. En cambio, los ejércitos burocráticos del pasado equipados y sustentados por el soberano han surgido casi siempre cuando el desarrollo social y económico ha reducido de un modo absoluto o relativo el número de los ciudadanos capaces de abastecerse *económicamente* a sí mismos, de tal suerte que no han sido ya suficientes para la formación de las tropas requeridas. O cuando menos, no lo han sido de un modo relativo, es decir, en relación con el poder requerido por el Estado. Pues sólo el ejército burocrático ha hecho posible la organización de ejércitos profesionales permanentes como los que han sido necesarios para la pacificación de estados de gran extensión o para el desarrollo de una guerra contra enemigos muy alejados, especialmente en el mar. La misma disciplina militar y el mismo entrenamiento técnico sólo pueden desarrollarse normalmente de un modo completo, por lo menos en el grado modernamente alcanzado, dentro del ejército burocrático.

Desde el punto de vista histórico, la burocratización del ejército se ha desarrollado siempre de un modo paralelo con la extensión a los desposeídos del servicio militar hasta entonces considerado como un privilegio honorífico de los poseedores (tanto del propio país, según muestran los ejércitos de los generalísimos romanos en los últimos tiempos de la república o en la época imperial o los ejércitos modernos hasta el siglo XIX, como de otros países, según ponen de relieve los ejércitos mercenarios de todos los tiempos). Al lado del creciente aumento de la población y de la intensidad y alcance del trabajo económico —que condiciona la creciente "insustituibilidad" de las capas adquisitivas para los fines de la guerra—, concurre en tal proceso el aumento de la cultura material y espiritual. Poniendo aparte las épocas de intensa agitación ideológica, suelen ser escasas la aptitud y la inclinación de las capas poseedoras con cultura refinada y especialmente urbana a realizar la ruda labor del soldado raso. Y en las mismas circunstancias, las aptitudes e inclinación hacia la profesión de oficial suelen ser propias de las capas poseedoras rurales. Esta situación se compensa cuando las crecientes posibilidades maquinistas exigen de los jefes aptitudes "técnicas". La burocratización de la empresa guerrera puede adoptar, lo mismo que cualquier otra industria, las formas del capitalismo privado. Hasta los umbrales del siglo XIX fue lo normal en los ejércitos mercenarios de Occidente, en muy distintas formas, la organización y el régimen capitalista privado. Durante la guerra de treinta años, el soldado en Brandemburgo era casi siempre propietario de los medios usados en su profesión: armas, caballo, uniforme, aunque el Estado los entregaba ya como "empresario" *(Verleger)*. Luego, en el ejército permanente de Prusia, el jefe de compañía era propietario de los medios en cuestión, y sólo después de la paz de Tilsit se produjo definitivamente la concentración de los mismos en manos del Estado y, con ello, la general extensión del uniforme, que antes —cuando el rey

no "concedía" a ciertos cuerpos de tropas uniformes determinados (por vez primera, en 1620, con la guardia de *corps* y luego con más frecuencia durante el reinado de Federico II)— eran elegidos de acuerdo con las preferencias del jefe del regimiento. Conceptos como los de "regimiento" y "batallón", por ejemplo, tuvieron por eso todavía durante el siglo XVIII un sentido completamente diferente. Sólo el último fue una unidad táctica (como lo son actualmente ambos), en tanto que el primero fue una unidad económica creada por la "posición" de empresario del jefe. Las empresas "oficiosas" de guerra marítima (como las *maonas* genovesas) y de constitución de ejércitos pertenecen a las primeras "empresas gigantes" del capitalismo privado dotadas de una estructura burocrática. Su "transformación en empresas oficiales o del Estado" tiene su paralelo moderno en las empresas ferroviarias (que desde los comienzos han sido sometidas a la inspección del Estado).

De modo enteramente análogo, y en otras distintas esferas, la burocratización de la administración corre pareja con la concentración de los medios empresariales. El antiguo régimen administrativo de los sátrapas y procónsules, así como la administración y gobierno por medio de arrendadores y compradores de puestos o con base en caballeros feudales, descentralizan tales medios. Las necesidades locales de la provincia, incluyendo el costo del ejército y de los empleados subalternos, son satisfechos mediante los ingresos locales, y sólo el excedente va a parar a la caja central. El funcionario investido con un feudo realiza la administración con base en sus propios bienes. En cambio, el Estado burocrático carga todos los gastos producidos por la administración a su propio presupuesto y satisface las necesidades de funcionarios locales con los medios administrativos disponibles, que somete a norma e inspección. En lo que se refiere a la "buena administración", esto significa lo mismo que la gran empresa centralizada desde el punto de vista capitalista.

Aun en el terreno de la investigación y la enseñanza científicas, la burocratización en los "institutos" permanentes de las universidades (cuyo primer ejemplo importante lo constituyó el laboratorio de Liebig en Giessen) es una función de las crecientes necesidades de medios materiales de producción. Y por su concentración en manos de los jefes oficialmente privilegiados se produce una separación entre la masa de los investigadores y profesores, y sus "medios de producción", análoga a la que tiene lugar en la empresa capitalista entre los trabajadores y los mismos medios.

Si, a pesar de toda esta indudable superioridad técnica de la burocracia, ésta ha sido siempre un producto relativamente tardío de la evolución, tal condición se debe, entre otros factores, a una serie de *obstáculos* que solamente han podido ser definitivamente eliminados bajo ciertas condiciones sociales y políticas. La organización burocrática ha alcanzado regularmente el poder sobre

todo.

6. Con base en una *nivelación*, por lo menos relativa, *de las diferencias económicas y sociales* que han de tenerse en cuenta para el desempeño de las funciones. Se trata especialmente de un inevitable fenómeno concomitante de la moderna democracia *de masas* en oposición al gobierno democrático de las pequeñas unidades homogéneas. Ello ocurre, por lo pronto, a consecuencia de un principio que le es característico: la subordinación del ejercicio del mando a normas abstractas. Pues esto se sigue de la exigencia de una "igualdad jurídica" en el sentido personal y real y, por tanto, de la condenación del "privilegio" y de la negación en principio de toda tramitación "según los casos". Pero proviene, asimismo, de las condiciones sociales previas que hacen posible su nacimiento. Todo gobierno no burocrático de una organización social cuantitativamente importante se basa de algún modo en el hecho de que los deberes y funciones de la administración se vinculan a un privilegio social, material u honorífico ya existente. Regularmente con la consecuencia de que la explotación directa o indirectamente económica así como "social" del puesto ocupado —que permite toda forma de actividad gubernamental a los gobernantes— representa una indemnización de sus funciones. Por lo tanto, dentro de la administración estatal y a pesar de su carácter casi siempre "más económico" frente a aquellas otras formas, la burocratización y democratización significan un aumento de los gastos *en efectivo* por parte del Tesoro. En la Prusia oriental y hasta una época muy reciente, la cesión de toda administración local y de la judicatura inferior a los terratenientes fue —por lo menos desde el punto de vista del Tesoro— la forma más económica de satisfacer las necesidades planteadas por la administración. Lo mismo ocurrió con los jueces de paz en Inglaterra. La democracia de masas, que elimina en la administración los privilegios feudales y —cuando menos por la intención— los plutocráticos, debe sustituir por un trabajo profesional irremisiblemente pagado la administración tradicional ejercida al margen de toda profesión por los *honoratiores*. Esto no se aplica sólo para las organizaciones estatales. No es ninguna casualidad que justamente los partidos democráticos de masas (en Alemania, la socialdemocracia y el movimiento agrario de masas; en Inglaterra, el partido Gladstone-Chamberlain, organizado desde Birmingham a partir de 1870; en los Estados Unidos, los dos partidos tradicionales desde el gobierno de Jackson) hayan roto completamente, en su organización interna, con el dominio tradicional de los *honoratiores* basado en las relaciones personales y en el prestigio que todavía predomina en los partidos conservadores y en los antiguos partidos liberales, y que se hayan organizado burocráticamente bajo la dirección de funcionarios de partido, secretarios de partido y de sindicato, etc. En Francia ha fracasado siempre el intento de formar una sólida organización de partidos políticos exigida por el sistema electivo, y ello fue debido principalmente a la resistencia opuesta por los círculos de "notables de la localidad" contra la burocratización del partido entonces inevitable y que destruía su influencia. Pues todo progreso con respecto a la sencilla técnica electiva, como (por lo menos en el caso de estados importantes) lo es el sistema electivo proporcional, requiere una rigurosa organización burocrática interlocal de los partidos y con ello un creciente imperio de la burocracia de partido y de la disciplina con exclusión de los círculos de *honoratiores* locales. Dentro de la misma administración oficial, el progreso de la burocratización en Francia, los Estados Unidos y actualmente en Inglaterra corre

evidentemente pareja con el desarrollo de la democracia. Naturalmente, hay que tener en cuenta que la palabra "democratización" puede inducir a error. El *demos*, en el sentido de una masa inarticulada, no "gobierna" nunca en las sociedades numerosas por sí mismo, sino que es gobernado, cambiando sólo la forma de selección de los jefes del gobierno y la proporción de la influencia que puede ejercer o, mejor dicho, que pueden ejercer otros círculos procedentes de su seno, por medio del complemento de una llamada "opinión pública", sobre el contenido y la dirección de la actividad de gobierno. En el sentido aquí apuntado, la "democratización" no debe significar necesariamente el aumento de la participación activa de los dominados en el dominio dentro de la organización considerada. Esto puede ser la consecuencia del proceso aquí señalado, pero puede no presentarse. Más bien hay que tener muy en cuenta que el concepto político de la democracia deduce de la "igualdad jurídica" de los dominados estos otros dos postulados: *1*. Trabas al desarrollo de un "estamento de funcionarios" cerrado en favor de la accesibilidad general a los cargos, y *2*. reducción a lo mínimo de su poder en interés de la mayor amplitud posible de la influencia ejercida por la "opinión pública". Por lo tanto, siempre que sea posible, postula la provisión de las vacantes mediante elección revocable y sin tener en cuenta ninguna aptitud profesional especialista. Con ello entra inevitablemente en conflicto con las tendencias a la burocratización por ella producidas —tendencias que surgen a consecuencia de su lucha contra el dominio de los *honoratiores*—. Por consiguiente, no consideraremos aquí la imprecisa designación de "democratización" en tanto que por ella se entienda la reducción a lo mínimo del poder ejercido por los "funcionarios profesionales" a favor de un dominio en lo posible "directo" del *demos*, es decir, prácticamente de un dominio de los correspondientes jefes de partido. Lo decisivo es más bien, en nuestro caso, exclusivamente la *nivelación de los grupos dominados* con respecto a los grupos dominadores burocráticamente articulados, los cuales pueden poseer por su lado de hecho, y con frecuencia también formalmente, una estructura enteramente autocrática.

La pérdida de la posición ocupada en Rusia por la antigua nobleza feudal mediante la reglamentación del *mestnichestvo*[11] (jerarquía) y la consiguiente mezcla de esta antigua nobleza con la nobleza oficial constituye un característico fenómeno intermedio en la evolución hacia la burocratización. En China, la determinación del rango según el número de exámenes sufridos y la aptitud profesional por ello condicionada significa algo análogo, pero de modo más consecuente, por lo menos desde el punto de vista teórico. En Francia, la Revolución, y de un modo decisivo el bonapartismo, han hecho todopoderosa a la burocracia. En la Iglesia católica, la eliminación primero de los poderes intermedios feudales y luego de todos los poderes locales autónomos (iniciada por Gregorio VII y completada por el Concilio tridentino, por el Vaticano y por las disposiciones de Pío X), transformados en puros funcionarios del órgano central, junto con el aumento continuo de la importancia de los capellanes formalmente subordinados, debida ante todo a la organización política de partido del catolicismo, representó asimismo un avance de la burocracia, así como de la democratización por decirlo así "pasiva", es decir, un progreso hacia la nivelación de los dominados. La sustitución del ejército compuesto de *honoratiores* que

aportan sus propias armas por el ejército burocrático es también en todas partes un proceso de democratización "pasiva" en el mismo sentido en que lo es toda fundación de una monarquía militar absoluta en lugar del Estado feudal o de la República de notables. A pesar de todas sus peculiaridades especiales, esto se aplica también a la evolución que experimentó ya el Estado egipcio. En el Principado romano, la burocratización del gobierno de las provincias —por ejemplo, en la esfera de la administración fiscal— corrió pareja con la eliminación de la plutocracia formada por una clase capitalista que fue todopoderosa durante la república y, por tanto, con la eliminación del mismo antiguo capitalismo.

Es evidente que en tales procesos "democratizantes" intervienen casi siempre ciertas condiciones económicas. Con gran frecuencia nacen nuevas clases económicamente condicionadas de carácter plutocrático, pequeño-burgués o proletario que, con el fin de conseguir ventajas económicas o sociales, establecen o restauran un poder político de tipo legitimista o cesáreo. Por otro lado, son también posibles e históricamente comprobados los casos en que las iniciativas han procedido "de arriba" y han sido de naturaleza puramente política, en que han sacado provecho de circunstancias políticas y extrapolíticas y se han servido de los contrastes e intereses de clase económicos y sociales sólo como un medio para alcanzar sus propios fines puramente políticos de poder, utilizando a este efecto un *equilibrio* casi siempre inestable y provocando las oposiciones latentes de intereses. No parece posible apenas decir nada general sobre este punto. Son muy diferentes la proporción y la forma en que han colaborado los factores económicos, así como las influencias ejercidas por las relaciones políticas de poder. En la Antigüedad griega, la transformación de los métodos guerreros en lucha disciplinada de los hoplitas, y luego en Atenas la gran importancia adquirida por la flota constituyeron las bases de la conquista del poder político por las capas que soportaban el peso del ejército. Pero ya en Roma, la misma evolución conmovió sólo temporal y aparentemente los cimientos en que se apoyaba el dominio "honorario" ejercido por la nobleza oficial. Finalmente, el moderno ejército compuesto de masas ha sido en todas partes el medio de anular el poder de los *honoratiores*, pero de ninguna manera una palanca de democratización activa, sino fundamentalmente pasiva. Ello es debido, ciertamente, a que el antiguo ejército de ciudadanos se basaba económicamente en el equipo de cada uno por sí mismo, mientras el ejército moderno se basa en el aprovisionamiento de tipo burocrático.

El hecho de que el progreso de la estructura burocrática se haya basado en su superioridad "técnica" ha dado lugar, como ocurre en toda la esfera de la técnica, a que este avance se haya realizado del modo más lento precisamente allí donde las antiguas estructuras han funcionado con posibilidades de adaptación técnica a las necesidades existentes especialmente desarrolladas. Esto ha ocurrido, por ejemplo, con el gobierno inglés de los *honoratiores*, gobierno que ha sido el más lento de todos en someterse a la burocratización que sólo en parte está a punto de sucumbir a ella. Se trata del mismo

fenómeno que se manifiesta en el hecho de que una compañía de gas o una compañía ferroviaria fundadas con grandes capitales se opongan enérgicamente a la electrificación como algo que abre nuevos horizontes.

Una burocracia muy desarrollada constituye una de las organizaciones sociales de más difícil destrucción. La burocratización es *el* procedimiento específico de transformar un actuar en comunidad *[Gemeinschaftshandeln]* en un actuar en sociedad *[Gesellschaftshandeln]* racionalmente ordenado. Como instrumento de la "relación asociativa" *[Vergesellschaftung]* de las relaciones de dominación ha sido y es un recurso de poder de primera clase para aquel que dispone del aparato burocrático. Pues dadas las mismas probabilidades, el "actuar en sociedad" metódicamente ordenado y dirigido es superior a toda acción contraria de las "masas" o a todo "actuar en comunidad"[12] que se le oponga. Allí donde se ha llevado íntegramente a cabo la burocratización de la administración se ha creado una forma de relaciones de dominio prácticamente inquebrantable. El simple funcionario no puede desprenderse de la organización a la cual está sujeto. En oposición a los *honoratiores*, que administran y gobiernan honoríficamente y como al margen, el funcionario profesional está encadenado a su labor con toda su existencia material e ideal. En casi todos los casos el funcionario no es más que un miembro al que se encargan cometidos especializados dentro de un mecanismo en marcha incesante que únicamente puede ser movido o detenido por la autoridad superior, y que es la que le prescribe la ruta determinada. Por todo ello se halla sometido al interés común de todos los funcionarios insertados en tal mecanismo, para que siga funcionando y persista el dominio de relación asociativa ejercido por la burocracia. Por su lado, los dominados no pueden prescindir del aparato de dominio burocrático ya existente ni sustituirlo por otro, pues se basa en una metódica síntesis de entrenamiento especializado, división de trabajo y dedicación fija a un conjunto de funciones habituales diestramente ejercidas. Si el mecanismo en cuestión suspende su labor o queda detenido por una fuerza poderosa, la consecuencia de ello es un caos, para dar fin al cual difícilmente pueden improvisar los dominados un organismo que lo sustituya. Esto se refiere tanto a la esfera de la administración pública como a la de la economía privada. La vinculación del destino material de la masa al funcionamiento correcto y continuo de las organizaciones capitalistas privadas organizadas de una manera cada vez más burocrática va siendo más fuerte a medida que pasa el tiempo, y la idea de la posibilidad de su eliminación es, por tanto, cada vez más utópica. Los "expedientes", por un lado, y la disciplina burocrática, por otro, es decir, la sumisión de los funcionarios a la obediencia rigurosa dentro de su labor *habitual*, constituyen cada día más dentro de las esferas pública y privada el fundamento de toda organización. Pero ante todo lo constituye —por prácticamente importante que sea el expediente— la "disciplina". La ingenua idea del

bakuninismo, es decir, la idea de que por la destrucción de los expedientes podrá aniquilarse la base de los "derechos adquiridos" y de la "dominación" olvida que independientemente de los expedientes permanece la sumisión de los *hombres* a la observancia de las normas y de los reglamentos habituales. Toda reorganización de formaciones militares derrotadas y disueltas, así como todo restablecimiento de un orden administrativo destruido por revueltas, pánico u otras catástrofes, se efectúa formulando un llamamiento a la disposición habitual que tienen los funcionarios y los dominados a incorporarse obedientemente a las organizaciones correspondientes, llamamiento que, cuando tiene éxito, puede volver a "disparar", por decirlo así, el mecanismo. Por otro lado, el carácter inevitablemente objetivo del aparato ya existente, en unión de su característica "impersonalidad", hace que —en oposición a las organizaciones feudales basadas en la devoción personal— se halle fácilmente dispuesto a trabajar para todo el que sepa apoderarse de él. El sistema burocrático racionalmente ordenado sigue funcionando cuando el enemigo ocupa el territorio y se apodera de los puestos superiores, pues los habitantes, y ante todo el mismo enemigo, tienen interés vital en que así ocurra. Después que Bismarck, en el transcurso de un largo dominio, hubo sometido a sus colegas ministeriales a una incondicional dependencia burocrática mediante la eliminación de todos los estadistas independientes, tuvo que comprender, con gran sorpresa suya, que al retirarse seguían gobernando como si él no fuera el genial jefe y creador de tales criaturas, sino una figura cualquiera que, dentro del mecanismo burocrático, había sido sustituida por otra.[13] El aparato del dominio ha seguido siendo el mismo en Francia desde la época del Primer Imperio. Como este aparato —siempre que disponga de los modernos medios de información y de comunicación (telégrafo) — hace cada vez más imposible desde el punto de vista técnico el desencadenamiento de una "revolución" en el sentido de la creación enérgica de organizaciones de dominio enteramente nuevas, las "revoluciones" se han sustituido —como lo demuestra Francia de un modo "clásico"— por los "golpes de Estado", pues todas las transformaciones que han tenido éxito se basan allí en tales procesos.

Es evidente, por otro lado, que la organización burocrática de una estructura social y especialmente de una estructura política puede tener y tiene regularmente amplias consecuencias económicas. ¿Cuáles? Ello depende, naturalmente, de la particular distribución de los poderes sociales y económicos, y especialmente del campo que ocupa el naciente mecanismo burocrático, es decir, de la dirección que le hacen seguir los poderes que se sirven de él. El resultado de ello ha sido con gran frecuencia una distribución cripto-plutocrática de poderes. Tras las organizaciones burocráticas de partido en Inglaterra y especialmente en los Estados Unidos existen regularmente mecenas que las financian y que pueden por tal hecho influir considerablemente sobre ellas. El mecenazgo, por ejemplo, de las cervecerías en Inglaterra, de la llamada industria

pesada y de la Liga Hanseática, con su fondo de elecciones, en Alemania son hechos bastante conocidos. También la burocratización y la nivelación social dentro de las organizaciones políticas y especialmente oficiales, junto con la eliminación de los privilegios locales y feudales opuestos a ellas, ha favorecido con gran frecuencia en la época moderna los intereses del capitalismo y se ha realizado muchas veces en íntima relación con éste. Así ha ocurrido con la gran alianza histórica entre el poder absoluto de los reyes y los intereses capitalistas. Pues, en general, una nivelación jurídica y la disolución de las organizaciones locales dominadas por los *honoratiores* suelen ampliar el campo de acción del capitalismo. Mas también se podría producir en el curso futuro de la evolución lo que ha ocurrido en diferentes ocasiones de gran alcance histórico, especialmente en la Antigüedad: un proceso de burocratización favorable a los intereses pequeño-burgueses en sus "medios de existencia" tradicionales o favorables a un socialismo de Estado que limite las probabilidades de lucro de los particulares. El efecto muy distinto producido en cada caso por una organización política, en principio cuando menos muy parecida, dentro de Egipto, bajo los faraones, y luego en las épocas helenística y romana, muestra las muy diferentes posibilidades de influencia económica de la burocratización según el carácter de los demás componentes. El mero hecho de la organización burocrática no enuncia nada unívoco sobre el sentido concreto de su influencia económica; por lo menos, no tanto como puede enunciarse de su efecto *social* relativamente nivelador. Y también en este respecto hay que considerar que la burocracia, en sí misma un instrumento de precisión, puede ponerse al servicio de muy diferentes intereses de dominio, tanto de tipo puramente político como puramente económico o de otra índole. Por este motivo, no debe exagerarse por típico que sea su paralelismo con la democratización. Las mismas capas de señores feudales han tomado a veces aquel instrumento a su servicio. Y se ha dado también la posibilidad y el hecho —como en el Principado romano y en algunas organizaciones estatales absolutistas en su forma— de que una burocratización de la administración se haya vinculado deliberadamente con el régimen *estamental* o haya quedado fundido con él en nombre de los grupos sociales de poder existentes. Son muy frecuentes las asignaciones expresas de puestos a determinados estamentos. Y son más frecuentes todavía las asignaciones de hecho a ciertos grupos.

La democratización real o sólo formal de la sociedad en conjunto, en el sentido *moderno* de la palabra, es, en rigor, una base especialmente favorable, pero en modo alguno la única posible, para los fenómenos de la burocratización en general, los cuales pretenden solamente la nivelación de los poderes que se oponen a ella en todas las esferas que intentan ocupar. Y hay que tener muy presente el hecho que hemos encontrado ya diversas veces y que tendremos que discutir luego nuevamente, que la "democracia" en cuanto tal, a pesar de fomentar inevitablemente y sin quererlo la burocratización, es enemiga del

"dominio" de la burocracia, y a este efecto opone muy sensibles obstáculos e inconvenientes a la organización burocrática. Así, habrá que proceder en cada caso histórico particular al examen de en qué sentido especial ha transcurrido la burocratización.

Deberá quedar aquí sin decidir si justamente los estados modernos, cuya burocratización progresa en todos los sentidos, muestran sin excepción un incremento del *poder* de la burocracia dentro del gobierno. El hecho de que la organización burocrática ponga los recursos de poder técnicamente mejor desarrollados en manos del que dispone de ella nada enuncia todavía acerca de la fuerza que puede proporcionar la burocracia como tal a sus concepciones dentro de la organización social considerada. Y también la "necesidad absoluta" cada vez mayor de una burocracia incrementada hasta alcanzar cifras de millones decide sobre ello tan poco como, por ejemplo —según la opinión de algunos representantes del movimiento proletario—,[14] la necesidad absoluta de los proletarios decide la medida de su posible poder social y político. Pues en ese caso, cuando predominaba el trabajo de los esclavos, el hecho de que los hombres libres solieran aborrecer el trabajo como algo infamante, hubiera hecho que los "indispensables" esclavos tuvieran una gran posición de poder. Por lo tanto, no puede decidirse *a priori*, basándose en tales razones, si el poder de la burocracia como tal aumenta. La admisión de otros interesados o de otros especialistas no funcionarios o, al revés, de representantes de profanos ajenos a toda especialización, la creación de órganos locales, interlocales o centrales de tipo parlamentario, corporativo o de otros órganos representativos *parece* oponerse directamente al aumento del poder de la burocracia. Determinar hasta qué punto esta apariencia es verdadera pertenece a otro Capítulo que no se ocupe, como el presente, de un examen puramente formal y casuístico del problema. Aquí podrá decirse en general poco más o menos lo que sigue:

El poderío alcanzado por una burocracia bien desarrollada es siempre muy grande, y en circunstancias normales considerable. Tanto si el "señor" al cual sirve es un "pueblo" pertrechado con las armas de la "iniciativa legal", del "referéndum" y de la destitución de los funcionarios, como si es un parlamento elegido de acuerdo con una base más o menos aristocrática o "democrática" y poseedor del derecho y la autoridad del "voto de desconfianza", un colegio aristocrático formado legal o fácticamente, un presidente elegido por el pueblo o un monarca hereditario "absoluto" o "constitucional", en todos estos casos se habrán de encontrar frente al funcionario especializado en la empresa administrativa en la misma posición en que se encuentra el *dilettante* frente al "especialista". Toda burocracia procura incrementar esta superioridad del saber profesional por medio del *secreto* de sus conocimientos e intenciones. El gobierno burocrático es, por su misma tendencia, un gobierno que excluye la publicidad. La burocracia oculta en la medida de lo posible su saber y su actividad frente a la crítica. Las autoridades eclesiásticas prusianas amenazan con medidas

disciplinarias a los párrocos que comuniquen a un tercero las indicaciones u otras normas dirigidas a ellos, pues de este modo se "acarrean" la posibilidad de una crítica. Los funcionarios de hacienda del Sha persa convirtieron su ciencia financiera en una doctrina esotérica y se sirvieron de una escritura secreta. La estadística oficial prusiana publica en general sólo aquello que no puede perjudicar a los propósitos de la influyente burocracia. La tendencia al secreto se deriva en determinados sectores de gobierno de su misma naturaleza y se manifiesta siempre allí donde se trata de los intereses de poder *hacia fuera* mantenidos por la organización correspondiente, ya sea frente a los competidores económicos de una empresa privada, o bien, cuando se trata de organizaciones políticas, frente a organizaciones extranjeras potencialmente enemigas. La actividad de la diplomacia, si quiere conseguir éxito, sólo puede ser sometida a inspección pública en proporción muy escasa. Al aumentar la importancia de los elementos puramente técnicos, la dirección militar debe atenerse cada vez más al secreto de sus más importantes disposiciones. Los partidos políticos no actúan de modo diferente, y a pesar de la ostensible publicidad de las asambleas católicas y de los congresos de partido lo cierto es que ocultan sus intenciones en la misma proporción en que aumenta la burocratización. La política comercial conduce, por ejemplo, en Alemania, al secreto de las estadísticas de producción. Toda actitud bélica de las organizaciones sociales contra elementos exteriores influye siempre en el sentido de fortalecer la posición de quienes ocupan el poder. Mas el puro interés en el poder mantenido por la burocracia trasciende este terreno de la actitud secreta motivada de un modo puramente objetivo. El concepto del "secreto del cargo" es su descubrimiento específico, y nada es defendido por ella con tal fanatismo como esta actitud que no puede ser motivada de un modo puramente objetivo fuera de aquellas esferas específicamente cualificadas. Si la burocracia se enfrenta con un parlamento, lucha con un seguro instinto de poder contra todo ensayo realizado por éste para procurarse por sus propios medios conocimientos especiales (por ejemplo, el llamado "derecho de encuesta"). Un parlamento mal informado y, por tanto, sin poder, es naturalmente mejor acogido por la burocracia, siempre que tal ignorancia sea conciliable con sus propios intereses. Inclusive el monarca absoluto, y en cierto modo justamente él, se halla casi siempre impotente frente al superior conocimiento especializado burocrático. Todas las airadas disposiciones tomadas por Federico el Grande sobre la "supresión de la servidumbre" fracasaron al ponerse en práctica, porque el mecanismo burocrático las ignoró simplemente, considerándolas como antojos ocasionales de un *dilettante*. Siempre que existe una coincidencia de opiniones con una parte socialmente importante de los dominados, el rey constitucional ejerce con frecuencia un influjo sobre la actividad de la administración, que él puede controlar a causa de la relativa publicidad de la crítica, más importante que la que puede ejercer el monarca absoluto, quien tiene que depender

exclusivamente de la información proporcionada por la burocracia. El zar ruso del antiguo régimen estaba raramente en condiciones de imponer en lo más mínimo su voluntad en aquello que disgustaba a su burocracia y que se oponía a los intereses de ésta. Como lo ha hecho notar ya certeramente Leroy-Beaulieu, [15] los ministerios sometidos directamente a él en calidad de autócrata formaban un conglomerado de satrapías que luchaban entre sí con todos los recursos de la intriga personal y que se bombardeaban continuamente con voluminosos *memoranda* frente a los cuales resultaba impotente el monarca en su calidad de *dilettante*. La concentración del poder de la burocracia central, inevitable en todo progreso hacia el constitucionalismo, su sometimiento a una autoridad monocrática, al presidente del Consejo de Ministros, por cuyas manos ha de pasar todo lo que tiene que llegar al monarca, colocó todavía más a este último bajo la tutela del jefe de la burocracia, contra lo cual luchó Guillermo II en su conocido conflicto con Bismarck para tener muy pronto que retirar sus ataques contra aquel principio. Bajo el dominio del especialismo, aun el influjo real del monarca solamente puede alcanzar alguna firmeza mediante el trato continuado, metódicamente dirigido por la autoridad central de la burocracia, con el jefe de esta última. Al mismo tiempo, el constitucionalismo vincula a la burocracia y al soberano en un comunidad de intereses contra las aspiraciones al poder del jefe de partido en el parlamento. Pero el monarca constitucional resulta impotente *contra* la burocracia cuando no tiene ningún apoyo en el parlamento. La caída en Alemania de los "grandes del reino", de los ministros prusianos y de los altos funcionarios ha puesto todavía en noviembre de 1918 a un monarca en situación parecida a la que se produjo en el año 1056 sobre la base del Estado feudal. De todos modos, esto es siempre una excepción. Pues la situación del monarca frente a los funcionarios burocráticos, debido a los deseosos de ascenso, con los cuales puede sustituir fácilmente a los funcionarios independientes, un poco incómodos, es en general todavía más sólida que en el Estado feudal y que en el Estado patrimonial "estereotípico". Sólo los funcionarios económicamente independientes, es decir, sólo los funcionarios pertenecientes a las capas poseedoras pueden en las mismas circunstancias arriesgarse a perder el cargo. La recluta de capas desposeídas aumenta, hoy como siempre, el poder de los soberanos. Y únicamente los funcionarios que pertenezcan a una capa socialmente influyente, con la cual el monarca crea que debe contar en cuanto protectores de su persona (como en Prusia los llamados "rebeldes del canal"), pueden paralizar entera y sustancialmente su voluntad.

Superior a la competencia de la burocracia lo es sólo la competencia de los miembros de una empresa *privada* en el terreno de la "economía". Esto es debido a que el conocimiento exacto de los hechos de su esfera tiene para ellos una importancia vital directamente económica. Los errores en una estadística oficial no tienen consecuencias económicas directas para el funcionario culpable. Los errores en los cálculos de una empresa capitalista le acarrean pérdidas y

acaso dan al traste con ella. Y aun el "secreto" como medio del poder está todavía más seguramente a salvo en el libro mayor de un empresario que en los expedientes de las autoridades. Por este motivo, la influencia oficial sobre la vida económica en una época capitalista queda detenida dentro de tan angostos límites, y por eso también las medidas que toma el Estado en este terreno desembocan tan frecuentemente en caminos imprevistos e impremeditados o se convierten en ilusorias por los conocimientos superiores que los interesados tienen sobre la materia.

Como el conocimiento especializado es en creciente medida la base del poder alcanzado por los funcionarios, la forma en que ha podido utilizarse tal saber con el fin de que no se aprovechara exclusivamente en su favor, sino que tendiera a la protección de la posición ocupada por el soberano, ha sido desde muy pronto un objeto de la preocupación de este último. Con la creciente ampliación cualitativa de las tareas administrativas y con el carácter absolutamente necesario del especialismo se produce en forma muy típica el fenómeno de que al soberano no le baste la consulta ocasional de algunas personas de confianza o una asamblea de las mismas convocada intermitentemente en las situaciones difíciles, de suerte que se rodea —los "consejos áulicos" representan un característico fenómeno de transición— de corporaciones que se reúnen periódicamente para deliberar colegialmente (*Conseil d'Etat, Privy Council, General direktorium*, Gabinete, Diván turco, *Tsungli-Yamen, Weiwupu*, etc.). La posición que ocupan es, naturalmente, muy diferente según constituyan por sí mismas la más elevada autoridad gobernante o existan a su lado una o diversas autoridades centrales monocráticas. Es también muy distinta según sus procedimientos —en su tipo completamente desarrollado se reúnen en principio o de un modo ficticio bajo su presidencia—, y todos los asuntos importantes son solucionados por acuerdo después de un examen exhaustivo mediante informes y ponencias de los especialistas y votos motivados de otros miembros, siendo luego sancionados o rechazados por una disposición del soberano o señor. Esta forma de magistraturas colegiadas[*] constituye, por tanto, la manera típica en que el soberano, que es cada vez más *dilettante*, utiliza a los especialistas y procura —lo que con frecuencia se olvida— oponerse al poder creciente del especialismo y afirmarse en su posición dominante. Domina a un especialista por medio de otro e intenta formarse por aquel procedimiento complicado una imagen clara y amplia de la situación con el fin de que no le sean atribuidas decisiones arbitrarias. Espera obtener la garantía de un máximo de influencia propia menos por su presidencia personal que por los dictámenes que le son presentados. Federico Guillermo I, cuya influencia efectiva sobre el gobierno fue considerable, casi nunca concurría personalmente a las sesiones ministeriales que se realizaban de un modo estrictamente colegial, sino que daba sus respuestas a los informes escritos mediante decretos u observaciones al margen que eran entregados al ministro por los "correos de gabinete" tras asesorarse con los funcionarios pertenecientes a éste y personalmente adictos al soberano. El gabinete, contra el cual se dirigía el odio de la burocracia especialista, así como, en el caso de fracasos, la desconfianza de los dominados, fue surgiendo así —tanto en Rusia como en Prusia y en otros estados— como la fortaleza personal a la cual se acogía el soberano frente al especialismo y a la "objetivación" del gobierno.

Además, por medio del principio de la colegialidad el soberano intenta establecer una especie de síntesis de los *especialistas* hasta la constitución de una unidad colectiva. Pero ello no es, en general, suficiente. El fenómeno mismo es

común a muy diferentes formas estatales, desde el Estado patrimonial y feudal hasta el primitivo burocratismo. Pero, ante todo, es típico del naciente absolutismo monárquico. Fue uno de los más importantes medios educativos para alcanzar la "objetividad" de la administración. Mediante la intervención de particulares socialmente influyentes permitió también que cierta proporción de la autoridad dimanada de la calidad de *honoratiores* y de los conocimientos de la economía privada se unieran con el especialismo de los funcionarios profesionales. Las magistraturas colegiales fueron una de las primeras instituciones que permitieron llegar al concepto moderno de una magistratura concebida como una forma perenne e independiente de la persona.

Mientras el especialismo en los asuntos administrativos fue exclusivamente el resultado de un largo entrenamiento *empírico*, y las normas de administración no pertenecieron a un reglamento, sino que fueron partes integrantes de la tradición, el consejo de los *ancianos*, con frecuente participación de los sacerdotes, de los "antiguos estadistas" y de los *honoratiores*, fue de modo típico la forma adecuada asumida por las autoridades consultivas que, por constituir organizaciones permanentes frente a los soberanos cambiantes, llegaron a apoderarse del poder verdadero. Así ocurrió con el Senado romano y el Consejo veneciano, así como con el Areópago ateniense hasta su derrocamiento a favor del dominio del "demagogo". Pero, como es natural, a pesar de los múltiples puntos de transición, hay que distinguir rigurosamente entre tales magistraturas competentes y las corporaciones surgidas en virtud de la *especialización* racional y del dominio del saber técnico a que aquí nos estamos refiriendo. Por otro lado, hay que distinguirlas de las corporaciones consultivas tan frecuentes en el Estado moderno y brotadas de los círculos privados de *personas interesadas*, corporaciones en las cuales los funcionarios no constituyen el núcleo. Finalmente, hay que distinguirlas sociológicamente de las autoridades inspectoras (consejo de administración) que se encuentran en las actuales organizaciones burocráticas de la economía privada (sociedades anónimas), aun cuando estas últimas se completan con frecuencia por la intervención de *honoratiores* procedentes de círculos no directamente interesados, ya sea en virtud de sus conocimientos especializados o bien como recursos empleados con fines de propaganda. Pues estas organizaciones no contienen normalmente en su seno aquellos que poseen conocimientos especializados, sino los principales interesados desde el punto de vista económico en ellas, especialmente los bancos capitalistas. Y estos últimos no ocupan meramente un puesto consultivo, sino por lo menos una posición inspectora, y con gran frecuencia asumen una actitud dominante. Pueden compararse más bien (aunque no sin alguna violencia) con las asambleas de los grandes señores feudales independientes y de otros miembros socialmente poderosos de las organizaciones políticas patrimoniales o feudales, los cuales han sido a veces los precursores de los "Consejos" surgidos a consecuencia de la creciente intensidad de las tareas del gobierno y todavía con

más frecuencia los precursores de las corporaciones estamentales.

Dicho principio de la corporación burocrática pasó regularmente de la autoridad central a las más diferentes autoridades subordinadas. Como se ha indicado oportunamente, dentro de las unidades locales, y en particular dentro de las unidades municipales, el gobierno mediante corporaciones se presenta originariamente como una forma del dominio de los *honoratiores* (por medio de colegios de consejeros, de magistrados, decuriones y jurados primitivamente elegidos y luego cuando menos parcialmente cooptativos). Por este motivo son partes integrantes de la organización de la "administración autónoma", es decir, de la resolución de los asuntos administrativos por los miembros locales bajo la inspección de autoridades burocráticas oficiales. Los mencionados ejemplos del Consejo veneciano y todavía más del Senado romano son una transposición a grandes imperios ultramarinos de la forma de dominio ejercido por los *honoratiores* en las asociaciones políticas locales. Dentro del Estado burocrático, desaparece de nuevo la administración colegial tan pronto como por el progreso de los medios de tráfico y de las exigencias técnicas de la administración surge la necesidad de decisiones rápidas y unívocas y aparecen en primer plano los otros motivos que conducen a la burocracia completa y a la monocracia. Pero ante todo desaparece tan pronto como la evolución de las instituciones parlamentarias y, junto con ello, el incremento y publicidad de la crítica desde el exterior revela que la completa uniformidad en la dirección de la administración es el elemento más importante desde el punto de vista de los intereses del señor en lo que respecta a la escrupulosidad en la preparación de sus decisiones. El sistema enteramente racionalizado de ministros especializados y prefectos que se sigue en Francia tiene en estas condiciones modernas grandes posibilidades de hacer retroceder en todas partes las antiguas formas, completado probablemente por la admisión ya mencionada cada vez más frecuente y más formalmente ordenada de gremios consultivos de interesados procedentes de las capas económica y socialmente más influyentes. Especialmente esta última évolución, que intenta poner la pericia concreta de los interesados al servicio de la administración racional de funcionarios especializados, tiene seguramente un importante porvenir y ha de incrementar todavía más el poder de la burocracia. Es sabido que Bismarck se sirvió del proyecto de un "Consejo de Economía nacional" como recurso contra el Parlamento y que con ello reprochó a la mayoría que se oponía a su plan —mayoría a la cual nunca había concedido el derecho de encuesta en la forma admitida por el Parlamento inglés— que intentaba en interés del poder parlamentario impedir a la burocracia que fuera "demasiado inteligente". Por lo demás, no nos corresponde por ahora determinar la posición que podrán ocupar en lo sucesivo las asociaciones de miembros interesados dentro de la esfera de la administración.

Sólo la burocratización del Estado y del derecho reconoce en general la definitiva posibilidad de una rigurosa distinción conceptual entre un orden

jurídico "objetivo" y los derechos "subjetivos" de los individuos por él garantizados, así como la separación entre el derecho "público", que concierne a las relaciones entre las autoridades y los "súbditos", y el "derecho privado", que regula las relaciones de los individuos dominados entre sí. La burocratización presupone la separación abstracta entre el "Estado", en cuanto sostén abstracto de los derechos de mando y creador de las "normas jurídicas", y todas las "atribuciones" personales de los individuos. Se trata de ideas que están todavía muy lejos de las estructuras de dominio preburocráticas, especialmente de las estructuras de dominio patrimoniales y feudales. Estas ideas han podido realizarse y se han realizado ante todo con base en las comunidades urbanas siempre que éstas han nombrado a sus funcionarios mediante *elección* periódica y siempre que el individuo que ha "ejercido" el dominio, incluyendo el superior, no ha sido ya notoriamente idéntico al que ha poseído el dominio como un "derecho propio". Pero sólo la completa despersonalización de las funciones en la burocracia y la sistematización racional del derecho han conducido en principio a la mencionada separación.

Aquí no pueden ser analizados los importantes efectos culturales que produce al desarrollo de la estructura de dominio racional burocrática en cuanto tal y con absoluta independencia del campo que abarca. Como es natural, se halla al servicio de la penetración del "racionalismo" en la forma de vida. Pero este concepto admite muy diferentes contenidos. De un modo enteramente general sólo puede decirse que la evolución hacia la "objetividad" racional, hacia el "personal profesional y especializado", con todas sus múltiples consecuencias, es impulsada muy intensamente por la burocratización de todo dominio. Aquí solamente puede indicarse brevemente un importante factor de este proceso: el efecto producido sobre la forma de la *educación* y de la *instrucción*. Nuestras instituciones educativas occidentales y continentales, especialmente las superiores —universidades, institutos técnicos y comerciales, escuelas preparatorias y otras instituciones de enseñanza secundaria— se encuentran bajo la influencia predominante de la necesidad de atender a aquella "formación cultural" que cultiva las enseñanzas cada día más indispensables para el burocratismo moderno: la enseñanza de especialidades. Las "pruebas especiales", en el sentido actual de esta expresión, se han encontrado y se encuentran también fuera de las organizaciones propiamente burocráticas; así ocurre hoy para las profesiones "libres" del médico y del abogado y en los oficios gremialmente organizados. No es tampoco un fenómeno concomitante indispensable de la burocratización. La burocracia francesa, inglesa y norteamericana se han visto privadas de ellas en cierta medida o de un modo absoluto, siendo sustituidas por el entrenamiento y la actividad dentro de la organización de partido. La "democracia" se enfrenta con las pruebas especiales, como con todos los fenómenos de la burocratización impulsada por ella misma,

de dos maneras diferentes. Por una parte, significan o *parecen* significar una "selección" de las personas calificadas procedentes de todas las capas sociales en lugar del dominio ejercido por los *honoratiores*. Por otro lado, la democracia teme de las pruebas y de los títulos acreditativos el nacimiento de una "casta" privilegiada y, en consecuencia, lucha contra ellos. Y, finalmente, tales pruebas se encuentran ya en épocas preburocráticas o semiburocráticas. Su primera manifestación histórica está constituida regularmente por las dominaciones organizadas sobre una base *prebendal*. La esperanza de obtención de prebendas, ante todo eclesiásticas —como en el Oriente islámico y en la Edad Media occidental— y luego mundanas —como en China— es la recompensa típica en virtud de la cual la persona estudia y se somete a pruebas. Pero estas pruebas ofrecen sólo en parte un verdadero carácter "especializado". Sólo la moderna burocratización lleva a sus últimas consecuencias los exámenes racionales especializados. La *civil service reform* introdujo gradualmente en los Estados Unidos[16] la enseñanza y los exámenes especializados, penetrando asimismo en todos los demás países desde los principales focos europeos, principalmente desde Alemania.[17] La creciente burocratización de la administración ha adquirido en Inglaterra[18] cada vez mayor importancia; el intento de sustituir el antiguo burocratismo semipatrimonial por el moderno lo encontramos también en China[19] (en lugar de los antiguos exámenes de tipo completamente distinto); la burocratización del capitalismo y sus exigencias de técnicos, de empleados, especialistas, etc., se han extendido por todo el mundo. Esta evolución ha sido impulsada ante todo por el prestigio social de los títulos acreditativos adquiridos mediante pruebas especiales, y ello tanto más cuanto que han podido transformarse en ventajas económicas. Lo que fue en el pasado la prueba del linaje como base de paridad y de legitimidad y, allí donde la nobleza ha seguido siendo poderosa, como base inclusive de la capacidad de ocupar un cargo oficial, lo es en la actualidad el diploma o título acreditativo. La creación de diplomas concedidos por las universidades y los institutos técnicos y comerciales, el clamor por la creación de títulos en todos los sectores en general se hallan al servicio de la formación de una capa privilegiada en los negociados oficiales y en los despachos particulares. Su posesión apoya el derecho al matrimonio con los *honoratiores* (inclusive en los despachos pueden esperarse posibilidades de casarse con la hija del jefe), a ser admitido en el círculo de los que tienen un "código de honor", a una remuneración según el "honor estamental" (honorarios) en vez del salario de acuerdo con el trabajo realizado, al ascenso y a la jubilación y, ante todo, al monopolio de los puestos social y económicamente ventajosos por parte de los aspirantes al diploma. Si en todas las esferas advertimos la exigencia de una introducción de pruebas especializadas, ello no es debido, naturalmente, a un súbito "deseo de cultura", sino a una aspiración a la limitación de las ofertas de puestos y a su monopolio a favor del poseedor de diplomas acreditativos. Y el "examen" es en la actualidad el medio universal de

llegar a este monopolio; de ahí su propagación irresistible. Y como el proceso educativo necesario para la obtención del diploma requiere gastos considerables y mucho tiempo, la mencionada aspiración significa al mismo tiempo la eliminación de los dones naturales (del "carisma") a favor del poseedor de títulos, pues el esfuerzo intelectual que exige la obtención de los diplomas es cada vez menor y disminuye todavía más con la masa que participa de ellos. La exigencia de un modo de vivir caballeresco en la antigua calificación feudal es sustituida entre nosotros por la participación en sus actuales rudimentos dentro de las asociaciones estudiantiles de los institutos que confieren los diplomas, y en los países anglosajones por las asociaciones deportivas y "clubes". Por otro lado, la burocracia aspira siempre al desarrollo de una especie de "derecho al cargo" por la creación de un procedimiento disciplinario regulado, por la eliminación de la disposición arbitraria de los "superiores" con respecto a los funcionarios; intenta también asegurar los ascensos y las pensiones y con ello se apoya en las tendencias "democráticas" de los dominados a una reducción del poder a lo mínimo, tendencias que creen poder descubrir en toda debilitación del poder discrecional del jefe sobre los funcionarios una disminución del poder mismo. Por consiguiente, la burocracia, tanto dentro de los despachos comerciales como dentro del servicio público, es la base de una evolución específicamente "estamental" en el mismo sentido en que pudieron serlo los muy distintos funcionarios del pasado. Y se llamó ya antes la atención[20] sobre el hecho de que estas cualidades estamentales suelen ser utilizadas a su modo para el cumplimiento de las tareas específicas que plantea la burocracia. Ahora bien, contra este carácter inevitablemente "estamental" reacciona la tendencia que tiene la "democracia" a sustituir los funcionarios nombrados por una elección de funcionarios a corto plazo, a sustituir mediante el plebiscito los procedimientos disciplinarios regulados por la simple destitución y, por consiguiente, a sustituir el poder arbitrario de los "señores" jerárquicamente superiores por el poder igualmente arbitrario de los dominados, es decir, de los jefes de partido.

El prestigio social basado en el disfrute de una determinada educación y de una determinada instrucción no es por sí mismo algo específico del burocratismo. Al contrario. En otras estructuras de dominación se basa en fundamentos esencialmente distintos. En la estructura feudal, teocrática o patrimonial, en la administración inglesa de *honoratiores*, en la antigua burocracia patrimonial china, en el dominio ejercido por los demagogos en la llamada democracia helénica,[21] la finalidad de la educación y la base de la estimación social, por mucho que difieran entre sí, no era el "especialista", sino —para emplear una expresión típica— el "hombre culto". Tal expresión es empleada aquí sin darle una valoración y solamente en el sentido de mostrar que el fin de la educación no era un entrenamiento especializado, sino una cualidad en el modo de conducción de vida *estimado* como "culto". La personalidad *culta* en el sentido caballeresco o ascético o (como en China) literario o (como en Grecia) gimnástico-musical o (como en los anglosajones) en la forma convencional del *gentleman* era el ideal educativo determinado por la estructura de dominio y por las condiciones sociales de la pertenencia a la capa de los señores. Las aptitudes que determinaban la pertenencia a la capa de los señores no se

basaban en un suplemento de saber especializado, sino en un suplemento de "aptitud cultural" (en el sentido enteramente variable que acompaña siempre a este concepto). Como es natural, era profundamente atendido el saber especial guerrero, teológico y jurídico. Pero tanto en el proceso educativo helénico como en el medieval y en el chino constituían el centro de gravedad elementos educativos muy distintos de los "útiles" con vistas a la especialidad. Tras todas las discusiones del presente en torno a los fundamentos de la cultura se encuentra en algún punto decisivo el combate del tipo del "especialista" contra el antiguo "hombre culto", combate que en todas las más íntimas cuestiones culturales se halla determinado por la incesante propagación de la burocratización de todas las formas de poder públicas y privadas y por la importancia cada vez mayor del saber especializado.

En el curso de su progreso, la organización burocrática no ha tenido sólo que dominar los obstáculos esencialmente negativos muchas veces ya mencionados[22] que se oponen a la nivelación por ella exigida, sino que con ella se han cruzado y se entrecruzan formas de la estructura administrativa que se basan en principios heterogéneos y que en parte ya han sido examinados.[23] Entre ellos mencionaremos aquí de un modo breve y por medio de un esquema sencillo,[24] no desde luego todos los tipos realmente existentes —pues esto nos conduciría demasiado lejos—, sino algunos *principios* estructurales especialmente importantes. El examen debe hacerse no sólo, pero sí siempre bajo las interrogaciones siguientes: *1*. ¿Hasta qué punto están sometidos los principios a condiciones económicas o hasta qué punto les proporcionan las probabilidades de evolución otras circunstancias, por ejemplo, circunstancias puramente políticas, o una "legalidad propia" radicada dentro de su misma estructura técnica? *2*. ¿Cuáles son los efectos económicos específicos —en el caso de que existan— que tales principios por su lado desarrollan? En esto no debe perderse, naturalmente, de vista desde los comienzos el hecho de la continuidad e interacción mutuas de todos estos principios de organización. Sus tipos "puros" deberán ser considerados como casos límite indispensables y especialmente valiosos para el análisis, casos entre los cuales la realidad histórica, manifestada casi siempre en formas mixtas, se ha movido y se mueve todavía.

La estructura burocrática es en todas partes un producto tardío de la evolución. Cuanto más retrocedemos en el proceso histórico tanto más típico nos resulta para las formas de dominación el hecho de la ausencia de una burocracia y de un cuerpo de funcionarios. La burocracia tiene un carácter "racional": la norma, la finalidad, el medio y la impersonalidad "objetiva" dominan su conducta. Por lo tanto, su origen y su propagación han influido siempre en todas partes "revolucionariamente" en un sentido especial a que luego nos referiremos, [25] tal como suele hacerlo el progreso del *racionalismo* en todos los sectores. [26] La burocracia aniquiló con ello formas estructurales de dominación que no tenían un carácter racional en este sentido especial con que empleamos la palabra. Nos preguntamos, por tanto: ¿cuáles eran estas formas?

Capítulo VII
Patrimonialismo[1]

Naturaleza y origen de la dominación patriarcal. Dominio de los honoratiores *y patriarcalismo puro. El patrimonialismo. Configuraciones patrimoniales estatales. Poderío del soberano patrimonial por medio de tropas de esclavos, mercenarios, delegados, súbditos "alistados", etc. El poderío en virtud de la tradición. Uniones litúrgicas y asociaciones forzosas. Cargos y funcionarios patrimoniales. El sustento de los funcionarios patrimoniales. Beneficios partitivos y remunerativos. Estereotipación de la administración. La "individualidad" en lugar de la "competencia". La defensa de la unidad de la dominación patrimonial contra los funcionarios. Ejemplos*: 1. *El antiguo Egipto;* 2. *China;* 3. *Próximo Oriente y Occidente. Dominio señorial local y señor patrimonial. Administración patrimonial de los "honoratiores" en Inglaterra por medio de los jueces de paz. Formación del "gentleman": consecuencias políticas, económicas y estamentales. El patrimonialismo zarista. Patrimonialismo y honor estamental.*

AHORA BIEN, entre los principios estructurales preburocráticos el más importante es el que se refiere a la estructura *patriarcal* de la dominación. En su esencia no se basa en el deber de servir a una "finalidad" impersonal y objetiva y en la obediencia a las normas abstractas, sino justamente en lo contrario: en la sumisión en virtud de una devoción rigurosamente personal. Su germen radica en la autoridad de un *dominus* dentro de una comunidad doméstica. Su posición autoritaria *personal* tiene de común con la dominación burocrática puesta al servicio de fines *objetivos* la continuidad de su subsistencia, el "carácter cotidiano". Además, ambos encuentran, en última instancia, su apoyo en la obediencia a "normas" por parte de los que están sometidos a un poder. Pero estas normas son en la dominación burocrática racionalmente creadas, recurren al sentido de la legalidad abstracta y se basan en un ejercicio técnico, en tanto que en la dominación patriarcal se basan en la "tradición", en la creencia en el carácter inquebrantable de lo que ha sido siempre de una manera determinada. Y la significación de las normas es fundamentalmente distinta para ambas formas de dominación. En la dominación burocrática es la norma establecida y que crea la legitimidad del que manda para dar órdenes concretas. En la patriarcal es la sumisión personal al señor la que garantiza como legítimas las normas procedentes del mismo. En este caso, sólo el hecho y los límites de su poder proceden de "normas" que, aunque no han sido escritas, se han visto consagradas por la tradición. Pero esto presupone siempre el hecho de que este señor concreto es, en la conciencia de los sometidos, "el señor" por excelencia. Y en tanto que su poder no está limitado por la tradición o por poderes opuestos. En cambio, para el funcionario burocrático rige el principio de que una orden concreta sólo alcanza vigencia cuando puede apoyarse en una "competencia" especial consignada en una "regla". El fundamento objetivo del poder burocrático es su absoluta necesidad técnica basada en los

conocimientos especializados. En el caso de la autoridad doméstica, las antiquísimas situaciones naturales constituyen la fuente de la creencia en la autoridad fundada en la piedad. Para todos los que están sometidos a la autoridad familiar, es la convivencia personal, permanente y específicamente íntima dentro del hogar, con su comunidad de destino externa e interna. Para la mujer, es la superioridad normal de la energía física y espiritual del hombre. Para el muchacho, su necesidad de ayuda objetiva. Para el muchacho ya mayor, la costumbre, las influencias perdurables de la educación y los arraigados recuerdos juveniles. Para el siervo, su falta de protección fuera de la jurisdicción de su señor, al servicio del cual se encuentra desde la infancia por las circunstancias de la vida. Poder paternal y piedad filial no se basan primariamente en la consanguinidad real por más que se dé de modo normal. Justamente la constitución primitivamente patriarcal trata, aun después del conocimiento (en modo alguno "primitivo") de las relaciones de procreación y nacimiento, el poder doméstico de un modo completamente peculiar. Los hijos de todas las mujeres que viven en el hogar, como esposas o esclavas, son admitidos en su círculo *sin* hacer caso de la paternidad física, por cuanto el dueño los considera como "sus" hijos, en el mismo sentido en que considera como su ganado los animales nacidos de los rebaños que le pertenecen. Aun en las culturas desarrolladas es un fenómeno corriente, al lado del alquiler (en el *mancipium*) y empeño de niños y mujeres, la compra de niños ajenos y la venta de los propios. Se trata justamente de la forma en que se efectúa el intercambio de las labores y de la demanda de trabajo entre las diferentes comunidades domésticas, a tal punto que todavía en los contratos babilónicos se encuentra la venta de sí mismo como esclavo a plazo limitado como forma de la introducción de un "contrato de trabajo" por parte de un hombre libre. Junto a ello, la compra de niños se halla al servicio de otras finalidades, especialmente de tipo religioso (para asegurar las ofrendas en sufragio de los difuntos), como precursora de la "adopción".

Dentro del hogar se desarrolló, ciertamente, una diferenciación social tan pronto como la esclavitud fue considerada como una institución regular y aumentó el carácter real de la consanguinidad. Desde entonces, los niños se distinguieron, en cuanto sometidos libres *(liberi)*, de los esclavos. El capricho del *dominus* determinaba, ciertamente, la pared divisoria. Sólo él podía decidir quién era su hijo. Según el derecho romano, todavía en los tiempos históricos podía en principio convertir por testamento a sus esclavos en herederos *(liber et heres esto)*, así como vender a su hijo como esclavo. Pero en tanto que esto no ocurría, el esclavo estaba separado del hijo por la posibilidad que tenía este último de llegar a ser *dominus*. Ciertamente, este poder le fue muchas veces arrebatado o limitado. Allí donde existieron límites al poder de libre disposición —límites sagrados y creados por el poder político sobre todo en virtud de intereses militares—, fueron única o esencialmente favorables a los hijos. Pero estos límites se consolidaron muy lentamente.

En la Arabia premahometana, por ejemplo, lo mismo que en la terminología de algunas constituciones jurídicas helénicas de los tiempos históricos, y en la mayor parte de las ordenaciones jurídicas patriarcales en general, el fundamento objetivo de la homogeneidad se halla constituido por la comunidad perenne puramente efectiva de vivienda, manjares, bebidas y útiles cotidianos. Podía ocurrir que el poder doméstico estuviera representado por una mujer, por el hijo

mayor o (como a veces acontece en la familia extensa rusa) por el hijo económicamente más capaz. Ello dependía de diversas circunstancias económicas, políticas y religiosas, que también influían en que el poder doméstico estuviera limitado por una reglamentación heterónoma[2] o que en principio, como en Roma y China, no ocurriera esto. Establecidos tales límites heterónomos, podían ser sancionados, como hoy acontece, mediante el derecho penal y privado. Podían serlo únicamente, como ocurría en Roma, por el derecho sagrado o, como tiene lugar originariamente en todas partes, sólo por el "uso", cuya infracción inmotivada producía un estado de descontento entre los sometidos y excitaba la condenación social. Esto representaba también una protección eficaz, pues todo lo que se halla dentro de esta estructura resulta establecido siempre, en última instancia, por el poder fundamental de la *tradición*, de la fe en el carácter sagrado e inquebrantable del "ayer eterno". La sentencia del Talmud: "Que el hombre no altere jamás un uso", se basa, en su alcance práctico, no sólo en la disposición creada por el hábito, sino también originariamente en el temor ante males indeterminados de carácter mágico con que los espíritus cuyos intereses son afectados castigan al innovador mismo y a la comunidad social que aprueba su acción. En el curso de la evolución de las concepciones de Dios, esto es sustituido por la creencia de que los dioses han establecido como normas los antiguos usos y, por consiguiente, los han puesto bajo su protección como algo sagrado. La veneración por la tradición y la veneración hacia la persona del señor fueron los dos elementos básicos de la autoridad. El poder de los primeros motivos, que obligaron también a los jefes, favoreció a los que estaban sometidos sin carácter jurídico formal, por ejemplo a los esclavos, cuya situación dentro del patriarcalismo tradicionalista del Oriente era esencialmente mejor que en aquellos otros lugares en que, como en las explotaciones agrícolas romano-cartaginesas, se convirtieron en objeto de aprovechamiento racional no refrenado por las mencionadas limitaciones.

El dominio patriarcal no es la única autoridad basada en la santidad de la tradición. Al lado de ella existe ante todo, como forma independiente de una autoridad tradicional, la dominación de los *honoratiores*, a cuyas características nos hemos ya referido ocasionalmente y sobre las cuales tendremos que hablar todavía. Tal dominio existe en todos los lugares en que el honor social ("prestigio") dentro de un círculo se convierte en fundamento de una situación de dominio con un poder autoritario de mando, cosa que no ocurre ni mucho menos necesariamente en todo honor social. Lo que diferencia a este dominio del patriarcal consiste en la ausencia de aquella piedad específica de carácter personal propia de la pertenencia a una comunidad, a una asociación feudal o patrimonial: la piedad del hijo y del servidor. En cambio, la autoridad específica de los *honoratiores* (especialmente del que se ha distinguido dentro del círculo de la vecindad por sus capacidades, educación o modo de conducción de vida) no se basa en tal piedad, sino en el "honor". Queremos conservar en principio esta

distinción, aun cuando, naturalmente, aquí como en todas partes los puntos de transición sean continuos. El fundamento, la cualidad y el alcance de la autoridad de los *honoratiores* son muy distintos entre sí. Hablaremos de ello en ocasión más apropiada.[*] Mas por el momento sólo tenemos que ocuparnos de la dominación patriarcal como la forma estructural formalmente más consecuente de una autoridad basada en la santidad de la tradición.

Si queremos expresar típicamente esta cuestión, diremos que el poder doméstico es, por lo menos desde el punto de vista jurídico, ilimitado y se transmite en caso de muerte o de cualquier otra desaparición del antiguo señor al nuevo, el cual cohereda también, por ejemplo, el uso sexual de las mujeres de su predecesor (en algunos casos, por tanto, de su mismo padre). La coexistencia de diversos titulares del poder doméstico en competencia no es un caso inaudito, pero es naturalmente raro. Tiene lugar entonces la separación entre diversas partes del poder doméstico; por ejemplo, la posición autoritaria independiente de una madre al lado de la autoridad normal superior. Donde ha existido ha quedado vinculada a la más antigua típica división de trabajo: a la división de trabajo entre los sexos. Los cabecillas femeninos, tal como, por ejemplo, se encuentran entre los *sachems* indios, o copartícipes del poder que aparecen con cierta frecuencia (como los *lukakescha* en el imperio de Muata Jamvo) con autoridad independiente dentro de su esfera, se remontan históricamente casi siempre (aunque no siempre) a la función de las mujeres como las más antiguas regentes de la "hacienda" —que tiene como objeto la continua atención al cultivo del suelo y a la preparación de los alimentos— o son la consecuencia de la entera eliminación de los hombres capaces de llevar armas del recinto doméstico debida a ciertas formas de la organización militar.

Al tratar de la comunidad doméstica hemos visto que su comunismo originario queda sometido tanto en el terreno sexual como económico a límites cada vez más estrechos, que el "cierre hacia adentro"[*] va imponiéndose cada vez más, que se destaca la "explotación" racional en la comunidad adquisitiva capitalista de la casa y que se difunde continuamente el principio del "cálculo" y de la participación fija, de suerte que las mujeres, los niños y los esclavos alcanzan sus propios derechos desde el punto de vista personal y patrimonial. Todo esto constituye una serie de limitaciones impuestas al poder doméstico considerado como inquebrantable. Además, como contrapolo de la evolución de la "explotación" capitalista que brota y surge de la economía doméstica, se presenta la forma económica de una organización interna del hogar: el *oikos*. Aquí tenemos que considerar ahora la forma de la estructura de dominación que ha brotado del terreno del *oikos* y, con ello, del terreno del poder doméstico organizado: la *dominación patrimonial*.

Por lo pronto, sólo tiene lugar una descentralización de la comunidad doméstica cuando se ofrece a los hombres no libres (e inclusive a los hijos) una extensa posesión con vivienda propia y propia familia y cuando se les suministra

ganado (de ahí el llamado *peculium*) y utensilios. Pero justamente esta forma más sencilla de la evolución del *oikos* conduce inevitablemente a una interna debilitación del poder doméstico. Pues como entre el señor de la casa y los hombres a él sometidos no tienen lugar originariamente formas de relación asociativa mediante contratos —la alteración del contenido legal del poder paternal mediante contrato es jurídicamente imposible en todos los estados civilizados, inclusive en nuestros días—, las relaciones internas y externas entre el señor y los que de él dependen se regulan inclusive en este caso sólo de acuerdo con el interés del jefe y con la estructura interna del poder. Esta relación de dependencia sigue siendo una relación basada en la piedad y en la fidelidad. Pero una relación basada en tal fundamento, aunque represente un dominio puramente unilateral, hace surgir siempre la exigencia de los sometidos a una reciprocidad, y esta exigencia adquiere por la "naturaleza de la cosa misma" un reconocimiento social como "uso". Pues mientras para el esclavo acuartelado el látigo garantiza la realización del trabajo, y para el trabajador "libre" lo garantiza el sueldo y la amenaza de perder el puesto, debiendo el esclavo comprado poder sustituirse a precio relativamente bajo (pues de lo contrario su empleo no sería en modo alguno ventajoso), y no costando nada la sustitución del trabajador "libre" en tanto que haya otros hombres dispuestos a aceptar el puesto; en cambio, en el caso de un amplio aprovechamiento de los sometidos, cuando existe la descentralización mencionada, el señor depende en gran medida de la buena voluntad de los mismos y de la conservación de su capacidad de prestarle servicios. Por lo tanto, inclusive el señor "debe" algo al sometido, no jurídicamente, pero sí de acuerdo con los usos. Ante todo —y ya en su propio interés— le debe protección contra los peligros externos y ayuda en caso de necesidad, así como un tratamiento "humano", especialmente una limitación según lo "usual" del aprovechamiento de su capacidad de trabajo. Basada en un dominio que no persigue las ganancias, sino la satisfacción de las necesidades del señor, tal limitación es posible sin afectar sus intereses, pues al faltar el desarrollo cualitativo y en principio ilimitadamente extensible de sus necesidades, las exigencias del señor solamente pueden distinguirse de las de los sometidos desde el punto de vista cuantitativo. Y la limitación de referencia es positivamente útil para el señor, pues del modo de pensar y la disposición de ánimo de los sometidos dependen considerablemente no sólo la seguridad de su dominio, sino también sus beneficios. De acuerdo con la costumbre, el sometido debe al señor ayuda con todos los medios de que dispone. Este deber es ilimitado desde el punto de vista económico en casos extraordinarios; por ejemplo, para el pago de deudas, dotación de hijas, liberación de cautiverio, etc. Personalmente ilimitado es su deber de ayuda en caso de guerra y contienda. Cumple con el deber militar como escudero, conductor de carro, portador de armas, mozo de bagajes —como en los ejércitos feudales de la Edad Media y en los ejércitos de hoplitas dotados de armas pesadas en la Antigüedad— o como guerrero particular

del señor. Esto último era aplicable también para los clientes romanos, los cuales estaban en una posición continuamente revocable —*precarium*— y, desde el punto de vista de la función, probablemente de tipo feudal. Era aplicable a los arrendatarios de parcelas *(coloni)* ya en la época de las guerras civiles. Lo era también, naturalmente, para los tributarios de los señores territoriales y de los monasterios en la Edad Media. Pero de un modo enteramente semejante, los ejércitos del faraón, de los reyes orientales y de grandes señores territoriales eran ya en parte considerable reclutados patrimonialmente con base en sus colonos, y eran equipados y alimentados por la hacienda del señor. Ocasionalmente, y en particular para el servicio de la flota (aunque no sólo para ella), tenían lugar levas de esclavos que en el antiguo Oriente llevan la marca de posesión de su señor. Por lo demás, el sometido presta servicios, entrega regalos de honor, paga tributos y ofrece auxilios. Esto lo hace de derecho según la necesidad y el juicio del señor, y de hecho según los usos arraigados. Naturalmente, el señor tiene el derecho de despojarle arbitrariamente de la posesión, y la costumbre considera originariamente como algo perfectamente comprensible que disponga según su parecer de las personas y bienes póstumos. A este caso especial de la estructura patriarcal de dominación, al poder doméstico descentralizado mediante reparto de tierras y a veces de peculio a los hijos o a otras personas dependientes del círculo familiar damos aquí el nombre de dominación *patrimonial*.

Todo lo que continuamente va desarrollándose dentro de las relaciones patrimoniales, y ante todo la limitación puramente fáctica de la arbitrariedad del señor, tiene su origen en la influencia por lo pronto puramente fáctica de los usos. A ello se vincula luego el poder "santificador" de la tradición. Junto a las intensas y meramente afectivas resistencias de fricción contra todo lo que no es habitual, influye la reprobación de posibles innovaciones del señor por su gente del hogar y el temor ante las potencias religiosas, las cuales defienden siempre la tradición y los actos de piedad. Pero finalmente, y no en menor proporción, influye asimismo su temor de que toda perturbación del sentimiento tradicional de piedad por ataques inmotivados, considerados como injustos, contra la distribución tradicional de los deberes y de los derechos, podría tener graves consecuencias para sus propios intereses, especialmente para los económicos. Pues al lado de la omnipotencia frente al individuo sometido existe la impotencia frente a la totalidad de individuos. Así se ha constituido casi en todas partes un orden jurídicamente inestable, pero de hecho muy firme que restringe la esfera de la arbitrariedad y gracia del señor a favor de la vinculación con la tradición. El señor puede verse empujado a convertir este orden tradicional en un ordenamiento análogo a los reglamentos modernos de trabajo en las fábricas. Sólo que estas organizaciones racionalmente creadas existen para fines racionales, en tanto que los ordenamientos mencionados extraen su poder obligatorio, no de las finalidades perseguidas en el futuro, sino de lo que existe desde muy antiguo. Naturalmente, ordenamiento que el señor estatuye carece de

obligatoriedad para él. Sin embargo, cuando a consecuencia de la complejidad de su patrimonio repartido, a causa de su dispersión o en virtud de su continuo aprovechamiento desde el punto de vista político-militar, el señor no puede prescindir de la buena disposición de quienes le proporcionan sus ingresos, puede surgir en relación con tales disposiciones una comunidad jurídica de la cual se derive una sólida vinculación fáctica del señor con las medidas que él mismo ha adoptado. Pues todo ordenamiento de esta índole hace que sus súbditos se conviertan, de meros compañeros de intereses, en compañeros de la comunidad jurídica; aumenta con ello su saber acerca de la comunidad de tales intereses, así como la propensión y disposición para percibirlos, y motiva que la totalidad de los sometidos se enfrente con el señor primeramente de una forma ocasional y luego de un modo regular en cuanto unidad cerrada. Esto ha sido tanto la consecuencia de las *leges* (equivalentes a "estatutos" y no a "leyes") que fueron promulgadas especialmente en la época de Adriano para los dominios imperiales, como de los "derechos curtenses" de la Edad Media. En el curso de una evolución consecuente, las "disposiciones" del "tribunal de la corte" con participación de los sometidos constituyen la fuente de las auténticas interpretaciones del ordenamiento. Existe entonces una especie de "constitución", aun cuando en el sentido moderno la "constitución" se halla al servicio de la producción de leyes constantemente nuevas y de la distribución de poderes entre la burocracia con una reglamentación adecuada de las relaciones sociales, en tanto que las mencionadas "disposiciones" *(Weistümer)* representan la interpretación de la tradición como tal. No sólo esta evolución esporádica, sino ya los primitivos estadios en que quedan estereotipadas las relaciones patrimoniales mediante la tradición, equivalen a una considerable desintegración del patriarcalismo puro. Surge entonces una forma específica de dominación estrechamente dependiente de la tradición —el señorío territorial— que vincula al señor y al poseedor de la tierra mediante firmes lazos unilateralmente insolubles. En este lugar no podemos examinar más atentamente los destinos de esta importante institución extendida por todo el mundo.

Las relaciones patrimoniales de dominación como fundamentos de organizaciones *políticas* han alcanzado una extraordinaria trascendencia. Como luego veremos,[*] Egipto aparece ante nosotros como un único y enorme *oikos* del faraón regido patrimonialmente. La administración egipcia ha conservado siempre rasgos de economía doméstica, y el territorio entero fue tratado esencialmente por los romanos como un gigante dominio imperial. El Estado de los incas y especialmente el Estado de los jesuitas en el Paraguay eran organizaciones típicamente señoriales. Pero las posesiones del soberano administradas directamente en forma de señorío territorial constituyen regularmente sólo una parte de su jurisdicción política, a la cual se agregan además otros territorios, no considerados directamente como dominios del soberano, sino únicamente dominados por él desde el punto de vista político.

Pero el poder político efectivo de los sultanes de Oriente, de los príncipes medievales y de los soberanos del lejano Oriente se agrupó en torno al núcleo de estos grandes dominios patrimonialmente explotados. La organización política considerada como una totalidad es en estos últimos casos casi idéntica a la que poseería un gigantesco señorío territorial del soberano.

Los reglamentos de la época carolingia y las disposiciones que se han conservado acerca de los dominios imperiales de Roma ofrecen una imagen clara de la administración de tales dominios. Las entidades políticas helenísticas y del próximo Oriente recibieron en proporción considerable dominios cuyos habitantes fueron considerados como colonos o siervos personales del monarca, siendo regidos por él, como dominios suyos, en propia hacienda.

Ahora bien, hablamos de una organización *estatal-patrimonial* cuando el soberano organiza en forma análoga a su poder doméstico el poder político y, por tanto, el dominio sobre los hombres y territorios extrapatrimoniales, sobre los súbditos políticos, dominio que no puede utilizar, como el poder doméstico, la fuerza física. La mayoría de todos los grandes imperios continentales hasta los umbrales de la Época Moderna e inclusive dentro de esta misma época han ofrecido rasgos patrimoniales bastante acusados.

La administración patrimonial se ha adaptado originariamente a las exigencias personales del señor, especialmente de su hacienda privada. La obtención de un dominio *político*, es decir, del dominio de *un* señor sobre *otros* no sometidos al poder doméstico, significa entonces la agregación al poder doméstico de diferentes relaciones de dominación que, sociológicamente consideradas, difieren sólo en grado y contenido, pero no por la estructura misma. El contenido del poder político se halla determinado por condiciones de muy diversa índole. Los dos poderes específicamente políticos a que nos referimos aquí —el poder judicial y el militar— son ejercidos por el señor ilimitadamente sobre las personas que le están patrimonialmente sometidas como partes integrantes del poder doméstico. En cambio, el "poder judicial" del jefe sobre los que no están sometidos al poder doméstico en todas las épocas de economía campesina de aldea equivale solamente a un arbitraje; al estar ausente la autoridad autocrática que aplica los medios coactivos aparece en este sector la conocida separación entre el dominio "meramente" político y el dominio doméstico. Pero con el poderío creciente y mediante la usurpación de los poderes de "proscripción" *(Bann)*, el señor judicial aspira a disponer de un señorío cada vez más pronunciado hasta que, desde el punto de vista práctico, acaba por alcanzar una completa igualdad con el poder justiciero doméstico en principio ilimitado. Los tiempos antiguos muestran un "poder militar" político especial sobre los que no pertenecen al círculo familiar o no son miembros del clan —lucha entre clanes— sólo en forma de una relación asociativa ocasional[3] con vistas a las incursiones en territorios enemigos o para defenderse contra las mismas. Tal poder se manifiesta también normalmente en los casos de

subordinación a un jefe surgido o elegido para estos fines y cuyo poderío examinaremos luego detenidamente. El poder militar permanente de que dispone un señor político patrimonial equivale a un poder de reclutamiento de los súbditos políticamente dominados, que sólo por su grado se diferencia de la obligación militar frente al señor doméstico. La entidad política patrimonialmente administrada muestra, sin embargo, como principal deber de los dominados hacia el señor político —exactamente lo mismo que ocurre en un dominio patrimonial, del que se distingue sólo en grado—, su abastecimiento puramente material. Ello se manifiesta ante todo, correspondiendo a la "acción política ocasional", en forma de obsequios honoríficos y socorros en casos especiales. Y esto da lugar a una creciente continuidad y racionalización del poder señorial político, que van paralelas con la amplitud y la "patrimonialización" del mismo, de suerte que en la Edad Media resulta con frecuencia muy difícil determinar si los deberes tienen un origen político o patrimonial. En forma clásica se efectúa este abastecimiento del soberano en todos los extensos estados de la Antigüedad, de Asia y de la Edad Media regidos por la economía natural, de modo que las necesidades en indumentaria y armamento del soberano y de su corte son satisfechas mediante entregas en productos naturales, impuestas a las diferentes partes de la esfera de dominio. Y allí donde se instala una corte tiene que ser mantenida por los súbditos. La economía colectiva que opera con base en prestaciones y productos naturales es la forma primaria en que son satisfechas las necesidades de las organizaciones políticas patrimoniales. La diferencia entre la corte persa, apoyada en economía natural, que representaba graves cargas para la ciudad en que el rey se detenía, y la corte helenística apoyada en economía monetaria que representaba para la misma ciudad una fuente de ingresos, nos muestra los distintos efectos económicos de los dos regímenes. Con el desarrollo del comercio y de la economía monetaria puede brotar el mencionado abastecimiento tipo *oikos* del señor patrimonial un monopolio de tipo lucrativo, como ocurrió en gran medida en Egipto, donde ya el faraón de la primera época de la economía natural practicó el comercio, pero en la época de los Ptolomeos y durante el dominio de Roma, se introdujo un sistema de los más diversos monopolios al lado de innumerables impuestos en dinero, instituidos en lugar del antiguo abastecimiento litúrgico propio de las épocas en que prevalecía la economía natural. Pues con la racionalización de sus finanzas, el patrimonialismo se desliza insensiblemente dentro de las vías de una administración racional burocrática, con un sistema metódico de contribuciones en dinero. Mientras el antiguo rasgo distintivo de la "libertad" representa la ausencia del deber tributario derivado regularmente de las relaciones patrimoniales, y del carácter libremente voluntario de los servicios prestados al soberano, con el completo desarrollo del poder señorial deben contribuir también litúrgicamente o con tributos los súbditos "libres", es decir, los que no están sometidos al poder patrimonial del señor, costeándole sus

luchas y su representación. La diferencia entre ambas categorías se expresa sólo en la más precisa y fija determinación de tales prestaciones y en ciertas garantías jurídicas a favor de los súbditos "libres", esto es, de los súbditos sólo políticos.

Las prestaciones que puede exigir el soberano a los que se hallan extrapatrimonial y, por tanto, políticamente dominados dependen del poder que tenga sobre ellos y, consiguientemente, del prestigio de su posición y de la eficacia de su aparato de gobierno, pero siempre se hallan considerablemente vinculadas a la tradición. Sólo en circunstancias favorables puede el soberano atreverse a exigir prestaciones nuevas e insólitas. Esto ocurre especialmente cuando tiene a su lado una tropa militar de la cual pueda disponer con independencia de la buena voluntad de los súbditos.

Ahora bien, esta tropa puede componerse: *1.* de esclavos dominados patrimonialmente, arrendatarios o *colonos*. Efectivamente, ya los faraones y reyes mesopotámicos, así como también los grandes señores patrimoniales de la Antigüedad (por ejemplo, la nobleza romana) y de la Edad Media (los *seniores*) [4] utilizaron sus colonos como tropas personales. Y en el Oriente se utilizaron a este efecto los esclavos con marcas de propiedad hechas con hierro candente. Resultaban menos apropiados para quedar permanentemente a disposición de un poder militar los colonos agrícolas avecindados en la tierra, pues tenían que sustentarse económicamente a sí mismos y tenían que sustentar a los señores, por lo que normalmente no estaban disponibles. Esto se debía también a que el abuso de ellos, es decir, el aprovechamiento de estas gentes en contra de la tradición podía reducir su fidelidad exclusivamente basada en los elementos tradicionales. Por este motivo, el príncipe patrimonial ha procurado normalmente detener su poder sobre los súbditos políticos mediante tropas solidarias con sus intereses y especialmente formadas a este fin.

Éstas podían estar constituidas por *2.* una tropa de *esclavos* completamente independientes del cultivo de la tierra. Y, en efecto, después de la definitiva disolución del ejército arábigo-teocrático,[5] organizado por tribus, que se realizó en el año 833 —un ejército cuyo fanatismo ávido de presa había sido la base de las grandes conquistas— el Imperio de los califas y la mayor parte de sus organizaciones, producto de desintegraciones[6] en Oriente, se apoyaron durante siglos en ejércitos formados por esclavos comprados. Mediante la compra y el entrenamiento militar de los esclavos turcos que, siendo de raza distinta, parecían estar enteramente vinculados al soberano, los abasidas se independizaron del ejército nacional y de su relajada disciplina en los tiempos de paz, y crearon una tropa disciplinada. No conocemos la antigüedad de las tropas de esclavos formadas con negros comprados y pertenecientes a las grandes familias del Hedjaz,[7] especialmente las pertenecientes a los linajes que se disputaban la ciudad de la Meca. En cambio, parece seguro que estos soldados negros, en oposición a las tropas mercenarias y a los libertos que actuaban como soldados, cumplieron efectivamente en la Meca la finalidad para la que fueron

organizados —la constitución de una tropa personalmente vinculada de un modo completo al señor y a su familia—, en tanto que aquellas otras clases desempeñaron ocasionalmente el papel de pretorianos que destituían a los soberanos y optaban entre varios pretendientes. El número de tropas de negros que poseían las familias rivales dependía de la magnitud de los ingresos, y éstos dependían directamente de la extensión de territorio poseído e indirectamente de la participación en la explotación de los peregrinos, fuente de ganancias que monopolizaban y se repartían entre sí las familias residentes en la Meca.[8] En cambio, se efectuó de forma muy diferente el empleo de los esclavos abisinios en Turquía y de las tropas egipcias de esclavos comprados: los mamelucos. Sus oficiales consiguieron arrebatar el poder de manos de los señores nominales y aunque las tropas, especialmente en Egipto, seguían siendo oficialmente tropas de esclavos y eran completadas, al lado de la sucesión hereditaria, mediante la compra,[9] llegaron a ser efectiva y, por fin, inclusive legalmente prebendadas, hasta el punto de que el pago de su soldada hizo que todo el país resultara hipotecado y luego enfeudado, dominando sus emires toda la administración hasta que fueron aniquiladas en la matanza de Mohammed Ali.[10] El ejército formado con esclavos comprados presuponía la existencia en manos del príncipe de importantes capitales en dinero. Además, su buena voluntad dependía del pago de la soldada y, por consiguiente, de los ingresos del príncipe. En cambio, la evolución experimentada por las tropas de selyúcidas y mamelucos, la asignación a las mismas del producto de los impuestos correspondientes a la tierra y a los súbditos y, finalmente, la cesión de tierras y la consiguiente transformación de los soldados en señores territoriales[11] fue un factor que fomentó la feudalización de la economía. La extraordinaria inseguridad jurídica de la población contribuyente frente a la arbitrariedad de las tropas, a las que se había empeñado su capacidad tributaria, pudo interrumpir el tráfico comercial y con él la economía monetaria. Y, efectivamente, el retroceso o paralización del comercio en Oriente desde la época de los selyúcidas ha sido debido en gran parte a las mencionadas circunstancias.

3. Los jefes otomanos, protegidos hasta el siglo XVI esencialmente sólo por el ejército anatolio, al ver que la disciplina de éste y la de sus mercenarios turcomanos resultaba insuficiente para las grandes conquistas europeas, procedieron en el siglo XIV (por vez primera en 1330) al célebre *alistamiento de muchachos (dewshirme)* procedentes de pueblos sometidos de diferentes razas y creencias (búlgaros, bosnios,[12] albaneses, griegos) para formar el nuevo ejército profesional de los "jenízaros"[13] (de las palabras *jeni chai*, nuevas tropas). Alistados cada cinco años a la edad de 10 a 15 años, primero en número de 1 000 y luego en número cada vez mayor (a última hora el efectivo previsto llegaba a los 135 000 hombres), los muchachos eran instruidos durante cinco años en el ejercicio militar y en la fe (aunque sin coacción religiosa directa), y luego eran incorporados a las tropas. De acuerdo con la regla originaria, debían

ser solteros y vivir ascéticamente bajo el patronato de la orden de Bektashi, cuyo fundador fue su santo patrono, en cuarteles y con exclusión de toda participación en el comercio. Estos soldados estaban sometidos, por otro lado, sólo a la jurisdicción de sus propios oficiales, disfrutaban de grandes privilegios, tenían ascensos a oficial según la antigüedad, pensiones de vejez, eran pagados con dietas durante las expediciones militares y en épocas de paz percibían determinados ingresos administrados en común. Estos altos privilegios hacían muy codiciables tales puestos e inclusive los turcos procuraban colocar a sus hijos en ellos. Por otro lado, los jenízaros intentaron monopolizarlos a favor de sus familiares. Como consecuencia de ello, la entrada fue limitada primero a los parientes y luego a los hijos de los jenízaros, y el *dewshirme* fue prácticamente abolido desde fines del siglo XVII (disposición última —no llevada a la práctica— de 1703). Las tropas de jenízaros constituyeron la base más importante de la gran expansión europea desde la conquista de Constantinopla hasta el sitio de Viena, pero un cuerpo que disponía de un poder brutal resultó con frecuencia tan peligroso para los mismos sultanes que, en 1825, a raíz de un decreto de Scheich-ul- Islam, según el cual los creyentes debían aprender el servicio militar, se constituyó una tropa basada en un reclutamiento general, de suerte que los jenízaros sublevados fueron aniquilados en el curso de una gran matanza.

4. El empleo de *mercenarios*. En realidad, este empleo no implicaba necesariamente el pago del sueldo en dinero. En los primitivos tiempos de la Antigüedad se encuentran mercenarios inclusive con salarios en los que predominaba considerablemente el pago en especie. Pero lo seductor fue siempre la parte de la soldada abonada en metales preciosos. Por consiguiente, el príncipe —lo mismo que ocurría con los ejércitos formados por esclavos comprados— tenía que disponer de un tesoro para asegurarse en forma de ingresos los fondos destinados a los mercenarios. Y ello podía hacerlo en tanto que dispusiera de un comercio propio y de una producción propia o bien recibiera entregas en dinero por parte de los súbditos con apoyo de los propios mercenarios. En ambos casos, pero especialmente en el último, debía, por lo tanto, existir una economía monetaria. En los estados orientales y, con el comienzo de la Época Moderna, también en Occidente encontramos el fenómeno característico de que con el desarrollo de la mencionada economía aumentan las posibilidades de formación de monarquías militares regidas por un déspota apoyado en los mercenarios. Esto constituyó justamente en el Oriente la forma nacional de dominación. Y en Occidente, los *signori* de las ciudades italianas, así como, a su debido tiempo, los antiguos tiranos y en gran parte, asimismo, los monarcas "legítimos" defendieron su poderío mediante tropas mercenarias. Estas tropas estaban naturalmente vinculadas de un modo estrecho al dominio del soberano por la solidaridad de intereses, sobre todo cuando eran de raza completamente distinta a la de los súbditos y, por lo tanto, no podían buscar ni encontrar una correspondencia con ellos. En efecto, desde los Krethi y Plethi

(cretenses y filisteos) de David hasta los suizos de los Borbones, los soberanos patrimoniales han reclutado preferentemente para su guardia a extranjeros. En tal base se ha apoyado casi siempre todo "despotismo" radical.

O bien: *5*. el príncipe patrimonial se apoyó en tropas que, de un modo análogo a sus colonos, recibieron en préstamo *lotes de tierra*, pero que, en vez de servicios económicos, tenían que prestar servicios militares y, por lo demás, disfrutaban de privilegios económicos o de otra índole. Las tropas de los monarcas del antiguo Oriente tenían en parte este carácter, especialmente la llamada casta guerrera de Egipto, los guerreros feudales de Mesopotamia, los *kleruchi* helenísticos y, en la Época Moderna, los cosacos. Este procedimiento para procurarse un poder militar personal estaba también, naturalmente, a la disposición de otros señores patrimoniales no reales, y fue aplicado por ellos, por lo cual, nos ocuparemos de ello al tratar las variedades "plebeyas" del feudalismo. [*] También estas tropas se ponían fielmente a disposición del señor cuando pertenecían a una raza distinta de las personas en torno y, por consiguiente, estaban enteramente vinculadas y entregadas al dominio del señor. Por eso la entrega de tierras en préstamo se hace justamente con frecuencia a los extranjeros. De todos modos, el carácter de extranjería no constituye en manera alguna uno de los requisitos indispensables.

Pues: *6*. la solidaridad de intereses de la capa de población obligada a servir al príncipe como guerreros profesionales, como "soldados", con respecto al príncipe mismo ha sido muy sólida aun sin las mencionadas condiciones y ha aumentado considerablemente por la forma en que se ha efectuado la selección de las tropas —como entre los jenízaros— o por la posesión de privilegios frente a los súbditos. Cuando ha reclutado su ejército no con base en extranjeros o en castas parias, sino con base en súbditos —por tanto, mediante *conscripción*—, el príncipe patrimonial ha seguido, de un modo bastante general, ciertas máximas de carácter social. Las capas en cuyas manos radica el poder social y económico se hallan casi siempre excluidas del alistamiento en las "tropas regulares" o tienen la posibilidad y, con ello, el aliciente de exonerarse del servicio militar. Por consiguiente, el príncipe patrimonial se ha apoyado regularmente, en lo que se refiere a su poder militar, en las masas desposeídas, en las masas no privilegiadas y especialmente en las masas campesinas. Así ha desarmado a los que podían disputarle el dominio, mientras que, por el contrario, el ejército compuesto de notables, ya sea el ejército de una burguesía ciudadana o el de una asociación tribal de hombres libres, hace normalmente del deber militar y, con ello, del honor militar un privilegio de una capa señorial. Esta selección de los privilegiados en sentido negativo, especialmente de las capas negativamente privilegiadas desde el punto de vista económico, ha solido ser favorecida por cierto estado de cosas económico en combinación con una evolución técnico-militar, esto es, de una parte, por la creciente imprescindibilidad de la economía que aumenta con la mayor intensidad y racionalización del lucro, y, de otra, por

la creciente transformación de la actividad guerrera, que se acelera a medida que aumenta la importancia del entrenamiento militar, hasta su conversión en una "profesión" permanente. En determinadas condiciones económicas y sociales ambas cosas podían conducir a la formación de una capa de notables compuesta de guerreros bien entrenados: el ejército feudal de la Edad Media y el ejército de hoplitas de los espartanos eran manifestaciones de este proceso. Ambos se basaron, en última instancia, en la insustituibilidad económica de los campesinos y en una técnica guerrera correspondiente a la instrucción bélica de una capa de señores. Pero el ejército del príncipe patrimonial se basa, por el contrario, en el supuesto de que también las capas poseedoras son económicamente insustituibles —como ocurre, por ejemplo, con la burguesía mercantil e industrial de las ciudades antiguas y medievales— y de que esta insustituibilidad junto con la técnica militar y la necesidad política que tiene el príncipe de un ejército permanente o regular ha exigido el alistamiento de "soldados" para el servicio permanente y no para campañas militares ocasionales. Por eso vemos que el patrimonialismo y la monarquía militar no sólo son debidos a circunstancias puramente políticas —el engrandecimiento del territorio y la consiguiente necesidad de una protección permanente de fronteras (como en el Imperio romano)—, sino también con frecuencia a transformaciones económicas —la creciente racionalización de la economía, junto con una especialización profesional y separación entre los súbditos "militares" y "civiles", como han sido propias de los últimos tiempos de la Antigüedad y del moderno Estado patrimonial. Pero el príncipe patrimonial suele luego atraerse en interés propio las capas económica y socialmente privilegiadas, de manera que les sean reservados los puestos dirigentes dentro del ejército regular organizado y estructurado en cuerpos entrenados y disciplinados ("cuerpos de tropa") y con ello les sea ofrecida una "profesión" específica con las correspondientes oportunidades sociales y económicas propias de los funcionarios burocráticos. En vez de ser guerreros "notables", se convierten en "oficiales" profesionales adscritos a una carrera y poseedores de privilegios estamentales.

Finalmente, con motivo decisivo de la proporción en que el ejército principesco tiene un carácter "patrimonial" —es decir, de la proporción en que es un ejército puramente personal del príncipe y se encuentra, por tanto, a su disposición *contra* los individuos de la misma raza políticamente dominados— se encuentra ante todo en la siguiente circunstancia económica: el equipo y abastecimiento del ejército mediante las reservas e ingresos del príncipe. Cuando más absoluto es este hecho, tanto más incondicionalmente se encuentra en manos del príncipe un ejército que, sin la presencia de este último, es incapaz de emprender ninguna acción, y que no puede nunca prescindir de su aparato de funcionarios no propiamente militares. Han existido, pues, naturalmente, múltiples formas intermedias entre tal ejército patrimonial puro y los ejércitos basados en el equipo y abastecimiento de sus componentes por sí mismos. Como

luego veremos, la entrega de tierras en préstamo, por ejemplo, constituye una forma de traspasar los gastos de armamento y sustento y los soldados mismos, con lo cual tiene lugar también en determinadas circunstancias una sensible disminución del poder de disponer libremente de ellos.

Ahora bien, casi en ninguna parte se basa el poderío político del príncipe patrimonial exclusivamente en el temor ante su poder militar. Justamente donde esto solía ocurrir significaba, en efecto, que el mismo príncipe dependía tan considerablemente de este ejército, que los soldados —en caso de muerte del príncipe, guerras desafortunadas y ocasiones análogas— estaban en disposición de instituir o destronar dinastías, de elegir a un príncipe por los donativos o promesas de más alto salario recibidos de él, de destituirle, tal como aconteció normalmente en el sultanato oriental y en el Imperio romano como consecuencia del militarismo de los Severos. Consecuencia de ello era el súbito hundimiento del poderío principesco-patrimonial y su también súbito resurgimiento, es decir, una considerable inestabilidad de las asociaciones políticas. En grado sumo fue éste el destino de los soberanos en el país clásico de los ejércitos patrimoniales en el próximo Oriente, que fue al mismo tiempo el clásico escenario del "sultanato".

Sin embargo, el señor político patrimonial se halla normalmente vinculado a los dominados por medio de una comunidad consensual[14] que existe también independientemente de un poder militar patrimonial autónomo y que descansa en la convicción de que el poder señorial ejercido *tradicionalmente* constituye el derecho legítimo del señor. Por consiguiente, el hombre dominado "legítimamente" en este sentido por un príncipe patrimonial deberá llamarse aquí "súbdito político". Su situación se distingue de la del libre compañero de armas por el hecho de que está sujeto para fines políticos a contribuciones y servicio militar. Se distingue del sometido al señorío corporal ante todo por el derecho, existente cuando menos en principio, de cambiar de domicilio, derecho que comparte con el sometido al señorío territorial, dependiente sólo territorial, pero no físicamente.[*] Además, se distingue de él por el hecho de que sus servicios y contribuciones son en principio tradicionales y, consiguientemente, delimitados, tal como ocurre con los feudos. Pero se distingue de ambos porque puede disponer tan libremente de su posesión (inclusive territorial) como lo permita el orden jurídico existente, y porque normalmente puede heredar, casarse sin consentimiento del señor y no tiene por qué acudir al tribunal de los funcionarios domésticos o de corte, sino a una de las diferentes cortes de justicia, en tanto que para su defensa personal no recurra a la lucha, a la que, por otro lado, puede acudir siempre que no lo prohíba ninguna tregua de Dios. Pues en principio le corresponde el derecho de llevar armas y, con ello, también el deber de milicia. Pero esto se convierte aquí en un deber militar en favor del príncipe. A pesar de la importancia preponderante que tuvieron primero los ejércitos feudales y luego los mercenarios, los reyes ingleses recomendaron a los súbditos

políticos el deber de poseer sus propias armas y de equiparse a sí mismos de acuerdo con su particular fortuna. Y la tradicional tenencia de armas por parte de los rebeldes campesinos alemanes del siglo XVI desempeñó todavía un papel importante. Lo único que ocurrió es que esta "milicia" de los súbditos meramente políticos apuntaba en principio exclusivamente a fines tradicionales, a la defensa del país, y no estaba, consiguientemente, a la disposición ilimitada en las luchas de los príncipes patrimoniales. El ejército profesional o patrimonial del príncipe, aun cuando en su forma era un ejército mercenario, podía, cuando efectivamente estaba compuesto de súbditos, asumir el carácter de una milicia. Y, por otro lado, la milicia formada por súbditos podía ocasionalmente parecerse al ejército profesional. Las batallas de la Guerra de los Cien Años fueron libradas no sólo por los caballeros, sino particularmente por el cuerpo de campesinos libres *(Yeomanry)*, y muchos ejércitos de los príncipes patrimoniales adoptaron una posición intermedia entre el ejército patrimonial y la milicia de los súbditos políticos. Pero cuanto más tales fuerzas estaban compuestas de súbditos políticos y menos constituían ejércitos específicamente patrimoniales, tantas más limitaciones se imponían al príncipe en su empleo y, ante todo, indirectamente, en su poder político sobre los súbditos, poder vinculado a la tradición, la infracción de la cual no hubiera permitido jamás y en ningún caso una milicia. Por lo tanto, no fue históricamente indiferente que la milicia inglesa fuera algo distinto de un ejército patrimonial del rey, que se basara más bien en el derecho de llevar armas por parte del hombre libre. La milicia ha sido en buena parte el sostén militar de la gran revolución contra las exigencias fiscales contrarias a las tradiciones establecidas por los Estuardo. Y, en última instancia, las negociaciones de Carlos I con el Parlamento victorioso giraron en torno a la milicia, en este punto irreconciliable.

Los deberes de contribución y prestación personal por parte de los súbditos, deberes motivados por el señorío político, fueron, en oposición a los deberes de los sometidos al señorío corporal o territorial, no sólo unívoca y perfectamente determinados desde el punto de vista cuantitativo por la tradición, sino también jurídicamente distinguidos de los segundos. En Inglaterra, por ejemplo, la llamada "*trinoda necessitas*" —1. Fortificación,

2. Obras camineras y construcción de puentes, 3. Cargas militares— fue gravada sobre las posesiones de los hombres libres en oposición a los sometidos. En la Alemania meridional y occidental, la prestación personal estaba separada todavía en el siglo XVIII de los deberes correspondientes al señorío corporal, y tras la transformación de este último en un derecho de renta fue el único deber de prestación personal subsistente. Pero la vinculación a la tradición de los gravámenes correspondientes al hombre libre rige en todas partes. Los impuestos antitradicionales que, por disposición especial, han sido impuestos al súbdito con o sin especial convenio con el señor han conservado frecuentemente en su designación *(Ungeld* o *Malatolta)* la característica de su origen anómalo. Pero radica ciertamente en la tendencia que muestra el señorío patrimonial a someter ilimitadamente al poder señorial los súbditos políticos

extrapatrimoniales, así como a tratar las relaciones de dependencia patrimonial y todas las relaciones de dominación como una posesión personal del señor correspondiente a su poder doméstico. El alcance que esto ha tenido ha sido en general una cuestión dependiente de la situación del poder, así como del poder militar propiamente dicho y ante todo, como luego mostraremos,[*] de la forma y el poder de ciertas influencias religiosas. Un caso límite en este respecto lo ha representado el Nuevo Imperio de Egipto y todavía el Imperio de los Ptolomeos, donde la diferencia entre los colonos reales y los poseedores libres de tierras, "dominios" reales y otras tierras había prácticamente desaparecido.

Ahora bien, el procedimiento por el cual el príncipe patrimonial se asegura los esfuerzos de los súbditos muestra, al lado de rasgos afines con otras formas de dominación, ciertas particularidades. En rigor, no es exclusivamente propia de la soberanía patrimonial, pero se encuentra en ella altamente desarrollada la procuración *litúrgica* de las necesidades políticas y económicas del señor. La forma y los efectos pueden ser muy diferentes. Aquí nos interesan las relaciones asociativas de súbditos que tienen este origen. La organización litúrgica de la cobertura de sus necesidades representa siempre para el príncipe un afianzamiento de los deberes con él contraídos mediante la creación de asociaciones heterónomas y con frecuencia heterocéfalas responsables de ellos. Lo mismo que el clan en lo que respecta a los delitos de sus miembros, tales asociaciones responden ante el príncipe por el cumplimiento de los deberes de todos los individuos. Entre los anglosajones los clanes eran, por ejemplo, las más antiguas asociaciones a las cuales efectivamente se atenía el príncipe. Tales clanes le prestaban la garantía de obediencia por parte de sus miembros. Junto a ello apareció la garantía solidaria de las comunidades de aldea para los deberes políticos y económicos de sus habitantes. Hemos visto antes cómo de ello se deriva la vinculación hereditaria del campesino a la aldea y cómo el derecho del individuo a participar de la tierra puede reducirse a un deber de colaborar en el cultivo de los productos del suelo con vistas también a las contribuciones debidas al soberano.

De todos modos, la forma más radical de la garantía litúrgica es la transición de esta forma de vinculación hereditaria del campesino a sus funciones, a otras asociaciones profesionales, por lo tanto, la responsabilidad de los gremios, guildas u otras uniones profesionales creadas por el señor a este fin o reconocidas por él y oficializadas, responsabilidad por los tributos o servicios personales de sus miembros. Como contrapartida de ello, y ante todo en interés de la conservación de la capacidad de efectuar prestaciones, el señor suele monopolizar en favor de sus miembros las correspondientes funciones profesionales, y vincular a la asociación los individuos y sus herederos con sus personas y posesiones. Los deberes así garantizados pueden ser obras que corresponden a la esfera de la profesión específica: por ejemplo, construcción y reparación de material de guerra, así como otras obras usuales, prestaciones militares o fiscales. Se ha admitido a veces que las mismas castas indias tienen, por lo menos en parte, un origen litúrgico, aun cuando no existen suficientes

datos que permitan apoyar esta suposición. Asimismo, es muy dudoso hasta qué punto el aprovechamiento de los primitivos gremios medievales para funciones militares y otras funciones políticas o específicas y su organización oficial ha sido un factor verdaderamente esencial en la universal propagación del régimen gremial. En el primer caso ha habido, de todos modos, diferencias mágico-religiosas y estamentales al lado de raciales; en el último han sido lo primario las uniones libres. En cambio, las asociaciones litúrgicas forzosas han sido un fenómeno muy generalmente extendido. En rigor, no se han organizado sólo, en modo alguno, dentro de las formas de señorío patrimonial, pero ha sido justamente en ellas donde se han desarrollado con frecuencia con la consecuencia más extremada. Pues es muy afín a ellas la concepción del súbdito como un ser que existe para el señor y para la satisfacción de sus necesidades y, por lo tanto, la concepción de que la razón de su existencia es el ejercicio de su actividad profesional económica para la protección de los correspondientes servicios litúrgicos a favor del señor. Este tipo de cobertura de las necesidades predominó especialmente en Oriente: en Egipto y parcialmente durante la época del helenismo, y luego en las postrimerías del Imperio romano y en el Imperio bizantino. Pero algunas organizaciones menos consecuentes de este tipo se encuentran también en el Occidente y han desempeñado, por ejemplo, un papel importante en la historia de la administración inglesa. La unión litúrgica no suele ser en este caso encadenamiento de la persona, sino esencialmente de la posesión y en particular de la tierra. Pero le es común con las liturgias orientales la existencia de una asociación coactiva con responsabilidad solidaria que garantiza, por una parte, los deberes de todos los individuos y, por otra, la vinculación cuando menos fáctica, a una situación de monopolio. A esta esfera pertenece, por lo pronto, la institución de la "garantía de paz" (en Inglaterra, *frank-pledge)*, de la garantía forzosa colectiva de los vecinos con vistas a la buena conducta política y policiaca de cada uno de sus miembros. Se encuentra esta comunidad en el extremo Oriente (China y Japón) tanto como en Inglaterra. Para los efectos de la garantía de paz, los vecinos eran organizados en el Japón en grupos de cinco, y en China en grupos de diez, siendo cada uno solidariamente responsable de la conducta del grupo. Ya en la época prenormanda habían existido en Inglaterra principios de una organización análoga. Pero la administración normanda utilizó ampliamente la formación de tales asociaciones obligatorias. La comparecencia del demandado, los testimonios de los vecinos sobre culpa criminal, de lo que ha surgido el *Jury*, la comparecencia para enjuiciar, la prestación de las milicias, la *trinoda necessitas* militar y, luego, las más diferentes cargas públicas fueron impuestas como responsabilidad solidaria de las asociaciones obligatorias, que, por lo menos parcialmente, fueron constituidas para este fin, y dentro de las cuales se hizo principalmente responsables a sus bienes raíces. El rey castigaba a las asociaciones en cuestión tanto *pro falso indicio* como a causa de las infracciones a otros deberes públicos

impuestos a la colectividad. Ésta, por su parte, se atenía a las personas y a las posesiones de sus miembros, y las cargas políticas se pensaban vinculadas a los bienes raíces de cada individuo. Mediante esta función, las asociaciones obligatorias de referencia se han convertido luego en fuentes de las asociaciones comunales inglesas y, con ello, del *self government*. Ello ha tenido lugar principalmente por un doble camino: *1*. Porque la subdistribución de los deberes exigidos por el príncipe fue su misión interna, autónomamente organizada. *2*. Porque ciertos deberes de su incumbencia, solamente podían ser cumplidos por los miembros poseedores y a causa de la influencia que conferían, se convertían en derechos especiales de las capas sociales correspondientes, que acababan por monopolizarlos. Así ocurrió con el empleo de juez de paz. Por lo demás, todo deber político dentro de la administración patrimonial tenía la tendencia natural a convertirse en un deber de contribuir con gravámenes fijos sobre valores concretos, especialmente sobre tierras y también sobre talleres y tiendas, deber que se desprendía completamente de la persona del obligado. Esto debía acontecer en todos aquellos lugares en que la obligación colectiva no quedaba hereditariamente vinculada a la persona como tal cuando los bienes afectados fueran enajenables. Pues el señor no podía, por lo general, elegir para la satisfacción de sus requerimientos sino lo que podía estar a su disposición: la "*visible profitable property*" como se llamaba en Inglaterra. Y esta propiedad estaba constituida esencialmente por los bienes inmuebles. Se necesitaba un aparato coactivo muy desarrollado para poder apoderarse directamente de las personas obligadas a contribuir y en esto descansaba precisamente el sistema de las asociaciones obligatorias, pues pesaba a éstas tal incumbencia. Pero también ellas, si no disponían de ningún aparato coactivo del señor, tropezaban con las mismas dificultades. Por lo tanto, la organización litúrgica podía dar lugar a muy diferentes formas: en un caso límite, podía dar lugar a un tipo de administración local autónoma con base en notables, muy independiente del príncipe mismo, administración vinculada a un sistema de gravámenes tradicionalmente fijados y de los que respondían bienes específicos. En otro caso límite podía dar lugar a un sistema de sumisión universal personal de tipo patrimonial por parte de los súbditos, sistema que ha conseguido vincular hereditariamente al individuo a la gleba, al oficio, al gremio, a la asociación obligatoria, con lo cual los súbditos permanecen dentro de límites sumamente inestables que pueden ser arbitrariamente fijados por el soberano, teniendo en cuenta su capacidad de prestación personal. Cuanto más se desarrolló, desde el punto de vista técnico, el poderío propiamente patrimonial del príncipe y, ante todo, su poder patrimonial militar —del cual podía estar seguro en caso necesario inclusive contra los súbditos políticos—, tanto más pudo imponerse el segundo tipo: la relación universal de dependencia. Como es natural, en la mayoría de los casos ocupó un lugar intermedio entre ambos. Luego hablaremos de la significación y forma del poder militar del príncipe y, por consiguiente, de su ejército patrimonial. Pero al

lado del ejército era importante para la forma y límites del aprovechamiento de los súbditos, el carácter y grado de la evolución experimentada por el aparato burocrático de que disponía. Y nunca le fue posible ni adecuado —cuando aspiraba a un máximo de poderío personal— hacer revestir a todos los servicios que necesitaba la forma de las liturgias aseguradas por la colectividad. El príncipe necesitaba en todos los casos un *cuerpo de funcionarios*.

Los grandes dominios, los dominios del príncipe que en el caso más simple abarcaban una corte con una serie de posesiones sometidas al señorío territorial y las correspondientes haciendas particulares, exigen una "administración" organizada. Consiguientemente, cuanto más extensos son, tanto más necesaria es una adecuada distribución de funciones. Todavía más ocurre esto en la administración política incorporada. De este modo se originan los *funcionarios patrimoniales*. Los funcionarios reales, procedentes de la administración doméstica, vuelven a encontrarse en todas partes en una forma análoga. Junto a los sacerdotes domésticos y eventualmente a los médicos de cabecera, se encuentran ante todo los jefes de las diferentes ramas de la administración económica: inspectores de las reservas alimenticias y de la cocina (escudero trinchante), de las bodegas (sumiller de la cava y copero), de los establos (mariscal, condestable = *comes stabuli)*, de la servidumbre y de los vasallos (mayordomo), de los que están sometidos a prestaciones personales (preboste), de los depósitos de vestuario y armamentos (intendente), del tesoro y de los ingresos (tesorero), de todas las actividades de la administración de la corte en su conjunto (senescal) y de cualesquiera funciones exigidas por la administración de la corte, tal como todavía en el siglo actual lo muestra de un modo grotesco la corte de la antigua Turquía. Todo lo que se encuentra más allá de los asuntos directamente domésticos es adscrito a la rama administrativa más próxima a sus propósitos. Así, la dirección del ejército ha sido confiada al inspector de los establos (mariscal). Junto con la administración correspondiente, incumbe a todos los funcionarios la representación y el servicio personal y, en oposición a la administración burocrática, está ausente toda especialización profesional. Lo mismo que los funcionarios burocráticos, los patrimoniales procuran diferenciarse de los dominados y constituir un grupo aparte. En todas partes, en las postrimerías de la Antigüedad y en la Edad Media, las *sordida munera* y las *opera servilia* de los sometidos al señorío territorial o corporal se distinguen de aquellos servicios superiores, cortesanos y administrativos que competen a los "ministeriales" y que, cuando se trata de servir a grandes señores, no son luego considerados como indignos de un hombre libre.

El señor recluta sus funcionarios ante todo de las personas que le están sometidas en virtud del señorío corporal sobre ellas ejercido: esclavos y siervos. Su obediencia es incondicional. Pero sólo en muy raras ocasiones se ha podido constituir exclusivamente con ellas una administración política. No sólo el descontento manifestado por los súbditos, al ver que gentes no libres se elevan

por encima de los demás en poder y rango, sino también la necesidad directa y la vinculación a las formas administrativas prepatrimoniales han obligado casi siempre a los señores políticos a reclutar extrapatrimonialmente a sus funcionarios. Y, por otro lado, el servicio prestado a los señores ha ofrecido a las gentes libres tan considerables ventajas, que la que fue en un comienzo una sumisión inevitable al poder del señor se convirtió en algo alegremente aceptado. Pues allí donde ha sido posible, el señor ha tenido interés en que el funcionario de origen extrapatrimonial estuviera en la misma situación de dependencia que los funcionarios reclutados entre los hombres no libres. Durante toda la Edad Media, en las configuraciones políticas de estructura específicamente patrimonial, el funcionario tenía que ser *familiaris* del príncipe (así también, como me lo ha confirmado el mejor conocedor del asunto [Otto Cartellieri], en el Estado patrimonial de los Anjous, en la Italia meridional). El hombre libre que llega a ser ministerial en Alemania encomienda su posesión al señor y vuelve a recibirla aumentada en calidad de "tierra de servicio". Si en el curso de la amplia discusión sostenida acerca del origen de los ministeriales, su procedencia de los hombres no libres ha llegado ya a no constituir objeto de disputa, resulta seguro también, por otro lado, que la fisonomía específica de tal capa social considerada como un "estamento" fue creada por aquella penetración en masa de hombres libres que vivían caballerescamente. En todo el Occidente, y especialmente ya muy pronto en Inglaterra, los ministeriales han sido acogidos dentro del "cuerpo de caballeros" como un ingrediente del mismo con iguales derechos y alcurnia. Esto significó prácticamente una estereotipación amplia de su posición y, por consiguiente, una delimitación de las exigencias del señor, pues resultaba evidente que este último sólo podía pedirles los servicios caballerescos correspondientes a su clase y no otros y que, por lo general, su trato con ellos debía desarrollarse dentro de las formas impuestas por las convenciones caballerescas.

La posición ocupada por los ministeriales se estereotipó, además, cuando el señor promulgó "ordenanzas" y creó así un "derecho del servicio" que los vinculó a él en calidad de compañeros de una comunidad jurídica, tal como ocurre con este derecho durante la Edad Media. Los "compañeros" monopolizaron entonces los cargos, establecieron principios fijos y en particular la exigencia de su conformidad para la admisión de personas extrañas en la asociación de los ministeriales, fijaron los servicios y obligaciones y constituyeron una agrupación estamental cerrada con la cual tenía que pactar el señor. Éste no puede destituir a los ministeriales adscritos a su servicio —feudo de servicio— sin que un previo juicio —y esto significa en Occidente un juicio formulado por un tribunal compuesto de ministeriales— lo reconozca. Y el poder de los funcionarios llega a su apogeo cuando todos ellos o una parte de ellos —por ejemplo, los funcionarios más importantes de la corte— exigen que el señor los elija sólo de acuerdo con la propuesta o el parecer de los demás. Ocasionalmente han surgido intentos de

hacer prevalecer esta exigencia. Y ello ha tenido lugar en casi todos los casos en que se ha obligado con éxito al príncipe a aceptar el parecer de sus consejeros acerca de la elección de los altos funcionarios de la corte. Pero estos consejeros no han sido funcionarios (y en particular no han sido ministeriales); sino que constituyen el "consejo" formado por sus más importantes feudatarios o por los notables del país, especialmente de los representantes de los estamentos. Mas si la tradición clásica china permite que el emperador nombre sus primeros ministros después de haber consultado a los grandes de la corte sobre quiénes son los más capaces para el cargo, no sabemos si se trata de notables y feudatarios o de funcionarios. Los barones de Inglaterra, que en la Edad Media formularon la misma exigencia, eran, en cambio, funcionarios sólo en una pequeña proporción. Y no la formularon en calidad de tales.

Siempre que le sea posible, y mediante nombramiento de personas que dependan de él físicamente o, al revés, de personas completamente extranjeras entregadas por completo a su albedrío, el príncipe intenta evitar tales monopolios estamentales sobre los cargos y la estereotipización de las funciones. Cuando más estereotipados están los cargos y los deberes del cargo, tanto más posible es, en la formación de nuevas tareas y en la creación de cargos, emanciparse de los mencionados monopolios. Y es especialmente en tales ocasiones en que, efectivamente, se ha hecho este ensayo y en determinados casos se ha llevado a cabo. Como es natural, el príncipe tropieza siempre con la indignada oposición de los "pretendientes" indígenas a los cargos y a veces también con la oposición de los súbditos mismos. En cuanto lucha de los notables locales en torno al monopolio de los puestos locales, este punto será objeto de ulterior examen.[*] Pero siempre que el señor instituya cargos típicos y ventajosos, tropezará con intentos de monopolio a favor de una determinada capa social. Y dependerá de su poderío la proporción en que logre sobreponerse a estos pujantes intereses.

La comunidad jurídica de los servidores con vistas a la consecución de un monopolio y, con ello, la vinculación corporativa del príncipe a su personal de servicio ha sido conocida sobre todo en el derecho occidental. Pero también en otros lugares se encuentran huellas de la misma. También en el Japón (según dice Rathgen)[15] ha sido considerado el *han* (= "feudo vallado"),[16] la comunidad del *daimyo* con sus *antrustiones* o ministeriales libres *(samurái)*, como el titular de los derechos señoriales útiles correspondientes al señor. Mas —por las razones antes examinadas— la formación de ese régimen corporativo no se ha realizado en parte alguna tan consecuentemente como en el Occidente.

La estereotipización y la apropiación monopolizadora de los cargos por sus titulares ha creado el tipo "*estamental*" del patrimonialismo.

El monopolio de los ministeriales sobre los cargos palaciegos constituye un ejemplo de ello dentro de la esfera de las prebendas correspondientes a los servicios en la corte. Pertenece al sector de los cargos políticos el monopolio de los abogados ingleses *(bar)* sobre los puestos judiciales *(bench)*. Finalmente,

dentro del servicio eclesiástico, los monopolios de los ulemas a los puestos de cadí, mufti e imán, y los numerosos monopolios de análogos graduados en Occidente se refieren a las prebendas de tipo religioso. Pero mientras en el Occidente la estereotipización de los cargos de los ministeriales implicaba un derecho corporativo estamental por parte del individuo al cargo que le era especialmente otorgado, en Oriente ocurría esto en mucha menor proporción. En rigor, los cargos estaban allí estereotipados en gran medida. En cambio, la persona que disfrutaba del cargo era en gran proporción libremente amovible. Como veremos, esto es una consecuencia de la ausencia de ciertas condiciones previas de tipo estamental en la evolución de Occidente y del poderío militar distinto poseído por el soberano oriental, motivado por circunstancias en parte políticas y en parte económicas.

Con la progresiva racionalización y distribución de funciones, especialmente con el desarrollo de la escritura y con el restablecimiento de una tramitación metódica, los funcionarios patrimoniales pueden asumir rasgos burocráticos. Pero en su naturaleza sociológica, el cargo patrimonial es tanto más diferente del burocrático cuanto más puro sea el tipo de cada uno de ellos.

El cargo patrimonial carece ante todo de la distinción burocrática entre la esfera "privada" y la "oficial". Pues la misma administración política es considerada como una cuestión puramente personal del soberano, y la posesión y ejercicio de su poder político son estimados como una parte integrante de su fortuna personal, que resulta beneficiosa en virtud de los emolumentos y las contribuciones. Por lo tanto, la forma de ejercer el poder depende enteramente de su libre albedrío, siempre que la eficaz santidad de la tradición no le imponga, como siempre suele acontecer, límites más o menos fijos o elásticos. Siempre que no se trate de funciones tradicionalmente estereotipadas y, por lo tanto, en todas las oportunidades propiamente políticas, su capricho puramente personal decide sobre los límites que corresponden a las "competencias" de sus funcionarios. Estos límites —si se admite aquí el concepto específicamente burocrático— son, ante todo, completamente variables e imprecisos. El cargo abarca, evidentemente, una finalidad y una misión determinadas. Pero con frecuencia las abarca sin que exista una delimitación con respecto a las funciones de otros funcionarios. Esto tiene lugar, ciertamente, en la mayor parte de los titulares de derechos señoriales y no sólo con los funcionarios patrimoniales. Sólo los derechos señoriales opuestos entre sí dan lugar a delimitaciones estereotípicas y, por lo tanto, a algo parecido a una "competencia determinada". Pero en los funcionarios patrimoniales esto es una consecuencia de considerar el cargo como un derecho *personal* del funcionario y no, según ocurre en el Estado burocrático, una consecuencia de intereses *objetivos*: de la especialización y de la aspiración a garantías jurídicas de los dominados. De ahí que existan ante todo intereses económicos contrapuestos en los diferentes funcionarios, intereses que dan origen a esta determinación de las "competencias" correspondientes a cada

autoridad. Siempre que la tradición sagrada no exija por parte del señor o del funcionario el cumplimiento de determinadas funciones, éstas son el resultado del capricho libre, y tanto el señor como el funcionario perciben lo que corresponde en cada caso a la actividad realizada. Esto se efectúa según lo requieran las circunstancias o mediante cuotas típicas. La distribución de estas fuentes de emolumentos ocasionales constituye luego un motivo determinante para la delimitación gradualmente progresiva de las atribuciones del cargo, delimitación que originariamente faltaba casi enteramente en el Estado patrimonial para los fines *políticos*. En virtud de tales intereses remunerativos, los abogados ingleses trataron de obtener por la fuerza que los jueces fueran exclusivamente reclutados de su seno y que los propios abogados procedieran exclusivamente de los aprendices por ellos instruidos. De este modo, y en oposición a otros países, eliminaron a los graduados en derecho romano procedentes de las universidades y, con ello, se negaron a admitir este mismo derecho. Por los emolumentos en cuestión lucharon los tribunales de justicia seglares con los eclesiásticos, los tribunales del *Common Law* con los tribunales de la cancillería, las tres grandes cortes de justicia *(Exchequer, Common Pleas, Kings Bench)* entre sí y contra todas las autoridades judiciales de tipo local. Jamás han sido exclusivamente los motivos objetivos racionales, sino los acuerdos acerca de los emolumentos, los que han decidido sobre la jurisdicción, que con frecuencia ha sido concurrente en el mismo asunto. Y en este caso los tribunales han competido entre sí para atraerse el favor del público por medio de diversos cebos, especialmente con cómodas ficciones procesales, tarifas más reducidas, etcétera.

De todos modos, esto constituye ya un Estado de muy avanzada perennidad y estereotipización de los cargos, Estado que sólo gradualmente ha sido alcanzado dentro de las grandes y permanentes configuraciones políticas. En los comienzos predomina completamente la fase de los funcionarios "ocasionales", del poder circunscrito por los fines concretos objetivos y de la selección según la confianza personal y no según las cualidades objetivas. Cuando la administración de grandes formaciones políticas está organizada patrimonialmente, todo intento de determinación de "competencias" conduce —como nos lo muestra, por ejemplo, de un modo característico, Asiria en el periodo de la máxima expansión— a la formación de una cantidad inmensa de títulos burocráticos con un sentido que varía casi a capricho. Pues en la asociación de los asuntos políticos con los puramente económicos del soberano, aparecen los primeros, por así decirlo, como asuntos exteriores que solamente son aprovechados según la necesidad y las circunstancias. La administración política es, por lo pronto, una "administración ocasional" que el soberano confía en cada caso al individuo (casi siempre a un funcionario palaciego o a un comensal) que en el caso concreto le parece el más calificado personalmente y, ante todo, el que está personalmente más próximo. Pues no sólo de hecho —lo que ocurre, naturalmente, en todas

partes—, sino también en principio, el último patrón de todo es el capricho enteramente personal y el favor o malevolencia personales del soberano. Esto ocurre también en lo que atañe a la relación entre los dominados y los funcionarios. Estos últimos están autorizados para hacer lo que "puedan" frente al poder de la tradición y al interés que tiene el soberano en el mantenimiento de la docilidad y eficacia de los súbditos. Faltan las normas fijas y los reglamentos obligatorios propios de la administración burocrática. No solamente se dan órdenes concretas determinadas para cada cometido no usual u objetivamente importante, sino también para toda la esfera del poder señorial no limitada por los derechos fijos de los particulares. El cumplimiento de las disposiciones por los funcionarios se efectúa así en dos sectores con frecuencia yuxtapuestos: el que sigue el itinerario trazado por la tradición sagrada o por los derechos de los individuos, y el que depende del libre albedrío personal del señor. A veces el funcionario entra en el conflicto de un sector con otro. Una infracción de las antiguas costumbres puede constituir un ultraje contra potencias acaso peligrosas. Una desobediencia de los mandatos dados por el señor, representa una sacrílega oposición a su poder de proscripción *(Bann)* que atrae sobre el culpable, según la terminología inglesa, la "misericordia" del señor, es decir, su arbitrario poder expiatorio. Tradición y arbitrio del soberano luchan siempre para extender sus propios límites. Aun allí donde desde hace largo tiempo existen autoridades políticas típicas con adscripción a distritos determinados —como, por ejemplo, ocurría con los *sherifs* ingleses en la época de los normandos—, el príncipe suspende, exime y corrige en principio de acuerdo con su libre arbitrio.

Por consiguiente, en oposición a la burocracia, la posición ocupada por el funcionario patrimonial es el resultado de su subordinación puramente personal al señor, y el rango de que disfruta frente a los súbditos es sólo la consecuencia de tal reflejo. Aun cuando el funcionario político no sea personalmente un servidor de la corte, el príncipe le exige una obediencia ilimitada. Pues la fidelidad al cargo del funcionario patrimonial no es la fidelidad objetiva frente a tareas objetivas que limitan mediante normas su alcance y su contenido, sino que es la fidelidad propia de un servidor personalmente vinculado al señor, fidelidad que se ha convertido en parte integrante de su deber, en principio universal, de afecto y devoción *(piedad)*. En los reinos germánicos, el rey amenazaba inclusive a los funcionarios libres, en el caso de desobediencia, con el retiro de su gracia, la ceguera y la muerte. Como el funcionario se halla personalmente sometido al poder del príncipe, participa frente a los demás de esta dignidad. Sólo el funcionario del rey, sea cual sea el estamento al cual pertenezca, disfruta en los reinos germánicos de un elevado derecho de rescate, cosa que no ocurre en el juez popular libre. Y el funcionario de la corte, aun siendo un hombre no libre, se eleva fácilmente por encima de los súbditos libres. Por lo tanto, todas las ordenanzas de servicio que según nuestros conceptos forman un "reglamento" constituyen, en última instancia, lo mismo que toda disposición pública de un

Estado patrimonialmente regido, un sistema de derechos puramente subjetivos y de privilegios personales referibles a la concesión y gracia del señor. Falta en este caso la organización objetiva y la objetividad encaminada a fines impersonales propia de la vida burocrática estatal. El cargo y el ejercicio del poder público están al servicio de la persona del príncipe, por una parte, y del funcionario agraciado con el cargo, por otra, pero no al servicio de tareas "objetivas".

Los funcionarios patrimoniales reciben originariamente su *sustento material* típico —como todo miembro de la comunidad doméstica— en la mesa y el aposento del señor. La comensalidad, elemento constitutivo de la comunidad doméstica, ha alcanzado poco a poco una gran importancia simbólica que ha trascendido del dominio de su esfera autóctona, cosa que aquí ya no nos interesa. En todo caso, los funcionarios patrimoniales, especialmente los de mayor rango, han conservado durante mucho tiempo el derecho de comer en la mesa del señor en los casos de su presencia en la corte, aun cuando hiciera ya mucho tiempo que esa mesa hubiese dejado de desempeñar el papel decisivo en su sustento.

Toda separación de los funcionarios de esta comunidad íntima significa, naturalmente, un aflojamiento del poder inmediato del señor. En realidad, éste podía remunerar a sus funcionarios de acuerdo con su favor y arbitrio y, por lo tanto, de un modo muy precario. Pero cuando existió un importante aparato de funcionarios ya no fue posible emplear este procedimiento, resultando peligrosa la infracción del reglamento establecido a este efecto. A partir del sustento en la comunidad doméstica, se fue desarrollando desde muy temprano para los funcionarios patrimoniales con hogar propio la provisión de sus necesidades por medio de una "prebenda" o de un "feudo". Trataremos ante todo de la *prebenda*. Esta importante institución, que significa el reconocimiento de un "derecho fijo al cargo" y, por consiguiente, una apropiación, ha experimentado los más variados destinos. Fue primeramente —como en Egipto, Asiria y China— una porción *vitalicia* de productos naturales procedente de los depósitos alimenticios del señor (del rey o del dios). Al disolverse la masa común de los sacerdotes de los templos en el antiguo Oriente, nacen las congruas en productos naturales a cargo de los depósitos del templo mismo. Estas congruas fueron luego enajenables, también en fracciones (por ejemplo, el derecho a la congrua de ciertos días de cada mes) y se convirtieron en objeto de comercio y, por lo tanto, en una especie de precursores, dentro de la economía natural, de las modernas rentas públicas del Estado. Llamaremos a esta clase de prebendas, *congruas*. La segunda clase de prebendas está constituida por los emolumentos y los llamaremos *beneficios*: la asignación de determinados emolumentos que corresponden al señor o a su representante por el cumplimiento de las tareas. Esta última clase establece una separación todavía más radical entre los funcionarios y la hacienda del señor, pues se basa en ingresos que tienen un origen aún más extrapatrimonial. Esta clase de prebendas ha sido ya en la

Antigüedad objeto de transacciones puramente comerciales. Por ejemplo, fracciones considerables de aquellos sacerdocios que poseían el carácter de un "cargo" (y no eran profesiones libres o, al revés, posesiones hereditarias de algunas castas) llegaron a ser subastados en la antigua *polis*. Se desconoce hasta qué punto se desarrolló en Egipto y en el antiguo Oriente un comercio efectivo de tales prebendas. Pero en la concepción predominante del cargo como "alimentación" estaba ya preformado tal desarrollo. Finalmente, la prebenda —y entonces estaba muy próxima al "feudo"— podía consistir en la asignación de *tierras* para su usufructo, y esto significaba igualmente un progreso muy sensible de la situación del prebendario en cuanto a su independización frente al soberano. Los funcionarios y los "guerreros" del señor no han visto siempre con buenos ojos su separación de la comunidad de mesa, que les imponía una administración propia y una propia responsabilidad económica. Pero predominó, no obstante, el deseo de fundar familias y de independizarse. Y en lo que respecta a la comunidad doméstica del señor, le impulsaba a tomar esta dirección la necesidad de aligerar la propia economía que, con el creciente número de comensales, y el carácter oscilante de los ingresos llegaba a constituir un problema enorme. Sólo resultaba claro y evidente que, en el caso de un funcionario con familia, la separación mencionada tenía la tendencia a convertirse, por encima de la mera apropiación vitalicia de las prebendas, en una apropiación hereditaria. Estudiaremos luego este proceso desde otro punto de vista en cuanto ha dado origen a la constitución del feudo.[*] Con base en las prebendas se ha desarrollado especialmente durante los primeros tiempos el Estado moderno burocrático-patrimonial. Y esto ha ocurrido entonces de un modo general, con la máxima intensidad dentro de la curia papal y en Francia y —a consecuencia del escaso número de cargos— con menos intensidad en Inglaterra. Se ha tratado ante todo de beneficios *sinecura* que han sido concedidos a los favoritos o familiares, con la autorización de encargar a un representante más o menos proletario la realización del trabajo efectivo, o que han sido adjudicados a solicitantes mediante arrendamiento o entrega de cantidades fijas. Con ello se convirtieron las prebendas en una posesión patrimonial del arrendatario o del comprador, existiendo los más diversos usos, hasta llegar a la venta y a la cesión hereditaria. Por lo pronto, se hacía de tal suerte que el funcionario renunciaba a su prebenda mediante una indemnización del solicitante. Pero como aquél lo había a su vez arrendado o comprado, reclamaba del señor el derecho de proponerle un sucesor. Ocurría también que el gremio de funcionarios —por ejemplo, un colegio judicial— reclamaba el derecho de tal propuesta y regulaba en favor de los intereses comunes de los colegas las condiciones de la cesión a otra persona. Pero, naturalmente, el señor que había concedido la prebenda y que, en un principio nunca la había concedido vitaliciamente, deseaba seguir participando de alguna manera en las ganancias producidas por esta cesión de cargos e intentaba, por su

parte, fijar algunos principios a este efecto. El resultado de esto ofrecía muy diferentes caracteres. Para la curia, así como para los príncipes, el comercio de los cargos y, por lo tanto, la capitalización de las probabilidades de emolumentos mediante la creación en masa de beneficios en forma de *sinecuras*, se convertía en una operación financiera sumamente importante con vistas a la satisfacción de sus necesidades extraordinarias. Dentro del Estado eclesiástico, los bienes de los "familiares" procedían en parte considerable de la explotación de tales sinecuras. En Francia, la cesión hereditaria de hecho y el comercio de beneficios procedentes de los parlamentos (cargos judiciales superiores) comprendía todos los grados posibles de cargos, tanto financieros como administrativos, hasta llegar a los *prévôts* y los *baillis*. El funcionario que renunciaba vendía su beneficio a los sucesores. Los herederos de un funcionario fallecido reclamaban el mismo derecho *(survivance)*, pues el cargo se había convertido en un valor comercial. En 1567 y después de toda clase de intentos fracasados para suprimir este comercio, la caja real llegó a participar en él mediante el pago de una suma fija *(droit de resignation)* por los sucesores. En 1604, se redujo esto a un sistema en la forma de la llamada *Paulette*, por el nombre de su inventor Charles Paulet. La *survivance* fue reconocida. El *droit de resignation* de la corona fue considerablemente reducido. En cambio, el funcionario tenía que pagar anualmente a la corona el 1 2/3% del precio de compra del cargo, y estos ingresos fueron a su vez arrendados anualmente por la corona (primeramente al mismo Paulet). El aumento en las probabilidades de emolumentos por parte de los funcionarios motivaba un aumento del valor de compra de los beneficios, y éste producía un aumento de ganancias a favor del arrendador y de la corona. Pero la consecuencia de esta apropiación del cargo fue la *inamovilidad* de hecho de los correspondientes funcionarios (ante todo, de los miembros del Parlamento). Pues para sustituirlos debía serles restituido el precio de compra de los beneficios, cosa a la cual no se decidía fácilmente la corona. Sólo la Revolución suprimió radicalmente la apropiación de cargos el día 4 de agosto de 1789 y tuvo que pagar a este efecto más de 300 millones. En cambio, cuando el rey quería imponer al Parlamento su voluntad, éste podía paralizar al monarca en casos extremos mediante la "huelga general" (dimisión en masa necesaria para el reintegro de todo el precio de compra de los beneficios correspondientes), tal como había acontecido repetidas veces hasta la Revolución.

Los beneficios apropiados constituían uno de los más importantes fundamentos de la *noblesse de robe* tan significativa en Francia, un grupo al cual pertenecieron algunos de los jefes del *tiers état* contrario al rey y a la nobleza terrateniente y cortesana.

Sustancialmente se constituyó de este modo, mediante prebendas territoriales y beneficios, la dotación de la clerecía cristiana en la Edad Media. Desde el momento en que fue necesario garantizar económicamente el servicio eclesiástico en forma de una "profesión" se recabó el sustento de la misma mediante ofrendas de la comunidad, junto con una completa dependencia personal del clero con

respecto al obispo, quien disponía de los citados medios. Ésta fue la forma normal adoptada por la antigua Iglesia basada en las ciudades —el sostén del cristianismo en aquellos tiempos—. Por lo tanto, se trataba —con otras peculiaridades— de una forma patriarcalmente orientada de la burocracia. En Occidente fue disminuyendo el carácter urbano de la religión, y el cristianismo se propagó por el campo, que vivía en régimen de economía natural. La radicación de los obispos en las ciudades cesa parcialmente en los países del norte. Las iglesias se convierten en parte considerable en "iglesias propias" de la comunidad campesina o de los señores territoriales, y los clérigos son en ocasiones siervos de los últimos. Y también la forma más cuidadosa de dotar de rentas fijas y huertos parroquiales por sus constructores seglares y propietarios, motivó que éstos reclamaran los derechos de promoción y hasta destitución de los párrocos, y equivalió, por consiguiente, a una considerable debilitación del poder señorial ejercido por el obispo y, además, a una fuerte disminución del interés religioso en el mismo clero. Ya en Francia, bien que casi siempre en vano, intentaron los obispos mediante el restablecimiento de la vida en común poner a salvo por lo menos al cabildo. Las reformas monásticas tuvieron que luchar continuamente contra la sustitución del comunismo monástico por la transformación —completamente típica de la Iglesia oriental— de los monjes en prebendados (que vivían con frecuencia fuera de la comunidad) y de los monasterios mismos en instituciones de la nobleza. En cambio, no se pudo impedir la conversión en prebendas de los puestos eclesiásticos. Las diócesis del norte, especialmente cuando mantenían al obispado en la unidad, fueron —en oposición a las del sur, en que cada una de las numerosas ciudades tenía su obispo— muy extensas y necesitaron dividirse. Sin embargo, por más que intentaran conseguirlo gradualmente las disposiciones canónicas, el origen de las iglesias y sus fuentes de ingresos como "iglesia propia" impedían que sus medios de entretenimiento fueran considerados como bienes en manos del obispo. Con la parroquia surgió la prebenda. Sólo parcialmente la concedía el obispo. El reparto de prebendas fue efectuado en las misiones de Occidente por poderosos fundadores seglares, que querían conservar en sus manos la posesión territorial con sus derechos. Lo mismo ocurrió en lo que toca a la situación de los obispos —nombrados con completa independencia por los señores seculares e investidos, en calidad de personas de confianza, de derechos políticos— frente a las pretensiones de primacía del poder central. La evolución de la jerarquía eclesiástica se efectuó así por la vía de una descentralización, pero también de una apropiación por patronazgos y, con ello, de una sumisión de los funcionarios eclesiásticos al poder de los señores seglares, que los convirtieron en sus sacerdotes domésticos prebendales o entraron a formar parte de su séquito feudal. En modo alguno fueron sólo los príncipes feudales los que solicitaron como escribanos a los clérigos, que estaban desligados de todo lazo familiar, que desarrollaban una actividad más barata y perfecta y en cuyas manos no había que temer una apropiación hereditaria del cargo. También la administración ultramarina de Venecia, por ejemplo, estuvo en manos de iglesias y conventos hasta la guerra de las investiduras, que hizo época en la creación de la burocracia urbana, pues desde entonces, a consecuencia de la separación del Estado y la Iglesia, ya no correspondía al dogo la iniciativa, inspección, confirmación e investidura en la elección del clérigo ni tenía éste que prestar ante él el juramento de fidelidad. Hasta entonces las iglesias y los conventos habían arrendado o administrado directamente las colonias o habían constituido de hecho el punto neurálgico de las mismas en su calidad de árbitros en el interior y de representantes de sus intereses en el exterior. La administración imperial alemana de los emperadores sálicos y su poderío político se basó principalmente en el hecho de disponer de los bienes eclesiásticos y especialmente en la obediencia de

los obispos. Contra este aprovechamiento de las prebendas eclesiásticas para fines mundanos se dirigió igualmente la conocida reacción de la época gregoriana. El éxito obtenido fue importante, pero sumamente reducido. Cierto es que los papas se apoderaron poco a poco del derecho de disponer de los beneficios vacantes, proceso que alcanzó su punto culminante a comienzos del siglo XIV. Entonces se convirtieron las prebendas en uno de los objetos del "*Kulturkampf*" de los siglos XIV y XV. Pues la prebenda eclesiástica representaba la base de aquellos bienes que durante la Edad Media habían estado al servicio de la "cultura espiritual". Especialmente en los últimos tiempos de la Edad Media, hasta la Reforma y la Contrarreforma, llegó a convertirse en la base material para la existencia de aquella clase que había sido su soporte. Pues como los papas concedieron a las universidades la posibilidad de disponer de prebendas y, además, las concedían por su parte a favoritos personales y en particular a profesores con exoneración del cumplimiento de los deberes del cargo, hicieron posible el nacimiento de aquella específica clase intelectual de la Edad Media que, junto con los monjes, tuvo la más notable participación en la conservación y desarrollo del trabajo científico. Al mismo tiempo, por la desconsiderada ignorancia de las diferencias nacionales en la concesión de prebendas, crearon aquella violenta resistencia nacionalista de los intelectuales, en particular de los procedentes de países nórdicos, contra Roma, resistencia que influyó considerablemente sobre el movimiento conciliar. Pero sobre todo, y a pesar de las prohibiciones canónicas, los reyes y barones se apoderaron del derecho de disponer de las prebendas eclesiásticas. Esto lo hicieron en gran escala los reyes ingleses a partir del siglo XIII. Ante todo lo hicieron para procurarse un trabajo burocrático más eficaz y barato y para eximirse de la sumisión a los ministeriales, cuyos servicios, que implicaban la posesión hereditaria de tierras de servicio, estaban estereotipados y resultaban inaprovechables para una administración racional centralizada. Un clérigo célibe era más barato que un funcionario, quien tenía que sostener a una familia. Y, además, no estaba en disposición de exigir una apropiación hereditaria de su prebenda. En virtud de su poder sobre la Iglesia, que tenía en este caso una gran significación material, el rey proporcionaba a los clérigos —quienes sustituyeron en tan gran número al tipo del antiguo funcionario, que todavía hoy lo recuerda el nombre del funcionario estable *(clerc*)— pensiones *(collatio)* procedentes de los bienes eclesiásticos. El poder de los grandes barones les proporcionó por sí mismos u obteniéndolo del rey el derecho de disponer de gran número de prebendas. Empezó así un importante comercio de prebendas *(brocage).* De ahí la creciente oposición mutua de la curia, los reyes y los barones en torno a las prebendas en la época del conciliarismo. Ora se enfrentaban con el papa, el rey y el Parlamento en el monopolio de las prebendas en favor de los derechohabientes nacionales, ora llegaban a un acuerdo el rey y el papa con ventajas mutuas a costa de los intereses nacionales. Pero, ante todo, el papa no se opuso nunca a la prebendalización de los clérigos como tales. Por su parte, la misma reforma tridentina no pudo modificar la prebendalización de la masa de cargos eclesiásticos, ni en el caso limitado pero importante del clero parroquial. Y confirmaron todavía las secularizaciones de la época moderna, junto con la transposición al presupuesto oficial de las cargas económicas de la Iglesia y sus funcionarios. Sólo los conflictos entre la Iglesia y el Estado *("Kulturkämpfe")* y especialmente la "separación de los mismos" proporcionó al poder jerárquico la posibilidad y oportunidad de llevar a cabo en todo el mundo y en medida creciente su aspiración a suprimir el "derecho al cargo", a sustituir la prebendalización por funcionarios eclesiásticos *ad notam amovible* — una de las transformaciones de la constitución eclesiástica menos sonadas, pero más importantes—.

El comercio de prebendas se ha limitado en lo esencial a los beneficios y, por

lo tanto, ha sido un producto de la cada vez más desarrollada economía monetaria con sus consecuencias: aumento de emolumentos en metálico y creciente posibilidad y tendencia a convertirlos en una inversión de bienes. Un desarrollo de dicho comercio que haya alcanzado la extensión que tuvo a fines de la Edad Media y especialmente a comienzos de la Época Moderna —siglos XVI a XVIII— no ha sido conocido en otros tiempos. De todos modos, han estado muy difundidos procesos en principio análogos. Ya hemos hablado de los importantes gérmenes que han existido en este respecto durante la Antigüedad. En China, y a consecuencia del carácter particular de que luego hablaremos que asumió allí la organización de los cargos, las prebendas no estaban apropiadas y de ahí que tampoco fueran formalmente comprables. Cierto es que también allí la obtención de un cargo sólo era posible casi siempre por medio de dinero —pero en forma de soborno—. En cambio, si prescindimos del comercio de prebendas formalmente admitido, por lo demás, el sistema de prebendas constituye un fenómeno universal. En forma en principio análoga a Occidente, la obtención de beneficios constituye la prebenda del estudio y de los grados académicos o de otra clase en China y en el Oriente. La pena característica impuesta en China por el mal comportamiento político —la suspensión de exámenes en una provincia y, consiguientemente, la exclusión temporal de la clase intelectual a los cargos— lo expresa del modo más plástico. Y también se encuentra en todas partes, bien que con distintos resultados, la tendencia a una apropiación de las prebendas. En particular la contrarresta con frecuencia el propio interés de los aspirantes calificados. Las prebendas de los *ulemas* islámicos, es decir, del estamento de aspirantes aprobados, a los cargos de *cadí* (juez), *mufti* (jurista eclesiástico que responde mediante los *fetwa*)[17] e *imán* (sacerdote) suelen concederse, por ejemplo, sólo por cortos periodos (uno a uno y medio años), con el fin de permitir su ocupación alternativa a los demás aspirantes y para no perjudicar al espíritu de solidaridad en favor de las apetencias individuales de apropiación.

Al lado de los ingresos permanentes y normales del funcionario patrimonial —congruas, eventualmente rentas de tierras y diversos emolumentos— existen, con un carácter esencialmente inestable, los regalos de su señor en caso de servicios especiales o en virtud de las disposiciones extraordinariamente favorables por parte de este último. El tesoro del soberano, donde se hallan almacenados metales preciosos, joyas y armas, así como eventualmente sus establos, proporcionan el material a este efecto. Pero ante todo lo proporcionan los metales preciosos. Pues por la posibilidad de remunerar los servicios concretos prestados por el funcionario, de cuya buena voluntad dependía, la posesión del "tesoro" fue en todas partes el fundamento indispensable del poder patrimonial. En el lenguaje convencional de los escaldos [trovadores escandinavos], el rey es designado con el sobrenombre de *Ringenbrecher* (rompedor de anillos). La obtención o la pérdida del tesoro decide con frecuencia

las guerras entre pretendientes, pues justamente cuando hay un predominio de la economía natural significa un tesoro en metales preciosos un poder tanto más considerable. Luego tendremos que referirnos a las situaciones económicas condicionadas por tal circunstancia.

Toda descentralización prebendal de la administración patrimonial, toda asignación de competencias a los rivales mediante la distribución de las probabilidades de emolumentos, toda apropiación de prebendas significa en el patrimonialismo, no una racionalización, sino una *estereotipación*. Especialmente la apropiación de las prebendas que, como hemos visto, hace con frecuencia insustituibles a los funcionarios, puede producir un efecto análogo al de una moderna garantía jurídica de la "inamovilidad" de los jueces, aunque significa en realidad algo completamente distinto —la protección del derecho del funcionario a su cargo—, en tanto que en el moderno derecho burocrático se aspira con la "independencia", esto es, con la inamovilidad de los funcionarios, que sólo la condena puede deponer, a establecer ciertas garantías jurídicas de su comportamiento objetivo en favor de los dominados. Los funcionarios que de derecho o de hecho se encontraban en posesión de las prebendas por medio de la apropiación podían limitar considerablemente la esfera de dominio del señor, frustrar todo intento de racionalización de la administración por la introducción de una burocracia bien disciplinada y mantener la estereotipación tradicionalista de la distribución política de poderes. Los "parlamentos" franceses, los colegios de prebendados, en cuyas manos se hallaba la legalización formal y en parte también la ejecución de los decretos reales, han dado durante siglos jaque mate al rey y han impedido la realización de todas las innovaciones perjudiciales para su derecho tradicional. En rigor, también aquí ha sido válida en principio la máxima de que un funcionario no puede contrariar a su señor. Si el rey en persona se ha trasladado al lugar donde el funcionario ejerce su dominio *(lit de iustice)*, ha podido obtener por la fuerza la legalización de todo mandato arbitrario, pues en su presencia tenía que ceder toda oposición. Lo mismo ha intentado hacer por medio de comunicaciones escritas directas *(lettre de justice)*. Lo único que ha ocurrido es que, en virtud de su derecho al cargo obtenido por apropiación, los parlamentos han intentado inmediatamente muchas veces por medio de la *remontrance* poner nuevamente en duda la validez de las disposiciones contrarias a la tradición e imponer sus exigencias de ser los soportes independientes del poder soberano. La importancia práctica de la apropiación de prebendas que dio lugar a tal situación fue evidentemente fluctuante y dependió de la posición ocupada en el poder por el príncipe y los poseedores de prebendas. Dependió especialmente de que el príncipe poseyera los medios financieros necesarios para amortizar los derechos prebendarios apropiados y sustituirlos por una burocracia personalmente dependiente de él. Todavía en 1771, Luis XV intentó mediante un golpe de Estado oponerse al popular procedimiento de la "huelga general" declarada por los prebendados que

tenían puestos en los "parlamentos" y que consistía en un abandono general del cargo con el fin de doblegar al rey, quien no podía pagar las sumas que debían ser restituidas correspondientes a la compra de los cargos. La dimisión de los funcionarios fue aceptada, pero no se efectuó ninguna restitución del dinero. Los funcionarios fueron internados como desobedientes y los parlamentos fueron disueltos. Se nombraron nuevas autoridades que sustituyeran a las antiguas y fue derogada la apropiación de cargos para el futuro. Pero este intento de restablecer el patrimonialismo arbitrario, es decir, el personal amovible por disposición real, no tuvo éxito. En vista de los alborotos promovidos por los interesados, Luis XVI revocó en 1774 el decreto; las antiguas luchas entre el rey y el Parlamento volvieron a surgir y sólo la convocación de los Estados Generales de 1789 creó una nueva situación que ya muy pronto hizo pasar a la orden del día la supresión de los privilegios de ambos poderes contendientes: del poder real y de los prebendados.

Una situación muy particular, que luego habremos de tratar en detalle, se creó para aquellos funcionarios mediante los cuales el príncipe dirigía la administración local de las diferentes circunscripciones, que originariamente eran casi siempre independientes de toda asociación corporativa y que a veces se habían constituido con ocasión de los grandes dominios. Junto con la frecuente apropiación en este caso (especialmente en Francia) de las prebendas por medio de compra como motivos de la estereotipación y del desdoblamiento de potencias independientes del poder soberano, influyó aquí en el sentido de la descentralización la consideración inevitable a la autoridad de un funcionario que estaba colocado en puesto tan delicado, lejos del sostén que podía proporcionar el poderío personal del señor. Sólo en tales favorables circunstancias podía alcanzar autoridad personal un funcionario tan completamente dependiente, desde los puntos de vista económico y social, del favor del señor. Por lo menos de un modo general, esto sólo fue posible permanentemente con base en un aparato racional que funcionara con tanta precisión como la que puede proporcionar la burocracia moderna con sus condiciones económicas y el desarrollo técnico del tráfico, porque en estas circunstancias el saber especializado otorga también el poder. En cambio, en las condiciones generales del patrimonialismo y, por lo tanto, de una administración que, en rigor, se basa en la "experiencia" y acaso en "prácticas" concretas (expedientes), pero no en un "saber especializado" racional, fue decisiva para la posición del funcionario local su propia autoridad social dentro de la jurisdicción local, que dimanaba ante todo de la prominencia estamental de su modo de conducción de vida. Por eso la capa poseedora y especialmente terrateniente de los dominados puede monopolizar fácilmente los cargos locales. Pronto nos referiremos de nuevo con más detalle a este punto. Sólo en el caso de un gobierno autocrático enérgico por parte de un príncipe específicamente capacitado para ello llega éste a mantener el principio justamente opuesto —

gobierno mediante los desposeídos social y económicamente dependientes de él — en el curso de una lucha continua con los "notables" locales que se desarrolla casi a lo largo de toda la historia de los estados patrimoniales. La capa de notables poseedores de cargos resulta casi siempre a la larga demasiado poderosa frente al príncipe. El hecho de que los funcionarios, en las épocas en que el príncipe tiene urgente necesidad de ellos, consigan la promesa de que su cargo será vitalicio y transmitido a sus hijos, se repite en toda la superficie de la tierra de un modo análogo a como tenía lugar durante el Imperio merovingio.

Con el progreso de la apropiación de los cargos, el poder señorial, especialmente el político, se desintegra, por una parte, en un haz de derechos señoriales particulares que son apropiados personalmente por medio de privilegios especiales, que tienen en cada caso muy diferentes límites, pero que, una vez definidos, no pueden ser violados por el señor sin una peligrosa resistencia por parte de los interesados. Se trata, por consiguiente, de una organización que, incapaz de adaptarse a nuevas tareas e innaccesible a toda reglamentación abstracta, representa una característica contrafigura de las *competencias* abstractamente dispuestas y, en caso necesario, renovables, de la estructura burocrática. Y, por otro lado, en aquellos sectores en que no se ha realizado tal apropiación del cargo, predomina la arbitrariedad, en principio completamente libre, del señor, quien delega a favoritos personales la autoridad y las tareas administrativas que no caen dentro de la esfera de las atribuciones apropiadas. La "asociación patrimonial" política puede en su conjunto aproximarse más al esquema estereotipado o al esquema arbitrario. Lo primero ha ocurrido más bien en Occidente; lo último ha tenido lugar en considerable medida en Oriente, donde los fundamentos teocráticos y militar-patrimoniales del poder usurpado por nuevos conquistadores se han interferido con el antiguo proceso de descentralización y apropiación.

Los antiguos funcionarios de la corte se convierten, en el curso de tal proceso de estereotipación, en dignatarios puramente representativos y en sinecuratos. Ello tiene lugar especialmente entre los funcionarios del soberano, señor principal, el cual se inclina a tomar a su servicio como funcionarios palaciegos, no a los hombres no libres, sino a otros señores que, naturalmente, se niegan a ocuparse de los asuntos corrientes.

La organización política patrimonial no conoce ni el concepto de "competencia" ni el de la "autoridad" o magistratura en el sentido actual de la palabra, especialmente a medida que el proceso de apropiación se difunde. La separación entre los asuntos públicos y los privados, entre patrimonio público y privado, y las atribuciones señoriales públicas y privadas de los funcionarios, se ha desarrollado sólo en cierto grado dentro del tipo arbitrario, pero ha desaparecido a medida que se difundía el sistema de prebendas y apropiaciones. En rigor, la Iglesia ha intentado durante la Edad Media evitar la libre disposición sobre los ingresos procedentes de los beneficios, por lo menos para los casos de

muerte. Por otro lado, había ampliado temporalmente su *ius spolii*, inclusive sobre los bienes privados del eclesiástico fallecido. Pero, cuando menos en los casos de apropiación completa, los bienes privados y los derivados del cargo se fundían prácticamente.

De un modo general falta en el cargo basado en relaciones de subordinación puramente personal la idea de un deber *objetivo*. Lo que existe en este sentido desaparece completamente al ser considerado el cargo como una prebenda o como una posesión apropiada. El ejercicio del poder es en primer lugar un derecho señorial personal del funcionario. Fuera de los límites fijados por la tradición sagrada, el funcionario decide también, lo mismo que el príncipe, de acuerdo con los casos, es decir, según su merced y albedrío personales. Por este motivo, el Estado patrimonial es, por una parte, en la esfera de la jurisprudencia, el representante típico de un conjunto de tradiciones inquebrantables y, por otra, un sustituto del dominio ejercido por las normas racionales a través de la "justicia de gabinete" del príncipe y de sus funcionarios. En vez de la "objetividad" burocrática y del ideal basado en la validez abstracta del mismo derecho objetivo que tiende a gobernar "sin acepción de personas", se impone el principio justamente opuesto. Todo se basa entonces completamente en "consideraciones personales", es decir, en la actitud asumida frente a los solicitantes concretos y frente a las circunstancias, censuras, promesas y privilegios puramente personales. Los mismos privilegios y apropiaciones que otorga el soberano —especialmente las entregas de tierras, aun en forma definitiva— son estimadas con frecuencia como provisionales y revocables en el caso de una "ingratitud" tan inciertamente determinable y, a consecuencia de la interpretación personal de todas las formas de dependencia, son inseguras más allá de su muerte. Por lo tanto, se presentan al sucesor para su confirmación. De acuerdo con la situación recíproca de poder entre el príncipe y los funcionarios, esto puede ser considerado como la exigencia de un deber y, consiguientemente, obstruir el camino de *una* revocabilidad con vistas a la apropiación permanente de un "privilegio bien adquirido" o, al revés, puede dar al sucesor la oportunidad de recobrar su libertad por la nueva disposición de tales privilegios, procedimiento que ha sido aplicado repetidas veces en el curso de la formación del Estado patrimonial-burocrático occidental de la Época Moderna.

Aun en aquellos casos en que las atribuciones de los funcionarios en su relación con el príncipe y el poder de éste sobre aquéllos han sido estereotipados mediante los derechos corporativos y la apropiación de los cargos, la costumbre puramente fáctica resulta decisiva para las relaciones de poder existentes entre ambos y da motivo para que toda debilidad del poder central, inclusive la motivada por circunstancias puramente personales, desemboque en una desintegración por el nacimiento de nuevos usos que puedan serle perjudiciales. Así, con base en esta estructura administrativa, la *aptitud puramente personal* del príncipe para imponer su voluntad en una medida específicamente elevada

resulta absolutamente decisiva para la cantidad continuamente fluctuante de contenido real que implica su poder nominal. En este sentido se ha llamado con razón a la Edad Media la "época de las individualidades".

El príncipe intenta por los procedimientos más diversos asegurar la unidad de su dominación y protegerla tanto contra la apropiación de los cargos por parte de los funcionarios y de sus herederos como contra la formación a favor de ellos de otros poderes señoriales independientes de él. Esto lo consigue, ante todo, mediante el recorrido regular del territorio sometido a su dominio. Los monarcas alemanes de la Edad Media estaban continuamente viajando, y no sólo porque, a consecuencia de los escasos medios de tráfico, tuvieran que procurar su sustento de las existencias de cada dominio en los lugares correspondientes. Este motivo no era incondicionalmente obligatorio; tanto los reyes ingleses y franceses como —lo único que aquí importa— sus autoridades centrales tuvieron ya muy pronto una residencia fija de hecho —aun cuando, como lo muestra el *ubicunque fuerimus in Anglia*—[18] sólo gradualmente la tuvieron de derecho. Lo mismo ocurrió con los reyes persas. Más bien fue decisivo el hecho de que su presencia personal continua mantenía viva su autoridad entre los súbditos. Este viaje personal del soberano era completado o sustituido normalmente por el sistema "misático", es decir, por el recorrido sistemático del país a cargo de funcionarios especialmente enviados a tal efecto (los *missi dominici*[19] carolingios, los caballeros viajeros ingleses). Estos enviados organizaban periódicamente las reuniones judiciales y las asambleas de los súbditos. Además, el príncipe se procura garantías personales de los funcionarios colocados en puestos lejanos, imposibles de someter a continua inspección. Estas garantías son procuradas en la forma más rudimentaria por la entrega de rehenes; de un modo más fino por la obligación de visitar regularmente la corte (un ejemplo de esto fue el deber que tenía cada dos años el *daimyo* japonés de residir en la corte del *shogun* junto con la obligación de dejar a la familia en ella); por la incorporación obligatoria de los hijos de funcionarios al servicio de la corte (cuerpo de pajes); por la ocupación de los puestos más importantes mediante parientes directos o afines —procedimiento que, como hemos indicado, resulta una espada de dos filos—; por nombramientos durante cortos periodos (como ocurría originariamente entre los condes de Francia, así como en una parte importante de los prebendados islámicos); por la exclusión de los funcionarios de los distritos en los que poseen familiares o bienes raíces (China); por el empleo en la medida de lo posible de célibes para ciertos cargos importantes (en ello consiste la gran importancia del celibato no sólo para la burocratización de la Iglesia, sino ante todo del empleo de los clérigos en el servicio real, particularmente en el inglés). Además, se persigue tal fin por la vigilancia metódica de los funcionarios mediante espías o inspectores oficiales (como los "censores" chinos), procedentes especialmente del círculo de los sirvientes enteramente sometidos al soberano o de prebendados sin recursos y, finalmente, por la creación de autoridades que

compiten dentro de la misma jurisdicción (como el *coroner* frente al *sherif*).[20] El empleo de funcionarios que no proceden de capas socialmente privilegiadas y que, por consiguiente, no disponen de un poder y honor sociales propios, sino únicamente de los dispensados por el soberano y, allí donde ha sido posible, el empleo de extranjeros, ha constituido un medio universal para procurarse su fidelidad. Cuando Claudio amenazó a la nobleza senatorial con regir el imperio enteramente con base en sus clientes liberados, en oposición a las disposiciones de Augusto; cuando Septimio Severo[21] y sus sucesores colocaron a los soldados rasos de su ejército en los puestos de oficiales en lugar de utilizar para ello la nobleza romana; cuando muchos grandes visires orientales y numerosos "favoritos" de los monarcas de la Época Moderna, en particular los instrumentos de poder técnicamente más eficaces de los príncipes, y los más odiados de la nobleza, han procedido con frecuencia de la nada, han intervenido siempre en todos estos casos los mismos intereses de los soberanos.

Entre los procedimientos jurídico-administrativos de más importantes consecuencias para mantener el control de la administración central del príncipe sobre los funcionarios locales ha figurado la división de competencias en los últimos. Ello ha tenido lugar de forma que sólo la administración financiera haya sido colocada en manos de funcionarios especiales, o de suerte que a cada sector administrativo hayan sido asignados funcionarios civiles y militares, lo cual ha sido muy comprensible inclusive desde el punto de vista técnico. El funcionario militar ha dependido para la obtención de los medios económicos necesarios para su propia administración de la administración civil independiente de él. Y esta administración ha necesitado a su vez para la conservación de su poder la cooperación del funcionario militar. Ya el régimen administrativo de los faraones durante el Nuevo Imperio estableció una separación entre la administración de los almacenes y el mando militar —como, aun técnicamente, no era posible de otro modo—. La época helenística, especialmente durante el Imperio de los Ptolomeos, consiguió con la evolución y burocratización de los arrendamientos de impuestos colocar las finanzas, separadas del mando militar, en manos del príncipe. El régimen administrativo del Principado romano —con excepción de determinados territorios (especialmente Egipto y algunos países limítrofes) por razones políticas concretas— colocó al lado del jefe militar superior imperial, así como del procónsul senatorial, al procurador imperial para las cuestiones de hacienda como funcionario provincial independiente y el segundo en categoría, creando ascensos especiales para una y otra administración. La organización diocleciana dividió toda la administración del imperio en una rama civil y otra militar, empezando los *praefecti praetorii* como cancilleres y los *magistri militum* como mariscales del imperio hasta terminar en los *praesides*, por una parte, y los *duces*, por otra. En época posterior y en el Oriente, especialmente en el Oriente islámico, la separación entre el jefe militar *(emir)* y el recaudador de contribuciones *(amil)*[22] constituyó un principio fijo de todos los gobiernos

fuertes.[23] Con razón se ha hecho observar[24] que casi todos los casos de unión permanente de estas dos autoridades y, por consiguiente, los casos de concentración en una sola mano del poder militar y económico de cada distrito administrativo han tenido como consecuencia la inmediata tendencia a la separación del gobernador correspondiente con respecto al poder central. La creciente militarización del imperio en la época de los ejércitos formados con esclavos comprados[25] y las crecientes exigencias planteadas a la capacidad tributaria de los súbditos, junto con la continua quiebra de las finanzas y la cesión u ocupación de la administración fiscal por las tropas terminó con la desintegración del imperio o en la formación de prebendados.

Queremos ilustrar con algunos ejemplos históricamente importantes el funcionamiento de las administraciones patrimoniales y especialmente los procedimientos por medio de los cuales el príncipe intentó afirmar su poder contra las tendencias a la apropiación manifestadas por los funcionarios, con las consecuencias que ello tuvo.

El primer régimen administrativo burocrático-patrimonial conocido por nosotros que ha sido llevado a la práctica con toda consecuencia fue el del *antiguo Egipto*. Es evidente que se desarrolló originariamente con base en la clientela real, es decir, de un personal que el faraón tomó de su servidumbre palaciega, mientras posteriormente la recluta de funcionarios se hizo forzosamente de un modo extrapatrimonial por ascenso de la clase de los escribas, única técnicamente utilizable para ellos, aun cuando significó siempre la incorporación a un sistema de dependencia patrimonial del señor. La gran importancia de la regulación fluvial sistemáticamente dispuesta desde arriba y de grandes construcciones junto con el largo periodo de tiempo libre de trabajo agrícola, que permitió la sumisión de la población a prestaciones personales en una proporción que antes no había sido posible, condujeron ya durante el Imperio Antiguo a una situación en que toda la población quedó organizada en una jerarquía de clientes dentro de la cual el hombre sin dueño fue considerado como una buena presa y, en caso necesario, quedó incorporado simplemente a las cuadrillas de esclavos del faraón. El país se regía por prestaciones; el faraón llevaba, entre otros atributos, el látigo, y los privilegios de inmunidad procedentes del tercer milenio a.C. y correctamente traducidos por vez primera por Sethe[26] se refieren a exenciones de los sacerdotes o de los funcionarios en el alistamiento para los trabajos serviles. El faraón satisfacía las necesidades de su *oikos* en parte mediante explotación propia, con trabajo doméstico servil, en régimen de colonos, en parte por el monopolio comercial, y en parte con tributos. Ha existido tráfico comercial, especialmente intercambio, con moneda adecuada (barras de metal). Pero el abastecimiento del faraón se basaba principalmente, como lo muestran las cuentas que se han conservado, en los almacenes y en el intercambio de productos naturales. Y, como indican las fuentes, el faraón reclutaba por millares a los súbditos para obras extraordinarias de edificación y

transporte. Después que desaparecieron las grandes propiedades y señoríos privados, cuyo origen e importancia atestiguan las fuentes del Imperio Antiguo y que en el Imperio Medio condujeron a un intervalo de régimen feudal, después del dominio extranjero —lo mismo que en Rusia después del predominio tártaro — surgieron como capas privilegiadas por encima de la masa sólo las que ya en el Imperio Antiguo habían recibido ciertas inmunidades, los sacerdotes dotados por los Ramasidas con enormes bienes y los funcionarios. El resto estaba constituido por los súbditos, políticos y patrimoniales, sin una división precisa. Dentro de las personas patrimonialmente dependientes había asimismo una gran cantidad de designaciones para los siervos y hombres no libres, cuya situación económica y rango social eran manifiestamente muy distintos, pero que para nosotros no pueden ser objeto de distinción y que acaso no estuvieron tampoco en la realidad rigurosamente separados. Mientras los súbditos no eran incorporados a una servidumbre personal, su fuerza contributiva parecía estar a disposición de los funcionarios a cambio del pago por éstos de sumas fijas. Con castigos corporales y otros procedimientos trataban de obtener la declaración de la posesión sujeta a contribuciones, de suerte que la recaudación de los impuestos se efectuaba típicamente como una agresión súbita de los funcionarios con huida y persecución de los contribuyentes. La diferencia entre los colonos patrimoniales del faraón y los súbditos políticos libres, entre la posesión privada del faraón y la de los agricultores, era evidente, pero tenía manifiestamente un alcance esencialmente técnico y acaso fluctuante. Pues, como parece desprenderse de la situación, el abastecimiento de la hacienda del faraón se hacía cada vez más litúrgico. El individuo estaba vinculado permanentemente a su función fiscal y, a través de su función, vinculado a la esfera administrativa local, a la cual pertenecía o era asignado —sin que se conozcan los detalles— por su ascendencia, posesión o por su industria. La elección de profesión era de hecho muy libre, sin que pueda decirse que en caso de necesidad para el abastecimiento del faraón no se ejercieran coacciones para una vinculación hereditaria y se formaran, por lo tanto, castas en el sentido específico de este término. Tanto el súbdito político como el patrimonial podían tener asimismo libertad para cambiar de domicilio, pero esta libertad era legalmente precaria tan pronto como las necesidades de la hacienda real exigían el cumplimiento por parte de los súbditos de sus deberes en el lugar al cual pertenecían. Este lugar era designado por la posterior terminología helénica con la palabra *idia* y por la terminología romana como el *origo* del individuo, y este concepto jurídico ha desempeñado en las postrimerías de la Antigüedad un papel muy importante. Toda posesión de tierra o toda industria fue considerada como una posesión gravada con prestaciones personales u otras, es decir, como una retribución por la función y, por lo tanto, tenía la tendencia a aproximarse al carácter de una prebenda. Congruas o prebendas de tierra constituían la remuneración correspondiente a las funciones específicas oficiales, así como a los servicios militares. El ejército

fue también patrimonial —y esto fue el punto decisivo para el poderío alcanzado por el faraón—. Cuando menos en caso de guerra, era equipado y abastecido por medio de los almacenes del rey. Los guerreros, cuyos descendientes fueron los *machimoi* de la época de los Ptolomeos, recibieron parcelas de tierra y fueron utilizados desde tiempos inmemoriales para el servicio policiaco. A ellos se agregaron mercenarios que eran pagados con base en el tesoro alimentado mediante el comercio realizado por el rey. El desarme completo de las masas, cuya resistencia se despertaba sólo acaso en forma pasiva o de huelga a causa de la alimentación insuficiente en el servicio, hizo cada vez más sencilla su dominación. Las condiciones geográficas, y ante todo la cómoda vía fluvial y la necesidad de una política hidráulica unitaria, mantuvieron la homogeneidad del dominio hasta las cataratas con escasas interrupciones. Las posibilidades de ascenso y la dependencia de los almacenes reales fueron por lo visto suficientes para evitar una amplia apropiación de las prebendas de los funcionarios, apropiación que era técnicamente más factible en el caso de los beneficios y de las prebendas de tierra que en el de las congruas aquí predominantes. Los numerosos privilegios de inmunidad muestran en su propia estructura, en las frecuentes promesas de inviolabilidad y en las amenazas de castigos contra los funcionarios que los violaran, que el faraón, protegido por su poder patrimonial, solía considerar estos privilegios como precarios. Faltaron aquí los gérmenes para la constitución de un Estado estamental, conservándose en toda su integridad el patriarcalismo. La amplia conservación de las prebendas en productos naturales —congruas—, por una parte, y la desaparición de los señoríos privados en el Nuevo Imperio, por otra, contribuyeron al mantenimiento de la burocracia patrimonial. La economía monetaria imperante en la época de los Ptolomeos no la destruyó, sino que más bien la afirmó, por cuanto proporcionó los medios necesarios para la racionalización del régimen administrativo. El abastecimiento de tipo litúrgico, especialmente las prestaciones personales, fueron desapareciendo a favor de un amplio sistema tributario, sin que, de todos modos, quedara abolida la exigencia del príncipe para que los súbditos trabajaran a su servicio y quedaran adscritos a sus *idia*, cosa que volvió a surgir tan pronto como, en el siglo III d.C., se desmoronó la economía monetaria. Todo el territorio pareció ser un solo y único gran dominio del *oikos* real, junto al cual, como entidades aproximadamente equivalentes, existían únicamente los *oikos* de los sacerdotes del templo. Y así fue tratado desde el punto de vista jurídico por los romanos.

El Imperio *chino* representa un tipo esencialmente distinto. La regulación fluvial y ante todo la construcción de canales —por lo menos en la China septentrional y central— para los fines del tráfico, las enormes construcciones militares —posiblemente realizadas también aquí mediante prestaciones personales de los súbditos—, los depósitos para el almacenamiento de los tributos, de los que los funcionarios retiraban sus congruas y con los que era

equipado y abastecido el ejército y, en la estructura social, una ausencia todavía más completa que en Egipto de señoríos territoriales, todas estas circunstancias fueron también aquí los fundamentos del poder adquirido por la burocracia patrimonial. Pero en los tiempos históricos faltó la vinculación litúrgica, que acaso había existido en el pasado o que se había intentado introducir, cosa que permiten concluir ciertos indicios de la tradición y algunos rudimentos. En todo caso, no parece que en el pasado histórico se haya restringido de hecho, de un modo duradero, la libertad de domicilio y de profesión, aunque oficialmente no ha habido propiamente ninguna de las dos cosas. Han existido de hecho algunas profesiones hereditarias poco nobles, pero ha faltado toda huella de castas o de privilegios hereditarios o estamentales, con excepción de una nobleza nominal prácticamente indiferente y otorgada por algunas generaciones. Como poder autóctono, además de los gremios y de las guildas de comerciantes, que se encuentran en todas partes, se han enfrentado con la burocracia patrimonial sólo los clanes ligados en el estrecho círculo familiar por el culto a los antepasados y por la exogamia en el círculo más amplio del nombre igual, u ocupando los más ancianos de la aldea un poder efectivo importante. Correspondiendo a la enorme extensión del imperio y al relativo escaso número de funcionarios, la administración china no sólo poseyó un carácter extensivo, sino que, bajo el dominio de señores no excepcionales, careció también de centralización. Las órdenes dadas por las autoridades centrales no fueron consideradas por las autoridades subordinadas como mandatos obligatorios sino más bien como consejos que no podían servir de normas. Como ha ocurrido en todas partes en análogas circunstancias, la burocracia ha tenido que contar aquí con las resistencias opuestas por el tradicionalismo, cuyos mantenedores fueron los ancianos de los clanes y las asociaciones profesionales, llegando a un acuerdo con ellos para poder actuar. Mas, por otro lado, frente a la fuerza extraordinariamente tenaz de estos poderes, se alcanzó evidentemente no sólo una unificación relativamente considerable de la burocracia en su carácter general, sino que se impidió ante todo su transformación en una capa de señores territoriales o de barones feudales basada en el poder local de los *honoratiores* y opuesta al gobierno central del imperio. Ocurrió esto aunque, por un lado, se prefirió aquí como en todas partes la inversión en tierras de los bienes adquiridos legal e ilegalmente durante la ocupación del cargo y, aunque, por otro lado, la ética china apretaba tanto las relaciones de piedad entre los aspirantes a los cargos y sus maestros, patronos y superiores. El patronato y las relaciones de clan entre los funcionarios tienden a crear, de hecho, baronías funcionarias hereditarias con clientelas fijas. Tales instituciones, evidentemente, pujaron siempre por surgir. La tradición glorifica el feudalismo, como lo históricamente primitivo, y los escritos clásicos muestran que el carácter hereditario de los cargos era algo enteramente normal , y que, además, los altos funcionarios centrales tenían el derecho de ser oídos para el nombramiento de sus colegas.

Ahora bien, para eludir la constante amenaza de apropiación de los cargos, para impedir la formación de clientelas y la de monopolios de notables de las localidades, el poder patrimonial imperial tomó las medidas ya mencionadas: nombramientos a corto plazo, exclusión de los cargos en los territorios en que el funcionario tenía parientes, vigilancia mediante espías (los llamados censores), agregando a ello, por vez primera en la historia, la exigencia de exámenes y de testimonios de capacidad. El rango y el cargo quedaban determinados, en teoría de un modo exclusivo y en la práctica en gran proporción, por el número de exámenes presentados. El mantenimiento del funcionario en su cargo, su ascenso a un cargo superior o su degradación a uno inferior eran la consecuencia de su conducta, cuyo resumen se publicaba periódicamente, hasta nuestros días, junto con los motivos correspondientes, de modo parecido a como se publican las notas trimestrales de los alumnos de los gimnasios alemanes. Considerado desde el punto de vista formal, se trata del más radical cumplimiento posible de la objetividad burocrática y, por consiguiente, de un radical abandono del sistema de asignación de cargos por gracia y favor a los funcionarios patrimoniales. Y aunque —como era natural— siguieron comprándose las prebendas y se conservó la importancia del patronato personal, tanto la feudalización como la apropiación y la clientela funcionaria quedaron muy quebrantadas, en parte negativamente por la intensa competencia y desconfianza entre los funcionarios, y en parte positivamente por el valor social universal de los títulos adquiridos mediante exámenes; y ello hasta tal punto que las convenciones estamentales de los funcionarios adquirieron aquellos rasgos específicamente burocráticos, utilitariamente orientados, determinados por la instrucción clásica y tendientes, como virtudes superiores, a una aristocracia de "letrados", rasgos que desde entonces han influido de modo tan considerado sobre la vida china.

A pesar de ello, el funcionariado chino no fue una burocracia de tipo moderno. Pues la separación objetiva entre las distintas competencias sólo fue realizada en muy escasa medida teniendo en cuenta la enorme complicación de la esfera administrativa. La posibilidad de ello era técnicamente una consecuencia del hecho de que toda la administración del imperio pacificado era administración civil, de que el ejército relativamente pequeño constituía un cuerpo especial y de que, como en seguida veremos, otras medidas distintas de la determinación de competencia garantizaban la obediencia de los funcionarios. Pero las razones positivas por las cuales se prescindió de la disociación de competencias fueron de fundamental importancia. El concepto específicamente moderno de la *asociación para un fin* y de la burocracia especial que, por ejemplo, desempeñó un papel tan importante en la gradual modernización de la administración inglesa, es radicalmente antichino y contradice a todas las tendencias estamentales propias de la burocracia china. Pues su formación cultural, verificada por los exámenes, no era casi en ningún sentido una capacidad de especialista, sino precisamente lo contrario. Junto a la capacidad

caligráfica, que tenía por sí misma el carácter de un arte, desempeñaban el papel principal en los trabajos de prueba —que a veces nos hacen recordar los temas de nuestras composiciones tradicionales patrióticas y morales alemanas— la perfección estilística y el modo de pensar orientado en la sumisión a los preceptos de los clásicos. La prueba era una especie de examen de cultura general y determinaba si la persona sometida a ella era un *gentleman*, pero no tendía a mostrar que poseía conocimientos especializados. La máxima fundamental confuciana de que un hombre prominente no debe ser ningún instrumento, el ideal ético, por tanto, del autoperfeccionamiento universal personal, opuesto radicalmente a la idea occidental objetiva de la profesión, contradice el entrenamiento y las competencias especializadas y ha impedido constantemente su desarrollo. Aquí radicaba la tendencia fundamental específicamente patrimonial y antiburocrática de esta administración, que condicionaba su carácter peculiar y su corto alcance técnico. Por otro lado, China ha sido el país que de modo más exclusivista ha otorgado los privilegios inherentes a los grupos distinguidos a quienes han poseído una educación literaria convencional y oficialmente reconocida. Por consiguiente, ha sido formalmente el más perfecto representante de la sociedad burocratizada y pacificada específicamente moderna, cuyo monopolio de las prebendas, por un lado, y cuya estratificación estamental, por otro, se basa en todas partes en el prestigio de una formación cultural con título. Cierto es que en algunos monumentos literarios de Egipto se encuentran principios de una ética y de una filosofía específicas propias de los burócratas. Pero sólo en China ha hallado una filosofía práctica burocrática —el confucianismo— una perfección sistemática y una fundamental armonía de conjunto. Ya se ha hablado antes sobre el efecto producido en la religión y en la vida económica. La unidad de la cultura china es esencialmente la unidad de aquella capa estamental portadora de la educación burocrática clásico-literaria y de la ética confucianista, con el específico ideal de distinción a ella inherente. El racionalismo utilitario de esta ética estamental tiene un límite fijo en el reconocimiento de la religiosidad tradicional mágica y de su código ritual como parte integrante de la convención estamental y, ante todo, como factor indispensable del deber de piedad a los padres y antepasados. Así como el patrimonialismo ha surgido genéticamente de las relaciones de piedad manifestadas por los hijos hacia la autoridad doméstica paterna, también el confucianismo basa en la virtud cardinal de la piedad filial las relaciones de subordinación de los funcionarios con respecto al príncipe, de los funcionarios inferiores frente a los superiores y, sobre todo, de los súbditos ante los funcionarios y el monarca. El concepto patrimonial específicamente centroeuropeo y europeo oriental del “padre de la patria”, y acaso el papel que desempeña la devoción filial como fundamento de todas las virtudes políticas en el luteranismo, fuertemente patrimonial, constituye un sistema análogo, pero un sistema que, de todos modos, sólo en el confucianismo ha sido

consecuentemente desarrollado. Además de la ausencia de una capa de señores territoriales y, por consiguiente, de una capa de *honoratiores* locales, esta evolución del patrimonialismo en China ha sido posible en virtud de la pacificación considerable del imperio a partir de la terminación de la Gran Muralla, que desvió hacia Europa durante largos siglos las invasiones de los hunos, dirigiéndose desde entonces la expansión sólo a territorios que podían someterse con base en un ejército profesional relativamente pequeño. Frente a los súbditos, la ética confucionista ha edificado la teoría del Estado providente de un modo muy parecido —aunque mucho más consecuente— a como ha sido desarrollada por los teóricos patrimonialistas de Occidente en la época del despotismo ilustrado y a como —con un matiz teocrático y pastoral— la representan los edictos del rey budista Asoka.[27] Se encuentran algunos indicios de mercantilismo. Pero la práctica ofreció un aspecto esencialmente diferente. En las innumerables contiendas locales de los clanes y las aldeas, el patrimonialismo interviene normalmente sólo en caso de necesidad. Y las mismas intervenciones en la economía han sido casi siempre condicionadas por circunstancias de tipo fiscal. Cuando esto no ha ocurrido, se han malogrado casi siempre por la recalcitrancia de los interesados debida a la inevitable extensión de la esfera administrativa. La consecuencia de ello parece haber sido en tiempos normales un considerable retraimiento de la política frente a la vida económica, retraimiento que se apoyó desde muy temprano en los principios teóricos del *laissez faire*. Dentro del clan el prestigio cultural del pretendiente al cargo sometido a examen, pretendiente que fue considerado por todos los miembros de la familia como el consejero y el hombre de confianza y que, al ocupar el cargo, fue estimado como el patrón dispensador de mercedes, se cruzó con la autoridad tradicional de los ancianos, casi siempre decisiva en los asuntos locales.

Todos los procedimientos de la técnica administrativa no impidieron que, inclusive para la organización patrimonial puramente burocrática, lo normal fuera un estado de cosas en el cual las diversas partes integrantes del poder se sustrajeran a la influencia del soberano a medida que más se alejasen de la residencia del mismo. La esfera más cercana al príncipe está constituida por la administración patrimonial directa del mismo por medio de sus funcionarios palaciegos: los "bienes alodiales" del monarca. Siguen a ello las provincias exteriores, cuyos gobernadores rigen patrimonialmente, pero que, a consecuencia de los insuficientes medios de transporte, no efectúan ya los pagos *in brutto*, sino que entregan al poder central los excedentes una vez satisfechas las necesidades locales. Regularmente entregan tributos fijos, y con ello, debido al creciente alejamiento del poder central, se hacen cada vez más independientes en la facultad de disponer de la fuerza militar y tributaria de su distrito. Por la ausencia de los medios modernos de transporte surge la necesidad de decisiones rápidas e independientes de los funcionarios en el caso de ataques enemigos

contra las “marcas”, cuyos gobernadores gozan siempre en todas partes de una gran autoridad (de ahí en Alemania la formación de Brandeburgo y Austria como los sostenes de la más vigorosa evolución del Estado territorial). Y esto llega, finalmente, hasta los territorios más alejados, en los cuales había jefes sólo nominalmente dependientes que pagaban tributo exclusivamente mediante continuas campañas de depredación, tal como el rey de los asirios y, todavía en los tiempos más recientes, los soberanos de muchos imperios negros han hecho anualmente con respecto a sus territorios inestables y en parte ficticios. Por una parte, los sátrapas persas arbitrariamente amovibles, pero sometidos a un tributo fijo y a contribución de determinados contingentes militares y por otro lado los *daimyos* japoneses —autoridades que se parecían mucho a un “soberano”, pero que podían ser sustituidos en caso de incumplimiento del deber— constituyen dos tipos entre los cuales suelen insertarse los “gobernadores” de la mayor parte de los grandes imperios orientales y asiáticos con su dependencia prácticamente inestable. Entre los grandes imperios continentales, la primera clase de conglomerados políticos ha sido desde siempre la más extendida, aun cuando a pesar de la gran constancia de sus rasgos decisivos se han formado en cada caso tipos muy variables. A pesar de la uniformidad de su burocracia, el Imperio chino ha mostrado hasta la Época Moderna estos rasgos de un conglomerado de satrapías en parte sólo nominalmente dependientes, las cuales se han agrupado en torno a las provincias centrales directamente administradas. Tal como ocurría con las satrapías persas, también aquí las autoridades locales han percibido directamente los tributos correspondientes a sus provincias y han retraído de ellos los gastos de la administración local. El gobierno central ha recibido sólo tributos que eran legales, pero que únicamente con dificultad y contra la apasionada resistencia de los provinciales han podido de hecho imponerse. La cuestión de hasta qué punto deben y pueden ser eliminados los restos sensibles de este estado de cosas a favor de una organización racional del poder central y local y a favor de la creación de un poder central digno de crédito constituye el problema más importante de la moderna reforma administrativa china y está naturalmente vinculada con la cuestión de las mencionadas relaciones entre las finanzas centrales y las provinciales, es decir, con las cuestiones relativas a las oposiciones económicas de intereses.

La descentralización llega a un caso límite no sólo con el mero deber tributario y obligación de aportar contingentes militares, sino también en el hecho de la partición del reino. Como todas las relaciones de dominación tanto económicas como políticas son consideradas una posesión privada del señor, la desmembración por herencia constituye un fenómeno enteramente normal. Pero esta desmembración no se efectúa regularmente en el sentido de la constitución de poderes totalmente independientes, no es una “desmembración muerta” —*Totteilung*—, en el significado jurídico alemán de esta expresión, sino casi siempre únicamente una repartición de ingresos y derechos señoriales para

su disfrute independiente, con mantenimiento, por lo menos ficticio, de la unidad. Esta concepción puramente patrimonial de la condición del señor se manifiesta, por ejemplo, en el Imperio merovingio en la forma de una división sumamente irracional desde el punto de vista geográfico: los territorios que comprendían dominios especialmente productivos u otras fuentes de elevados ingresos debían ser repartidos de manera que quedaran igualados los ingresos de los diversos herederos. El modo y proporción en que era real la "unidad" podían ser muy diferentes. En ciertos casos quedaba en pie una pura preeminencia honorífica. La sede metropolitana de Kiev, con su título de gran príncipe, desempeñaba durante el periodo de las desmembraciones reales en Rusia el mismo papel que Aquisgrán y Roma, con su título imperial, en la repartición del Imperio carolingio. El imperio de Gengis Khan era propiedad de la familia, y el título de Gran Khan debía recaer teóricamente sobre el hijo menor, pero de hecho fue concedido por designación o elección. De hecho también los príncipes parciales se sustraían en todas partes a la requerida subordinación. Justamente la adjudicación de cargos importantes a los miembros de la familia dominante puede favorecer, en vez de la conservación de la unidad, la desintegración o —como en la Guerra de las Dos Rosas—[28] las luchas entre pretendientes. Según esto, depende de muy diversas circunstancias el grado en que, en la transformación de los cargos patrimoniales en poderes hereditariamente apropiados, se trasladaba a éstos la partición por herencia. Por un lado, depende especialmente de la medida en que pierde o conserva su carácter de cargo. Por eso, en caso de aumentar el poderío de los funcionarios patrimoniales, ocurre que justamente en los imperios así divididos sea un funcionario patrimonial el que pueda representar la verdadera unidad del reino frente a los príncipes parciales (por ejemplo, el mayordomo carolingio) y que su supresión favorezca la desmembración definitiva. Pero, como es natural, también estos altos cargos apropiados patrimonialmente sucumbían fácilmente a la división —como ocurría con la mayordomía carolingia—. El abandono de este principio de división por herencia —principio que ha puesto en grave peligro la permanencia de las entidades patrimoniales— se ha realizado en muy distinta proporción y por muy diversos motivos. De un modo enteramente general, en los países políticamente amenazados se presentan reparos de tipo político a la división por herencia y el monarca ve la conveniencia de renunciar a tal división en interés de la conservación de su familia. Pero este motivo de tipo político de poderío, no ha sido siempre suficiente. Han tenido que prestar auxilio a la mencionada tendencia motivos de tipo ideológico y motivos de tipo técnico político. Una vez establecido el orden burocrático, el monarca chino fue investido con una tal dignidad mágica que no podía ser dividida y, por otro lado, la unidad estamental de la burocracia y su interés en los ascensos influían en el sentido de la indivisibilidad técnica de la entidad política. El *shogun* y el *daimyo* japoneses seguían siendo, desde el punto de vista conceptual, "cargos" y el especial carácter

de vasallaje ofrecido por la organización burocrática y militar (el concepto de *han*, de que hablaremos luego) favorecía el mantenimiento de la unidad monárquica. La unidad del califato islámico —unidad debida a circunstancias religiosas— no impidió la desintegración del sultanato puramente secular que cayó en manos de los generales de esclavos, y su división en reinos parciales. Pero la unidad de los ejércitos de esclavos disciplinados influyó en el sentido de la conservación de la unidad del trono ya constituido. Por eso en el Oriente islámico la división no se aclimató nunca. Si faltaba ya en el antiguo Oriente, la necesaria unidad de la economía fluvial constituyó esencialmente el fundamento técnico de la conservación de este principio, cuyo punto de partida histórico se halla en el origen de la realeza como realeza urbana. Pues, como es natural, el señorío sobre una sola ciudad no es técnicamente divisible, o es sólo difícilmente divisible en comparación con un señorío territorial. En todo caso, las razones que determinaron la ausencia de una división hereditaria de las monarquías orientales patrimoniales fueron en parte de tipo religioso, en parte de tipo jurídicoadministrativo, en parte y muy especialmente de carácter técnico y militar. Una división como la de los diadocos se debió a la coexistencia de diferentes ejércitos independientes mandados por señores diferentes, pero no a problemas de sucesión dentro de la casa del señor. El carácter de cargo influyó también en Occidente en la misma dirección siempre que quedó adscrito al poder señorial. La división fue inusitada en el Imperio romano. Sólo con la definitiva desaparición del carácter de magistrado asumido por el *princeps* romano a favor del *dominus* de la organización diocleciana se manifiesta una tendencia a la división, tendencia que, de todos modos, fue condicionada por circunstancias puramente político-militares y no patrimoniales y que inmediatamente se detuvo en una división dual que, desde hacía ya mucho tiempo, existía desde el punto de vista militar (en el reclutamiento de tropas). La magistratura, la monarquía y el poder militar sobre el ejército ciudadano mantuvieron así su carácter originario hasta tiempos muy posteriores. También en el Occidente resultó indivisible ante todo lo que era considerado como un "cargo", es decir, junto a los cargos no apropiados, la dignidad imperial. Por lo demás, en Occidente como en todas partes, todos los grandes intereses de poder de los monarcas influyeron en el sentido de limitar o de excluir la divisibilidad. Ello ocurrió especialmente en los nuevos territorios conquistados. Tanto el Imperio normando inglés e italiano meridional como el imperio ultramarino español fueron indivisibles, lo mismo que los imperios formados con las primeras invasiones de los bárbaros. Por otro lado, la indivisibilidad ha sido debida a la concurrencia de dos motivos muy diferentes entre sí. Para las realezas de Alemania y de Francia, se debió al hecho de que eran —Francia cuando menos desde un punto de vista formal— monarquías electivas. De otro modo ocurre con las demás realezas patrimonializadas, pues se debió sobre todo a un supuesto propio del Occidente: el desarrollo de las corporaciones territoriales *estamentales* —países—. En la

medida en que éstas —precursoras de la moderna institución del Estado— eran consideradas como una unidad, el poderío del "señor del país" era también estimado como indivisible. Se anuncia ya el "Estado" moderno. En cambio, dentro del patrimonialismo se encuentran, desde el funcionario patrimonial doméstico hasta el príncipe tributario y hasta el rey parcial sólo nominalmente dependiente, una serie de grados de efectiva independencia de los poderes locales en el seno de las asociaciones de dominación patrimonial.

Ahora bien, la continua lucha del poder central con los diferentes poderes locales centrífugos crea para el patrimonialismo una problemática específica, particularmente cuando el señor patrimonial, con todos los recursos de que personalmente dispone, con su dominio territorial y otras fuentes de ingresos, con sus funcionarios y soldados personalmente solidarios con él, no se enfrenta a una masa de súbditos meramente articulada de acuerdo con los linajes y profesiones, sino que, como señor territorial, se encuentra al lado y por encima de otros *señores territoriales*, quienes en su calidad de notables locales disfrutan de una autoridad independiente dentro de su propio territorio. En oposición a China y a Egipto a partir del Nuevo Imperio, esto fue lo que ocurrió en las organizaciones patrimoniales políticas antiguas y medievales del próximo Oriente. Pero se manifestó del modo más intenso en las asociaciones de dominación política occidentales desde la época imperial romana. El príncipe patrimonial no puede atreverse siempre a intentar una aniquilación de estos poderes locales patrimoniales independientes. Cierto es que algunos emperadores romanos (Nerón) apelaron, especialmente en el África, al recurso de una radical extirpación de los señores territoriales privados. Pero cuando hay que suprimir enteramente la capa de *honoratiores* independientes, es necesario disponer de medios propios para la organización administrativa que deba sustituir a la que existía con una autoridad aproximadamente igual a ella. Puede ocurrir asimismo que bajo la forma de arrendatarios o de señores territoriales, colocados en el lugar de los indígenas, surja un nuevo estamento de notables con las mismas pretensiones que los anteriores. Para el Estado del próximo Oriente, especialmente para el Estado helenístico y el imperial romano, el recurso específico para la creación de un aparato local administrativo era la fundación de ciudades. Y encontramos un proceso casi igual en China, donde la sumisión del Miaotse[29] en el último siglo se identificó con su urbanización. Luego tendremos que ocuparnos de las diferentes significaciones que ha tenido tal procedimiento en cada uno de estos casos. De todas maneras, por él se explica que, hablando de un modo general, las fronteras temporales y ecológicas de la fundación de ciudades en el Imperio romano fueron también las fronteras de la estructura tradicional de la cultura antigua. Los señoríos territoriales alcanzaron tanta mayor importancia política cuanto más retrocedió la fundación de ciudades, lo cual equivale a decir: cuanto más el imperio se convirtió en continental. En el Estado de los últimos tiempos, a partir de Constantino, el

poder episcopal llegó a ser el principal apoyo de la unidad del imperio. Los concilios ecuménicos llegaron a ser las asambleas específicas imperiales. Hay que mencionar por qué la Iglesia, universalizada y politizada por el Estado, no pudo seguir prestando tal apoyo en suficiente medida después de que, justamente por la influencia política de la constitución imperial, se regionalizó de un modo extraordinario. En el Estado patrimonial de los primeros tiempos de la Edad Media, la Iglesia fue designada para desempeñar un papel análogo bajo distinta forma. Así en Francia y, de otro modo, dentro de los estados feudales. Especialmente en Alemania intentó el rey, primero con el mayor éxito, oponer a los poderes locales y regionales un contrapeso mediante la creación de un estamento político de notables eclesiásticos —los obispos—, notables que compitieron con las autoridades seculares y que, por no ser hereditarios y no estar localmente reclutados, parecían tener en sus intereses de tipo universal una completa solidaridad con el rey, y cuyos poderes políticos y territoriales, otorgados por el rey, seguían perteneciendo legalmente a éste. Por este motivo, el intento realizado por los papas para organizar la Iglesia de un modo directamente burocrático y, por consiguiente, para conceder por sí mismo los cargos eclesiásticos, o para procurar su provisión según normas canónicas, con independencia de la realeza, mediante el clero y los municipios —es decir, en el fondo, mediante un estamento local de notables, los canónigos del cabildo vinculados a los notables seglares de la localidad por relaciones personales y de parentesco—, este intento representó para la realeza alemana una lucha por los fundamentos de sus medios específicos de poder político frente a las autoridades locales. Y justamente por ello el poder eclesiástico consiguió fácilmente la protección de los notables seglares contra el rey. Cierta combinación de desarme y teocratización (como entre los judíos y los egipcios), unida al aprovechamiento de las rudas oposiciones nacionales y de las colisiones de intereses de los notables de las localidades parece haber mantenido durante más de dos siglos la inestable unidad del Imperio persa. De todas maneras, ya en los imperios babilónico y persa se encuentran huellas de aquellos típicos conflictos entre los notables locales y el poder central, conflictos que luego, durante la Edad Media de Occidente, se convirtieron en uno de los más importantes factores determinantes de la evolución.

La capa de los señores territoriales locales exige siempre y ante todo que el príncipe patrimonial no atente contra su propio poder patrimonial sobre sus súbditos o lo garantice directamente. Por consiguiente, exige sobre todo la supresión de toda intervención de los funcionarios administrativos del príncipe en el sector de su dominio, es decir, pide inmunidad. El señor territorial en cuanto tal pretende ser la autoridad por medio de la cual el soberano ha de entrar en relación con los súbditos. A tal autoridad ha de referirse la responsabilidad criminal y tributaria de los mismos. A ella hay que confiar la recluta de gentes, la recaudación y distribución de impuestos. Y como el señor territorial desea

aprovechar para sí mismo la capacidad de prestación de los súbditos, tanto en lo que se refiere a prestaciones personales como a los tributos reduce en lo posible o determina la parte que ha de corresponder al soberano patrimonial. Los privilegios de inmunidad, que constituyen parte considerable de tales exigencias, se encuentran ya en el tercer milenio a.C. en Egipto (a favor de sacerdotes y funcionarios) y luego en el Imperio babilónico (aquí también a favor de los señores territoriales privados). Cuando se realiza este proceso de un modo consecuente, significan aquellas pretensiones la exención de tales señoríos territoriales de las asociaciones comunales, comunidades de aldea y eventualmente ciudades, constituidas por el soberano patrimonial como sujetos de todos los derechos y deberes. En efecto, ya la Antigüedad muestra en el Imperio helenístico y también en la época imperial romana un estado de cosas análogo. En primer término, la posesión territorial del monarca mismo pertenece casi siempre a los territorios eximidos de toda asociación comunal. La consecuencia de ello fue que, junto al funcionario monárquico, el arrendatario de dominios ejerció eventualmente derechos señoriales no sólo patrimoniales, sino también políticos. Junto a ello y de un modo creciente aparecieron en el Imperio romano grandes señoríos territoriales privados cuyos dominios ocuparon, al lado de los distritos urbanos, una posición parecida a la ocupada por las grandes haciendas prusianas orientales procedentes de la época feudal. Pero las exigencias de los poderes locales territoriales, dentro del imperio occidental de la Edad Media, se formularon con muy distinto empuje allí donde no hubo, como en la Antigüedad, una monarquía apoyada en un ejército permanente y en una burocracia entrenada de acuerdo con sólidas tradiciones. La monarquía de la naciente Edad Moderna no ha tenido más remedio que llegar a compromisos con los señores territoriales mientras no ha podido crear un ejército propio y una burocracia propia, y mientras no ha podido pagar a ambos y equipar al primero con sus propios medios. La monarquía del fin de la Edad Antigua, y de un modo completo la monarquía bizantina, tuvo igualmente que hacer concesiones a los intereses regionales. La misma recluta del ejército fue a partir del siglo IV, y desde entonces cada vez en mayor proporción, una recluta regional. La administración puramente local colocó en manos de los notables locales la organización de los decurionatos urbanos y la administración territorial. De todos modos, estas capas estaban sometidas a la inspección y a la reglamentación del poder central romano de la última época y luego del poder central bizantino. En Occidente faltó esto por completo. En oposición a los principios (oficiales) de la administración china y también a los principios que habían siempre tratado de imponer los soberanos occidentales, los señores territoriales impusieron muy pronto que el funcionario local del soberano tuviera que ser un propietario radicado en la misma región donde ocupaba el cargo —tal como ha ocurrido con el *sherif* y el juez de paz inglés —, así como con los *Landräte* —consejeros territoriales prusianos— y, por consiguiente, que pertenecieran a la capa de señores territoriales de la región o

distritos. El derecho de presentación correspondiente a los cargos oficiales locales se ha conservado en Prusia para los *Landräte* hasta entrado el siglo XIX. Los gremios autorizados para la presentación estaban, en el fondo, en manos de los señores territoriales del emperador. Y durante la Edad Media los grandes barones consiguieron, si no de derecho, por lo menos de hecho, apoderarse del patronato de los cargos oficiales de grandes territorios. La tendencia se ha manifestado en todas partes en el sentido de "mediatizar" la totalidad de los súbditos del soberano patrimonial, de interponer entre ellos y él la capa de notables locales como única poseedora de los cargos políticos de toda clase, de cortar las relaciones directas entre ambos, de remitir tanto al súbdito como al príncipe en lo que toca a sus reclamaciones sobre el servicio militar o tributario o sobre el otorgamiento de derechos, pura y exclusivamente al funcionario local con exclusión de toda inspección por parte del príncipe y, finalmente, en el sentido de vincular hereditariamente de hecho o de derecho el cargo político a una familia o a una corporación local de notables.

La lucha entre el poder del príncipe patrimonial y las tendencias naturales de los señores patrimoniales locales han dado los más diferentes resultados. El príncipe tiene ante todo interés fiscal y militar en los súbditos sometidos a la mediatización; tiene interés en que su número —y, por tanto, el número de viviendas campesinas— no sea menoscabado y en que no sean explotados de tal forma por los poderes patrimoniales locales que sufra su capacidad de prestación a favor del príncipe con el fin de que éste pueda conservar el poder de imponerles directamente tributos y de movilizarlos militarmente. Por su parte, los señores patrimoniales locales pretenden representar a los campesinos frente al príncipe en todos los asuntos. La frase: *nulle terre sans seigneur* tuvo en la Edad Media, al lado del significado jurídico-feudal de que luego hablaremos, un significado prácticamente jurídico-administrativo: el de que, desde el punto de vista de la administración real, no tenía que existir ninguna comunidad aldeana considerada como asociación con atribuciones propias; el de que todo campesino había de pertenecer a una asociación patrimonial y ser representado por sus señores patrimoniales, de suerte que el soberano estaba autorizado sólo para dirigirse al señor y no a sus súbditos. Sólo por excepción se ha llevado íntegramente a la práctica este último punto de vista, y ello únicamente por algún tiempo limitado. Todo fortalecimiento del poder real significa de algún modo un interés directo del soberano por todos los súbditos. Por regla general, el príncipe se ve, de todos modos, obligado a llegar a un acuerdo con los poderes patrimoniales locales o con otros notables. Junto a la consideración por una posible resistencia con frecuencia peligrosa y a la ausencia de un aparato militar y burocrático propio para la efectiva incautación del gobierno, fueron ante todo decisivos en el sentido antes apuntado los notables locales. Por razones exclusivamente financieras, la administración local de Inglaterra a fines de la Edad Media y del territorio prusiano situado al este del Elba durante el siglo XVIII

no podía ser ejercida por el soberano sin utilizar a este efecto la nobleza. Un resultado de esta situación fue en Prusia el efectivo monopolio de los grados oficiales y grandes preferencias en la carrera administrativa (ante todo la exención de las antiguas exigencias de capacidad a tal efecto o la considerable dispensa de las mismas) por parte de la nobleza, así como el predominio todavía vigente hasta la fecha de los nobles terratenientes —"tierras de abolengo"— en todas las corporaciones administrativas territoriales. Si el príncipe quería evitar tal apropiación de todo el gobierno autónomo por los señores locales patrimoniales, no tenía otro remedio —siempre que no tuviera a su disposición grandes ingresos— que colocarlo en manos de alguna otra capa de notables suficientemente numerosa y poderosa para oponerse a los grandes señores patrimoniales. De esta situación se originó en Inglaterra la institución de los *jueces de paz*, institución que recibió sus rasgos característicos durante las grandes guerras con Francia. El puro gobierno patrimonial de los señores territoriales y su función judicial, así como los cargos locales dominados por la nobleza feudal (el *sherif*), no estaban, a consecuencia de la disolución por motivos económicos de las relaciones de servidumbre, en condiciones de apoderarse de las tareas puramente administrativas, y la corona estaba también interesada en dejar de lado a los poderes feudales y patrimoniales, en cuyo empeño recibió la decidida protección de los *Commons*. Pero, aquí como en cualquier otra parte, las nuevas tareas administrativas eran esencialmente de carácter policiaco y estaban relacionadas con la creciente necesidad de paz interior determinada por motivos económicos. Pues es muy dudoso que, como se dice generalmente, una inseguridad provocada por el estado de guerra haya sido la causa de tal institución. Fue la creciente significación del mercado lo que hizo más sensible cada vez el estado de inseguridad existente. A ello se añaden, de modo bastante característico, los problemas referentes a la falta de trabajo y a los precios de las subsistencias, problemas desencadenados por el desarrollo de la economía monetaria. Por eso la policía industrial, la de consumos y la de seguridad fueron los núcleos de los cuales surgieron los múltiples asuntos que correspondieron luego a la jurisdicción de los jueces de paz. Pero su personal estaba constituido por las personas interesadas privadas. Al proporcionar a cada condado un número discrecionalmente elevado de notables locales, casi siempre procedentes fáctica y muy pronto ya legalmente de la capa de terratenientes locales que poseían una renta mínima y llevaban vida de hidalgos, el rey intentó, mediante el nombramiento de *conservatores pacis* dotados de un conjunto de facultades judiciales y policiacas, formalmente revocables, pero de hecho vitalicias, reservándose el nombramiento y atribuyendo la inspección general a los tribunales del reino, intentó, repetimos, atraerse esta capa de la llamada *gentry* en oposición a los grandes señores patrimoniales, es decir, a los barones. A uno de los jueces de paz, al *lord lieutnant*, fue adjudicado el poder de mando sobre la milicia. No existía una "tramitación" burocrática regular superior a las

decisiones del juez de paz, o existía sólo tratándose de las exigencias patrimoniales de la corona en forma de la llamada *Star chamber* —cámara estrellada—, la cual fue justamente eliminada por la *gentry* durante la revolución del siglo XVII. Existía solamente —prácticamente en grado considerable— la posibilidad de llevar ante las autoridades centrales mediante disposiciones especiales *(writ of Certiorari)* algunos asuntos concretos, lo que en los primeros tiempos podía ocurrir de un modo caprichoso. Prácticamente significaba todo esto que ningún rey podía gobernar a la larga contra la capa de donde salían los jueces de paz. El rey pudo hacer fracasar los repetidos intentos de hacer que el nombramiento de jueces de paz pendiera directamente de la elección de los notables locales, y conservar en sus manos tal nombramiento con reserva del derecho de propuesta de determinados consejeros de la corona. Esto significaba que se concedía a aquellos altos funcionarios y especialmente al canciller un patronato que podía y pudo ser directamente utilizado en sentido pecuniario. Pero tanto frente a este patronato de los funcionarios inspectores como frente a la posición jurídica oficial de la corona, era suficientemente fuerte la solidaridad de la *gentry* para conseguir que los jueces de paz conservaran su monopolio. Y durante el reinado de Isabel hubo quejas de que, efectivamente, la recomendación de los jueces de paz decidiera sobre la designación de nuevos jueces.

Como todos los funcionarios reales, el juez de paz necesitaba primitivamente emolumentos y dietas. Sólo en el caso de insuficiencia de estos ingresos el honor estamental le forzaba a desdeñarlos. Las exigencias económicas para poder ser juez de paz fueron considerablemente aumentadas todavía en el siglo XVIII. Como condición previa normal se exigió por lo menos un valor determinado de la posesión. El típico y cada vez más habitual arrendamiento inglés de la propiedad libertó justamente a la *gentry* rural para poderse ocupar del cargo. Por lo que hace a la burguesía urbana, la participación de activos hombres de negocios en tales cargos resultaba difícil por la misma razón que los excluía del círculo de los "notables": por su insustituibilidad económica. Procedentes de su círculo, ocupaban con frecuencia el cargo en cuestión personas de edad retiradas de los negocios activos, y todavía con más frecuencia gentes pertenecientes a las capas cada día más numerosas de los miembros de guilda, que de empresarios se habían convertido en rentistas. La mezcla característica de los círculos de rentistas rurales y urbanos hasta constituir el tipo del *gentleman* fue poderosamente fomentada por la común aspiración al cargo de referencia. En todos estos círculos surgió la costumbre estamental de hacer nombrar a los hijos, siendo ya muy jóvenes, jueces de paz después de haber terminado sus estudios humanísticos. Ahora bien, el cargo de juez de paz era cargo no retribuido cuya aceptación obligatoria, considerada formalmente, representaba para los hombres calificados una liturgia y cuyo efectivo desempeño era admitido con frecuencia sólo durante corto plazo. Únicamente una parte (aunque en la Época Moderna

una parte cada día más considerable) de los jueces de paz desempeñó de un modo efectivo sus funciones. Para los restantes, el cargo era titular y constituía una fuente de prestigio social. El prestigio y el poder sociales fueron también el motivo de que este cargo, que cuando había una real participación en las funciones del cargo ocasionaba mucho trabajo, fuera buscado y conservado en gran medida con vistas a su efectivo desempeño. Quedó vencida la competencia que representaron los juristas profesionales desde un principio y que se manifestó con fuerza durante siglos; fueron gradualmente desplazados por la baja remuneración y por la posterior renuncia de hecho de la *gentry* a todo ingreso correspondiente al mismo. El juez de paz seglar tomaba consejo de su abogado personal, pero en general se decidía, con ayuda de los *clerc* que estaban a su servicio, de acuerdo con la tradición y muchas veces de acuerdo con el parecer más equitativo, cosa que daba a su gestión su popularidad y su peculiar matiz. Por consiguiente, aquí se encuentra uno de los casos más extraordinarios en que, a pesar de los cada vez más numerosos asuntos oficiales, la burocracia profesional fue completamente eliminada por un cargo de "notables" en el curso de una competencia pacífica. El estímulo que incitó para ello a la *gentry* no fue un "idealismo" específico de los círculos interesados, sino la influencia considerable y completamente independiente que implicaba el ejercicio del cargo —independencia que formalmente sólo estaba limitada por la prescripción de que todos los asuntos importantes únicamente podrán ser despachados colegialmente por dos jueces cuando menos y que materialmente lo era por las rígidas prescripciones que se desprenden de las convenciones estamentales—. Esta administración por medio de los jueces de paz ha anulado casi prácticamente en Inglaterra a todas las demás autoridades administrativas locales (fuera de las ciudades). En la época del florecimiento de este *selfgovernment*, ponderado como un palacio nacional, los jueces de paz fueron de hecho casi los únicos funcionarios que realizaban un efectivo trabajo administrativo en las diferentes circunscripciones (condados). Al lado de ellos perdían toda importancia tanto las antiguas asociaciones litúrgicas de carácter forzoso como el gobierno patrimonial por medio de los señores territoriales o toda especie de régimen burocrático-patrimonial del rey. Fue uno de los tipos más radicales conocidos en la historia de una pura "administración de notables" en grandes circunscripciones. A este mismo carácter correspondió la forma y el contenido del desempeño de este cargo. La justicia que era prácticamente importante para la masa de la población —pues los tribunales reales de Londres estaban demasiado alejados geográfica y, ante todo, económicamente de ella, a causa de los costosos emolumentos que implicaban, como ocurría con el pretor para los campesinos romanos o con el zar para los rusos— ofreció hasta el presente con gran intensidad el carácter de una "justicia de cadí". Su administración muestra, como rasgo característico inevitable de todo régimen administrativo con base en notables, la "reducción a lo mínimo" y el carácter

ocasional de la actividad oficial. Ésta no tenía el carácter de una "empresa". Mientras no consistiera en establecimiento de listas (tal como ocurrió al principio en el *custos rotulorum)*, era ante todo de carácter predominantemente represivo, no sistemático, reaccionando normalmente de hecho sólo ante graves infracciones muy perceptibles o ante apelaciones de una persona perjudicada. Era completamente inapropiada desde el punto de vista técnico para una continua e intensa elaboración de tareas administrativas positivas o para la realización de una política "de bienestar" consecuente y bien organizada, pues en principio era considerada como una labor accesoria realizada por *gentlemen*. Cierto es que llegó a ser un principio el que, en las *Quarter Sessions*, cuando menos uno de los jueces de paz debiera ser un jurisperito. Éste o éstos se adscribían nominalmente a la *comisión* (cláusula referente al *quorum)*, con lo cual la administración central mantuvo al mismo tiempo cierta influencia sobre la personalidad de los jueces de paz que fungían como tales. Sólo desde el siglo XVIII llegó a perder inclusive esto su validez: todos los que colaboraban activamente fueron incluidos en el *quorum*.

El súbdito tenía que esperar ciertamente que en todos los hechos imaginables de su vida, desde su visita a la taberna y juego de naipes o elección de su indumentaria con arreglo a su clase hasta la elevación del precio del trigo y determinación de los salarios, desde la holgazanería hasta la herejía, experimentaría el poder policiaco y correccional de los jueces de paz. Infinitos fueron los estatutos y las ordenanzas que esperaban de los jueces de paz y sólo de ellos la ejecución de sus prescripciones motivadas por causas ocasionales. Pero estaba completamente a su libre albedrío el hecho, el momento, la manera y la persistencia de su intervención. La idea de una labor administrativa plenamente planeada al servicio de determinados fines sólo podía surgir entre ellos excepcionalmente. Y sólo el breve periodo de los Estuardo, y ante todo de la administración de Laud, vio el intento de poner en práctica desde arriba un sistema consecuente de "política social cristiana", sistema que, de todos modos, y como es muy comprensible, fracasó por las resistencias opuestas por aquellos mismos círculos de los que procedían preferentemente los jueces de paz.

El carácter extensivo e intermitente de la administración de tales jueces, así como la forma de intervenir de las autoridades centrales en sus procedimientos —intervención en parte abrupta para casos particulares concretos y entonces prácticamente eficaz, y en parte muy vaga y general, por medio de indicaciones que, desde el punto de vista práctico, tenían con frecuencia sólo el valor de buenos consejos—, recuerda en muchos puntos el funcionamiento del régimen administrativo chino, en el cual parecen encontrarse estas mismas características. Pero la diferencia entre ambos es enorme. Cierto es que, aquí como allí, el hecho decisivo consiste en que la administración burocrático-patrimonial recae en autoridades locales con las cuales debe llegar a un acuerdo si quiere seguir funcionando. Mas en China se oponen a los funcionarios cultos

los ancianos de los clanes y las asociaciones profesionales. En Inglaterra se oponen a los jueces especializados los notables cultos de la *gentry* terrateniente. Los notables de China son los intelectuales, poseedores de prebendas o aspirantes a prebendas educados desde el punto de vista clásico-literario para el desempeño de las funciones públicas. Por consiguiente, se encuentran al lado del poder burocrático-patrimonial. En cambio, el núcleo de las *gentry* era en Inglaterra una clase de grandes terratenientes con instrucción cada vez más humanista y entrenada sólo empíricamente en el dominio sobre los súbditos y trabajadores. Se trataba, por consiguiente, de una clase que falta completamente en China. China representa el tipo más puro del burocratismo patrimonial liberado en la medida de lo posible de todo contrapeso y sin alcanzar la complejidad de la burocracia especializada moderna. En cambio, la administración de los jueces de paz ingleses constituía en su época de florecimiento una combinación del patrimonialismo estamental con la administración exclusiva de los notables, y pertenecía a esta última mucho más que al primero. Desde el punto de vista formal, esta administración fue originariamente tal como se ha descrito en virtud de la liturgia de los súbditos —pues ella representaba el deber de aceptar el cargo—. Pero de hecho no fueron los súbditos, sino los "compañeros" libres de una asociación política y, por consiguiente, los "ciudadanos", los elementos mediante cuya colaboración ejerció su poder el soberano. Por este motivo, tal régimen de gobierno se encuentra al margen de la típica superposición política de una corte real patrimonial y dominios patrimoniales privados con súbditos privados, pues se ha desarrollado justamente de un modo paralelo a la disolución de la servidumbre privada. Desde un punto de vista objetivo, la "esquirearquía"[30] —*squirer*— inglesa, que representaba tal gobierno, era ciertamente una capa de notables de carácter enteramente terrateniente. Sin antecedentes específicos feudales y terratenientes no hubiera surgido jamás el "espíritu" peculiar de la *gentry* inglesa. La forma particular asumida por el "ideal viril" del *gentleman* anglosajón ha llevado y lleva indeleblemente sus huellas. Esta influencia se manifiesta esencialmente en el rigor formal de las convenciones, en el orgullo y sentimiento de dignidad altamente desarrollados, en la significación estamental del deporte. Pero en virtud de la creciente mezcla con las capas específicamente burguesas, pertenecientes a los círculos de rentistas urbanos e inclusive de hombres de negocios activos, aun antes de la introducción del puritanismo, tal carácter resultó sustancialmente modificado y racionalizado, de un modo análogo a como se produjo en Italia la mezcla —a que luego haremos referencia— de los linajes con el *popolo grasso*.[31] Pero el tipo moderno se ha formado sólo mediante el puritanismo y la influencia que ha ejercido más allá del grupo de sus estrictos partidarios. Y esto ha ocurrido, en realidad, en la forma de una gradual asimilación entre los rasgos "esquireárquicos", semifeudales, y los ascéticos, morales y utilitarios, rasgos que todavía durante el siglo XVIII se oponían entre sí

de un modo severo e implacable. El cargo de juez de paz fue uno de los procedimientos más importantes para hacer conservar su influencia al mencionado tipo de nobleza frente a la embestida de las fuerzas capitalistas, influencia que no solamente se refiere a la práctica administrativa y a la integridad de la burocracia, sino también a las concepciones sociales sobre el honor y las costumbres. En las condiciones correspondientes a las ciudades modernas no fue posible poner en práctica, desde el punto de vista técnico, la administración de los jueces de paz ejercida por laicos cultos. Lentamente aumentó el número de los jueces de paz urbanos asalariados (a mediados del siglo pasado, aproximadamente 1 300 de entre 18 000, de los cuales 10 000 titulares). Pero la falta de sistema de la organización administrativa inglesa y la mezcla de organizaciones patriarcales con asociaciones para un fin tuvo como consecuencia que la burocracia racional solamente fuera introducida dentro de la administración de los notables como un mero adyacente y de acuerdo con necesidades particulares concretas. La administración con base en notables era políticamente importante por el intenso entrenamiento de las clases poseedoras en la dirección de los asuntos públicos y por la consagración e identificación estamentales con el Estado. Económicamente importante era, ante todo, la inevitable reducción a lo mínimo de la administración, lo cual, a pesar de la fuerte vinculación convencional a una "ética de los negocios", dio casi enteramente vía libre al desarrollo de las iniciativas económicas. Desde el punto de vista del patrimonialismo, la administración de los jueces de paz constituye un caso límite extremo del mismo.

En todos los demás casos históricamente importantes de yuxtaposición del gobierno patrimonial con los notables terratenientes, estos últimos han sido a su vez señores patrimoniales. Y al surgir la burocracia patrimonial en los comienzos de la Edad Moderna, el compromiso expreso o tácito entre ambos poderes consiste en que los señores patrimoniales locales ven garantizado el señorío y disposición económica de los que les están sometidos en tanto que lo permitan los intereses tributarios y militares —recluta— del príncipe, poseen enteramente en sus manos la administración local y la jurisdicción inferior sobre sus súbditos y representan a éstos frente al príncipe y a sus funcionarios; les son reservados todos o gran parte de los cargos oficiales, y especialmente todos o gran parte de los puestos de oficiales; son eximidos en su persona y en sus posesiones de impuestos y disfrutan, en cuanto "nobleza", de amplios privilegios estamentales en lo que toca a los asuntos judiciales, forma de castigo y medios de prueba; y (casi siempre) solamente ellos son capaces de ejercer una dominación patrimonial y, por consiguiente, de poseer bienes "nobles", con siervos, colonos y otros campesinos patrimonialmente subordinados. En la Inglaterra de la administración con base en la *gentry* solamente existen restos de tales privilegios correspondientes a una nobleza independiente del príncipe. El poderío de la *gentry* inglesa dentro de la administración local constituye el otro aspecto de la

aceptación de un gravamen de tipo litúrgico con el deber de ocupar un cargo honorífico muy costoso en tiempo y en bienes. La organización continental europea, cuando menos en la Época Moderna, no ha conocido ya un caso semejante. Desde la época de Pedro el Grande hasta la de Catalina II pesó, ciertamente, sobre la nobleza rusa una especie de funcionarismo litúrgico. Los monopolios de Pedro el Grande eliminaron los anteriores privilegios jerárquicos y jurídicos de la nobleza rusa a favor de los principios simples: *1*. El rango social *(tschin)* es concedido sólo por el servicio en un cargo burocráticopatrimonial (civil o militar), existiendo 14 diferentes rangos en la jerarquía oficial burocrático-patrimonial. Como para el ingreso en la carrera oficial no existía un monopolio por parte de la nobleza ni era menester una calificación de terrateniente, sino (por lo menos en teoría) una cultura intelectual, tal procedimiento parecía estar muy próximo al empleado en China. *2*. Tras dos generaciones caducan los derechos nobiliarios si no se ejercitan funciones públicas. También esto parece estar muy próximo a la organización china. Pero los derechos de la nobleza rusa conservaban, junto con otros privilegios, sobre todo el derecho exclusivo de poseer tierras pobladas con siervos. La nobleza recibió con ello el privilegio de un patrimonialismo terrateniente en una forma completamente desconocida en China. La pérdida de los derechos nobiliarios como consecuencia de no prestar servicio al soberano fue derogada bajo los reinados de Pedro III y Catalina II. Pero el *tschin* y el escalafón oficial *(rangach)* siguieron siendo los fundamentos del prestigio social, y el ingreso cuando menos temporal en un cargo oficial constituyó una convención estamental para los jóvenes aristócratas. Cierto es que la dominación patrimonial de los terratenientes nobles en la esfera de la propiedad territorial privada fue un hecho universal en el sentido de la frase *nulle terre sans seigneur*,[32] pues fuera de los bienes raíces nobles solamente existían dominios territoriales procedentes de los dominios del soberano, del clero y de los monasterios. En cambio, no había en otras manos propiedades territoriales libres o existían solamente como residuos (la *odnodworzy)*[33] o como feudos militares (cosacos). Por lo tanto, la administración local rural, siempre que no se trataba de un dominio del soberano, se encontraba enteramente en manos de la nobleza terrateniente. Pero el prestigio social y el poder propiamente político, y ante todo las probabilidades de mejora económica, inherente al manejo del poder político, según el estilo chino, dependían solamente del cargo ocupado o directamente de las relaciones cortesanas. Era, naturalmente, una exageración lo que dijo Pablo I a un visitante extranjero: un hombre noble es sólo el hombre con quien yo hablo y sólo durante el tiempo que le hablo. Pero, en efecto, frente a la nobleza e inclusive frente a quienes poseían los títulos más pomposos y las fortunas más enormes, la corona podía permitirse cosas que ningún soberano occidental, por poderoso que fuera, se ha tomado jamás la libertad de hacer frente al más insignificante de los ministeriales no libres. Este poderío del zar se basaba, por un lado, en la firme

solidaridad de intereses de los diversos poseedores de *tschin* (que dirigían la administración y el ejército formado con base en recluta forzosa) con el soberano y, por otro lado, en la completa ausencia de una solidaridad de intereses de grupo de los nobles entre sí. Lo mismo que los prebendados chinos, los nobles se consideraban como rivales que luchaban para alcanzar el *tschin* y todas las oportunidades ofrecidas por el favor del soberano. Por eso la nobleza se hallaba profundamente dividida en camarillas, sin disponer de ningún poder frente al soberano. Y hasta en la época de la organización moderna de la administración local,[34] que creó en parte una nueva situación, la nobleza se reunió sólo en casos excepcionales y siempre en vano para improvisar una resistencia común, aun cuando por medio de Catalina II había conseguido expresamente el derecho de reunión y de petición colectiva. Esta falta de solidaridad de la nobleza, motivada por la competencia encaminada a conseguir los favores cortesanos, no fue sólo la consecuencia de las disposiciones de Pedro el Grande, sino que se originó ya en el antiguo sistema del *mestnichestvo*,[35] el cual determinó, desde la fundación del Estado patrimonial moscovita, la jerarquía social de los notables. El rango social dependió desde los comienzos de la dignidad correspondiente al cargo otorgado por el zar, el propietario universal del suelo, cargo al cual estaba vinculada en calidad de remuneración la posesión de un feudo de servicio —*pomjestje*,[36] de *mjesto*, posición—. La diferencia existente entre el antiguo *mestnichestvo* y el sistema establecido por Pedro el Grande quedaba reducida, en última instancia, a que, por una parte, el feudo de servicio y, por otra, el rango que correspondía al primer concesionario o a un concesionario posterior en virtud del cargo ocupado eran hereditariamente apropiados por todos sus descendientes, de suerte que la jerarquía de las diferentes familias nobles era sometida a una reglamentación relativamente permanente. Según *1*. el rango oficial de sus antepasados dentro de la mencionada jerarquía y según *2*. el número de generaciones que hubieran transcurrido entre la ocupación de tal posición por uno de sus antepasados y su propio ingreso en el servicio, el joven noble ocupaba un puesto diferente. De acuerdo con la convención estamental firmemente establecida, ningún noble de categoría superior podría aceptar un puesto que le colocara bajo el mandato de un funcionario procedente de una familia de nobleza inferior, así como no podría aceptar en una mesa —inclusive con riesgo de la vida si se tratara de la mesa del zar— un lugar inferior al ocupado por un funcionario subordinado al *mestnichestvo* correspondiente a su familia. El sistema significaba, por una parte, una restricción sensible de la autoridad del zar en la elección de sus altos funcionarios y generales, a los cuales sólo podía nombrar libremente con grandes dificultades y con el peligro de que las protestas e insubordinaciones no cesaran ni siquiera en el campo de batalla. Por otro lado, la nobleza necesitaba, tanto más cuanto más elevado era su rango, el servicio cortesano y burocrático-patrimonial, con el fin de no perder su estimación social y sus probabilidades de cargos, convirtiéndose así casi enteramente en una

"nobleza cortesana" *(dworjanstwo;* de *dwor*,[37] corte).

La posesión territorial como fundamento del rango aristocrático perdió cada vez más su importancia. Los *wotschianiki*, poseedores de una *wotschina*, es decir, de una tierra no concedida originariamente como feudo, sino heredada de los antepasados (por tanto, un bien "alodial"),[38] desaparecieron para ser sustituidos por los *pomjeschtschiki*,[39] hasta el punto de que este término ha llegado a constituir la única designación hoy[40] existente para el "propietario". No fue la posesión de una tierra noble, sino el rango heredado lo que creó la categoría social. El punto de partida de la evolución de este sistema de vinculación de todo poder social al vasallaje —sistema hábilmente utilizado por el poderío patrimonial del zar— se encuentra: *1*. en una institución (el séquito del rey) de que luego hablaremos, junto con *2*. la solidaridad linajuda que intenta apropiarse en beneficio de todos los miembros del linaje el rango adquirido y las posibilidades a él inherentes. Con este estado de cosas se encontró Pedro el Grande. Intentó simplificar la cuestión al mandar quemar las listas de jerarquías familiares *(razrjadnaja perepis)*,[41] que informaban acerca de las pretensiones de los linajes nobles, y al sustituirlas por un esquema de los rangos sociales *(tschin)* casi puramente vinculados al cargo ocupado de acuerdo con la confianza personal del soberano. Se trataba de un intento de eliminar el honor familiar, que hasta entonces se había opuesto al desarrollo de la solidaridad de tipo estamental, así como a los intereses del zar encaminados a la libre elección de sus funcionarios, sin permitir que surgiera una solidaridad estamental dirigida contra el zar mismo. De hecho lo consiguió. La nobleza permaneció profundamente dividida en tanto que intentó alcanzar el rango social del *tschin* en virtud de una desconsiderada competencia, y en tanto que siguió constituyendo una capa de señores terratenientes, en virtud de la oposición contra el *tschinownik* —la designación general del funcionario—.[42] El monopolio de la posesión de siervos no creó ningún estamento solidario, porque se interpuso la competencia en torno al *tschin*, y sólo el cargo ofreció grandes posibilidades de enriquecimiento. La situación era en este respecto la misma que en el Imperio romano de los últimos tiempos y en el bizantino, así como en los antiguos precursores babilónicos, persas y helenísticos y en sus herederos islámicos. La importancia alcanzada por el patrimonialismo terrateniente —que, como hemos visto, ha faltado completamente en China— no condujo ni a la asociación de la capa de terratenientes con la de los funcionarios oficiales ni a la formación de una nobleza unificada con base en la propiedad territorial, por muchos gérmenes que de ello hubiera. A la capa de los *possessores*, cada vez más importante para la administración romana del último periodo, se enfrentaba, lo mismo que en los imperios helenísticos, la burocracia patrimonial, una capa organizada en clases de acuerdo con los ingresos procedentes de las prebendas tal como ya había ocurrido en los antiguos imperios orientales. Y de conformidad con su carácter teocrático, el rango social fue determinado en los imperios

islámicos ante todo por la adhesión al Islam. Las posibilidades de ocupar cargos eran mayores para los que habían recibido una instrucción religiosa y, además, para los favorecidos por la gracia del soberano, sin constituirse un monopolio aristocrático permanentemente eficaz. Ante todo, no podía brotar de este terreno un elemento que ha sido fundamental en toda la nobleza occidental de la Edad Media: una orientación central en el modo de conducción de vida por medio de un comportamiento tradicional afirmado por la educación, es decir, la referencia al carácter personal de toda forma de conducta, el honor estamental común en cuanto exigencia particular dirigida a cada miembro y vinculación de todos los pertenecientes al mismo estamento. Numerosas convenciones estamentales se desarrollaron en Rusia, así como dentro de los círculos de notables de todos aquellos imperios. Pero el hecho de que no pudieran desembocar en un centro unificado, en un modo de conducción de vida único y bien determinado con base en el "honor" no radicaba solamente en la ya mencionada contradicción de los fundamentos del rango social. Esas convenciones, únicamente ponían en marcha intereses económicos por así decirlo externos o bien la mera necesidad de prestigio social, pero no, en cambio, un patrón interno uniforme con vistas a una autoafirmación y mantenimiento del propio honor. El propio honor social y la relación con respecto al príncipe se separaron internamente —como ocurrió con los notables agrupados en estamentos— o se convirtieron en las probabilidades de "carrera" meramente encaminadas a la necesidad de prestigio externo —como en la nobleza cortesana, en el *tschin*, en el mandarinato y en todas las posiciones basadas únicamente en el favor personal del príncipe—. Por otro lado, las prebendas apropiadas de toda clase constituían, es verdad, un fundamento adecuado para el sentimiento de "dignidad" por el cargo y por la pertenencia a una capa de notables, como se manifiesta en la *noblesse de robe*, pero no una base específica para el establecimiento de una relación personal con el soberano y de una actitud vital específica fundadas en el "honor". El ministerial de Occidente, con su honor social condicionado por el favor del soberano, y el antiguo *gentleman* inglés de la "esquirearquía", con su honor social motivado por su cualidad de notable, fueron, bien que de muy distinto modo, encarnaciones de un sentimiento de dignidad estamental peculiar que tenía por fundamento el "honor" personal y no sólo el prestigio debido al cargo ocupado. Pero es completamente evidente en el ministerial y bastante fácil de ver en el *gentleman* inglés de referencia que su actitud interna era condicionada por la *hidalguía* medieval. Los ministeriales se han fusionado completamente con esta última; en cambio, el *gentleman* inglés en virtud de la creciente desmilitarización de la capa de nobles, ha adoptado, en su ideal viril y su estilo de vida, junto con los rasgos caballerescos medievales, otros rasgos burgueses. Y en el *gentleman* puritano resurgió, al lado de la "esquirearquía", un tipo de la misma alcurnia y de muy heterogénea procedencia, con el cual se desarrollaron los más diversos procesos de asimilación mutua. De todos modos, el originario centro de

orientación específicamente medieval correspondiente a ambas capas sociales se encontraba, fuera de ellas mismas, en la caballería feudal. Su actitud vital era determinada por el concepto feudal del honor y éste a su vez por la fidelidad del vasallaje del *feudatario*, tipo único de unión estamental condicionada a la vez por una actitud vital interna uniforme y por la forma de relación con el soberano. Como la relación feudal específica representa siempre una relación de tipo extrapatrimonial, se encuentra en este sentido más allá de las fronteras de la estructura patrimonial de dominación. Sin embargo, puede advertirse fácilmente que, por otro lado, está tan fuertemente condicionada por su propia actitud de devoción puramente personal —relación de piedad— con respecto al soberano, y ofrece de tal manera el carácter de una "solución" a un "problema" práctico del dominio político de un soberano patrimonial sobre y por medio de los señores patrimoniales locales, que es tratada sistemáticamente del modo más preciso como un específico "caso límite" extremo del patrimonialismo.

Capítulo VIII

Los efectos del patriarcalismo y del feudalismo[1]

Naturaleza del feudo y formas de las relaciones feudales. Feudo y prebenda. Origen militar y legitimación del sistema feudal. La distribución de los poderes feudales y su estereotipación. Formas de transición desde la asociación feudal hasta la burocracia. El "Estado estamental". La burocracia patrimonial. Las relaciones con la economía. Importancia del comercio para el desarrollo del patrimonialismo. Influencia estabilizadora sobre la economía. La economía monopólica del patrimonialismo. El "mercantilismo". Formación y distribución de fortunas bajo el dominio feudal. Las consecuencias económicas del monopolismo estatal patrimonial. Estructura de dominación, "sentir" y modo de conducción de vida [Lebensführung].

EN OPOSICIÓN a la amplia esfera de la arbitrariedad y de la correspondiente falta de estabilidad de las posiciones de poder dentro del patrimonialismo, se encuentra la estructura de las *relaciones de vasallaje*. El vasallaje feudal es un "caso límite" de la estructura patrimonial en el sentido de la estereotipación y fijación de las relaciones entre los señores y los vasallos. Lo mismo que la comunidad doméstica, con su comunismo doméstico patriarcal, da lugar, en la etapa de una burguesía animada del espíritu de lucro capitalista, a una relación asociativa *(Vergesellschaftung)*[2] con vistas a la constitución de una "explotación" basada en el contrato y en un conjunto de derechos individuales bien determinados, así también la gran economía patrimonial en el estadio del militarismo caballeresco da lugar a las relaciones de fidelidad feudales igualmente determinadas contractualmente. El deber personal de fidelidad se desprende aquí también del conjunto de relaciones de piedad que tienen su asiento en el hogar, y con base en él se forma luego un cosmos de derechos y de deberes. Más adelante veremos que la relación feudal de fidelidad entre los señores y los vasallos puede y debe ser también considerada, por otro lado, como una rutinización —hacerla cotidiana— de una relación no patrimonial, sino carismática (el séquito), y que desde este punto de vista encuentran su "lugar" sistemáticamente ordenando determinados elementos específicos de la relación

de fidelidad. Sin embargo, aquí no tomaremos en consideración este aspecto del problema e intentaremos en vez de ello determinar la forma internamente más consecuente de la relación. Pues el "feudalismo" y el "feudo" pueden ser definidos de muy diferentes maneras. "Feudal" en el sentido del dominio de una nobleza guerrera terrateniente lo fue, por ejemplo, del modo más extremado imaginable, el régimen estatal polaco. Pero este régimen fue lo contrario de un territorio "feudal" en el sentido técnico de la palabra, pues le faltaba lo que para ello es decisivo: la relación de vasallaje. Para el desarrollo de la organización (y no organización) del Imperio polaco ha tenido justamente las más trascendentales consecuencias el hecho de que los aristócratas polacos fueran considerados como hacendados "alodiales". La estructura de la "república de nobles" que se sigue de tal condición representa, por ejemplo, el contrapolo extremo del sistema feudal centralizado normando. Además, puede llamarse "feudal" a la *polis* helénica del periodo preclásico e inclusive a la más antigua democracia de Clístenes, pues no sólo coincide siempre el derecho de ciudadanía con el derecho y el deber de llevar armas, sino que también todos sus ciudadanos con plenitud de derechos son regularmente señores territoriales, y las más variadas relaciones de clientela basadas en vínculos de piedad fundamentan el poder de la capa de notables dominantes. Así ocurrió especialmente en la República romana hasta su última época. La unión de la concesión de tierras al deber de prestar servicio militar a un señor personal, a un príncipe patrimonial o a la asociación de los ciudadanos ha desempeñado en casi toda la Antigüedad un papel fundamental. Si por "feudo" entendemos toda concesión de derechos, especialmente del usufructo de bienes raíces o de un dominio político, a cambio de servicios prestados en la guerra o en la administración, no hay que comprender en él solamente el "feudo de servicio" de los ministeriales, sino también, acaso, el *precarium* romano antiguo, sin duda las tierras otorgadas durante el Imperio romano a los *laeti* tras la guerra con los marcomanos, y luego directamente a los pueblos extranjeros a cambio de sus servicios militares, y más aún el territorio cosaco, lo mismo que las propiedades de soldados que se encuentran ya en todo el antiguo Oriente y luego en el Egipto de los Ptolomeos, y los numerosos fenómenos análogos que tienen lugar en todas las épocas y en toda la superficie de la tierra. En la mayor parte de tales casos, aunque no en todos, se trata de la creación de formas de vivir que se encuentran hereditariamente en una relación directamente patrimonial de dependencia o en una vinculación litúrgica con el deber y, por tanto, que revelan la adscripción a la tierra. Y cuando no es éste el caso, se trata de formas de existencia privilegiadas concedidas por un potentado autócrata a ciertas gentes a diferencia de otras "libres", por medio de franquicias tributarias y derecho especial de los productos del suelo, a cambio del deber de consagrarse al servicio militar o, en caso de guerra o para fines administrativos, el deber de ponerse a la disposición arbitraria o circunscrita del soberano. La colonización mediante guerreros es

especialmente la forma típica de asegurarse fuerzas armadas económicamente libres y siempre disponibles en condiciones de economía natural que excluyen la existencia de un ejército mercenario. Surgen de un modo típico tan pronto como el nivel de necesidades, la intensidad de la adquisición agrícola e industrial y el desarrollo de la técnica guerrera hace insustituible económicamente y al mismo tiempo deficiente en su entrenamiento militar a la masa de la población. Todas las clases de asociaciones políticas recurren a ello. El lote de tierra no enajenable al principio (κλῆρος) en la ciudad de hoplitas helénicos representa el primer tipo (deber frente a la asociación ciudadana), las llamadas "castas guerreras" egipcias (μάχιμοι)[3] representan el segundo tipo (deber para con el señor patrimonial); la concesión de tierras a los "clientes" representa el tercero (deber para con el señor personal). Todos los regímenes despóticos del antiguo Oriente, así como los *kleruchi*[4] de la época helenística se han servido de alguna manera de este material así reclutado, lo mismo que hizo ocasionalmente, como luego veremos, la nobleza romana. Los casos últimamente mencionados están especialmente muy próximos al feudo propiamente dicho en su función y en su tratamiento jurídico, sin ser idénticos a él. No lo son porque se trata, en realidad, de campesinos privilegiados, aun cuando son siempre, desde el punto de vista social, campesinos (o bien "gente humilde") —una especie de relación feudal con el derecho plebeyo—, en tanto que, por otro lado, la ministerialidad se aleja del feudo a consecuencia de su originario fundamento patrimonial. Las auténticas relaciones feudales en el pleno sentido técnico de la expresión existen *1.* siempre entre miembros de una capa que, desde el punto de vista social, se halla jerárquicamente articulada, pero que, situada por encima de la masa de los ciudadanos libres, constituye frente a ellos una unidad. Se trata de personas que, en virtud de la relación feudal *2.* están relacionadas entre sí de un modo contractual y no mediante una subordinación de tipo patrimonial. La relación de vasallaje no modifica el honor y el estamento del vasallo en perjuicio de este último. Por el contrario, puede elevar su honor y la investidura, a pesar de las formas derivadas de ella, no representa ninguna consagración al poder doméstico. Por consiguiente, pueden clasificarse del siguiente modo las relaciones "feudales" en el sentido más amplio de la palabra: *1.* Feudalismo "litúrgico": soldados establecidos como colonizadores, guardas fronterizos, campesinos, con deberes militares específicos *(kleruchi, laeti, limitanei*, cosacos). *2.* Feudalismo "patrimonial", subdividido en *a)* "poseedor de tierras": leva de colonos (por ejemplo, de la aristocracia romana todavía durante el periodo de las guerras civiles, del faraón en el Antiguo Imperio egipcio; *b)* "poseedor de esclavos": esclavos (ejércitos de esclavos de Egipto y la antigua Babilonia, tropas privadas árabes en la Edad Media, mamelucos); *c)* gentilicio: clientes hereditarios como soldados privados (nobleza romana). *3.* Feudalismo "libre", subdividido en: *a)* "de séquito": sólo en virtud de la relación personal de fidelidad, sin concesión de derechos a bienes raíces (la mayor parte de los

samuráis japoneses, los *trustis* merovingios); *b)* "de prebenda": sin relación personal de fidelidad, sólo en virtud de la concesión de tierras y de tributos (próximo Oriente, con inclusión de los feudos turcos); *c)* de "vasallaje": relación personal de fidelidad y "feudo" combinados (Occidente); *d)* "de ciudad": en virtud de la asociación de guerreros con base en los lotes asignados a cada individuo (la *polis* helénica típica, del modelo de Esparta). Aquí tendremos que ocuparnos esencialmente de las tres formas del feudalismo "libre", y muy particularmente de la más trascendental de ellas: el feudalismo de vasallaje occidental, al lado del cual y sólo a modo de comparación tomaremos en cuenta los demás tipos.

El feudo pleno es siempre un conjunto *rentable* de derechos cuya posesión puede y debe fundamentar una existencia *señorial*. En primer lugar, se conceden como dotación de los guerreros los derechos de señorío territorial y los poderes políticos productivos de toda clase —por lo tanto, derechos señoriales rentables —. En la Edad Media feudal la "posesión" de una tierra correspondía a quien sacaba una renta de ella. Al existir una organización más rigurosa de las jerarquías feudales, estas fuentes de renta concedidas en feudo eran registradas de acuerdo con su cuantía. Así, los llamados "feudos" turcos establecidos según el modelo sasánida y selyúcida fueron registrados de acuerdo con su importe en *asper*, y la dotación de los vasallos japoneses (samuráis) se hizo según el *kokudaka* (renta en arroz). La inscripción en el que luego fue llamado *Doomsday Book*, en Inglaterra, no tenía ciertamente el carácter de un registro de feudos, pero su origen se debió igualmente a la organización centralizada especialmente rigurosa de la administración feudal inglesa. Como los señoríos territoriales constituyen el objeto normal del feudo, toda verdadera entidad feudal descansa en un fundamento patrimonial. Y en tanto que no ha tenido lugar una asignación de cargos, perdura normalmente la organización patrimonial (por lo menos cuando la organización feudal —como ocurre, aunque no siempre, con la máxima frecuencia— se encuentra incorporada a un Estado patrimonial o prebendal como parte estructural de la administración). Así, la caballería turca basada en prebendas de tipo feudo se encontraba al lado de las tropas patrimoniales de jenízaros y de la organización parcialmente prebendal de los cargos, ofreciendo, por tanto, un carácter semiprebendal. Con excepción del derecho chino, se encuentran concesiones de derechos señoriales procedentes de las posesiones reales en los más diferentes ámbitos jurídicos. Bajo el dominio de los Rajputas, [5] y especialmente en Udaipur, existía en la India hasta los últimos tiempos la adjudicación de derechos señoriales y jurisdiccionales a los miembros del clan dominante por el jefe de la tribu a cambio de servicios militares y con el deber de pleito homenaje, devolución de la tierra a la muerte del señor y pérdida de todo derecho en caso de felonía. El mismo tratamiento de las tierras y de los derechos políticos, procedente de la posesión en común de la casta guerrera dominante de los territorios sometidos, tiene lugar con gran frecuencia en el Japón[6] y ha constituido probablemente el fundamento de su constitución política. Del lado

opuesto encontramos los numerosos procesos cuyo tipo es representado por los regalos de tierras efectuados por los reyes merovingios y por las diferentes formas del *beneficium*: casi siempre se supone en ello la ayuda guerrera y la eventual revocabilidad en el caso de no prestar tal auxilio en cualquier esfera no fácilmente determinable. También las numerosas concesiones enfitéuticas de tierras en el Oriente tienen una finalidad política. Pero no corresponden al concepto del "feudo" por cuanto no existe en ellas una vinculación con la prestación de fidelidad enteramente específica del vasallaje.

También desde el punto de vista jurídico hay una diferencia entre la "prebenda" y el feudo —ciertamente, como pronto veremos, con puntos de transición muy fluctuantes—. La primera consiste en una remuneración vitalicia y no hereditaria de su titular en concepto de sus servicios reales o ficticios en forma de rentas del cargo. Por eso, a diferencia de lo que ocurre en el feudo, no se conoce por ejemplo en el primer periodo de la Edad Media occidental (como subraya U. Stutz)[7] la devolución a causa de la muerte del señor. En cambio, la devolución a causa de fallecimiento del titular prebendado era muy natural, en tanto que en la alta Edad Media un feudo no hereditario no era considerado como feudo pleno. El ingreso prebendal no asignado a la persona sino al "cargo" es sólo "disfrutado" pero no poseído como un derecho propio (de lo cual, por ejemplo, la Iglesia dedujo en la Edad Media determinadas consecuencias), mientras el feudo durante la perduración de las relaciones de vasallaje es poseído como un derecho propio del feudatario, es intransferible y, en interés de la capacidad de prestación, indivisible. Con frecuencia, y a veces siempre, se le restaban al prebendado los gastos exigidos por el cargo, o bien se destinaban para ello determinadas fracciones de los ingresos prebendales. El feudatario tenía siempre que subvenir por sí mismo a los gastos del cargo otorgado. Sin embargo, tales diferencias no eran en modo alguno radicales. No se presentan, por ejemplo, de este modo en el derecho turco y en el japonés, que, como veremos pronto, no representan ninguna estructura jurídica propiamente "feudal". Y hemos visto en otro lugar[8] que, por ejemplo, el carácter no hereditario de las prebendas era con gran frecuencia ficticio; que, por lo menos parcialmente (como ocurría especialmente en muchas prebendas francesas), la apropiación de prebendas iba tan lejos, que los mismos herederos recibieron indemnizaciones por la privación de los ingresos correspondientes a la prebenda.[9] Lo decisivo de la mencionada diferencia radicaba en otra parte. Cuando la prebenda había eliminado todos los residuos de origen patrimonial, el prebendado era un simple usufructuario o rentista con determinados deberes objetivos en razón del cargo. De este modo estaba íntimamente emparentado con el funcionario burocrático. En cambio, las relaciones del feudatario libre situado fuera de toda subordinación patrimonial se encuentran justamente reguladas por un rigurosísimo código de deberes y honores. La relación de vasallaje en su fase más desarrollada reunió en forma muy peculiar los elementos aparentemente más

antagónicos: por una parte, las relaciones de fidelidad rigurosamente personales; por otra, la determinación contractual de los derechos y deberes y su objetivación por la vinculación con una fuente de rentas concretas; finalmente, la seguridad hereditaria de la posesión. Allí donde se ha conservado todavía el sentido originario de "sucesión hereditaria", no lo ha sido en el sentido habitual de la palabra. Por lo pronto, el presunto heredero ha tenido que estar personalmente cualificado en la prestación de los servicios feudales para poder reclamar el feudo. Pero, además, debía someterse de un modo enteramente personal a la relación de fidelidad. Del mismo modo que el hijo del feudatario turco debía pasar por la Sublime Puerta para recibir un nuevo *bérat* si quería hacer valer sus pretensiones, así también debía el pretendiente occidental a un feudo "solicitar" éste y hacerse investir por el señor después de prestar "pleito homenaje". Cuando existía la cualificación o capacidad para ello, el señor estaba obligado a admitirle en la relación de fidelidad. Pero ésta era de carácter contractual, revocable en todo momento por el vasallo mediante la renuncia al feudo. Y las mismas obligaciones del vasallo no eran arbitrariamente impuestas —"otorgadas"— por el señor, sino que constituían de un modo típico ciertos deberes contractuales fijos, cuyo carácter de fidelidad y devoción era determinado por un código de honor que obligaba a ambas partes. La estereotipación sustancial y la garantía del feudatario estaban, pues, unidas con una vinculación altamente personal a los señores concretos. Esta estructura se había desarrollado en gran medida en el feudalismo de Occidente, mientras, por ejemplo, el sistema feudal turco, con el amplio poder arbitrario del sultán frente a los derechos hereditarios, ha seguido ofreciendo en gran medida, a pesar de todos los reglamentos existentes, un carácter prebendal.

El feudalismo japonés no representa tampoco[*] ningún sistema feudal pleno. El *daimyo* japonés no era ningún vasallo feudal, sino un vasallo que estaba sometido a servicios de contingentes de guerra y de guardia y al pago de tributos fijos. Era un vasallo que, dentro de su esfera y en la forma de un señor territorial, ejercía de hecho en su propio nombre la autoridad administrativa, judicial y militar, pero que podía ser sometido a traslación correccional a causa de incumplimiento o contravención de sus deberes. El hecho de que no se trataba de ningún vasallo propiamente dicho se hace especialmente patente en que los verdaderos vasallos del *shogun*, cuando se les concedían los dominios correspondientes a un *daimyo* (los *fudai*), no podían evitar el traslado *(kunigaye)* a consecuencia de su situación de dependencia personal, sin que mediara para ello ninguna "culpabilidad" y sólo por razones de conveniencia política. Pero justamente en este hecho vuelve a mostrarse que la autoridad que se les concedía era la propia de un cargo y no de un feudo. Establecer asociaciones de vasallos entre sí, concluir pactos con el extranjero, emprender guerras, edificar fortalezas les estaba prohibido por el *daimyo*, y su fidelidad era garantizada por la institución del *sankin-ködai* (deber periódico de residencia en

la capital). Por otro lado, los samuráis eran personalmente soldados privados libres de cada *daimyo* (o del *shogun* mismo), a quienes se concedía un beneficio con base en rentas en arroz (raramente tierras). Procedían en parte del séquito de guerreros libres, en parte de los ministeriales palaciegos cuya situación, como en la Edad Media alemana, cambió en la de una relación contractual libre de hecho. En su posición social eran muy distintos entre sí, desde los pequeños rentistas a quienes se permitía en el curso de sus viajes pernoctar en grupos de a cinco en una habitación del castillo señorial, hasta los que poseían de hecho hereditariamente un cargo palaciego. Se trataba, por consiguiente, de una clase de servidores libres, en parte plebeyos y en parte cortesanos, pero no de feudatarios, sino de prebendados, cuya situación se parecía más a la de los "antrustiones" francos que a la de un prebendado feudal de la Edad Media. El hecho de que a la relación con el señor se agregara un sentimiento caballeresco de devoción análogo al que revela la fidelidad feudal de Occidente y aun superior en intensidad a ella, derivaba de la glorificación de la relación libre de vasallaje surgida de la fidelidad propia del séquito, y del concepto del honor estamental de los guerreros. Finalmente, y como lo ha mostrado recientemente C. H. Becker, [10] los fenómenos particulares del feudo militar islámico se explican por haberse originado del ejército mercenario y del arrendamiento de impuestos. Por una parte, el señor patrimonial incapaz de pagar debía indemnizar a los mercenarios por medio de asignaciones sobre los tributos de los súbditos. Por otra parte, debía traspasar al funcionario militar (emir) —correspondiendo a la típica distribución de poderes del patrimonialismo ya examinada por nosotros— la facultad antes perteneciente al recaudador de contribuciones *(amil)*. Tres diferentes circunstancias: *1*. *Takbil*,[11] el arriendo de las contribuciones de una aldea o distrito a un *mukta* (arrendatario de contribuciones), *2*. *Katai*,[12] los feudos, la concesión de señoríos territoriales (llamados en Mesopotamia *sawafi*) a secuaces indispensables o merecedores de ello y, finalmente, *3*. la entrega a los emires y soldados, en forma de prebenda o transferencia, de las contribuciones de los súbditos para el pago de las soldadas atrasadas a dichos guerreros, y en particular a los mamelucos, se fundieron luego en el concepto único del ikta[13] *(beneficium)*. El poseedor de este último se veía obligado, por un lado, a prestar servicio en el ejército como soldado. Por otro lado, y cuando menos en teoría, debía restituir al señor el importe de las contribuciones percibidas que excedieran de su soldada. El arbitrario saqueo de los súbditos por los soldados, que, como es natural, raras veces entregaban los excedentes de los impuestos cobrados, incitó al visir Nisam-al-Mulk, que vivió en Mesopotamia hacia fines del siglo XI bajo el imperio de los selyúcidas,[14] a conceder de un modo definitivo a los soldados y emires las tierras en concepto de beneficios y con renuncia de los excedentes de referencia. A este fin estaban obligados los beneficiados a tomar las armas en caso necesario. En el siglo XIV adoptó el mismo sistema el dominio egipcio de los mamelucos. El creciente interés que se

manifestó entonces entre los soldados, que se habían convertido de recaudadores de impuestos o titulares de una prebenda en señores territoriales, mejoró las tierras de los súbditos y eliminó las fricciones entre las tropas y el fisco. Las prebendas otomanas de los spahi son una modificación de este sistema de prebendas militares. El hecho de haber tenido su origen en un sistema tributario caducado y en el ejército mercenario de un régimen estatal organizado en economía monetaria según la forma antigua, distingue en principio estas prebendas militares del sistema feudal de Occidente, arraigado en la economía natural y en el séquito. Especialmente debía faltar en este feudalismo oriental lo que procede de la relación de "piedad" propia del séquito: ante todo las normas de la fidelidad específica y personal de los vasallos. En cambio, faltaba en el feudalismo japonés, con su relación de piedad exclusivamente personal, la estructura propiamente terrateniente de las prebendas. Por consiguiente, ambas se distinguen en una dirección exactamente opuesta de aquella combinación de relaciones de fidelidad personales propias del séquito, con su correspondiente régimen prebendal, en que se basaba la esencial peculiaridad del feudalismo de Occidente.

El feudo concedido en masa tuvo, pues, en todas estas formas un origen primariamente militar. Las prebendas feudales turcas estaban subordinadas al deber de residencia, y eran consideradas durante la época de la gran expansión del imperio como perdidas cuando el feudatario no había prestado durante siete años ningún servicio de guerra. Y la concesión de feudos a los aspirantes estaba igualmente subordinada en parte a la prestación de servicios activos militares. Tanto en Oriente como en Occidente, las prebendas feudales tenían normalmente como finalidad la creación de un ejército de *caballería*, compuesto de guerreros igualmente armados, entrenados según normas estamentales, afirmados en su capacidad militar por *conceptos de honor* y consagrados al jefe de un modo enteramente personal. Este ejército tenía que sustituir, por una parte, al ejército de los súbditos libres y, por otra, por lo menos en ciertas circunstancias, al séquito carismático *(trustis)* del rey. El feudalismo franco se constituyó primeramente para la defensa contra la caballería árabe en el territorio eclesiástico secularizado. También las prebendas feudales turcas se encontraban en su totalidad, no en la esfera de la antigua población campesina de los otomanos (Anatolia), sino, en cuanto señoríos territoriales gobernados por rajás, en los territorios luego conquistados (especialmente en Rumelia). Lo que fue dentro de los estados costeros o de los estados continentales en régimen de economía monetaria el ejército mercenario, lo fue en los imperios continentales basados en la economía natural el ejército feudal que apareció ante todo en sustitución del ejército popular. En ambos casos se trataba de un ejército que surgía, por una parte, en función del aumento del trabajo lucrativo del que no se podía prescindir y, por otra, en virtud de la ampliación del territorio dominado. Con la creciente pacificación e intensificación del cultivo agrícola desaparece en

la masa de los terratenientes la costumbre de tomar las armas y la posibilidad de entrenamiento militar y ante todo, especialmente entre los pequeños propietarios, las disponibilidades económicas con vistas a las campañas guerreras. Las crecientes cargas del hombre que realizaba trabajos que originariamente recaían sobre la mujer le obligaban económicamente, por así decirlo, a "adscribirse a la gleba". Y la creciente diferenciación de la propiedad mediante la división y acumulación del suelo aniquila la igualdad de armamentos y, entre las masas de los propietarios pequeños cada vez más numerosos, anula la capacidad económica para *equiparse a sí mismos*, capacidad en la que se basa todo ejército popular. Especialmente las campañas militares dirigidas contra territorios extranjeros muy lejanos de un gran imperio no pueden realizarse por las mencionadas razones con base en una leva de campesinos, del mismo modo que una leva de ciudadanos no puede sostener grandes expansiones de tipo ultramarino. Así como el ejército mercenario que surge en vez del ejército compuesto de ciudadanos sustituye las milicias por guerreros profesionales, así también el paso a un ejército feudal equivale, por lo pronto, a un aumento en la calidad y uniformidad de los armamentos. En sus comienzos, el caballo y las armas formaban parte en Occidente de los objetos de la enfeudación, y el hecho de equiparse cada individuo por sí mismo fue sólo un producto de la universalización de esta institución. Ahora bien, lo específico del sistema feudal enteramente desarrollado es la apelación no sólo a los deberes inherentes al respecto y a la devoción, sino también al sentimiento de dignidad propio del *honor* estamental específicamente elevado del vasallo en cuanto determinante decisivo de su conducta. El sentimiento del honor del guerrero y la fidelidad del servidor se han asociado inseparablemente con el aristocrático sentimiento de dignidad correspondiente a una capa de señores y a sus convenciones, y han arraigado en él de un modo externo e interno. Por este motivo, la circunstancia de que constituyera la base del servicio caballeresco —en oposición a los feudos plebeyos de los "infantes" concedidos a los clientes, *kleruchi*, μάχιμοι y soldados feudales del antiguo Oriente— fue para la significación específica del sistema feudal occidental altamente desarrollado un factor enteramente decisivo, cuyo alcance en las más diversas direcciones podemos advertir aquí y seguiremos advirtiendo con frecuencia en lo sucesivo.

El sistema feudal crea existencias capaces de armarse a sí mismas y de someterse a ejercicios militares profesionales, que encuentran en el honor del príncipe su propio honor, que hallan en la expansión del poder la de estas probabilidades de proporcionar feudos a sus descendientes y en la conservación del dominio enteramente personal del príncipe ven el *único fundamento de legitimidad de su propia posesión feudal*. Este último motivo, extraordinariamente importante para el tránsito al feudalismo, ha tenido ante todo un gran alcance inclusive en el paso de su propio campo —el servicio militar — a la esfera de los servicios oficiales. En el Japón, el señor intentaba por ello

emanciparse de la rigidez que implicaba la existencia de la asociación gentilicia carismática de un Estado de linajes, del que se hablará en otro momento. En Francia, los ensayos realizados por el Estado patrimonial con el fin de mantener el poder del soberano por medio de la limitación temporal de los cargos y el sistema misático[15] acabaron siempre en un fracaso. Las numerosas peripecias que experimentó el soberano en el curso de las luchas sostenidas por las camarillas aristocráticas en torno al poder supremo dentro del reino patrimonial merovingio terminaron, ciertamente, gracias a la enérgica intervención de una autoridad central —el mayordomo—, pero esta intervención provocó en su favor la caída de la dinastía legítima. La transformación de los mismos cargos en relación de vasallaje bajo los reyes carolingios produjo una estabilidad (relativa) y fue realizada de un modo definitivo a partir del siglo IX, después que los carolingios habían utilizado a los vasallos como contrapeso contra el "séquito" merovingio, y después que, en las luchas de los reyes parciales entre sí, la subordinación rigurosamente personal de todos los funcionarios al soberano por medio de la fidelidad del vasallaje se convirtió en la única garantía de los diferentes tronos particulares. Por el contrario, la aniquilación del sistema feudal chino, durante mucho tiempo deplorado como la organización auténticamente sagrada de los antepasados, por la intervención del sistema burocrático-prebendal desarrollado a partir de entonces consecuentemente en la misma dirección, tuvo su origen en el motivo igualmente típico de la eliminación del cargo feudal, en el hecho de que el príncipe no recuperara la plenitud de su poder. Pues la garantía hereditaria de la propia situación señorial, que radica siempre en el honor caballeresco personalmente asumido por el vasallo, es obtenida en el sistema feudal bien desarrollado —considerado como la forma más amplia de la descentralización sistemática del dominio— mediante la debilitación extraordinaria del poder del soberano sobre los vasallos.

Por lo pronto, existe solamente una capacidad "disciplinaria" limitada del señor sobre los vasallos. El único motivo para quitarle el feudo es la "felonía": la ruptura de la fidelidad debida al señor mediante el incumplimiento del deber feudal. Tal concepto es extremadamente fluctuante. Pero esto favorece normalmente, no la arbitrariedad del señor, sino la situación del vasallo. Pues aun allí donde no existe en calidad de tribunal una corte feudal con vasallos que intervienen como jueces y donde no se constituye, por lo tanto, comunidad jurídica entre señor y vasallos (como en Occidente), alcanza validez en grado especial el principio de que el señor es omnipotente frente al vasallo individual, pero impotente frente a los intereses de la totalidad, y de que debe estar seguro del apoyo o del consentimiento de los restantes vasallos para poder proceder sin peligro contra uno de ellos. Pues el carácter propio de la relación feudal, considerada como una relación de fidelidad específica, hace que la arbitrariedad del señor actúe en este caso subversivamente como una "ruptura de la fidelidad" debida a todos sus vasallos. Este angosto límite del poder sobre los propios

vasallos se hace notar todavía más por el hecho de que con frecuencia ha faltado toda autoridad directa del señor sobre los subvasallos de sus vasallos. En el feudalismo enteramente desarrollado ha existido, ciertamente, una "jerarquía" en un doble sentido: por un lado, en tanto que sólo los derechos señoriales otorgados y, por lo tanto, especialmente sólo aquellos bienes raíces cuya posesión en feudo puede ser derivada en cuanto fuente de todo poder de la suprema cumbre (rey), han tenido la posibilidad de convertirse en un derecho feudal pleno. Por otro lado, en el sentido de una jerarquía social (el "orden de los blasones"[*] del *Espejo de Sajonia)* según el orden de las subinfeudaciones a juicio del soberano o señor principal. Pero, por lo pronto, la proporción del poder directo ejercido por el señor contra los vasallos de sus feudatarios era enteramente problemática, pues, lo mismo que toda relación feudal, también la existente entre vasallos y subvasallos era de carácter rigurosamente personal y, por consiguiente, no podía ser simplemente eliminada por la felonía del primero contra su señor feudal. El sistema feudal turco de la época clásica alcanzó una centralización relativamente sólida en virtud de la estructura prebendal de los feudos, así como a causa de la necesidad de pasar por la Sublime Puerta. La salvedad occidental: *salva fide debita domino regi* en el pleito homenaje prestado por los subvasallos no impedía que inclusive en los casos en que la felonía era evidente, el subvasallo, colocado entre el deber de fidelidad a su propio señor feudal y la orden del señor feudal de este último, experimentara un conflicto moral, y siempre se creía con derecho a examinar personalmente el asunto para ver si había verdadera felonía. Para la evolución del feudalismo inglés tendiente a la centralización, constituyó una institución sumamente importante la procedente de Normandía e iniciada por Guillermo el Conquistador, según la cual todos los subvasallos estaban obligados directamente al rey mediante juramento y eran considerados como sus servidores y, además, todos los subvasallos, en el caso de denegación de derechos por parte del señor feudal, no tenían que recurrir (como en Francia) a una tramitación por la jerarquía feudal, sino que estaban obligados a acudir directamente al tribunal del rey, de suerte que la "jerarquía feudal" no era en este caso, como en la mayoría de los demás, idéntica a una gradación de competencias dentro de los asuntos feudales. En Normandía y en Inglaterra, lo mismo que en el régimen feudal turco, el hecho de que la asociación política feudal se estableciera también en los territorios conquistados resultó decisiva para esta organización rigurosa y para la sólida vinculación de los señores con los vasallos —de modo análogo a, como, por ejemplo, las iglesias creaban en todos los territorios en que había misiones la más rigurosa organización jerárquica—. Sin embargo, aun entonces no cesaron completamente los mencionados conflictos morales de los subvasallos. Por esta razón (al lado de otras) encontramos no raramente intentos destinados a limitar las subinfeudaciones o, cuando menos, a reducir su número, en tanto que en Alemania la restricción del orden de los blasones derivaba de los principios

generales de la jerarquía oficial. Mas, por otro lado, en el derecho feudal plenamente desarrollado, todos los objetos comprendidos en los feudos se hallaban regidos por el principio: *Nulle terre sans seigneur*. Exteriormente parece corresponder al principio del sistema burocrático, según el cual las unidades feudales tradicionales debían ser íntegramente ocupadas por vasallos. Pero su sentido es del todo diferente. Dentro del sistema burocrático, el principio en cuestión quiere proporcionar una garantía jurídica a los dominados, en tanto que la obligatoriedad de la infeudación trata de cortar la masa de los dominados por los feudatarios poseedores de cargos de toda relación directa con el señor feudal supremo (el rey), y establece el derecho de la totalidad de los vasallos frente al señor garantizando que éste no destruirá el sistema de los poderes feudales en su propio interés con el fin de recuperar el poder, sino que utilizará siempre los bienes infeudados en beneficio de los descendientes de los vasallos. De completo acuerdo con el esquema por nosotros conocido, los vasallos podían dar un especial vigor a este requerimiento cuando estaban unidos en una comunidad jurídica y en particular cuando de ésta tenían en sus manos, por su presencia en la corte judicial del señor, las decisiones referentes a la posesión hereditaria del feudo, devolución, prevaricación y nueva concesión de feudos —tal como fue típico de la historia de Occidente—. En este caso, junto con los procedimientos mencionados para garantizar la oferta de feudos, se desarrollaba también la monopolización de la demanda. Lo que en el régimen de la comunidad burocrática se consiguió con los exámenes especializados y los diplomas requeridos para que los aspirantes obtuvieran el cargo, en la asociación feudal se consiguió mediante la exigencia creciente de calificación personal feudal del pretendiente. Pero estas exigencias constituían el contrapolo de las capacidades basadas en un saber especializado requeridas para el ejercicio de un cargo burocrático. La burocracia, lo mismo que los funcionarios puramente patrimoniales, se basan en la "nivelación" social en el sentido de que, en su tipo puro, solamente exigen capacidades personales —la primera, de carácter objetivo y especializado; los segundos, de carácter puramente personal— y hacen caso omiso de toda diferenciación estamental. Justamente representan el instrumento específico para la disolución de estas diferencias —sin perjuicio de la circunstancia anteriormente aludida de que inclusive las capas de funcionarios burocráticos y patrimoniales se convierten nuevamente en portadores de un determinado "honor" social estamental, con las consecuencias a ello inherentes —. En este caso fue ello consecuencia de su poderío. Pero el feudalismo, en el sentido técnico de la palabra, se halla orientado por su más íntima raíz en la organización estamental y acrecienta cada vez más impetuosamente este carácter. El vasallo, en el sentido literal específico de este término, ha tenido que ser en todas partes un hombre libre, es decir, un hombre no sometido al poder patrimonial de un señor. El mismo samurái japonés cambiaba a discreción de señor. Por lo demás, la característica de sus capacidades consiste casi siempre

exclusivamente en su, por así decirlo, capacidad militar "especializada". Esto ha regido también, por ejemplo, en el derecho feudal turco: los mismos "rajás" han podido conseguir feudos cuando han prestado los correspondientes servicios militares. Pero como la relación feudal en su pleno carácter solamente puede pertenecer a una capa de señores, pues se basa en conceptos honoríficos estamentales como base de las relaciones de fidelidad y también de la capacidad militar, se agrega a aquella primera calificación la exigencia de un modo de conducción de vida señorial ("caballeresca") y, especialmente, la evitación de todo trabajo deshonroso que no consista en el ejercicio de las armas. Con la escasez de las probabilidades de dotación de la descendencia se introduce la monopolización de los feudos y de los cargos con todo rigor (y luego especialmente del monopolio de las fundaciones prebendales en favor de deudos no dotados). A ello se agrega la influencia del progresivo desarrollo del convencionalismo estamental, originándose la exigencia de que los pretendientes al feudo no solamente deben "vivir caballerescamente", sino "proceder de familia noble". Esto significa que deben proceder de un número mínimo de antepasados que han tenido una vida hidalga (primeramente: de padres hidalgos, luego, de abuelos de la misma condición: "4 ascendientes"). Finalmente, en las organizaciones aristocráticas de fines de la Edad Media el monopolio llegó hasta el extremo de exigir 16 antepasados nobles, y el patriciado ciudadano fue excluido porque debía participar en el poder con los gremios y ocupar un puesto en el mismo Consejo. Todo progreso hacia este tipo de monopolio significaba, naturalmente, una creciente rigidez en la organización social. A ello se añadían otros factores de la misma clase.

Al lado de la exigencia de la totalidad de los pretendientes socialmente cualificados —no en todas partes reconocida, pero sí en todos los lugares ambicionada— a la posesión de todos los feudos, se encuentra el carácter rigurosamente jurídico de la posición ocupada por cada feudatario. El hecho de que el derecho del vasallo en los distritos clásicos del feudalismo se basara en un *contrato* distinto según los casos, pero el hecho también de que este derecho contractual del vasallo fuera hereditario de acuerdo con principios fijos, estereotipó la distribución de poderes más allá de las dimensiones ofrecidas por la estructura prebendal y la hizo extraordinariamente poco elástica. Sin embargo, desde el punto de vista histórico-genético fue inclusive muy importante esta penetración en todo el sistema del espíritu de una garantía de la posición ocupada por el feudatario mediante un contrato bilateral, garantía que iba más allá de la mera concesión de privilegios por el señor y que, por otro lado, no estaba, como la apropiación de las prebendas, condicionada por circunstancias puramente materiales. Pues se trata de lo que hace que la estructura feudal —frente al dominio patrimonial puro, basado en la coexistencia por un lado, de la doble vinculación por la tradición y por los derechos apropiados, y por otro del libre albedrío y gracia del señor— se aproxime a una organización jurídico-

pública por lo menos relativamente *constitucional*. El feudalismo significa una "división de poderes". Y no sólo, como la de Montesquieu,[16] una división cualitativa y basada en la división de trabajo, sino también simplemente cuantitativa. La idea del "pacto" político como fundamento de la distribución política de poderes, idea que ha conducido directamente al constitucionalismo, se halla en cierto sentido primitivamente preformada. Cierto que no en la forma de un pacto entre el señor y los dominados o sus representantes —en el cual la sumisión de los últimos es considerada como fuente del derecho del señor—, sino en la forma esencialmente distinta de un pacto entre el señor y los representantes del poder procedente de él. De este modo quedan fijadas la forma y distribución de los poderes señoriales, pero en ello falta no sólo la reglamentación general, sino también la articulación racional de las diferentes competencias. Pues, al revés de lo que ocurre en el Estado burocrático, las atribuciones del cargo son derechos propios de los funcionarios, cuyo alcance, inclusive frente a los dominados, está definido por el contenido de la concesión personal concreta a los primeros *en unión* de las exenciones, inmunidades o privilegios otorgados o recibidos por tradición correspondientes a los últimos. Sólo así y por la delimitación recíproca del derecho subjetivo de *un* señor por el derecho *opuesto de otro* —de modo enteramente parecido a lo que ocurre con los cargos patrimoniales estereotipados y apropiados— surge aquí aquella distribución de poderes que correspondería en cierto sentido al concepto burocrático de la "competencia". Pues en el feudalismo auténtico no aparece este concepto y, por lo tanto, tampoco el concepto de la "autoridad o magistratura". Por lo pronto, sólo a una parte de los vasallos se concede en general un poder político, y esto quiere decir en principio un poder judicial: en Francia, a los llamados *seigneurs justiciers*. Al lado de esto, el soberano podía repartir el poder judicial que le correspondía, concediendo una parte a un vasallo y otra a otro vasallo. Especialmente típica de este caso era la división en una jurisdicción "superior" (que incluía la pena capital) y una jurisdicción "inferior", y su adjudicación a diferentes vasallos. Con esto no se quiere decir de ninguna manera que el vasallo que poseía en su feudo un poder "superior" dentro de la jerarquía primitiva de los cargos ocupara asimismo el escalón superior en la jerarquía feudal, es decir, en la jerarquía establecida con base en la distancia de las subinfeudaciones. En principio cuando menos, la jerarquía feudal no depende en absoluto de la jerarquía de los poderes de dominación ejercidos, sino únicamente de la distancia feudal con respecto al primer señor. Cierto es que, de hecho, la posesión de la jurisdicción superior ha tenido en todas partes la tendencia a fusionar a los correspondientes vasallos dentro de un especial "estamento principesco". Mas con esto se cruzó siempre la tendencia a considerar la relación feudal inmediata con respecto al rey como una característica de la pertenencia a este estamento superior. Esta evolución se ha efectuado especialmente en Alemania a través de una serie de características

peripecias que aquí no podemos seguir de cerca. Como resultado de tal proceso ha aparecido en todas partes un conjunto sumamente complicado de poderes dispersados por infeudación entre los más diversos sujetos. En principio, se distinguieron en Occidente los poderes judiciales —"jurisdicción en el país"— basados en derechos políticos otorgados en feudo, de la jurisdicción sobre los vasallos y de la jurisdicción patrimonial de su tribunal curtense. En efecto, todo esto dio por resultado una dispersión de poderes entre numerosos derechos señoriales particulares (apropiados mediante distintos fundamentos jurídicos formales) que quedaban tradicionalmente delimitados entre sí. Faltaba en ello la separación característica de toda burocracia, entre la persona y el oficio, entre la fortuna personal y los medios disponibles para ejercer el cargo, separación que se ve todavía claramente en las prebendas. Como los ingresos procedentes de los feudos no eran ingresos correspondientes a un cargo, la separación práctica entre los bienes alodiales y feudales en los casos de restitución y de herencia tenía, a pesar de la apariencia, un sentido diferente (fijación de la herencia) del que se manifestaba en la correspondiente separación en las prebendas. Así no sólo todas las atribuciones y todas las utilidades de un feudatario eran partes de su esfera jurídica y económica personal, sino que también los *gastos* del cargo constituían salidas que debían ser sufragadas personalmente y que en nada se distinguían de los gastos de su economía personal. Como tanto el soberano como los funcionarios enfeudados perseguían sus intereses esencialmente personales con base en su esfera jurídica subjetiva, todos los gastos de esta administración eran cubiertos o pagados, en oposición a la burocracia, no mediante un sistema tributario racional y, en oposición al patrimonialismo, no con base en los bienes domésticos —hacienda— del soberano o por medio de ingresos prebendales, sino por los esfuerzos personales de los señores, por sus reservas personales, o (y especialmente) por los trabajos de los sometidos patrimoniales o de los "súbditos" políticos a ellos sometidos en virtud del derecho político que les había sido concedido en feudo. Como los trabajos de los "súbditos", patrimoniales o políticos, se efectuaban normalmente de acuerdo con la tradición, el aparato en cuestión era poco elástico desde el punto de vista financiero. Y esto ocurría tanto más cuanto que la típica tendencia, que prevaleció de hecho, a utilizar la asociación feudal como el soporte de la administración política reducía a estrechas proporciones tanto los recursos de poder personales como objetivos del soberano y de todos los demás señores feudales. En todas partes habían intentado ya los vasallos sujetar a normas fijas, en lo que hace referencia a la duración anual máxima, el más elemental de sus deberes, el deber por el cual suele constituirse en primer lugar la asociación feudal: el servicio militar. Y lo habían conseguido casi siempre. Mas por ello mismo existía también en la asociación feudal, inclusive entre vasallos del mismo señor, el derecho de guerra. Pues el señor, con su poder, sólo garantizaba a sus vasallos la posesión feudal, pero nada más. Las guerras privadas entre vasallos podían, naturalmente,

perjudicar gravemente los intereses de poder de su señor feudal, pero hasta la época de la "tregua de Dios" impuesta por la Iglesia y las ciudades junto con el rey no se pasó de la disposición de que por lo menos durante una campaña militar del señor tenía que cesar toda querella privada. Más delimitados estaban todavía los derechos financieros del señor. Al lado del usufructo tutelar del feudo consistían éstos ante todo en el deber de subsidio en caso de determinadas necesidades del señor. Este último habría convertido a gusto este deber en un amplio derecho de tributación, mas, por su parte, los vasallos aspiraban a establecer prestaciones ocasionales bien delimitadas, casi siempre con el resultado de que la libertad tributaria del feudo específicamente caballeresco fuera considerado hasta la época moderna como una compensación correspondiente al deber militar que cada día se hacía más ficticio. También consiguieron los feudatarios —por lo menos en tanto que el señor no pudiera prescindir de un ejército feudal— la exclusión de la tributación directa de los súbditos al señor a no ser con su consentimiento ocasional. El señor podía normalmente imponer *tallagia* sólo a los que territorial o corporalmente le estaban sometidos. El derecho de devolución resultó cada día menos práctico. La extensión del derecho de herencia a los parientes colaterales se abrió paso en todas partes, y la enajenación del feudo —para la cual se exigía, naturalmente, la conformidad del señor feudal en admitir la relación con el nuevo feudatario— se convirtió en un hecho cada vez más corriente y, por último, la compra de su conformidad constituyó una de las más esenciales fuentes de ingresos que proporcionaba al señor la vinculación feudal. Pero como el importe a pagar en caso de transferencia fue determinado generalmente por tradición o por ley, significó al mismo tiempo, desde el punto de vista práctico, la completa apropiación del feudo. Y mientras así se estereotipó y "economizó" cada vez más el contenido objetivo de la relación de fidelidad, fue perdiendo también su univocidad y su utilidad práctica como medio de poder. Un vasallo podía, en cuanto hombre libre, y de acuerdo con la concepción luego predominante, admitir feudos de varios señores. Y en caso de conflicto era precaria su ayuda para cada uno de estos señores. En el derecho feudal francés se hizo una distinción entre el *homagium simplex* —el juramento de fidelidad con reserva tácita de otros deberes subsistentes— y el *homagium ligium* —el juramento de fidelidad incondicional, el cual ponía por delante de todo el deber de fidelidad y, por consiguiente, sólo podía ser prestado a *un* señor—. Y fue importante para la evolución del poderío alcanzado por la realeza francesa el hecho de que consiguiera obligar a los grandes señores feudales a adoptar la última forma. Pero, por lo demás, la posibilidad de una pluralidad de deberes de los vasallos produjo, naturalmente, su amplia desvalorización. Finalmente, fue casi imposible regir una administración que funcionara de un modo continuo con ayuda de feudatarios. El vasallo tiene el deber no sólo de ayudar al señor con la acción, sino también de asistirle con el consejo. Los grandes vasallos principales

suelen deducir de este deber un "derecho" de intervenir con su consejo en importantes decisiones, pues el señor no puede prescindir de la buena disposición del ejército feudal. Pero en su calidad de deber, la tendencia de los vasallos al asesoramiento fue disminuyendo en el curso del tiempo tanto como su deber militar. Así se convirtió en algo enteramente accidental y, por consiguiente, en algo que el señor no pudo utilizar para la formación de un organismo administrativo concreto. Consiguientemente, la asociación feudal facilitó a la administración local una apropiación hereditaria y una garantía de sus derechos señoriales, pero en lo que toca a la administración central no puso a disposición del soberano ninguna energía que pudiera ser utilizada de un modo continuo y, además, lo sometió a la necesidad de atenerse en sus actos a los "consejos" de sus vasallos más grandes, en vez de dominarlos. En tales circunstancias, fue tan fuerte la tentación que tuvieron todos los vasallos poderosos de sustraerse completamente al vínculo feudal, que solamente necesita aclaración el hecho de que esto no hubiera ocurrido con más frecuencia. La razón de ello radica en la ya mencionada garantía de *legitimidad* que recibían los vasallos en lo que toca a sus posesiones territoriales y a sus derechos señoriales, en los cuales estaba también interesado su señor feudal por las oportunidades, aun sumamente precarias, que le ofrecía su derecho más bien ficticio.

Por lo tanto, y en resumidas cuentas, la configuración política patrimonial vinculada en sentido prebendal y feudal es, en oposición al sistema de las "autoridades" o "magistraturas" reguladas por ordenamientos objetivos —con sus correspondientes deberes oficiales circunscritos—, un cosmos o, según los casos, un caos de privilegios y obligaciones subjetivos determinados de un modo enteramente concreto y correspondientes al señor, al funcionario y al dominado, privilegio y obligación que se entrecruzan y se limitan recíprocamente y cuya concurrencia da origen a un actuar en comunidad *(Gemeinschaftshandeln)*[17] imposible de construir con las modernas categorías del derecho público y a la cual conviene tan poco el nombre de "Estado" en el sentido actual de la palabra como a la configuración política puramente patrimonial. El feudalismo representa el caso límite en la dirección del patrimonialismo "estamental", en oposición al patrimonialismo "patriarcal".

El poder ordenador que configura este actuar en comunidad es, junto a la tradición, el privilegio, las costumbres y precedentes judiciales —característicos en general del patrimonialismo—, el *pacto* caso por caso entre los diferentes poderes, tal como resultó típico en el *Estado estamental* de Occidente y constituyó justamente su esencia. Así como los diferentes titulares de feudos y prebendas, y otros titulares de poderes apropiados, en virtud de concesión real, los ejercen en razón del "privilegio" otorgado, así también el poder conferido al soberano es considerado como un "privilegio" personal reconocido y garantizado por los señores feudatarios y otros, es decir, como su "prerrogativa". Ahora bien,

estos portadores de privilegios entran en una relación asociativa *(vergesellschaften sich)*[18] caso por caso con vistas a la realización de una acción concreta que no sería posible sin su cooperación. Pero la subsistencia de un Estado de la índole mencionada significa sencillamente que aquel pacto continuo, inevitable a consecuencia de la categoría contractual de todos los derechos y deberes y de la falta de elasticidad correspondiente, se ha convertido en un estado crónico que, en determinadas circunstancias, se convierte en un orden establecido, estatuido mediante una "relación asociativa" expresa. Una vez que los titulares de feudos constituían una comunidad jurídica, el Estado estamental surgió por muy diferentes motivos, principalmente como una forma de adaptación de las organizaciones feudales y privilegiadas estereotipadas y, consiguientemente, poco elásticas, a necesidades administrativas inusitadas o hasta entonces desconocidas. Como es natural, estas necesidades fueron motivadas en gran parte, aunque no siempre —y desde un punto de vista puramente externo jamás preponderaron—, por circunstancias económicas. Casi siempre lo fueron de un modo indirecto: las mismas necesidades extraordinarias han surgido sustancialmente en virtud de la administración política y especialmente de la militar. Pero la estructura económica transformada, en particular la economía monetaria cada vez más desarrollada, influyó en tanto que hizo posible cierto modo de satisfacer aquellas necesidades y, por consiguiente, en lucha y en competencia con otras organizaciones políticas, obligó a satisfacerlas: en particular la de aportación de considerables sumas de dinero que no hubieran podido proporcionar los medios normales de la estructura administrativa feudal-patrimonial estereotipada. Esto ocurrió casi siempre a causa del principio vigente en esta estructura de dominación, según el cual cada uno —tanto el soberano como los demás titulares de poder— tiene que pagar de su propio bolsillo los gastos de su propia administración y sólo de la suya. Ningún procedimiento para proporcionar aquellos medios especiales fue previsto y, por consiguiente, resultó inevitable un acuerdo cada vez renovado y una relación asociativa *(Vergesellschaftung)*[19] para tal finalidad de los diversos señores en forma de corporación. Esta relación asociativa acoge en su seno al soberano o convierte a los privilegiados en "estamentos", y, con ello, la acción puramente consensual *(Einsverständnishandeln)*[20] de los diversos señores, y las relaciones asociativas de caso en caso acaban por dar origen a una organización política estable. Pero dentro de esta configuración, el posterior desarrollo de nuevas tareas administrativas ha dado luego un impulso a la burocracia principesca, la cual estaba dispuesta, por su parte, a disolver el "Estado estamental". Ahora bien, este último proceso no debe concebirse de un modo excesivamente mecánico, como si el soberano, en interés de la ampliación de la esfera de su poder, intentara siempre, mediante el desarrollo de la burocracia, suprimir el poder rival constituido por los estamentos. Esto fue indudablemente y como es muy natural un factor determinante y con frecuencia

decisivo de esta evolución. Pero ni fue el único ni siempre el decisivo. Más bien fueron con frecuencia los estamentos quienes exigieron al soberano que, a consecuencia del desarrollo general económico y cultural y, por tanto, en virtud de factores objetivos, atendiera a los requerimientos constantemente planteados por las tareas administrativas y tomara a su cargo la creación de delegaciones apropiadas. Pero toda aceptación de tales funciones por parte del príncipe significaba el aumento de funcionarios y, con ello, la ampliación del poderío real, por lo pronto en la forma de un renacimiento del patrimonialismo, el cual predominó en las configuraciones políticas continentales europeas hasta la época de la Revolución francesa y en todas partes se fue aproximando cada vez más al burocratismo puro. Pues las características de las nuevas tareas administrativas impulsaron en todas partes la formación de autoridades permanentes y competencias fijas y plantearon la exigencia de aptitudes especializadas y de reglamentos.

La asociación feudal y el "Estado estamental" no son en modo alguno miembros intermedios inevitables en la evolución del patrimonialismo hacia la burocracia a la que, en circunstancias, oponen obstáculos considerables. Rudimentos de una auténtica burocracia se encuentran más bien en las formas menos complicadas de la administración oficial patrimonial. El paso del cargo patrimonial al burocrático es, en general, más impreciso, y la pertenencia a una u otra de dichas categorías no queda determinada tanto por el nombramiento mismo como por la manera como se instituyen y por el modo como son administrados. Pero tanto el Estado estamental enteramente desarrollado como la enteramente desarrollada burocracia han brotado originariamente sólo del suelo europeo, y ello por razones que sólo más tarde intentaremos dilucidar.[*] Entretanto, nos ocuparemos de ciertas formas intermedias y de transición que dentro de las configuraciones patrimoniales y feudales precedieron a la burocracia pura.

Para mayor claridad hemos admitido hasta ahora que los asuntos políticos del príncipe en la administración central han sido despachados de un modo puramente patrimonial por medio de los funcionarios domésticos o cortesanos a que ya hemos hecho referencia o por medio de señores feudales, que por su lado ejercían una administración de carácter patrimonial. Ahora bien, ni la estructura del dominio patrimonial ni la del dominio feudal han sido, en verdad, tan sencillas. La adscripción de los asuntos puramente políticos a la administración doméstica, una vez que se ha abandonado la fase de la "administración ocasional" por medio de los comensales y hombres de confianza del soberano, ha dado regularmente motivo a la formación de cargos centrales específicos que han ocupado una posición especial, y casi siempre a un funcionario político central. Este funcionario puede tener un carácter muy diferente según los casos. De acuerdo con el principio que informa su estructura, el patrimonialismo fue el suelo específico en que se desarrolló la posibilidad de un "favorito", de cargos de

confianza con un poder enorme, pero en los cuales ha sido característica la posibilidad de una caída en desgracia, a través de dramáticas peripecias, no por motivos objetivos, sino por causas puramente personales. En el desarrollo de las formas específicas de un cargo político central, el caso que corresponde de un modo más puro al principio patrimonial es el de un funcionario cortesano que, ocupando por su función el puesto de mayor confianza personal, dirige de un modo formal o fáctico la administración central política. Así ocurre, por ejemplo, con el guardián del harén o con el funcionario que se ocupa de un modo análogamente íntimo de los negocios o asuntos más personales del soberano. Ocurre también que un puesto de confianza específicamente político evolucione en esta dirección. En algunos imperios negros, el representante visible de la justicia capital, el verdugo, es el que acompaña siempre y mayor influencia ejerce sobre el jefe. Con el desarrollo del poder de proscripción *(Banngewalt)* suelen situarse en el primer plano las funciones judiciales del soberano, apareciendo entonces con frecuencia un funcionario que corresponde al conde palatino de los francos. En los estados militarmente activos, ocupa tal puesto el generalísimo de la corona. En los estados feudales, lo ocupa un funcionario idéntico al anterior, pero que dispone de un feudo *(shogun*, mayordomo). En el Oriente encontramos con gran regularidad la figura del "gran visir". Luego veremos por qué motivos constituye allí una necesidad "constitucional", enteramente en el mismo sentido en que lo es el presidente responsable del Consejo de Ministros dentro de los estados modernos. De un modo enteramente general sólo puede decirse que, por un lado, la existencia de tal autoridad monocrática puede ser peligrosa para el poderío del príncipe, especialmente cuando el funcionario en cuestión puede disponer de la dotación económica de los vasallos y funcionarios subordinados, de suerte que se encuentre en posición de vincularlos a su propia persona frente al soberano —como lo muestran los conocidos ejemplos del Japón y del Imperio merovingio—. Y, por otro lado, la ausencia completa de tal autoridad única suele acarrear regularmente la desintegración del imperio —a cuyo efecto resulta muy instructivo el ejemplo de los carolingios, con su horror, explicable por su experiencia, a la creación de un cargo político central—. Pronto nos referiremos a la manera de solucionar esta clase de problemas. El fenómeno que aquí nos interesa es ante todo el que, a consecuencia de la creciente continuidad y complejidad del trabajo administrativo, y especialmente a consecuencia del desarrollo de las concesiones y privilegios característicos de las organizaciones patrimoniales y feudales, así como a consecuencia de la creciente racionalización de las finanzas, los funcionarios encargados de la *escritura y el cálculo* comienzan a desempeñar un papel cada vez más importante. La corte en la cual falten tales funcionarios está condenada a la inestabilidad y a la impotencia. Cuanto más desarrollada está la técnica de la escritura y de los cálculos, tanto más fuerte es el poder central, inclusive dentro del Estado feudal puro (por ejemplo, en la Inglaterra normanda y en el imperio de los otomanos en la época

de su máxima expansión política). Los escribas dominaban en el antiguo Egipto la administración. En la nueva Persia, los funcionarios calculistas, con su tradicional arte esotérico, han usurpado un papel muy importante. En el Occidente, el *canciller*, el jefe de la secretaría, ha llegado a ser la figura central de la administración política. La oficina de hacienda ha sido en Normandía, y luego el *Exchequer* en Inglaterra, el núcleo del cual ha brotado toda la administración central. Tales cargos se han convertido regularmente al mismo tiempo en los núcleos de la burocratización, pues durante la Edad Media han alcanzado la dirección efectiva los funcionarios propiamente dichos, casi siempre clérigos, en vez de los altos dignatarios cortesanos, que eran sus titulares oficiales.

Al referirnos a la creciente importancia alcanzada por el saber especializado, el cual condujo a la burocratización y constituyó el primer grado o etapa de la misma, hablamos ya del origen de las magistraturas centrales *colegiadas* como fenómeno concomitante de la ampliación cualitativa de las tareas administrativas.[*] Como es natural, en modo alguno han sido todas las corporaciones consultivas de los estados burocráticos elementos precursores de la burocracia moderna. Las asambleas consultivas de las autoridades centrales se encuentran más bien en las más diferentes formas políticas patrimoniales y feudales extendidas por toda la superficie del globo. Se hallan al servicio del soberano con frecuencia como contrapeso, no —como aquellas configuraciones burocráticas tempranas— contra el poder del saber especializado, sino simplemente contra el poderío de los diversos funcionarios centrales y, además, como un procedimiento para proporcionar una continuidad a la administración. Por lo tanto, son en todas partes productos de un cierto grado del desarrollo cualitativo de las tareas administrativas. Y en el continuo progreso de la mencionada evolución adoptan una estructura análoga a la de aquellos procesos del primitivo burocratismo —es decir, el carácter de una "magistratura" colegial que adopta decisiones según determinadas reglas— cuanto más la organización oficial y la forma en que efectúan la administración los funcionarios del Estado patrimonial se aproxima a una estructura burocrática. Desde luego, los límites en este respecto son fluctuantes, como lo muestran, por ejemplo, los casos de China y Egipto. A pesar de no existir solución de continuidad, deben distinguirse en cuanto "tipo" de aquellas corporaciones que participan en el dominio, no en virtud de una delegación del soberano, sino a causa de su propio derecho (según la forma del "derecho de los ancianos" o de una representación de notables), corporaciones de las que luego hablaremos brevemente. Pues éstas no se encuentran en el camino que conduce del patrimonialismo al burocratismo, sino en el de una "división" del poder entre el soberano y otros titulares de poder, sean de carácter estamental o "carismático".

Aquí no podemos disertar acerca de la influencia que ejerce sobre la *cultura* general la estructura patrimonial o feudal de las configuraciones políticas. Por un lado, el patrimonialismo —casi siempre el patrimonialismo no estereotipado y arbitrario— y, por otro lado, el feudalismo *se distinguen* entre sí de un modo radical en el sector que ofrece en todas partes la más amplia superficie de ataque para la influencia que ejerce la estructura de dominación sobre la cultura: en el sector de la *educación*. A lo poco que antes pudo decirse acerca de su relación con la estructura de dominación habrá que agregar aquí sólo algunas consideraciones generales. Allí donde el sistema feudal alcanza la fase de una capa social que vive

conscientemente de un modo "caballeresco", se origina un sistema educativo con vistas a una manera del vivir correspondiente con todas sus consecuencias. Los típicos desarrollos, que aquí no pueden describirse, de determinados bienes culturales *artísticos* (tanto en el terreno literario como en el de la música y el de las artes plásticas), como medios utilizados para la autoglorificación y conservación de la aureola de la capa dominante frente a los dominados, son representados por la educación aristocrática —cultivo de las musas— junto con la educación preferentemente gimnástico-militar. Así se forma aquel tipo "cultivado" multiforme que representa el contrapolo extremo contra la "formación especialista" propia de la estructura puramente burocrática. Allí donde la estructura de dominación está organizada de un modo "prebendal", suele la educación asumir el carácter de la "formación cultural" literario-intelectualista y, por consiguiente, suele aproximarse internamente al ideal de la adquisición de un "saber especializado". Así ocurre en una forma especialmente pura en China y —cosa de la cual hablaremos luego—[*] en todos aquellos lugares en que la teocracia se hace cargo de la formación cultural. Esto último suele ocurrir en sumo grado en las ocasiones en que el Estado laico lleva en sí mismo el tipo del Estado patrimonial arbitrario y no ha desarrollado apenas sus propios sistemas educativos.

No mucho puede decirse en concreto sobre las condiciones generales puramente económicas que dan origen a las configuraciones patrimoniales y feudales. En rigor, la existencia y la significación predominante de los dominios territoriales reales y nobles son dentro de un régimen de vasallaje bien desarrollado una base de validez general, aunque no muy unívoca, para todas las formas de la "organización" de los feudos. Y la configuración política *patrimonial* más consecuente en su especie —el Estado burocrático chino— no se basa en señoríos territoriales sino que, como antes hemos visto,[*] está estructurada a lo patrimonial y justamente a consecuencia de la ausencia de estos bienes. El patrimonialismo es compatible con la economía cerrada y con la economía basada en el cambio, con una constitución agraria pequeño-burguesa o señorial, con la ausencia o la presencia de una economía capitalista. El conocido principio marxista, según el cual el molino de mano postula el feudalismo tanto como el molino a vapor postula el capitalismo,[21] es sólo cierto, en todo caso, limitado a su segunda parte. Pero aun entonces es un principio de validez restringida, pues el molino a vapor puede incorporarse también a una estructura económica basada en el socialismo de Estado. Y en su primera parte está completamente equivocado: el molino de mano ha subsistido a través de todas las estructuras económicas y a través de todas las "superestructuras" políticas imaginables. Y del capitalismo en general puede decirse sólo que —por estar limitadas sus posibilidades expansivas bajo las formas de dominio feudales y patrimoniales— constituye un poder en el que sus participantes intentan sustituir regularmente,

aunque no siempre, aquellas formas de dominio por una burocratización o por un régimen plutocrático de notables. Mas esto es válido sólo para el capitalismo de tipo moderno dentro de la esfera de producción, el cual se basa en la explotación racional, en la división de trabajo y en el capital fijo en tanto que el capitalismo orientado políticamente y el gran comercio capitalista son eminentemente compatibles con el patrimonialismo. Hemos visto ya que un intenso desarrollo de la economía de cambio —que ha ofrecido la posibilidad de suficientes ingresos monetarios con vistas a la compra de soldados esclavos o al pago de mercenarios— ha proporcionado justamente el fundamento para el desarrollo del sultanismo oriental y, por consiguiente, para el desarrollo de la dominación patrimonial de carácter rigurosamente patriarcal, tan alejada, desde el punto de vista de nuestro "Estado constitucional" de Occidente, de las formas estatales modernas.[*] En cambio, cosa muy diferente ocurre en lo que toca a la economía de cambio del feudalismo. No puede encontrarse, ciertamente, una fórmula general de determinación económica de configuraciones patrimoniales o feudales, si exceptuamos la evidencia de que el dominio territorial favorece grandemente el desarrollo del feudalismo en sus diversas formas. Vimos ya que la racionalización de la economía fluvial en el antiguo Oriente y el hecho de que la tierra cultivable había que ganarla al desierto mediante un plan de prestaciones personales de los súbditos, influía, lo mismo que la amplia política china de construcciones —canales— en el sentido de favorecer las formaciones políticas semiburocráticas patrimoniales que, por su parte, debían existir ya para hacer posibles tales trabajos. Es lo contrario de la obtención de tierras vírgenes mediante el desmonte en la Europa septentrional, cosa que favoreció la posesión de bienes raíces y, por consiguiente, el feudalismo. Sin embargo, según ya hemos visto, éste se desarrolló asimismo en el Oriente, bien que en formas mucho más inestables. Por lo demás, puede decirse sólo en general lo siguiente: el débil desarrollo de los medios técnicos de tráfico y, consiguientemente, de los medios políticos de control, junto con el predominio de la economía natural, han favorecido las formas descentralizadas de la organización patrimonial —las satrapías tributarias— a consecuencia de la dificultad de llevar a la práctica un sistema tributario racional y, con ello, de establecer las condiciones previas para una administración patrimonial centralizada. Las circunstancias mencionadas han conducido, además, a servirse del vínculo de fidelidad personal y feudal y del código de honor feudal como aglutinante de la cohesión política en todos los casos en que esto ha sido posible, es decir, en todos los casos en que el señorío territorial ha determinado la articulación social.

En cambio y en oposición al feudalismo, el *comercio* ha sido con frecuencia *un* factor históricamente importante (hasta ahora descuidado por la ciencia) para el desarrollo de las robustas burocracias patrimoniales centralizadas. Hemos visto antes que el poderío de todos los príncipes que sobresalen por encima de los primitivos caudillos de aldea se basaba en su tesoro, compuesto de metales

preciosos en bruto o trabajados. Necesitaban este "tesoro" ante todo para el sustento del séquito, de la guardia personal, de los ejércitos patrimoniales, de los mercenarios y particularmente de los funcionarios. El tesoro era alimentado por el intercambio de presentes con otros príncipes —intercambio que tenía con frecuencia el carácter de un comercio de trueque—, por el comercio privado regular del príncipe mismo (especialmente con frecuencia el comercio intermediario costero), el cual podía conducir a un monopolio directo del comercio exterior o, finalmente, por la utilización, en otra forma, del comercio exterior a favor del soberano. Esto tenía lugar directamente en forma de una tributación mediante aduanas, derechos de escolta y otros tributos, o indirectamente por medio de concesiones de mercado y fundaciones de ciudades en general —prerrogativas reales que procuraban elevadas rentas de tierras y súbditos de notable capacidad tributaria—. Esta última forma de utilización del tráfico comercial ha sido emprendida sistemáticamente en los tiempos históricos, hasta las innumerables ciudades que todavía en los comienzos de la época moderna han fundado los señores feudales polacos y han poblado con los judíos emigrados del oeste. Constituye un fenómeno típico que las configuraciones políticas patrimoniales persistan y se extiendan territorialmente en medio de un tráfico comercial sólo mediana o inclusive débilmente desarrollado en comparación con su superficie y número de habitantes, tal como ha ocurrido en China y en el Imperio carolingio. Pero el nacimiento del dominio político patrimonial sin que el comercio desempeñe un papel importante sólo ha tenido lugar en algunos casos (el Imperio mongólico, en los reinos establecidos por los bárbaros), y no con frecuencia, y casi siempre de modo que las tribus que limitan territorialmente con países de economía monetaria altamente desarrollada irrumpen en ellos y fundan dominios por medio de la conquista y del saqueo de los metales preciosos. El monopolio comercial directo del príncipe se extiende por todo el mundo. Se encuentra en Polinesia tanto como en África y en el antiguo Oriente. Todavía en época reciente se han desplomado, por ejemplo, todas las grandes configuraciones políticas situadas en la costa occidental africana a causa de la supresión del monopolio ejercido por los caudillos correspondientes en virtud de la intervención de los europeos. Las situaciones ocupadas por la mayor parte de las grandes configuraciones políticas patrimoniales conocidas de antiguo están íntimamente relacionadas con esta función del comercio.

Lo que sí resulta con gran frecuencia secundario es la posible situación del príncipe como señor territorial. Naturalmente, el primer punto de partida del poderío real y noble está casi siempre vinculado a la "posesión de tierras" o, en aquellos países en que existe todavía un exceso de territorio (como en algunos imperios de las regiones entre el Congo y Zambeze), a la posesión de hombres y de ganado, de suerte que estas propiedades estén al servicio de la explotación agrícola. Pues las rentas conseguidas sin trabajo son evidentemente necesarias

para poder llevar aquel modo de conducción de vida que crea la posición social del príncipe y de los nobles. Pero la posterior evolución hasta alcanzar una posición que monopolice una "renta de tierras" se halla condicionada con extraordinaria frecuencia por los beneficios comerciales. Ahí donde un príncipe es considerado como señor territorial (y no sólo como feudal superior) de todo el territorio —lo cual está muy extendido en las más diferentes fases de la civilización—, no suele ser esto la base y el punto de partida, sino, al revés, la consecuencia de su posición política señorial y de las ventajas que le proporciona en cuanto a la adquisición de propiedad mobiliaria. Entre los cafres, es la posesión de hombres (mujeres) y ganado, pero especialmente también la capacidad, económicamente condicionada por la posesión de metales preciosos, de tener a su disposición soldados patrimoniales o mercenarios. En los estados costeros no suele ocurrir otra cosa con el monopolio terrateniente de la nobleza: en la antigüedad helénica y probablemente también en el antiguo Oriente los esclavos por deudas constituyen un factor importante de la forma de trabajo agrícola. El patriciado urbano les permite que cultiven sus campos mediante participación en la cosecha, y son las utilidades comerciales directas o indirectas las que proporcionan constantemente los medios necesarios para la acumulación de tierras y de hombres. En un medio regido por la economía natural, un modesto tesoro de metales preciosos fue de extraordinaria importancia para el poderío y la formación de estados. Naturalmente, esto no significó en modo alguno que la satisfacción de las *necesidades* económicas dejara de efectuarse en grado considerable según el régimen de la economía natural. Pero ninguna de las dos cosas debe rechazarse, como acontece con demasiada frecuencia, cuando se habla de la "importancia" del comercio en los tiempos primitivos. Ciertamente, la significación causal del comercio en la acuñación de la asociación política no es unívoca. Tal como ya se ha indicado, no todos los comienzos del dominio señorial patrimonial están necesariamente condicionados por él. Tampoco ha surgido siempre en todos los lugares en que ha existido el comercio una formación política patrimonial. También los dominios con base en notables fueron con gran frecuencia su producto primario. Pero el hecho de la ascensión del simple caudillo a la posición ocupada por el príncipe se halla condicionado por el comercio en un gran número de casos. En cambio, el comercio se opone radicalmente al riguroso sistema feudal y a las formas rígidas de la jerarquía feudal. Especialmente en la Edad Media ha creado en forma típica el "feudalismo urbano" de un patriciado terrateniente. Pero tanto en el Japón y en la India como en el Occidente y en el Oriente islámico, la feudalización de la asociación política poco desarrollada ha coincidido frecuentemente con la disminución del tráfico comercial. Ahora bien, una de estas cosas fue con la misma frecuencia tanto causa como consecuencia de la otra. En el Occidente, el feudalismo se originó como consecuencia de la economía natural en cuanto única forma posible de la creación de un ejército. En el Japón y en el próximo Oriente durante la Edad

Media ocurrió lo contrario. ¿De dónde procede el último proceso?

Ambas formas de dominación —aunque el feudalismo de un modo esencialmente más vigoroso y típico que el patrimonialismo— pueden actuar muy enérgicamente en el sentido de una *estabilización* de la economía. El patrimonialismo, porque bajo su dominio sólo los altos funcionarios —cuya actividad escapa a un control continuo por parte del príncipe— tienen la oportunidad de amasar rápidamente grandes fortunas. Así ocurre con los mandarines en China. Por lo tanto, la fuente de acumulación de la fortuna no es el intercambio, sino el aprovechamiento de la capacidad tributaria de los súbditos y la necesidad en que se ven éstos de comprar cada vez los actos oficiales que dependen de la buena gracia del soberano así como de los funcionarios. Por otro lado, el poder de los funcionarios patrimoniales tiene esencialmente sus límites sobre todo en la tradición, pues infringir esta última es peligroso aun para los más poderosos. Por eso las innovaciones, sean en cosas o personas, las nuevas clases no consagradas por la tradición, las nuevas formas de explotación y lucro tienen siempre caracteres precarios entregados por completo al arbitrio del príncipe y de sus funcionarios. Ambas cosas —la subordinación a la tradición y el arbitrio— afectan muy profundamente las probabilidades de desarrollo del capitalismo. O el soberano o sus funcionarios se apoderan de las nuevas probabilidades de lucro, las monopolizan e impiden de este modo la formación de capitales dentro de la economía privada, o bien las resistencias opuestas en todas partes por el tradicionalismo encuentran en ellos un apoyo al obstaculizar las innovaciones económicas, las cuales podrían alterar peligrosamente el equilibrio social o chocar con consideraciones religiosas y éticas que deben tener muy en cuenta, pues el auténtico dominio del soberano patrimonial se basa en la santidad de la tradición. Pero, por otro lado, la amplia esfera del arbitrio señorial no reglamentada puede favorecer considerablemente en algunos casos particulares el poder antitradicionalista del capitalismo, tal como aconteció en la época del poder real absoluto en Europa. Cierto es que, prescindiendo de otras particularidades de esta forma de capitalismo privilegiado, tal poder real ofrecía ya una estructura burocrático-racional. En cambio, el aspecto negativo de la arbitrariedad aparece normalmente en primer plano. Pues —y esto es lo principal — falta allí la *calculabilidad*, indispensable para el desarrollo del capitalismo, del funcionamiento del orden estatal que le ofrecen las normas racionales de la moderna administración burocrática. En su lugar aparecen la imprevisibilidad y el voluble arbitrio de los funcionarios cortesanos o locales, el favor o el disfavor del soberano y de sus servidores. Así, mediante un hábil aprovechamiento de las circunstancias y de las relaciones personales puede perfectamente un simple hombre privado obtener una posición privilegiada que le ofrezca probabilidades de lucro casi ilimitadas. Pero de este modo, y como es evidente, se ponen grandes trabas a un *sistema* económico capitalista. Pues las diversas direcciones evolutivas del capitalismo tienen, frente a tales imprevisibilidades, una

sensibilidad diferenciada. Del modo relativamente más fácil llega a entenderse con ello el gran comercio y a adaptarse a todas las condiciones cambiantes, y hasta el mismo interés del príncipe —en tanto que no lo monopolice por sí mismo, lo que es posible sólo en circunstancias primitivas— le aconseja que haga posible la acumulación de fortunas para contar con un arrendador de contribuciones, suministros y empréstitos. Por eso ya la época de Hammurabi conoce al "financiero", y por eso es posible la constitución de un capital comercial en todas las condiciones imaginables de la estructura de dominio, inclusive en el patrimonialismo, aun cuando en diferente proporción y medida. De modo diferente se desarrolla el capitalismo *industrial*. Allí donde tiende a convertirse en una forma típica de la explotación industrial, significa una organización del trabajo con vistas a un consumo en masa, dependiendo de la posibilidad de previsiones seguras, y ello tanto más cuanto más considerable e importante sea el capital de que se dispone. En este caso debe poder contar con la estabilidad, seguridad y objetividad en el funcionamiento del orden jurídico, en el carácter racional y en principio previsible de las leyes y de la administración. De lo contrario faltan aquellas garantías de previsibilidad indispensables para la explotación industrial con base en grandes capitales. Faltan especialmente en los estados patrimoniales de escasa estereotipación, así como, por el contrario, existen en grado considerable dentro del burocratismo moderno. No fue el Islam como profesión de fe de los individuos lo que impidió la industrialización.[22] En el Cáucaso ruso, los tártaros son con frecuencia empresarios muy "modernos".[23] Lo que ha impedido la industrialización ha sido la estructura religiosamente condicionada de las configuraciones *estatales* islámicas, de su burocracia y de su administración de justicia.

Ahora bien, este efecto negativo, opuesto al capitalismo, del arbitrio dentro del Estado patrimonial puede agravarse todavía más por una consecuencia positiva, hasta ahora casi enteramente descuidada, que puede manifestarse aun en condiciones favorables y justamente en el caso de existir una economía monetaria desarrollada. A consecuencia de la inestabilidad de todas las garantías jurídicas en la esfera de la justicia y de la administración patrimoniales, puede surgir una forma especial de artificial inmovilización de los bienes. Su ejemplo más importante está constituido por cierto tipo de instituciones monásticas bizantinas y por el *wakuf* de la Edad Media islámica surgido en evidente contacto con esta forma jurídica.[24] El tipo en cuestión de las instituciones monásticas bizantinas ofrece, por ejemplo, el siguiente esquema: se efectúan donaciones de terrenos —por ejemplo, solares para la edificación en Constantinopla— cuyo valor e importe aumentan considerablemente por la construcción en el futuro de una dársena. El monasterio así instituido tiene que ofrecer a un número determinado de monjes sus prebendas bien delimitadas y entregar a cierto número de pobres una determinada cantidad de limosnas, a lo cual se agregan todavía los habituales gastos de la administración. Pero el excedente de los

ingresos sobre los gastos recae sobre la familia del donante. Es evidente que en esta última determinación de la finalidad propia de la fundación radica (bajo la forma de una fundación monástica) un *fideicomiso familiar* con probables ingresos cada vez mayores, fideicomiso protegido por su carácter sagrado, *especialmente*, como propiedad monástica, contra la intervención de los *poderes seculares* —y esto significa los poderes burocrático-patrimoniales—. (Al lado de esto, el donante consigue todavía el agradecimiento de Dios y de los hombres y, en determinados casos, la influencia de su familia en la provisión de los beneficios de los monjes y, consiguientemente, la oportunidad de prestar favores a familias influyentes —pues las prebendas monásticas fueron, efectivamente, con frecuencia sinecuras exentas de deberes para los muchachos de Constantinopla, ya que no solamente no tenían que someterse a la clausura, mas ni siquiera al deber de residencia—, así como de conseguir la influencia sobre la administración de un oratorio familiar.) Todo esto era una especie de equivalente en economía monetaria del sistema de la "iglesia propia" en el Occidente feudal. Parece que ya bajo el dominio patrimonial del antiguo Egipto tuvieron lugar donaciones y fundaciones en forma análoga a la citada. En todo caso, el mismo fenómeno se encuentra justamente en el Islam medieval, tal como lo muestran los documentos, en la forma del *wakuf* (donaciones para mezquitas, etc.). Y, en rigor, se entregaban también entonces objetos que implicaban un valor pecuniario cada vez mayor —terrenos para construcciones, ergasterios (talleres alquilables)—, sin duda para la misma finalidad y por los mismos motivos: porque aun cuando la entrega de bienes a la Iglesia no ofrecía una seguridad absoluta, proporcionaba un máximo de garantías contra las intervenciones arbitrarias de la burocracia secular. De este modo, la arbitrariedad y la imprevisibilidad de la dominación patrimonial influyen en el sentido de fortalecer la esfera de la subordinación al derecho eclesiástico. Y como, por otro lado, la rigidez teórica y la inalterabilidad de la *sharia* fueron modificadas por los jueces en su interpretación subjetiva y con frecuencia enteramente imprevisible, aumentaron simultáneamente los dos elementos integrantes del patrimonialismo igualmente opuestos al desarrollo del capitalismo. Pues C. H. Becker admite, seguramente con razón, que la inmovilización sumamente persistente de la propiedad acumulada en forma de la subordinación al *wakuf*[25] —correspondiendo enteramente al espíritu de la antigua economía, la cual utilizaba los bienes acumulados como fondos rentables y no como capital de explotación— ha tenido una gran importancia para el desarrollo económico de Oriente. (A través de España se introdujo luego en Alemania, hacia el siglo XVII, la institución del "fideicomiso" profano, que constituía probablemente una imitación secularizada del *wakuf*.)[26]

Por fin, justamente sobre el terreno de una economía monetaria relativamente desarrollada y especialmente en épocas en que se aproximó considerablemente a un sistema burocrático racional, fue propia del

patrimonialismo una especie de influencia sobre el desarrollo económico resultante de la forma de cubrir sus necesidades. Así como el "Estado patrimonial" se resolvía fácilmente en un haz de privilegios, así también estaba muy próximo a él, por un lado, la cobertura de necesidades (en el sentido a que antes hemos hecho referencia) de carácter lucrativo-monopolizador, por un lado, y de privilegiado por otro. Con auxilio de una burocracia patrimonial que funcionara bien podían llevarse a cabo con especial facilidad toda clase de monopolios y empresas fiscales. Tanto el Estado egipcio como el romano de los últimos tiempos y los estados del próximo y del lejano Oriente han creado empresas oficiales de amplio alcance y han explotado también monopolios. Y las empresas oficiales emprendidas por los monarcas de los comienzos de la Época Moderna siguen esta misma tendencia. La cobertura lucrativa de las necesidades económicas públicas no ha quedado en modo alguno limitada al patrimonialismo. También las municipalidades, en la Edad Media y en los comienzos de la Edad Moderna, han tomado parte, frecuentemente con grandes pérdidas (como en Fráncfort del Meno), en audaces empresas industriales o comerciales con miras lucrativas. Pero, hablando de un modo general, el radio de acción de los monopolios para la economía lucrativa pública era, naturalmente, mayor en el patrimonialismo, y por eso los monopolios públicos eran en este último régimen más frecuentes y de mayor alcance. Pero la cobertura de necesidades económicas basada en el sistema de privilegio podía insertarse todavía más sólidamente en la economía. El abastecimiento basado en situaciones *negativas* de privilegios, es decir, en el servicio litúrgico, ha sido realizado justamente en gran medida por las grandes organizaciones estatales y burocrático-patrimoniales más racionales de la Antigüedad: por Egipto y, siguiendo sus huellas, por la monarquía romana tardía y por la bizantina. La economía egipcia de la época faraónica alcanzó por ello un carácter muy propio del "socialismo de Estado", junto con una adscripción a la gleba o al oficio de carácter hereditario. Este rasgo fue transmitido a la economía vigente en el Imperio romano de la última época. Es evidente que con ello quedaba muy restringida la formación de capitales privados y el campo de acción del capitalismo. Junto a este régimen económico que ahoga la formación de capitales y, consiguientemente, el capitalismo privado, radica también en el patrimonialismo la tendencia al privilegio positivo en la forma de concesión de monopolios privilegiados industriales o comerciales a personas privadas mediante el pago de elevados impuestos, participación en las ganancias o rentas fijas. Un régimen análogo se encuentra en muchos estados patrimoniales del pasado en toda la superficie del globo. Pero el papel más importante lo ha desempeñado, por última vez, en la época del "mercantilismo", cuando la creciente organización capitalista de la industria, la racionalización burocrática del dominio patrimonial y las exigencias cada vez mayores de dinero por parte de la administración externa, interna y militar produjeron una revolución en el

estado financiero de los estados europeos. En todas partes y de las maneras más diversas, el poder monárquico, tanto el de los Estuardo y Borbón como el de Teresa, Catalina y Federico, procura, mediante el desarrollo del monopolio industrial, la obtención de ingresos y, en rigor, de ingresos independientes del consentimiento de los estamentos y de los parlamentos, obtención que con frecuencia constituye un medio de lucha política contra los mismos. Los rasgos característicos del capitalismo estatal patrimonial —y la burocracia del "despotismo ilustrado" es tan fuertemente patrimonial como lo fue en general la concepción fundamental del "Estado" en que se basaba— se presentan también en este caso, como lo ha mostrado magníficamente H. Levy[27] hace poco tiempo por medio del más grandioso ejemplo: la Inglaterra de los Estuardo. La cuestión del "monopolio" constituía ahí uno de los objetos principales en la lucha entre el poder del rey —que aspiraba a una organización burocrático-racional de todo el Estado y de la economía nacional en el sentido de un "Estado providente" cesaropapista— y los intereses de las clases burguesas ascendentes de importancia cada vez mayor dentro del Parlamento. Los miembros y los favoritos de la familia real, las personas procedentes de la sociedad cortesana, los funcionarios y jefes militares enriquecidos, junto con los grandes especuladores y los inventores aventureros de "sistemas" económico-nacionales como el de John Law (que fuera de Inglaterra eran casi siempre judíos), son los que están económicamente "interesados" en los monopolios otorgados por el rey y en las industrias introducidas, desarrolladas y protegidas con base en los mismos. Se trata de un intento de traspasar al campo de la industria moderna el capitalismo que vive del Estado, tal como ha existido siempre, exceptuando cortos periodos de interrupción, en la Antigüedad y en la Edad Media orientales y occidentales. Con seguridad, el "espíritu empresarial" ha sido con frecuencia fuertemente impulsado y muchas veces despertado, cuando menos momentáneamente, en virtud de las mencionadas circunstancias. Sin embargo, el ensayo mismo fracasó en lo esencial. Tanto las manufacturas de los Estuardo como las de Luis, Pedro y Federico han sobrevivido sólo por muy poco tiempo y para algunas especialidades el periodo de su incubación. En Inglaterra, el monopolio industrial imperativo se desplomó junto con el Estado de bienestar autocrático de los Estuardo. Ni el periodo de Colbert ni el de Federico ni el de Pedro han conseguido convertir sus países en estados industriales. La poca consideración por las circunstancias de lugar, y en Inglaterra y en otros países la imperfección de los productos monopolizados, así como la obstaculización de la dirección señalada a la valorización del capital por la situación del mercado fueron el motivo de su debilidad *económica*. Y la inseguridad de la base jurídica a consecuencia de la precaria estabilidad de los monopolios frente a posibles nuevos privilegios, es decir, el carácter arbitrario de la forma patrimonial de dominación, que impide el desarrollo del capitalismo industrial privado, constituyó el motivo de su debilidad desde el punto de vista *político*.

Distinta de esta consecuencia del patrimonialismo —que en parte fomenta directamente y en parte detiene el desarrollo del capitalismo moderno— es la influencia del orden feudal sobre la economía. Mientras el Estado patrimonial hace que toda la esfera de los favores otorgados por el soberano pueda convertirse en lugar de explotación para la formación de fortunas, y da vía libre —allí donde la subordinación a la tradición o a la estereotipación no imponen límites definidos— al enriquecimiento del soberano mismo, de sus funcionarios cortesanos, favoritos, gobernadores, mandarines, recaudadores de contribuciones, procuradores y vendedores de gracias de todas clases, de los grandes comerciantes y capitalistas en su calidad de arrendadores de contribuciones, proveedores de la casa real y prestamistas, y mientras en ello el favor y el disfavor del soberano, los privilegios y las confiscaciones crean y aniquilan continuamente nuevas fortunas, la estructura de dominación *feudal*, con sus normas y deberes bien circunscritos, tiende en general no sólo a la estabilización del sistema económico en su conjunto, sino también a la de la distribución y repartición individual de los bienes. Ello acontece, por lo pronto, en razón del carácter fundamental de la ordenación jurídica. La asociación feudal, así como la configuración patrimonial estamental estereotipada próxima a ella, constituyen una síntesis de derechos y deberes concretos de contenido individual. Tal como ya hemos expuesto, constituyen un "Estado de derecho" con base no en ordenaciones jurídicas "objetivas", sino en derechos "subjetivos". En lugar de un sistema de normas abstractas dentro del cual cada uno tiene la libertad de disponer de sus propios medios económicos, encontramos aquí un haz de derechos adquiridos individuales que detiene a cada paso la libertad de lucro, y que sólo por la concesión de privilegios concretos —tal como los que generalmente sirven de fundamento a las más antiguas manufacturas— permite la obtención de ganancias capitalistas. Es cierto que con el privilegio se obtiene una base más sólida que la permitida por el favor personal y continuamente cambiante del patrimonialismo patriarcal, pero como los antiguos derechos adquiridos permanecen intocables, existe siempre el peligro de la impugnación de los privilegios conferidos. Mas los fundamentos y consecuencias específicamente económicos del feudalismo oponen todavía un mayor obstáculo al desarrollo capitalista. La tierra adjudicada en calidad de feudo resulta inmovilizada, porque es normalmente intransferible e indivisible y porque de la continuidad de la posesión depende la capacidad del vasallo para prestar los servicios debidos, vivir a lo caballero y educar a sus hijos de acuerdo con el estamento a que pertenece. No raramente se prohíbe a los vasallos la venta inclusive de sus bienes privados o, por ejemplo, se prohíbe toda cesión a los que no pertenecen a su estamento (como ocurre en el Japón para los servidores —*gokenin*—[28] del *shogun)*. Y como los ingresos procedentes de las tierras adjudicadas, aunque normalmente no explotadas personalmente o por lo menos no en forma capitalista, dependen de la capacidad de prestación personal de los

campesinos, subsiste dentro del señorío territorial la unión desde abajo de la posesión con la dirección económica. A partir del desarrollo del feudalismo en el Japón comienzan allí las prohibiciones de parcelación, de venta —con el fin de impedir la formación de latifundios— y las prohibiciones de abandonar la tierra. Todo ello se hace en interés de la conservación de la capacidad de prestación personal por parte de los campesinos mediante la protección de los "medios de existencia" de que se dispone. Es suficientemente conocido el hecho de que justamente la misma evolución ha tenido lugar en el Oriente. Ahora bien, tal como ya se ha enunciado antes, las mencionadas vinculaciones y la estructura feudal en general no son en modo alguno necesariamente opuestas a la economía *monetaria*. Los derechos de aduana, las contribuciones en dinero y los derechos políticos tributarios entre los cuales se comprenden especialmente los correspondientes al poder judicial, son otorgados en calidad de feudos. Allí donde los campesinos estaban económicamente dispuestos a ello, el señor feudal estaba muy inclinado a transformar sus servicios en contribuciones en dinero, tal como aconteció ya desde muy pronto en Inglaterra. Y allí donde no estaban en situación económica para tal prestación, se inclinó a desarrollar una explotación basada en prestaciones personales y, consiguientemente, a desarrollar directamente una economía lucrativa. En todos los lugares en que ha sido posible, el señor feudal o el soberano político han intentado procurarse dinero mediante la venta de los excedentes de sus rentas en productos naturales. De acuerdo con la descripción de Rathgen,[29] los *daimyos* japoneses tenían sus agencias en Osaka, ante todo para la venta de sus excedentes de arroz. Y el Estado alemán formado por las órdenes —una comunidad racionalmente administrada de caballeros monásticos que vivían en común y cuyos vasallos eran los poseedores de tierras— intervino en gran medida en el comercio por medio de sus agencias de venta situadas en Brujas. La oposición a las ciudades prusianas, ante todo Danzig y Thorn, que condujo a la entrega de éstas a los polacos y a la pérdida de la Prusia oriental para el germanismo, se basaba esencialmente en esta competencia de la economía de la orden contra la burguesía, y en la comunidad de intereses político-comerciales de la nobleza polaca, que vendía cereales y estaba situada en el interior del país, con el comercio urbano intermediario frente a las exigencias monopolizadoras de la orden. Pero el objeto del comercio exterior feudal no era representado en modo alguno por la venta de las propias rentas en productos naturales, sino también de cualesquiera otros productos. El señor feudal o político puede ser un productor lucrativo o un prestamista, tal como ocurrió entre los daimyos.[30] Los señores feudales han creado frecuentemente con ayuda de sus fuerzas de trabajo no libres, explotaciones industriales, industrias domésticas feudales y especialmente —como aconteció, por ejemplo, en Rusia— fábricas basadas en las prestaciones personales. Por consiguiente, el fundamento patrimonial del feudalismo no coincide enteramente con la sumisión a la economía natural. Sólo

en parte constituye, pues, un obstáculo para el desarrollo de la forma moderna del capitalismo como sistema económico. Este sistema depende del desarrollo del poder adquisitivo de las masas para los productos industriales. Pero las contribuciones, con frecuencia muy gravosas, y los servicios prestados por los campesinos a los señores territoriales o también a los señores judiciales feudales absorben una parte importante de su poder adquisitivo, que podía haber contribuido a formar el mercado para los productos industriales. Y el poder adquisitivo de los señores feudales que se origina por otro lado no favorece la producción de artículos en masa, de los cuales vive principalmente el moderno capitalismo industrial, sino únicamente las necesidades del lujo, ante todo el mantenimiento de una servidumbre personal puramente consumidora. Además, las explotaciones industriales feudales se basan en el trabajo obligatorio. Este trabajo y los servicios forzosos de la hacienda feudal, no pagados y pródigos, por lo tanto, con la fuerza de trabajo, sustraen las energías al mercado libre y las utilizan en parte considerable en forma no amasadora de capitales y ocasionalmente en forma consumidora de capitales. Tan pronto como aquellas explotaciones industriales pueden competir en el mercado con las manufacturas de la ciudad, la baratura o la gratuidad de la mano de obra, que hacen posible eventualmente su funcionamiento, se corresponde con un entorpecimiento en el desarrollo del poder adquisitivo de las masas en virtud de la ausencia de jornales. Sin embargo, tan pronto como a pesar de todo no pueden competir libremente a causa del "atraso" técnico —y ésta es la norma—, el señor feudal intenta detener el desarrollo capitalista de la manufactura urbana por medio de normas represivas tomadas por el poder político. De un modo general, la capa feudal tiene la tendencia a poner trabas a la acumulación de fortunas en manos burguesas o, cuando menos, a desclasar socialmente a los nuevos ricos. Esto ha acontecido en proporción especialmente considerable dentro del Japón feudal, donde finalmente, y ante todo en interés de la estabilización del orden social, fue rigurosamente fijado y contingentado todo el comercio exterior.[31] Pero un proceso análogo se encuentra en cierta medida en todas partes. Por otro lado, el prestigio social de los señores feudales constituye para los nuevos ricos un estímulo para no utilizar de un modo lucrativo la fortuna adquirida, sino para transformarla en bienes raíces con el fin de elevarse en lo posible hasta la nobleza. Todo esto detiene la formación del capital industrial, fenómeno altamente típico de la Edad Media, especialmente en la Edad Media alemana.

Si de esta manera el feudalismo detiene o desvía ora más fuerte ora más débilmente el desarrollo capitalista moderno y con ello fortalece, por sus rasgos fuertemente tradicionalistas, los poderes autoritarios que se oponen recelosamente a todas las innovaciones, por otra parte la continuidad del orden jurídico, cada vez mayor frente al Estado patrimonial no estereotipado, constituye un elemento que puede favorecer el desarrollo capitalista bien que en grado muy diferente. Allí donde las trabas a la formación burguesa de fortunas

no han sido tan grandes como en el Japón,[32] tal evolución ha quedado retardada. Pero lo que con ello se pierde —especialmente la súbita aparición (y desaparición) de probabilidades de lucro para los individuos frente al Estado patrimonial— puede eventualmente favorecer, en forma de un desarrollo más lento y continuo, la formación de un *sistema* capitalista racional en cuanto tal, así como facilitar su penetración en las brechas y junturas de la organización feudal. La posibilidad de una adquisición individual de fortunas fue especialmente en los países nórdicos de la Edad Media occidental mucho menor que para los funcionarios y proveedores oficiales del Imperio asirio, del califa o de Turquía, o bien para los mandarines chinos y proveedores o acreedores españoles y rusos del Estado. Pero justamente *porque* no hubo esta clase de oportunidades, el capital afluyó por los canales de la actividad lucrativa puramente burguesa a las industrias a domicilio y las manufacturas. Y cuanto más acabadamente se aisla la capa feudal contra la penetración de los nuevos ricos, cuanto más la excluye de la participación en los cargos y en el poder político, cuanto más la desclasa socialmente y pone trabas a la adquisición de los bienes raíces nobles, tanto más se emplean las mencionadas fortunas en un sentido capitalista burgués.

El patrimonialismo patriarcal es en este aspecto esencialmente más tolerante. En rigor, el soberano patrimonial no ama los poderes independientes económicos y sociales intangibles, y justamente por ello no favorece la explotación racional con base en la organización del trabajo, es decir, la explotación industrial. Pero en modo alguno favorece tampoco, en la relación de los "súbditos" entre sí —excepto cuando existen vinculaciones litúrgicas—, los límites estamentales de la libertad de comercio y de tráfico, que concibe como un obstáculo incómodo para su poder. Así, durante el Imperio de los Ptolomeos ha existido una completa libertad de tráfico y una economía monetaria bien desarrollada hasta en la última hacienda, aun cuando siguieran existiendo el absoluto poder patrimonial del rey y su divinidad personal exactamente como en los tiempos del socialismo de Estado faraónico, y aunque este estado de cosas ejerciera profundos efectos prácticos. Ahora bien, depende de diferentes grupos de circunstancias hasta qué punto el patrimonialismo ofrece en su posición ante el capitalismo privado rasgos que tienden más al monopolio propio y a la oposición al capital o bien que se inclinan directamente a conceder privilegios al capitalismo. Los rasgos más importantes son dos, ambos de carácter político. Por una parte, la estructura más "estamental" o más patriarcal de la dominación patrimonial. En el primer caso, el soberano se encuentra paralizado en el libre desarrollo de sus propios monopolios. Cierto es que el Occidente ha visto en la época moderna numerosos monopolios ejercidos por los soberanos patrimoniales, monopolios mucho más sólidos que los que, por ejemplo, han existido en China, cuando menos en la Edad Moderna. Pero es cierto también que la mayor parte de ellos solamente han sido explotados en forma de arrendamiento o concesión a capitalistas y, consiguientemente, en régimen de

capitalismo privado. Además, los monopolios de este tipo han provocado aquí una reacción sumamente eficaz por parte de los dominados, reacción que, con la misma intensidad, hubiera sido difícilmente posible en caso de dominio rigurosamente patriarcal, aun cuando, ciertamente, el monopolio oficial —tal como parece confirmarlo la literatura china—[33] ha despertado en todas partes el mismo odio, y casi siempre el odio de los consumidores, no, como ha ocurrido en Occidente, el de los productores (burgueses). La segunda circunstancia ha sido ya mencionada en otra ocasión. La concesión de privilegios al capital privado estaba tanto más desarrollada dentro de las asociaciones patrimoniales cuanto más la competencia de *diversas* asociaciones políticas en torno al poder obligaba a cortejar al capital mobiliario y libremente disponible. El capitalismo privilegiado por el poder político floreció en la Antigüedad en la medida en que diversos poderes lucharon en torno a la supremacía, y parece haberse desarrollado también contemporáneamente en China. Floreció en Occidente en la época del "mercantilismo", cuando los estados modernos comenzaron su lucha política. Desapareció en el Imperio romano, cuando se convirtió en un "Imperio universal" y tuvo que defender solamente sus fronteras.[34] Desapareció casi enteramente en China y fue relativamente débil en los imperios universales orientales y helenísticos (tanto más débil cuanto más "universales" fueron), así como en el Imperio de los califas. Cierto es que no toda competencia política en torno al poder ha provocado la concesión de privilegios al capital, pues para que esto acontezca la formación de capitales debe estar ya en marcha. Pero, al contrario, la pacificación y la correspondiente menor necesidad política de capitales por parte de los grandes imperios mundiales aflojó la tendencia a hacer las mencionadas concesiones.

La *acuñación de moneda* es uno de los más importantes objetivos de los monopolios estatales. Los soberanos patrimoniales la han monopolizado ante todo para fines puramente fiscales. La reducción del valor de los lingotes por medio del monopolio sobre el comercio de los mismos, y la elevación del valor de la moneda por el monopolio de su validez constituyen durante la Edad Media occidental los medios normales. La adulteración de la moneda constituye el procedimiento anormal. Pero esta situación caracteriza ya un empleo general muy desarrollado de la moneda. No sólo en la Antigüedad egipcia y babilónica, sino también en la cultura fenicia e índica prehelénica falta completamente la moneda. Y en el Imperio persa, lo mismo que en Cartago, fue exclusivamente un medio para efectuar los pagos en metales preciosos por parte del poder político con vistas a la remuneración del séquito y de los mercenarios acostumbrados a cobrar en moneda (en Cartago, mercenarios helénicos), pero no un medio para el tráfico, el cual tenía que ayudarse con dinero ponderal tratándose de comerciantes y con dinero convencional para pequeño comercio. Por eso la acuñación se limitó en Persia a monedas de oro. En cambio, la acuñación real de moneda creó en China hasta el presente sólo medios de canje para el pequeño

tráfico, en tanto que el comercio se sirvió de medios ponderales. Los dos procesos últimamente mencionados, procesos aparentemente contrapuestos, dan ya a entender que el estado de la acuñación de moneda no debe considerarse como un síntoma revelador del grado alcanzado por el desarrollo de la economía monetaria (especialmente en China, donde era ya conocido el "papel moneda"). Más bien expresan ambos síntomas el mismo estado de cosas: el alcance extensivo y no intensivo de la administración patrimonial y su correspondiente impotencia para imponer a los comerciantes los productos de la acuñación oficial de monedas. No hay tampoco ninguna duda de que la racionalización de la acuñación de moneda por medio de la asociación política y el empleo cada vez mayor de la moneda ha representado un medio importante en el desarrollo técnico del tráfico. La superioridad técnico-comercial de los griegos durante 1700 años, desde el siglo VI a.C. hasta la supremacía de Venecia y Génova, por una parte, y el comercio sarraceno, por otra, tuvieron seguramente sus orígenes en la ventaja que les dio el empleo de semejante invención. El intenso desarrollo de la economía monetaria del Oriente hasta la India tras la conquista de Alejandro ha sido, así, producido por circunstancias de carácter técnico. Claro que, de este modo, la suerte de la economía estaba, por cierto, más íntimamente vinculada que antes a las peripecias de la situación financiera de los poderes que acuñaban la moneda. La catástrofe de las finanzas romanas en el siglo III a causa de las crecientes donaciones al ejército y el consiguiente trastorno del régimen monetario no fue en modo alguno la causa de la regresión a la economía natural en la Baja Antigüedad pero ayudó a fomentarla. Pero, en conjunto, la manera de reglamentar la distribución del dinero por parte de las asociaciones políticas estaba mucho más condicionada por las exigencias de la economía a los poderes públicos —tal como lo determinaban las costumbres de las transacciones mercantiles— que no al revés, que ella condicionara el desarrollo económico. Tanto en la Antigüedad como en la Edad Media, las ciudades fueron las que exigieron una acuñación racional de la moneda. Y la proporción alcanzada por la evolución de las ciudades en el sentido de Occidente, ante todo de la industria libre y del pequeño comercio sedentario —pero no el grado de la evolución e importancia del gran comercio—, se expresa en la racionalización de la acuñación de moneda.

Pero más duradera que la influencia ejercida por esta creación de medios técnicos para el tráfico comercial fue, para el modo de ser de los pueblos, la ejercida por la estructura de dominación mediante "*el sentir*" a que dio lugar. Ahora bien, en este aspecto se diferencian entre sí de una manera considerable el feudalismo y el patrimonialismo patriarcal. Ambos caracterizan ideologías políticas y sociales muy distintas y, con ello, un muy distinto modo de conducción de vida.

El feudalismo, especialmente en la forma del libre vasallaje y, ante todo, de la concesión de feudos, apela al "honor" y a la "fidelidad" personal libre como

motivos constitutivos de la acción. La "devoción" y la "fidelidad" se encuentran también en la base de muchas de las formas plebeyas del feudalismo patrimonial o litúrgico (ejércitos compuestos de esclavos, el ofrecimiento de colonos o clientes, soldados establecidos como *kleruchi* campesinos o guardas fronterizos), especialmente en el caso de los clientes y colonos. Sólo ocurre que falta en ellos el "honor" del estamento como factor integrante. Por otro lado, en la organización militar "urbano-feudal" el honor citado interviene en proporción considerable como motivo. El sentimiento de dignidad estamental propio de los espartanos se basa en el honor caballeresco y en la etiqueta de los guerreros, conoce el "duelo de purificación" del que "ha hurtado el cuerpo" en la batalla o ha infringido las reglas, y en una proporción menor ha sido también habitual entre los ejércitos de hoplitas de la antigua Hélade. Pero ha estado ausente la relación personal de fidelidad. Durante la época de las cruzadas, el feudalismo oriental prebendal aportó un sentimiento caballeresco, pero su peculiaridad resultó, en suma, determinada por el carácter patriarcal de la dominación. Como ya hemos visto, sólo el feudalismo de vasallaje occidental y el feudalismo de "séquito" japonés conocieron la combinación del "honor" con la "fidelidad".[*] Coinciden ambos con el feudalismo helénico de ciudad en el hecho de ser fundamentos de una educación estamental especial, es decir, de la educación orientada en un "*sentir*" específico basado en el "honor" estamental. Pero en oposición al feudalismo helénico, hicieron de la "fidelidad del vasallo" el centro de una concepción de la vida que subsumió las más diferentes relaciones sociales, lo mismo respecto al Salvador o a la amada, bajo ese aspecto. Por consiguiente, la relación asociativa feudal impregnó las más importantes relaciones vitales de vínculos de carácter rigurosamente personal, lo que trae consigo que el sentimiento caballeresco de dignidad vive dentro del culto de lo personal y, por lo tanto, representa el más extremado contrapolo de toda suerte de relaciones objetivas, de "negocio", relaciones que en la ética feudal han sido siempre consideradas como lo específicamente indigno y ruin. Mas la oposición a lo objetivo procede también de diversas otras raíces. Por lo pronto, del carácter militar específico del sistema feudal, el cual se ha transferido inmediatamente a la estructura de dominación. El ejército feudal específico es un ejército de caballeros, lo cual quiere decir que es la lucha heroica individual y no la disciplina militar en masa lo que desempeña el papel decisivo. La finalidad de la educación militar no era la instrucción en masa con el fin de realizar una función colectiva organizada, sino el perfeccionamiento individual en el arte militar personal. Por eso encuentra siempre su lugar en este entrenamiento un elemento que, como forma del ejercicio de las facultades útiles a la vida, pertenece tanto a la primitiva economía de fuerzas de los hombres como a la de los animales, pero que, en virtud de la racionalización de la vida, es cada vez más eliminada: el *juego*. Tanto en las citadas condiciones sociales como en la vida orgánica no se trata de un "pasatiempo", sino de la forma natural en que se conservan vivientes y flexibles

las fuerzas psicofísicas del organismo, una forma del "ejercicio" que, en su carácter instintivo, animal e inconsciente, se encuentra todavía más allá de toda separación entre lo "espiritual" y lo "material", entre lo "psíquico" y lo "corporal", por más que pueda ser convencionalmente sublimada. Una perfección artística con inspiración de libre ingenuidad se ha encontrado una vez en el curso de la evolución histórica, partiendo de Esparta, con base en la sociedad guerrera helénica enteramente feudal o semifeudal. Dentro de la nobleza feudal occidental y del vasallaje japonés, las convenciones aristocráticas, con su riguroso sentimiento de dignidad y de distancia, pusieron más estrechos límites a tal libertad que los conocidos por la (relativa) democracia de los ciudadanos que constituían las tropas de hoplitas. Pero en la vida de estas capas nobles desempeña también el "juego" el papel de un asunto sumamente serio e importante. Se trata de un contrapolo de toda actuación económicamente racional que cierra a ésta la vía. Toda afinidad con un modo de conducción de vida artístico resultante de ello se alimentaba también directamente del sentir "aristocrático" de la capa de señores feudales. Como hemos visto, la necesidad de la "ostentación", del brillo externo y de la pompa impresionante, la necesidad de adquirir objetos que no tienen razón de ser en su "utilidad", sino que son inútiles en el sentido que daba a esta palabra Oscar Wilde,[35] es decir, "bellos", todas estas necesidades proceden primariamente de la exigencia del prestigio estamental, considerado como un instrumento de poder para la afirmación del dominio mediante la sugestión sobre las masas. El "lujo", en el sentido de la eliminación de todo consumo orientado en fines racionales, no es para las capas de señores feudales algo "superfluo"; es uno de los medios utilizados para la elevación de su prestigio social. Finalmente, como ya hemos visto también,[*] la consideración de la propia existencia como instrumento al servicio de una "misión", de una "idea" orientada en una finalidad, es algo enteramente ajeno a las capas sociales positivamente privilegiadas. Su lema específico es el valor de su "existencia". Sólo el luchador religioso caballeresco se propone otra finalidad. Y en todos los lugares en que el caballero que lucha por la fe ha dominado sobre la vida de un pueblo —como ha ocurrido del modo más intenso en el Islam—, el libre juego artístico ha tenido sólo un limitado campo de acción. Pero, en todo caso, el feudalismo se opone con menosprecio a la objetividad burguesa-profesional y la considera como una sórdida mezquindad y como una potencia específicamente enemiga. Su modo de conducción de vida produce lo contrario del temple de ánimo económico racional y constituye el origen de aquella negligencia en los negocios que ha sido y sigue siendo propia de todas las capas de señores feudales en oposición no sólo al hombre burgués, sino también, aunque en distinta forma, a la "astucia campesina". Este sentimiento comunitario de la sociedad feudal se basa en una comunidad educativa que inculca las convenciones de la caballerosidad, el orgullo estamental y cierto sentimiento del "honor" vinculado por su orgullo, los cuales se oponen, por su

orientación hacia este mundo, al ascetismo mágico y carismático de los héroes y profetas; por su tendencia al sentimiento heroico guerrero, a la "cultura" literaria, y por su educación artística a la formación racional especializada.

Ahora bien, el patrimonialismo *patriarcal* influye de modo diferente en casi todos estos puntos sobre el modo de conducción de vida. En todas sus formas, el feudalismo es el dominio de los pocos, de los capaces de llevar las armas. El patrimonialismo patriarcal es el dominio sobre las masas por medio de un individuo. Por regla general necesita de los "funcionarios" como órgano de dominio, en tanto que el feudalismo reduce a lo mínimo tal necesidad. En tanto que no se apoya en ejércitos patrimoniales reclutados en el extranjero, no puede prescindir de la buena voluntad de los súbditos, de la cual puede hacer caso omiso en gran medida el feudalismo. Contra las aspiraciones de los estamentos privilegiados que pueden ser peligrosos para él, el patriarcalismo se sirve de las masas, las cuales han sido en todas partes sus decididos partidarios. No el héroe, sino el "buen" príncipe ha sido en todos los lugares el ideal que ha aureolado la leyenda de las masas. Por eso el patrimonialismo patriarcal ha tenido que legitimarse ante sí mismo y ante los demás como protector del "bienestar" de los súbditos. El "Estado providente" es el lema del patrimonialismo, lema que ha surgido no por la fidelidad jurada a la libre camaradería, sino en virtud de la relación autoritaria entre el padre y los hijos. El ideal de los estados patrimoniales es el "padre de la patria". Por eso el patriarcalismo puede ser el sostén de una "política social" específica, cosa que ha ocurrido en todas partes en que ha tenido la oportunidad de procurar el bienestar de las masas. Así ha ocurrido en la Época Moderna en Inglaterra bajo el régimen de los Estuardo, durante su lucha contra las potencias antiautoritarias de la burguesía puritana y de las capas de notables semifeudales. La política social cristiana de Laud[36] fue motivada por circunstancias en parte de carácter eclesiástico y en parte de carácter patrimonial. La reducción a lo mínimo de las funciones administrativas del feudalismo, el cual se preocupa sólo del bienestar de los súbditos en tanto que sea indispensable al interés de su propia existencia económica, se opone, por el contrario, a la elevación a lo máximo de los intereses administrativos del patriarcalismo. Pues toda nueva función administrativa apropiada por el soberano patrimonial significa una elevación de su poderío y de su importancia ideal, y crea al mismo tiempo nuevas prebendas para sus funcionarios. Por otro lado, el soberano patrimonial no tiene ningún interés en la estereotipación de la distribución de propiedades, especialmente de las propiedades territoriales. Únicamente suele contraer compromisos económicos cuando satisface litúrgicamente sus necesidades. Pero entonces lo hace en forma de una garantía solidaria que concede libre campo de acción a la división de la propiedad. Cuando cubre sus necesidades en régimen de economía monetaria, la posesión de parcelas y el aprovechamiento intensivo del suelo con libre movilidad de la posesión territorial son enteramente compatibles con sus intereses. El soberano

no rechaza en lo más mínimo la formación de propiedades por medio de la ganancia racional. Más bien la favorece, siempre que con ello no se originen poderes que alcancen una autoridad independiente del favor y arbitrariedad del señor. Típico de este proceso es la tenaz ascensión a partir de la nada, de la esclavitud y de los servicios inferiores hasta la precaria omnipotencia del favorito. Lo que debe combatir en interés de su poder es la independencia de la nobleza feudal con respecto al favor real, así como la independencia económica de la burguesía. En sus últimas consecuencias debe serle sospechosa como antiautoritaria toda dignidad y todo sentimiento de dignidad por parte de los "súbditos". La sumisión a la autoridad paternal del señor ha influido siempre en la misma dirección. En Inglaterra, la reducción a lo mínimo de la administración efectiva de la capa de notables y la necesidad que ha tenido el poder real de una libre cooperación por parte de los mismos; en Francia y en los países latinos, las revoluciones que han tenido éxito; en Rusia, la falta de prejuicios de la opinión social-revolucionaria: todo esto ha impedido el nacimiento o quebrantado la perduración de aquella sumisión íntima a la autoridad que para el espectador de fuera ha parecido una ausencia de dignidad propia, sumisión que en Alemania ha seguido constituyendo una herencia difícilmente desarraigable de la dominación principesca patrimonial. Desde el punto de vista político, el alemán ha sido y es, en efecto, el "súbdito" específico en el sentido más íntimo de la palabra, por lo cual ha sido el luteranismo su religión adecuada. El patrimonialismo patriarcal conoce un sistema educativo específico sólo bajo el aspecto de la "formación" para los fines del servicio burocrático, y sólo esta "formación" proporciona bajo su dominio la base para una estratificación que, en su forma más consecuente, es estamental. Ésta puede adoptar el tipo por nosotros ya conocido de la capa culta china, o puede seguir en manos de la "clerecía" como sostén de las artes útiles para la administración burocrática patrimonial, con sus funciones de escritura y cálculo desconocidas para el feudalismo, tal como ha acontecido en el próximo Oriente y en la Edad Media. Entonces asume un carácter específicamente literario o letrado. Puede también adoptar el tipo de la formación jurídica laica, tal como se presentó en las universidades de la Edad Media. También en este caso tiene un carácter letrado y conduce, con la creciente racionalización, al especialismo y al ideal "profesional" de la burocracia moderna. Pero siempre faltan en ella aquellos rasgos del juego y de la afinidad electiva con lo artístico, los rasgos del ascetismo heroico y la adoración del héroe, del honor, y la hostilidad heroica que el feudalismo ampara y conserva frente a la "objetividad" del "negocio" y de la empresa. En efecto, la "empresa" oficial es un "negocio" objetivo. El funcionario patrimonial no funda su honor en la "existencia", sino en sus "servicios" y de ellos espera las ventajas y los ascensos. La ociosidad, el juego y la negligencia —*nonchalance*— del caballero deben aparecer ante sus ojos como un defecto y una inmoralidad. La ética correspondiente a su estamento penetra en este punto dentro de las vías de la moral burguesa. Ya la antigua filosofía

egipcia de los burócratas, tal como se nos revela en las exhortaciones de los escribas y funcionarios a sus hijos, ofrece en todos sus aspectos un carácter utilitariamente burgués. Y en principio no ha cambiado en nada desde entonces hasta la "burocracia" moderna, si exceptuamos la creciente racionalización y la especialización de los funcionarios patrimoniales. El utilitarismo burocrático se distingue especialmente de la moral específicamente "burguesa" en virtud de su recusación de la aspiración a "obtener ganancias" —inherentes a la actividad lucrativa—, tal como resulta evidente en el caso del funcionario que disfruta de una remuneración fija —sueldo o emolumentos— y que es, idealmente considerado, incorruptible, y que hace consistir su dignidad en no considerar su trabajo como una fuente de tipo lucrativo. El "espíritu" de la administración patrimonial, interesado en la tranquilidad, en la conservación del "sustento" tradicional y del sosiego de los súbditos, se opone recelosamente, como ya hemos visto, al desarrollo capitalista que revoluciona las condiciones dadas de vida. Ello lo hace del modo más radical dentro de la ética confuciana burocrática, pero en más reducida proporción en todas partes, mostrando especialmente un gran antagonismo contra todos los poderes económicos independientes. No es casual que el capitalismo específicamente moderno brote justamente por vez primera en aquel país —Inglaterra— donde la estructura de dominación condicionó una reducción a lo mínimo del poder burocrático, así como, por lo demás, ya el capitalismo antiguo había alcanzado su punto álgido en análogas circunstancias. Este recelo, unido a la actitud estamental de la burocracia frente al lucro racional económico, fueron también los motivos en los cuales pudo apoyarse la moderna política social del Estado, y que le allanaron el camino dentro de los estados burocráticos y, por otro lado, determinaron su carácter y sus límites.

Capítulo IX
Carismatismo[1]

Naturaleza sociológica de la autoridad carismática. Fundamentos e inestabilidad de su existencia. La realeza carismàtica.

TANTO LA ESTRUCTURA burocrática como la patriarcal —en tantos respectos antagónica a la primera— son configuraciones entre cuyos rasgos más importantes figura la *estabilidad*. Por consiguiente, son en este sentido "configuraciones cotidianas". Especialmente el poder patriarcal arraiga en la satisfacción de las necesidades normales cotidianas y tiene con ello su campo de acción originario en la *economía* y, en rigor, en aquellas ramas de la economía que pueden ser satisfechas con procedimientos normales y corrientes. El patriarca es el "caudillo natural" de lo cotidiano. La estructura burocrática es así sólo su contrafigura traspuesta a la esfera racional. También ella es una organización permanente y, con su sistema de normas racionales, tiene por finalidad la satisfacción mediante procedimientos normales de las necesidades corrientes susceptibles de cálculo. En cambio, la satisfacción de todas las necesidades situadas *más allá* de las exigencias planteadas por la cotidianeidad económica es, en principio, enteramente heterogénea —y ello tanto más cuanto más echamos una mirada retrospectiva sobre la historia—, es decir, está fundada *carismáticamente*. Esto significa que los jefes "naturales", en caso de *dificultades* psíquicas, físicas, económicas, éticas, religiosas o políticas, no eran personas que ocupaban un cargo ni gentes que desempeñaban una "profesión", en el sentido actual del vocablo, aprendida mediante un saber especializado y practicada mediante remuneración, sino portadores de dones específicos del cuerpo y del espíritu estimados como sobrenaturales (en el sentido de no ser accesibles a todos). Por esta razón, el concepto de "carisma" es empleado aquí en un sentido valorativo totalmente "neutro". La capacidad que tenía el *Berserker* o energúmeno nórdico[2] para el éxtasis heroico —hasta el punto de que mordía en su escudo y a su alrededor, como un perro rabioso, hasta echar a correr ávido de sangre—, la que mostraba el héroe irlandés Cuchulain[3] o el Aquiles homérico, constituían un ataque "*mana*" producido artificialmente por una intoxicación aguda como se ha afirmado durante mucho tiempo en lo que se refiere al *Berserker*[4] —energúmeno escandinavo— (en Bizancio se conservaba un cierto número de estas *blonder Bestien*,[5] lo mismo que anteriormente los elefantes de guerra, como individuos especialmente propensos a esos ataques). El éxtasis de los chamanes[6] se debe asimismo a una epilepsia constitucional, cuya posesión y corroboración representa la facultad carismática. Para nuestro sentir, ninguna de las dos cosas es un fenómeno noble y

elevador, tal como nos ocurre asimismo con la "revelación" del libro sagrado de los mormones, revelación que, por lo menos desde el punto de vista de su valoración, debería ser calificada de burda "patraña". Pero la sociología no establece tales valoraciones. El jefe de los mormones,[7] lo mismo que los mencionados "héroes" y "magos" se corroboran ante sus partidarios como personas dotadas de un carisma. En virtud de este don, y —cuando empezó ya a ser claramente concebida la idea de Dios— en virtud de la misión divina que en él radica, ejercieron todos ellos su arte y su dominación. Esto ocurrió tanto con los médicos y profetas como con los jueces, caudillos militares o jefes de grandes expediciones de caza. En un caso especial históricamente importante (la historia del desarrollo del primitivo poder eclesiástico cristiano) debemos a Rudolph Sohm[8] el haber determinado de un modo consecuente, el carácter sociológico de esta categoría de la estructura del poder, aunque, como es natural, de modo históricamente unilateral. Pero aunque se expresa con frecuencia del modo más puro en la esfera religiosa, se repite este hecho en principio idéntico con toda universalidad.

En oposición a toda especie de organización oficial burocrática, la estructura carismática no presenta ningún procedimiento ordenado para el nombramiento o sustitución; no conoce ninguna "carrera", ningún "ascenso", ningún "sueldo", ninguna formación profesional del portador del carisma o de sus ayudantes, ninguna autoridad a la cual se pueda apelar. Tampoco pueden asignársele jurisdicciones locales o competencias exclusivas. Y, finalmente, no existen instituciones independientes de las personas y del estado de su carisma puramente personal en la forma de las magistraturas burocráticas. El carisma conoce solamente determinaciones internas y límites propios. El portador del carisma abraza el cometido que le ha sido asignado y exige obediencia y adhesión en virtud de su misión. El éxito decide sobre ello. Si las personas entre las cuales se siente enviado no reconocen su misión, su exigencia se malogra. Si la reconocen, se convierte en su "señor" mientras sepa mantener por la "prueba" tal reconocimiento. Pero no deduce su "derecho" de su voluntad, en la forma de una elección, sino al revés: el reconocimiento de la facultad carismática es un *deber* de las personas entre las cuales predica su apostolado. Cuando la teoría china[9] hace depender el derecho señorial del emperador del reconocimiento del pueblo, ello significa tan poco un reconocimiento de la soberanía del pueblo como la necesidad del "reconocimiento" del profeta por los creyentes en la antigua comunidad cristiana. En dicha teoría se caracteriza el carácter carismático de la *posición ocupada por el monarca* debida a facultades *personales* y la corroboración de las mismas. Como es natural, el carisma puede ser y es regularmente distinto desde el punto de vista cualitativo. De su mismo interior y no del orden externo se derivan los límites cualitativos de la misión y el poder de su portador. Según su sentido y contenido, la misión puede dirigirse —y normalmente lo hace— a un grupo de hombres determinado por circunstancias locales, étnicas, sociales, políticas, profesionales o de cualquier otra especie. Entonces halla sus límites en tal círculo. En todas las cosas, y también en su base económica, el dominio carismático es justamente lo contrario del burocrático. Si se apoya en ingresos continuos y, por tanto, cuando menos *a priori*, en una

economía monetaria y en contribuciones en dinero, el carisma vive en este mundo y, a pesar de esto, no es de este mundo. Esto tiene que ser entendido de un modo justo. No raramente rechaza de un modo completamente consciente la posesión de dinero y todo ingreso en cuanto tal, como hicieron san Francisco[10] y muchos de sus seguidores. Pero esto no constituye, naturalmente, la regla. También un pirata genial puede ejercer un dominio "carismático" en el sentido, desprovisto de toda valoración, aquí apuntado. Y los héroes políticos carismáticos van en busca de botín y sobre todo justamente de oro. Pero siempre —y ello es decisivo— el carisma rechaza como indigna toda ganancia racional sistemática y, en general, toda economía racional. En ello radica su ruda oposición inclusive a toda estructura "patriarcal", la cual se basa en la gestión ordenada de la "hacienda" del señor. En su forma "pura", el carisma no es nunca para sus portadores una fuente de lucro privado en el sentido del aprovechamiento económico en forma de un intercambio de servicios, pero no lo es tampoco en el sentido de una retribución. Tampoco reconoce ninguna reglamentación de impuestos para las necesidades objetivas de su misión. Pero cuando se trata de una misión pacífica se le facilitan económicamente los medios indispensables, ya sea por el mecenazgo individual o por regalos honoríficos, ofrendas y otras prestaciones voluntarias realizadas por las personas a las cuales se dirige, o bien —como ocurre entre los héroes guerreros carismáticos—, el botín representa al propio tiempo una de las finalidades y los medios materiales de la misión. En oposición a todo dominio "patriarcal" (en el sentido del vocablo tal como aquí lo empleamos), el carisma "puro" es lo contrario a toda gestión económica ordenada; es justamente el poder antieconómico, también, y precisamente, cuando, como el héroe guerrero carismático, persigue la adquisición de bienes. Tiene este carácter porque, por naturaleza, no se trata de ninguna entidad "institucional" y si se presenta en su tipo "puro" puede ser justamente lo contrario. Con el fin de poder cumplir su misión, los portadores del carisma —tanto el señor como los discípulos y los secuaces— deben actuar desvinculados de este mundo, de todos los cometidos ordinarios y de todo deber familiar. La exclusión de la aceptación de cargos eclesiásticos por el estatuto de los jesuitas,[11] la prohibición de poseer bienes para los miembros de la orden o inclusive —como ocurría según la regla primitiva de san Francisco— para la orden misma, el celibato del sacerdote y de los caballeros de una orden, el celibato de hecho de numerosos portadores de un carisma profético o estético constituyen expresiones del "apartamiento mundano" por parte de aquellos que tienen una participación (κλῆρος) en el carisma. Pero según la especie del carisma y del modo de conducción de vida que corresponde a su sentido (por ejemplo, según sea religiosa o artística), las condiciones económicas de la participación pueden ofrecer un aspecto exteriormente opuesto. Por lo tanto, es tan consecuente en este aspecto el hecho de que los modernos movimientos carismáticos de origen artístico consideren a los "hombres independientes sin profesión" (en el lenguaje

cotidiano: rentistas) como los secuaces normalmente más calificados del apóstol carismático, como lo fue entre los frailes medievales el mandato de pobreza que exigía justamente, desde el punto de vista económico, todo lo contrario.

Consiguientemente, la situación de la autoridad carismática es por su misma naturaleza específicamente *inestable*. El portador puede perder el carisma, sentirse "abandonado de su Dios", como Jesús en la cruz,[12] mostrarse a sus adeptos como "privado de su fuerza". Su misión queda entonces caducada, y la esperanza busca un nuevo portador carismático. Pero le abandonan sus adeptos, pues el carisma puro no reconoce ninguna otra "legitimidad" que la derivada de la propia fuerza que incesantemente se justifica. El héroe carismático no deriva su autoridad, como ocurre en las "competencias" oficiales, de normas y reglas o, como en el poder patrimonial, de la tradición o de la promesa de fidelidad feudal. Sólo la alcanza y la mantiene por la *prueba* de sus propias energías en la vida. Si quiere ser un profeta, debe hacer milagros; si quiere ser un caudillo guerrero, debe realizar acciones heroicas. Pero ante todo debe "probar" su misión divina por el hecho de que a las personas que a él se consagran y en él creen *les va bien*. Cuando no ocurre tal cosa, no es ya manifiestamente el señor que ha sido enviado por los dioses. Este grave sentido del auténtico carisma se encuentra evidentemente en radical oposición a las cómodas pretensiones del actual "legitimismo", con su referencia a los "inescrutables" designios de Dios, "ante el cual sólo el monarca es responsable", en tanto que el auténtico jefe carismático es, por el contrario, responsable ante los dominados. Y lo es sólo y exclusivamente por cuanto se trata, realmente, del señor querido por Dios. El portador de un poder que en gran parte es todavía auténticamente carismático, tal como, por ejemplo (según la teoría), lo fue el del monarca chino, se acusa públicamente ante el pueblo de sus propios pecados y defectos cuando su gobierno no consigue vencer alguna dificultad sobrevenida a los dominados, tanto si se trata de inundaciones como de guerras perdidas, tal como lo hemos visto todavía en los últimos decenios. Si esta penitencia no aplaca a los dioses, aguarda el destronamiento y la muerte, que con mucha frecuencia son realizados en calidad de sacrificio expiatorio. Tiene, por ejemplo, en Meng-tse[13] (Mencius) dicho sentido específico la frase de que la voz del pueblo es "voz de Dios" (según él, la *única* forma en que Dios habla). Al cesar el reconocimiento del pueblo, el soberano es (como se dice explícitamente) un simple hombre privado, y cuando pretende ser más acaba por considerársele un usurpador culpable. En una forma nada patética vuelve a encontrarse este estado de cosas —correspondiente a esas proposiciones que suenan tan revolucionarias— entre las formas primitivas de asociación, donde el carácter carismático está adherido a casi todas las autoridades primitivas, con excepción del poder doméstico, y donde el caudillo es abandonado con mucha frecuencia cuando no alcanza el resultado esperado.

El "reconocimiento" puramente fáctico, más activo o más pasivo, de su

misión personal por los dominados, en los cuales se apoya el poder del jefe carismático, tiene su origen en la fiel consagración a lo extraordinario e inaudito, ajeno a toda norma y tradición y, con ello, en virtud de proceder de la indigencia y del entusiasmo, a lo estimado como divino. Por eso la dominación auténticamente carismática no reconoce principios y reglamentos abstractos, no admite ninguna jurisdicción "formal". Su derecho "objetivo" es el resultado concreto de la vivencia personal de la gracia celestial y de la heroica fuerza divina. Significa así la exclusión de la vinculación a todo orden externo en favor de la glorificación única y exclusiva del auténtico carácter heroico y profético. Por eso se comporta revolucionariamente, invirtiendo todos los valores y rompiendo absolutamente con toda norma tradicional o racional: "está escrito, pero yo os digo".[14] La forma carismática específica de la solución de las querellas consiste en la revelación por los profetas o por el oráculo, así como por el arbitraje "salomónico" de un sabio carismáticamente calificado, juicio de valor que, aun encarnado en sentencias estrictamente concretas e individuales, exige una validez absoluta. Aquí radica la verdadera "justicia de cadí", en el sentido proverbial y no histórico de la frase. Pues la justicia del cadí islámico en su manifestación real histórica se halla justamente vinculada a la tradición sagrada y a su interpretación con frecuencia sumamente formalista, y con ello se eleva hasta una valoración individual del caso particular sólo y precisamente cuando fracasan aquellos medios de conocimiento.[15] La justicia auténticamente carismática hace siempre lo siguiente: es en su forma pura la extrema contraposición a la vinculación formal y tradicional, y es tan independiente de la santidad de la tradición como las deducciones racionalistas procedentes de conceptos abstractos. No debe discutirse aquí de qué manera se realiza la referencia a lo *aequum et bonum* en la jurisprudencia romana y el sentido originario de la *equity* inglesa con respecto a la justicia carismática en general y con respecto a la justicia teocrática del cadí islámico en particular.[*] Pero ambas son productos en parte de una jurisprudencia ya fuertemente racionalizada, y en parte de conceptos del derecho natural abstracto. En todo caso, el *ex fide bona* contiene una referencia a las buenas "costumbres" del tráfico comercial y significa, por consiguiente, tan poco una auténtica justicia irracional como, por ejemplo, nuestra "libre discreción del juez". En cambio, son derivados de la justicia carismática todas las clases de ordalías consideradas como medios de prueba. Pero en tanto que colocan en lugar de la autoridad personal de un portador de carisma el mecanismo sujeto a normas con vistas a la averiguación formal de la voluntad divina, pertenecen ya al terreno de aquella "objetivación" del carisma a que pronto haremos referencia.

Ahora bien, un caso especialmente importante desde el punto de vista histórico de la legitimación carismática de instituciones se halla representado por la legitimación del carisma político: la evolución de la realeza.[16]

El rey es en todas partes primariamente un jefe guerrero. La realeza brota del

heroísmo carismático. En la fisonomía que de ella nos presenta la historia de los pueblos civilizados, no es la forma histórico-evolutiva más antigua del señorío "político", es decir, un dominio que va más allá del poder doméstico, que se distingue en principio del mismo, por cuanto no está consagrado en primera línea a la dirección de la lucha pacífica del hombre con la naturaleza, sino a la lucha violenta de una comunidad humana contra otro poder dominante. Sus precursores son los portadores de todos aquellos carismas que han proporcionado un remedio para las necesidades extraordinarias externas e internas o la realización de empresas extraordinarias. El caudillo de la época primitiva, el precursor de la realeza, es todavía una figura equívoca: por una parte, el jefe patriarcal de la familia o del clan; por otra, el cabecilla carismático para la caza y para la guerra, el mago, el que hace llover, el hechicero, por lo tanto el sacerdote y el médico y, finalmente, el árbitro. No siempre, pero sí con gran frecuencia se diversifican estas funciones carismáticas en otros tantos carismas particulares con representantes especiales de cada uno de ellos. Con bastante frecuencia encontramos al lado del caudillo pacífico nacido del poder doméstico (jefe de clan) con funciones esencialmente económicas, el cabecilla de la caza y de la guerra. Y en oposición al primero, el último es adquirido mediante la demostración de su heroísmo en el curso de expediciones afortunadas emprendidas con vistas a la obtención de botín y victorias (cuya enumeración en las inscripciones reales asirias[17] está entremezclada con la cifra de enemigos matados y con la extensión de los muros de las plazas conquistadas cubiertos con las pieles que les han sido arrancadas; comprende botines de caza y cedros del Líbano arrastrados para la construcción de edificios). La adquisición de la posición carismática se efectúa entonces sin que se tenga en cuenta el puesto ocupado dentro del clan y en las comunidades domésticas y, en general, sin normas de ninguna clase. Este dualismo entre el carisma y lo cotidiano se encuentra con gran frecuencia tanto entre los indios —por ejemplo, en las ligas de iroqueses—[18] como en África y en otros lugares. Donde faltan la guerra y la caza mayor está ausente también el cabecilla carismático, el "príncipe" como le llamamos en oposición al jefe de los tiempos de paz para evitar toda confusión. Especialmente cuando son frecuentes los trastornos naturales, en particular la sequía o las enfermedades, un mago carismático puede tener en sus manos un poder esencialmente de la misma naturaleza. Surge entonces el sacerdote supremo, el "príncipe" religioso. El príncipe guerrero, que tiene un carácter inestable, dependiente de la corroboración o de la necesidad, se convierte en figura permanente cuando la guerra se hace crónica. Ahora bien, el hecho de que se quiera hacer nacer la realeza y, con ella, el Estado por la incorporación de extraños sometidos a la propia comunidad, es en sí una cuestión meramente terminológica. Para los fines de nuestra investigación tendremos luego que definir de un modo más preciso la expresión "Estado". Lo cierto es que la existencia del príncipe guerrero considerado como un hecho regular no depende

de la existencia de un dominio de una tribu sobre los sometidos de otras tribus y de la presencia de esclavos individuales, sino exclusivamente de la existencia de un Estado guerrero crónico y de una organización adecuada al mismo. Por otro lado, es cierto que el desarrollo de la realeza hasta la formación de un gobierno real regular se produce, por lo menos con inusitada frecuencia, sólo en el caso de un dominio sobre masas trabajadoras o tributarias por medio del séquito de los guerreros profesionales del rey, sin que la violenta sumisión de tribus extranjeras constituya una fase absolutamente inevitable de la evolución. La evolución experimentada por el séquito guerrero carismático, convirtiéndose en una casta dominante, puede originar la misma diferenciación social interna. En todo caso, tan pronto como la dominación se ha convertido en una institución continua y permanente, el poder real y las personas en él interesadas, es decir, el séquito o los secuaces del monarca, aspiran a su "legitimidad", esto es, a la posesión de un rasgo distintivo del jefe carismático. Por una parte, esto puede efectuarse mediante legitimación ante otro…[*]

Capítulo X
Transformación del carisma[1]

Carácter revolucionario del carisma. Campo de aplicación del mismo. Aprovisionamiento "comunista" de la comunidad carismática. Cotidianización del carisma. El problema de la selección del jefe. (La designación del sucesor.) Aclamación carismática. Tránsito al sistema electivo democrático. Elementos carismáticos en el sistema de "representantes". Jefatura de partido: carismática, burocrática y con base en notables. La realeza y otras formas permanentes de origen carismática. La "objetivación" del carisma; carisma gentilicio y doméstico; "Estado de linajes"; Primogenitura. Carisma del cargo. Posibilidad de adquisición del carisma objetivado. Educación carismática. Plutocratización de la adquisición del carisma.

COMO HEMOS visto, la misma racionalización burocrática puede ser y ha sido con frecuencia un poder revolucionario de primera fila contra la tradición. Pero esta racionalización introduce una revolución por medios *técnicos*. Lo hace en principio —lo mismo que toda transformación del estado económico— "desde fuera". Trastorna primero las cosas y los ordenamientos; luego, los hombres. La transformación de estos últimos se efectúa en el sentido del desplazamiento de sus condiciones de adaptación y eventualmente en el sentido de la elevación de sus posibilidades de adaptación al mundo externo por el establecimiento de medios y fines racionales. En cambio, el poder del carisma se basa en la creencia en la revelación y en los héroes, en la convicción emotiva de la importancia y del valor poseídos por una manifestación de tipo religioso, ético, artístico, científico, político o de otra especie, del heroísmo —tanto guerrero como ascético—, de la sabiduría judicial, de los dones mágicos de cualquier otra clase. Esta creencia transforma "desde dentro" a los hombres e intenta conformar las cosas y los ordenamientos, de acuerdo con su voluntad revolucionaria. La oposición debe entenderse con justeza. A pesar de toda la considerable diversidad de las esferas en las cuales se mueven las "ideas" religiosas, artísticas, éticas, científicas y todas las demás, especialmente las "ideas" de organización política o social, se han originado, desde el punto de vista psicológico, de un modo esencialmente idéntico. Se trata de una "valoración" subjetiva "al servicio de la época", que a unos les recomienda el "entendimiento" y a otros la "intuición" (u otra cosa cualquiera). La "fantasía" matemática de un Weierstrass,[2] por ejemplo, es una "intuición" exactamente en el mismo sentido que la de un artista, de un profeta o de un... demagogo. No radica en esto la diferencia. (Y, por lo demás, inclusive en la esfera "estimativa" que aquí no nos concierne, coinciden totalmente en el hecho de que todas ellas —inclusive la intuición artística— significan, con el fin de objetivarse y, por consiguiente, para demostrar en general su realidad, una "captación" o, si se quiere, "ser captado" por las exigencias de la "obra", y no un "sentimiento" o una "vivencia" subjetiva como otra cualquiera.) En general —y esto debe declararse

taxativamente para comprender la significación del "racionalismo"—, la diferencia no radica en la persona o en las "vivencias" psíquicas del *creador* de las ideas u "obras", sino en la forma en que son interiormente "apropiadas" o "vividas" por los dominados o seguidores. Antes hemos visto ya que la racionalización se efectúa de tal suerte, que la gran masa de los secuaces se apropia exclusivamente las resultantes externas, técnicas, prácticas para sus propios intereses, o se adapta a ellas (del mismo modo que nosotros "aprendemos" la tabla de multiplicar y muchos juristas la técnica del derecho), en tanto que el contenido en "ideas" de su creador es para ella algo de poca importancia. Esto quiere indicar que la racionalización y el "ordenamiento" racional introducen una revolución "desde fuera" en tanto que el carisma, cuando ejerce en general sus efectos específicos, manifiesta su poder revolucionario desde dentro, desde una "metanoia"[3] central del carácter de los dominados. Mientras el orden burocrático sustituye sólo la creencia en la santidad de lo que ha sido siempre de un modo determinado, las normas de la tradición, por la acomodación a las normas establecidas adecuadas a una finalidad, al saber que, cuando se tiene el poder para ello, pueden ser sustituidas por otras reglas y, consiguientemente, no son nada "sagrado", el carisma transforma en sus formas más desarrolladas las normas y las tradiciones e invierte todos los conceptos de lo sagrado. En vez de la veneración por lo usual, por lo sagrado en virtud de tal circunstancia, trata de obtener la interna sumisión a lo que no ha existido todavía, a lo absolutamente único y, consiguientemente, a lo divino. En este sentido puramente empírico y desprovisto de toda valoración constituye, ciertamente, el poder revolucionario específicamente "creador" de la historia.

Si tanto el poder carismático como el patriarcal se basan en la consagración personal y en la autoridad personal ejercida por los "jefes naturales" en oposición a los jefes "establecidos" del orden burocrático, tal veneración y tal autoridad son en ambos casos muy distintos. El patriarca disfruta de ellas, lo mismo que el funcionario, en calidad de portador de disposiciones que no solamente han sido establecidas, como las leyes y reglamentos de la burocracia, con finalidades humanas, sino que desde tiempos inmemoriales ofrecen un carácter absolutamente válido. El portador del carisma las disfruta en virtud de una supuesta misión encarnada en su persona, misión que, si no siempre y de un modo absoluto, sí por lo menos en sus representaciones más altas, posee un carácter revolucionario, subversivo de valores, costumbres, leyes y tradición. Por inestable que sea la situación de un poder patriarcal en manos de su portador concreto, representa en todos los casos una estructura social de dominio que, en oposición a la estructura carismática procedente de las situaciones de urgencia y entusiasmo extraordinarios, se pone al servicio de lo cotidiano y, como lo cotidiano, permanece inalterable en su función a través de todos los cambios de personas y de ambiente. Ambas formas estructurales son accesibles a todas las esferas de la vida. Bajo régimen patriarcal, organizados en linajes y sometidos a la autoridad del jefe familiar, combatieron muchos de los antiguos ejércitos germánicos. Patrimonialmente organizados estuvieron los antiguos ejércitos de los monarcas orientales compuestos de colonos, así como los contingentes del ejército de los francos sometidos a sus respectivos *seniores*. La función religiosa del señor doméstico y del culto divino doméstico sigue subsistiendo junto al

culto oficial y junto a los grandes movimientos, casi siempre revolucionarios, del profetismo carismático. Pero al lado del jefe en tiempos de paz, que se ocupa de las necesidades económicas cotidianas de la comunidad, y al lado del reclutamiento popular en caso de una guerra común, se encuentra —entre los germanos y los indios— el héroe guerrero carismático, acompañado de un séquito voluntario. Y en los casos de guerra oficial común, las autoridades normales en épocas de paz son sustituidas con frecuencia por el jefe guerrero que, en virtud de sus hazañas, es *ad hoc* nombrado "duque". Tanto en el sector político como en el religioso, la estructura patriarcal basada en la costumbre, en el respeto a la tradición, a los antepasados, en la devoción a los mayores y en la fidelidad personal, se pone al servicio de las necesidades cotidianas tradicionales, en oposición al papel revolucionario del carisma. También se encuentra en el sector económico. La economía, en cuanto conjunto duradero y ordenado de acciones con vistas a la previsión sistemática para la satisfacción de las necesidades materiales, es el suelo específico de la estructura patriarcal de dominio, así como de la estructura burocrática con su correspondiente racionalización hasta desembocar en la "empresa". Sin embargo, en modo alguno se halla ausente de carisma. Entre los pueblos primitivos muestra con gran frecuencia rasgos carismáticos una rama en otro tiempo importante, pero con el aumento de la cultura material cada vez menos significada, de la satisfacción de las necesidades económicas: la caza, la cual se halla organizada de un modo parecido a la guerra y es tratada luego y durante mucho tiempo como un fenómeno enteramente equivalente a ella (como lo muestran todavía las inscripciones reales asirias). Pero también en el terreno de la economía específicamente capitalista se encuentra el antagonismo entre el carisma y lo cotidiano. Ahora bien, aquí no se oponen entre sí el carisma y el "hogar", sino el carisma y la "empresa". Cuando Henry Villard[4] organizó el célebre *blind pool* con el fin de dar un ataque de sorpresa en la bolsa sobre las acciones del Northern Pacific Railroad, pidió al público, sin indicar la finalidad y para una empresa cuyo carácter dejaba impreciso, la suma de 50 millones de libras esterlinas, y los tomó prestados sin garantía y en virtud de su sola fama, este fenómeno —lo mismo que otros de análoga factura— representó el ejemplo de un grandioso capitalismo de presa y de la constitución de una comunidad económica que, por su "espíritu", era muy distinta de la dirección racional de una "empresa" regular del gran capitalismo, pero que se parecía enteramente a las grandes explotaciones financieras y coloniales y al "comercio ocasional", mezcla de piratería y caza de esclavos que había existido desde los tiempos más antiguos. La comprensión de la naturaleza dual de lo que puede llamarse "espíritu capitalista", así como la comprensión de la peculiaridad específica del capitalismo burocrático moderno de "carácter profesional", dependen justamente de que se aprenda a separar conceptualmente estos dos elementos estructurales que se entrelazan en todas partes, pero que en su última esencia son diferentes entre sí.

Aun cuando la situación de una autoridad "puramente" carismática en el sentido aquí empleado de este vocablo no puede ser concebida, cuanto más puramente conserva su carácter, como una "organización" en el sentido habitual de un ordenamiento de hombres y cosas según los principios de finalidad y medio, significa menos un estado amorfo de falta de estructura que una forma estructural social con órganos personales y un aparato de prestaciones y bienes adaptado a la misión del portador del carisma. Los auxiliares, una forma específica de aristocracia carismática dentro del grupo, representan una limitada agrupación de partidarios reunidos de acuerdo con el principio del discipulado y de la fidelidad al séquito, seleccionados de acuerdo con las facultades personales carismáticas. Las prestaciones reales, aunque formalmente libres, sin normas y sin estabilidad, son consideradas, en la medida exigida por la satisfacción de las necesidades, como un deber de conciencia de las personas carismáticamente dominadas y se cumplen de acuerdo con la necesidad y los alcances. El séquito o el discipulado no recibe sus medios materiales de subsistencia u ocupa su posición social —sobre todo a medida que aumenta la pureza de la estructura carismática— mediante prebendas, salarios o cualquier tipo de remuneración, títulos o puestos fijamente establecidos. Mientras la subsistencia del individuo no esté asegurada de otra manera, disponen en una comunidad autoritariamente dirigida del usufructo de aquellos bienes que afluyen al maestro en calidad de presentes honoríficos, botines, donaciones. El maestro los reparte entre ellos sin necesidad de pactos o compensaciones. Eventualmente tienen también derecho a formar parte de la comunidad de mesa, a dotaciones y regalos honoríficos del jefe carismático. Idealmente tienen derecho a participar en la estimación y en el honor sociales, políticos y religiosos que se tributan al maestro. Toda excepción en esta materia enturbia la pureza de la estructura carismática y conduce a otras formas estructurales.

Por consiguiente, al lado de la comunidad doméstica el carisma es el segundo gran portador histórico del *comunismo*, si por él entendemos la ausencia de "cálculo" en el *uso* de los bienes y no la organización racional de su *producción* con vistas a cualquier ordenación ("socialismo"). En este sentido, todo "comunismo" históricamente conocido tiene su campo de acción en la esfera tradicional —y esto quiere decir patriarcal (comunismo doméstico), y sólo en esta forma ha sido y es todavía un fenómeno de lo cotidiano, o bien se basa en la esfera extracotidiana del temple de ánimo carismático y es entonces cuando se lleva a sus últimas consecuencias, *1.* comunismo de campamento y botín, o *2.* comunismo de amor del convento con sus degeneraciones y su reducción hasta la *caritas* y la limosna. El primer tipo (en fases de diferente pureza) se encuentra en las organizaciones guerreras carismáticas de todos los tiempos, desde el Estado bandolero de las islas Lípari[5] hasta la organización islámica bajo el califa Omar,[6] las órdenes guerreras de la cristiandad[7] y del budismo japonés.[8] El segundo tipo se encuentra en cierto modo en la cumbre de todas las

religiones, perdura dentro de las comunidades religiosas —del monacato— y se encuentra en las numerosas comunidades pietistas (Labadie)[9] y otras asociaciones de alto fervor religioso. Tanto la conservación del primer temple de ánimo heroico como de la primera forma de santidad aparece ante sus auténticos representantes como algo vinculado al mantenimiento de los principios comunistas y a la ausencia de la voluntad de posesión individual. Y ello con razón. El carisma es un poder en principio situado fuera de lo habitual y, por consiguiente, necesariamente fuera de lo económico, comprometido en su virulencia tan pronto como los intereses de carácter económico cotidiano alcanzan la preponderancia, tal como parece estar siempre a punto de ocurrir en todas partes. Las "prebendas" —las "congruas" distribuidas que sustituyen a la antigua manutención comunista procedente de los depósitos comunes— constituyen el primer paso para llegar a tal situación. Los representantes del auténtico carisma intentan por todos los medios poner coto a esta disgregación. Todos los estados guerreros específicos, como lo ha sido de un modo típico Esparta, han conservado restos del comunismo carismático y han intentado preservar a los héroes de la "tentación" de poseer bienes o de dedicarse a la actividad lucrativa racional, en el mismo sentido en que lo hacen las órdenes religiosas. El compromiso entre estos restos de los antiguos principios carismáticos y los intereses económico-individuales —que se introducen con la prebendalización y que constantemente están aflorando— se efectúa sobre las más diversas bases. Pero la ilimitada autorización que se concede en última instancia para fundar familias y dedicarse a la actividad adquisitiva constituye el fin del dominio ejercido por el auténtico carisma. Sólo el peligro común del campamento militar o la comunidad basada en el amor de un discipulado ajeno al mundo conserva el comunismo. Y sólo éste garantiza a su vez la pureza del carisma frente a los intereses de lo cotidiano.

En esta situación de una vida ardientemente emocional y ajena a la economía, continuamente amenazada con la muerte lenta por asfixia bajo el peso de los intereses materiales, se encuentra todo carisma en cada momento de su existencia, y con mayor intensidad a medida que el tiempo avanza.

La creación de una dominación carismática en el sentido "puro" antes descrito es siempre el resultado de situaciones singularmente extremadas —especialmente de situaciones políticas o económicas, o psíquicas internas, sobre todo religiosas—, y se origina por una excitación común a un grupo de hombres, excitación surgida de lo extraordinario y tendiente a la consagración al heroísmo, de cualquier clase que sea. Pero de aquí se desprende que la fuerza de una inquebrantable unidad y solidez, tanto por la fe del portador mismo y de sus discípulos en su carisma —tenga carácter profético o sea de cualquier otra clase— como por la de los adeptos en el valor de su miseria sólo se da en *status nascendi*. Si el movimiento que ha arrancado a un grupo dirigido carismáticamente del círculo de lo cotidiano refluye otra vez en este último, el puro dominio del

carisma queda cuando menos refrenado, trasladado al campo de lo "institucional" y falseado. Entonces, es sometido a una mecanización, o es sustituido por principios enteramente diferentes o confundido y combinado con ellos en las formas más diversas, de suerte que sólo la consideración teórica puede destacarlo como un componente de la realidad empírica.

Por lo tanto, el dominio carismático "puro" es, en un sentido enteramente específico, algo inestable, y *todas* sus alteraciones tienen, en última instancia, el mismo origen. Normalmente, el deseo del jefe mismo, en todas las ocasiones el de sus discípulos y casi siempre el anhelo de los adeptos carismáticamente dominados hacen que el carisma y la felicidad carismática de los dominados se transformen de una gracia libre exteriormente transitoria correspondiente a épocas y personas extraordinarias en una posesión permanente de lo habitual y cotidiano. Pero con ello se transforma inexorablemente el carácter interno de la estructura. Tanto si el séquito carismático de un héroe guerrero da origen a un Estado, como si la comunidad carismática de un profeta, de un artista, de un filósofo, de un innovador ético o científico da lugar a una iglesia, a una secta, a una academia, a una escuela, o si una agrupación carismáticamente dirigida con vistas a una idea cultural produce un partido o un aparato de publicaciones periódicas, en todos estos casos la forma de existencia del carisma queda abandonada a las condiciones de lo cotidiano y a los poderes que lo dominan, especialmente a los intereses económicos. Éste es siempre el momento crítico en el cual —como ha ocurrido entre los *trustis* del rey de los francos— los secuaces o discípulos se convierten en comensales del señor, distinguidos con derechos especiales, y luego en feudatarios, sacerdotes, funcionarios del Estado y del Partido, oficiales, secretarios, redactores y editores, que quieren vivir del movimiento carismático, o en empleados, maestros y otros profesionales, poseedores de prebendas de cargos patrimoniales o análogos. Por otro lado, los dominados carismáticamente se convierten en "súbditos" regularmente tributarios, en miembros de iglesias, sectas, partidos o asociaciones, en soldados disciplinados sujetos al servicio según ordenanzas o en "ciudadanos" fieles a las leyes. Inclusive cuando el apóstol advierte "no reprimir al espíritu", la revelación carismática se convierte inevitablemente en dogma, doctrina, teoría, en reglamento, jurisprudencia o contenido de una tradición que se va petrificando. La confluencia de los dos poderes que aparecen en su raíz como ajenos y enemigos —el carisma y la tradición— constituye un fenómeno regular. Por supuesto, el poder de ambos no se basa en normas determinadas según un plan y una finalidad y en el conocimiento de estas normas, sino en la creencia en la santidad específica absoluta o relativa, válida sencillamente para los dominados —hijo, cliente, discípulo, séquito o feudatario—, de la autoridad de las personas concretas, y en la consagración a los deberes de piedad frente a ellas, que en ambos casos implican un entusiasmo de carácter religioso. Las mismas formas externas de ambas estructuras de dominio se confunden con frecuencia hasta

llegar a identificarse. Por su aspecto externo no puede determinarse si la comunidad de comensales de un jefe guerrero con su séquito tiene un carácter "patrimonial" o "carismático". Ello depende del "espíritu" que anima a la comunidad, es decir, de la base en que se apoya la situación del jefe: autoridad santificada por la tradición o creencia personal en los héroes. Y el camino que conduce de la primera a la segunda es fluctuante. Tan pronto como el dominio carismático pierde el carácter extremadamente emocional que lo caracteriza frente a la vinculación a la tradición propia de lo cotidiano, tan pronto como abandona su punto de apoyo puramente personal, la sumisión a lo tradicional no es, ciertamente, lo único posible, pero es, particularmente en periodos de incipiente racionalización de la técnica vital, lo más probable y casi siempre lo inevitable. Ahora bien, con ello parece abandonarse y perderse definitivamente la naturaleza propia del carisma, y esto es lo que efectivamente ocurre en tanto que se considere su carácter eminentemente revolucionario. Pues de entonces en adelante —y esto es el rasgo fundamental de una evolución que típicamente se repite— se apoderan del carisma los intereses de todos los que disfrutan de poder social o económico y pretenden la *legitimación* de su posesión por medio de la derivación de una autoridad y un origen carismáticos y, consiguientemente, sagrados. Así, de acuerdo con su auténtico sentido, en vez de actuar revolucionariamente —como en su *status nascendi*— contra todo lo tradicional o contra todo lo que se basa en una adquisición "legítima" de derechos, el carisma influye justamente como el fundamento de los "derechos adquiridos". Y precisamente en esta función tan ajena a su propio carácter se convierte en un elemento integrante de lo cotidiano. Pues la necesidad que con ello satisface es una necesidad enteramente universal. Y ante todo por una razón general.

El anterior análisis de los poderes cotidianos correspondientes al dominio burocrático, patriarcal y feudal había sólo determinado de qué manera *funcionan* estos poderes. Pero con ello no queda todavía dilucidada la cuestión referente a las características por las cuales son elegidos quienes ocupan los puestos superiores en la jerarquía burocrática o patriarcal. Como es comprensible, el jefe de un mecanismo burocrático podía ser, por su parte, un funcionario supremo que ocupara su puesto en virtud de cualesquiera normas generales. Pero no es casual que no ocurra esto así o, por lo menos, que no sea establecido según las mismas normas que dan su puesto a los funcionarios que le están jerárquicamente subordinados. Justamente el tipo puro de la burocracia —una jerarquía de funcionarios *nombrados*— exige una autoridad cuya situación no se base, como la de los demás, en un "nombramiento". La persona del jefe doméstico resulta por sí misma en la pequeña familia de padres e hijos, en el caso de la familia extensa se halla fijada regularmente por las normas unívocas de la tradición. Pero esto no ocurre sin más con la persona del jefe de un Estado patriarcal o de una jerarquía feudal.

Y, por otro lado, el primer problema fundamental que se plantea a la

dominación carismática cuando quiere transformarse en una institución permanente es evidentemente la cuestión del *sucesor* —del profeta, del héroe, del maestro o del jefe de partido. Con ella empieza justamente a insertarse en el camino del estatuto y de la tradición.

Por lo pronto, como se trata del carisma no puede hablarse de una libre "elección" del sucesor, sino sólo de un "reconocimiento" de que *existe* el carisma en el pretendiente a la sucesión. Consiguientemente, debe aguardarse la epifanía de un sucesor que se muestre personalmente cualificado para ello o de un profeta o representante sobre la tierra. Las encarnaciones de Buda y los Mahdis[10] constituyen ejemplos específicos de esta situación. Pero con frecuencia falta una nueva encarnación o bien no puede esperarse justamente por razones dogmáticas. Así ocurrió para Cristo y primitivamente para Buda. Sólo el auténtico budismo (meridional) ha extraído efectivamente la consecuencia radical de esta concepción: el discipulado de Buda siguió constituyendo después de su muerte una comunidad de mendicantes con un mínimo de organización y de relación asociativa y con la conservación del carácter propio de una relación comunitaria ocasional *[Gelegenheitsvergemeinschaftung]*[11] en lo posible amorfa. Allí donde se siguió efectivamente la antigua organización prescripta en los textos Pali —y esto ocurrió muchas veces en la India y en Ceilán— faltó no sólo un patriarca, sino también una sólida vinculación del individuo con una relación asociativa claustral concreta. Las "diócesis" son únicamente un marco geográfico para la más cómoda delimitación de los territorios dentro de los cuales se reúnen los monjes para practicar las pocas ceremonias comunes —a las cuales falta todo "culto"—. Los "funcionarios" del monasterio se limitan a los encargados de la guardarropía y a pocos funcionarios análogos. La falta de bienes del individuo, así como de la comunidad en cuanto tal, y la satisfacción de las necesidades económicas por procedimientos puramente propios del mecenazgo (mediante regalos y limosnas) son llevados tan lejos como lo permiten las condiciones cotidianas. Durante las asambleas solamente representa una "prioridad" en el lugar ocupado y en la lectura los años (de monje) y la relación del maestro con respecto a los novicios, los cuales están a su servicio en calidad de fámulos. La separación es en todo momento facultativa y solamente la admisión está subordinada a condiciones simples (tiempo de noviciado, certificado de buena conducta y de libertad dado por el maestro y un mínimo de ceremonias). Falta una verdadera "dogmática", así como el ejercicio de una profesión encaminada a la predicación o a la enseñanza. Los dos "concilios" semilegendarios del siglo primero no han tenido ninguna sucesión.

Este carácter sumamente amorfo de la comunidad monástica ha contribuido seguramente en gran medida a la desaparición del budismo en la India. En general, sólo era posible dentro de una comunidad monástica pura y, en rigor, dentro de una comunidad en la cual la salvación individual tenía que ser exclusivamente procurada por el individuo mismo. Pues en una comunidad de

otro género esta actitud, y también una esperanza meramente pasiva en una nueva epifanía, compromete la cohesión de la comunidad carismática, la cual reclama un señor y un jefe corporalmente presente. Con la satisfacción de este anhelo de poseer permanentemente entre ellos a un portador del carisma se da un paso importante en el sentido cotidiano de lo carismático. La encarnación constantemente renovada produce una especie de "objetivación" del carisma. Ahora bien, su portador elegido debe ser buscado sistemáticamente de acuerdo con "características" que revelan su carisma, es decir, de acuerdo con "normas", tal como —en principio de un modo enteramente análogo al buey Apis— ocurre con el nuevo Dalai Lama, o bien deben existir para descubrirlo "otros procedimientos" determinables también por medio de reglas. Así la obvia creencia respecto a que el portador del carisma tiene la facultad de nombrar a su sucesor, o bien, cuando por su sentido puede ser sólo una encarnación única —como Cristo—, a su representante sobre la tierra. La designación del sucesor o representante por el señor mismo es una forma muy adecuada de la conservación de la continuidad de dominio en todas las organizaciones originariamente carismáticas, tanto proféticas como guerreras. Pero evidentemente equivale a un paso dado por la dominación libre basada en el poder personal del carisma a favor de la "legitimidad" fundada en la autoridad del "origen". Al lado de los conocidos ejemplos religiosos, la forma de nombrar a los magistrados romanos —nombramiento del propio sucesor en el mando de entre las filas de los cualificados para tal fin, y aclamación del ejército reunido— conservó en el ceremonial estos rasgos carismáticos, inclusive cuando, con el fin de limitar su poder, se subordinó el cargo a un plazo determinado y al previo consentimiento ("elección") del ejército. Y el nombramiento de dictadores en el campo, en casos de urgencia que exigían hombres excepcionales, siguió siendo durante largo tiempo un rudimento característico del antiguo tipo "puro" de creación de caudillos. El *principado* que surge del *imperator* aclamado como héroe victorioso por el ejército, y no tanto creado soberano con la *lex de imperio* cuanto reconocido en su pretensión de dominio, en su época auténtica reconoce como sucesión "legítima" al trono sólo la designación de colegas y sucesores, que se reviste normalmente, es cierto, de la forma de la adopción, como recíprocamente, dentro del poder doméstico romano ha penetrado esa costumbre de nombrar libremente al propio *heres*, el cual se coloca en el lugar del *paterfamilias* muerto frente a los dioses y a la *familia pecuniaque*. Si en la sucesión por adopción se incorpora la idea de la heredabilidad del carisma, lo que, sin embargo, no se reconoció como un principio en el auténtico imperio militar romano, por otra parte el principado ha seguido poseyendo el carácter de un cargo. El *princeps* ha seguido siendo un funcionario con atribuciones burocráticas basadas en normas mientras el imperio militar ha conservado su carácter romano. Haberle otorgado este carácter burocrático fue la obra de Augusto, el cual, en oposición a la idea de una monarquía helenística, tal como la

que debió de haber tenido presente César, se presentó ante sus contemporáneos como la conservación y el restablecimiento de la tradición y de la libertad romanas.

Ahora bien, si el portador del carisma no ha designado, por su parte, a ningún sucesor y faltan las características unívocas externas que suelen mostrar el camino en las encarnaciones, es fácil que los dominados crean que los partícipes de su dominación *(clerici)* —los discípulos y el séquito— son los más indicados para señalar al sucesor. No les es difícil, por lo tanto, sobre todo si disponen efectivamente de los medios de poder, apropiarse tal papel como un "derecho". Claro que, como el carisma tiene la causa de su eficacia en la fe de los dominados, no se puede prescindir del reconocimiento del sucesor por estos últimos. Como que lo originariamente decisivo es más bien el reconocimiento por los dominados. Todavía en la época en que el colegio de príncipes electores estaba ya determinado en su función de propuesta, constituía una cuestión prácticamente importante saber cuál de los príncipes tenía que presentar la propuesta de elección al ejército reunido, pues estaba en situación de facilitar la aclamación de su candidato enteramente personal contra la voluntad de los demás príncipes electores.

La designación por medio de los secuaces más próximos y más poderosos, la aclamación por los dominados constituye, por tanto, la forma normal en que funciona esta manera de nombrar a los sucesores. Dentro del Estado patrimonial y feudal, aquel derecho de designación procedente de raíces carismáticas se encuentra como "derecho de propuesta" por parte de los más significados feudatarios o funcionarios patrimoniales. Las elecciones de reyes alemanes son en este sentido una copia de la elección de obispos en la Iglesia. La "elección" de un nuevo rey que, de un modo enteramente análogo a la del papa, del obispo y del predicador, se efectuaba mediante *1.* designación por el séquito (príncipes electores, cardenales, sacerdotes diocesanos, cabildos, ancianos) y *2.* subsiguiente aclamación por el pueblo, no era, consiguientemente, ninguna "elección" en el sentido de la elección moderna de presidente o diputados, sino, por lo menos de acuerdo con el sentido auténtico de este hecho, algo enteramente heterogéneo: conocimiento o reconocimiento de la presencia de una facultad no surgida sólo por elección, sino preexistente, de un carisma a cuyo reconocimiento, por el contrario, *tiene derecho* la persona que ha de ser elegida. Por eso no puede haber en principio ninguna elección por mayoría, pues una minoría, por reducida que sea, puede tener tanta razón en el reconocimiento del primer carisma como puede equivocarse en este respecto la mayoría más numerosa. Sólo una persona puede ser la adecuada; los electores que disienten cometen, por consiguiente, un sacrilegio. Todas las normas de la elección de papa intentan conseguir la unanimidad. Pero la doble elección de un rey es enteramente lo mismo que un cisma eclesiástico: una ofuscación del verdadero conocimiento de la persona destinada, que en principio sólo puede ser eliminada

con una corroboración por el juicio de Dios, prueba dada a través de la lucha personal con medios físicos o mágicos, tal como se encuentra en los pretendientes al trono de las tribus negras (especialmente entre hermanos) y luego también en calidad de institución.

Y cuando ha prevalecido el principio mayoritario, ha sido un "deber" moral de la minoría someterse desde entonces al derecho evidenciado por el resultado de la votación y posteriormente sumarse a la mayoría.

Pero, como es natural, la estructura carismática de dominio, con esta forma de determinar el sucesor y siempre que haya prevalecido el principio de la mayoría, ha abierto el camino a un auténtico sistema electoral. No toda forma moderna ni toda forma democrática de la designación de soberano son ajenas al carisma. En cualquier caso, el sistema democrático del llamado gobierno plebiscitario —la teoría oficial del cesarismo francés— implica rasgos esencialmente carismáticos, y los argumentos de sus defensores acaban todos por acentuar esta peculiaridad. El plebiscito no es ninguna "elección", sino el reconocimiento primero o (en el plebiscito de 1870) renovado de un pretendiente como soberano carismático personalmente cualificado. Pero también la democracia de Pericles, según la idea de su creador el dominio del "demagogo" por medio del carisma de espíritu y verbo, contienen justamente en la elección del estratega (aliado del sorteo de los otros —si es cierta la hipótesis de E. Meyer —)[12] su característico ingrediente carismático. Allí donde las comunidades originariamente carismáticas inician el camino de la elección del jefe, surge a la larga una sumisión a normas del procedimiento electivo. Por lo pronto, porque con la desaparición de las auténticas raíces del carisma logra de nuevo la preponderancia el poder cotidiano de la tradición y la creencia en su santidad, de suerte que sólo su observancia puede garantizar el verdadero camino. Por el predominio del derecho de propuesta de los clérigos, funcionarios cortesanos o grandes vasallos, derecho condicionado por principios carismáticos, pasa cada vez más a segundo plano la aclamación de los dominados y, finalmente, se origina una agrupación electoral oligárquica exclusiva. Así ha ocurrido en la Iglesia católica, lo mismo que en el Sacro Imperio Romano. Pero lo mismo ha tenido lugar en todas aquellas ocasiones en que un grupo con experiencia ha logrado el derecho de preelección o de presentación de candidatura. Especialmente en la mayor parte de las constituciones políticas de todos los tiempos ha surgido un efectivo derecho de cooptación por parte de los linajes dominantes, que de esta manera han arrancado a los soberanos de su posición exclusiva para transformarlos en un *primus inter partes* (arconte, cónsul, dogo) y han excluido, por otro lado, a la comunidad de todo nombramiento. En la actualidad encontramos, por ejemplo, en las tendencias sustentadas por la elección de senadores en Hamburgo procesos paralelos a los anteriores. Considerado desde un punto de vista formal, se trata del procedimiento "legal" más frecuente para llegar a la oligarquía.

Mas, por el contrario, la aclamación de los dominados puede transformarse en un "procedimiento electoral" regular, con un "derecho electoral" sometido a normas y con "elecciones" directas o indirectas, "proporcionales" o "por circunscripción", con "clases y distritos de electores". La ruta que conduce a tal situación es muy larga. Por lo que se refiere a la elección del supremo mandatario, solamente ha sido recorrida hasta el fin en los Estados Unidos —donde una de las partes más esenciales del asunto electoral radica, naturalmente, en la campaña de "nominación" de candidato por cada uno de los partidos—. Por lo demás, se ha practicado en todas partes sólo hasta la elección de "representantes" parlamentarios, decisiva para la provisión del puesto de primer ministro y de sus colegas. El desarrollo que conduce de la aclamación carismática del soberano hasta la elección propiamente dicha, efectuada directamente por la comunidad de los dominados, se ha realizado en las más diferentes fases de la civilización, y todo progreso en la consideración racional y exenta de creencia emocional acerca de este proceso debía ayudar a provocar este tránsito. En cambio, sólo en Occidente se ha desarrollado gradualmente la elección del gobernante hasta llegar al sistema representativo. En la Antigüedad, por ejemplo, los "boyotarcas" son representantes de su comunidad —como originariamente ocurría asimismo con los delegados de los *Commoner* ingleses— y no de los electores en cuanto tales. Y allí donde, como en la democracia ática, los funcionarios deben ser realmente sólo mandatarios y representantes del *demos*, y éste es dividido en secciones, prevalece más bien el principio del turno y no la idea de la "representación" propiamente dicha. Ahora bien, en una enérgica realización del principio, el elegido es formalmente, lo mismo que en la democracia directa, un comisionado y, consiguientemente, un servidor de sus electores, no su "jefe" elegido. Con ello se abandona completamente la estructura del fundamento carismático. Mas esta enérgica realización de los principios de la democracia "directa" en los grandes cuerpos administrativos sólo es posible siempre de un modo fragmentario.

Desde el punto de vista técnico, y a consecuencia de la situación continuamente variable y de los problemas imprevistos que se plantean constantemente, el mandato "imperativo" del representante sólo puede ser ejecutado de un modo imperfecto. Su "revocación" por medio de un voto de desconfianza de sus electores ha sido intentada hasta ahora sólo en casos aislados. Y la revisión de los acuerdos del parlamento por medio del "referéndum" significa, en el fondo, un esencial robustecimiento de todos los poderes irracionales de la obstrucción, pues excluye normalmente, desde el punto de vista técnico, el regateo y la transacción entre las personas interesadas. Finalmente, la frecuente repetición de las elecciones resulta imposible por sus gastos crecientes. A la larga, todos los intentos encaminados a la sumisión de los representantes populares a la voluntad de los electores significan, en efecto, sólo un robustecimiento del poder cada vez mayor de la organización de partido, pues

sólo esta organización puede poner en movimiento al "pueblo". Tanto el interés objetivo en la elasticidad del aparato parlamentario como los intereses de poder del representante popular y del funcionario de partido coinciden en el sentido de considerar al "representante popular" no como servidor, sino como "señor" elegido. Casi todas las constituciones expresan esta situación al afirmar que el representante —lo mismo que el monarca— es irresponsable por sus votaciones y que "representa los intereses de todo el pueblo". Su poder fáctico puede ser muy diferente. El diputado es en Francia no sólo el jefe normal del patronato de todos los cargos, sino en general, y en el sentido más propio del vocablo, el "señor" de su distrito electoral —de ahí la resistencia contra la elección proporcional y la ausencia de la centralización de partido—. En los Estados Unidos se opone a ella la preponderancia del Senado, y los senadores adoptan una actitud análoga. Por razones muy distintas, en Inglaterra y todavía más en Alemania, el diputado en cuanto tal es más el servidor que el señor de sus electores en lo que toca a sus intereses económicos, y coloca la influencia sobre el patronato de los cargos en manos del jefe de partido más influyente. Aquí no podemos tratar con más detalle de las razones en gran parte técnicamente condicionadas —es decir, con legalidad propia, que radican en la forma históricamente condicionada de las estructuras de dominio— que explicarían cómo el mecanismo electoral distribuye el poder. Solamente podemos referirnos a los principios. Toda "elección" puede asumir el carácter de una mera forma sin significado real. Así ocurría en los comicios de la primera época imperial y en muchas ciudades helénicas y medievales siempre que un círculo oligárquico o un tirano dispusiera de los recursos políticos y designara de hecho a los candidatos que tenían que ser elegidos. Pero aun cuando no es éste formalmente el caso, cuando se trata de una "elección" de los príncipes o de otros dirigentes por medio de la comunidad —tal como ocurría entre los germanos—, se suele tomar la expresión, no en el sentido moderno, sino en el de una mera aclamación de un candidato verdaderamente designado por cualquier otra autoridad y, además, procedente sólo de un grupo o de unos pocos grupos cualificados. En general, no tiene lugar, naturalmente, ninguna "elección", inclusive cuando una votación sobre el poder soberano tiene un carácter plebiscitario y, por consiguiente, carismático, cuando, por lo tanto, no existe una elección entre candidatos, sino el reconocimiento de las aspiraciones al poder por parte de un pretendiente. Pero toda "elección" normal no puede ser sino una decisión entre diversos pretendientes ya anteriormente existentes y presentados a los electores, decisión que tiene lugar en el campo de batalla de la agitación electoral por medio de la influencia personal y de la apelación a intereses materiales o ideales y en la cual las disposiciones del procedimiento electoral representan en cierto modo las reglas del juego para la lucha formalmente "pacífica". La designación del único candidato que entra en consideración se efectúa entonces principalmente dentro de los partidos mismos. Pues, como es comprensible, no se trata de un actuar en

comunidad amorfo de las personas con derecho de voto, sino que son los mismos jefes de partido y sus secuaces personales los que organizan la lucha en torno al sufragio y, con ellos, en torno al patronato de los cargos. La agitación electoral cuesta ya ahora en los Estados Unidos dentro del cuatrienio directa e indirectamente tanto como una guerra colonial. Y sus gastos aumentan considerablemente en Alemania para todos los partidos, que no cuentan con agentes baratos, como capellanes, notables o secretarios de sindicatos, por ejemplo, que cobran por otra parte. Junto al poder del dinero se desarrolla el "carisma retórico". Su poder no se halla exclusivamente vinculado a ninguna determinada fase de la civilización. Lo conocen asimismo las reuniones de jefes indios y los *palavers* africanos. En la democracia helénica experimentó su primer gran desarrollo cualitativo, con incalculables consecuencias para la evolución del lenguaje y del pensamiento, en tanto que, desde el punto de vista puramente cuantitativo, las modernas luchas electorales sobrepujan con sus peroratas *(stump speeches)* todo lo que ha existido hasta ahora. Cuanto más premeditada es la acción sobre las masas y más rigurosa la organización burocrática de los partidos, tanto menos importante es el contenido mismo de los discursos. Pues en tanto que no se trate de intereses de clase o de otros intereses económicos calculables, el efecto de los discursos es puramente emotivo y sólo tiene el mismo sentido que las manifestaciones y celebraciones de los partidos: describir a las masas el poder y la seguridad de victoria del partido y, ante todo, presentarles las facultades carismáticas del caudillo.

El hecho de que la impresión emocional sobre las masas ofrezca necesariamente ciertos rasgos "carismáticos" hace también que la creciente burocratización de los partidos y del negocio electoral, justamente cuando alcanza su auge, se tenga que poner súbitamente al servicio de la adoración carismática de los héroes. En este caso —como lo ha mostrado [en 1912] la campaña de Roosevelt— el heroísmo carismático entra en conflicto con el poder rutinario ejercido por la "maquinaria" del partido.

El destino general de todos los partidos —que casi siempre comienzan como una agrupación carismática en torno a un pretendiente legítimo o cesáreo, o de un demagogo al estilo de Pericles, de Cleón o de Lassalle— consiste, cuando desembocan en una organización permanente, en transformarse en una agrupación dirigida por *notables* y, como ha ocurrido hasta fines del siglo XVIII, en una federación de nobles. En las ciudades italianas de la Edad Media, y como la burguesía feudal era casi enteramente gibelina, existió entre los *nobili* una "sanción directa" equivalente a una descalificación para los cargos y a una privación de derechos políticos. Sin embargo, constituye una excepción, inclusive entre los *popolani*, que una persona *no* noble obtenga un cargo dirigente, aunque también en este caso, como ocurre siempre, la burguesía tuviera que financiar a los partidos. Decisivo fue a la sazón que el poder militar de los partidos, que apelaban con frecuencia a la violencia directa, fuera ejercido por los nobles, entre los güelfos, por ejemplo, de acuerdo con una matrícula fija. Los hugonotes y la Liga católica, los partidos ingleses, con inclusión de las "cabezas redondas" *(Roundheads)* y, en general, todos los partidos anteriores a la Revolución francesa, muestran el mismo típico proceso de tránsito de un

periodo de excitación carismática, que disuelve los límites de las clases y de los estamentos a favor de uno o de algunos héroes, a la formación de asociaciones de notables con una jefatura casi siempre de nobles. Los mismos partidos "burgueses" del siglo XIX, sin exceptuar a los más radicales, se deslizan también siempre dentro de los carriles del dominio de los notables. En primer lugar, porque sólo ellos podían gobernar el Estado mismo, así como el partido, sin remuneración. Además, a consecuencia de su influencia económica o estamental. En todos los casos en que un señor territorial cambió de partido, se entendió en Inglaterra —lo mismo que, más tarde, hasta el año 1870, en la Prusia oriental— que no solamente habían de seguirle las personas patrimonialmente dependientes de él, sino también —exceptuando los tiempos de excitación revolucionaria— los campesinos. En las ciudades, por lo menos en las ciudades pequeñas, los jueces, notarios, abogados, párrocos y maestros desempeñaron un papel muy parecido —junto con los burgomaestres—, y antes de la organización de los trabajadores como clase con frecuencia también los fabricantes. En otro lugar dilucidamos por qué estos últimos, aun independientemente de la situación de clase, son poco adecuados para desempeñar tal papel. Los maestros son en Alemania aquella clase que —por razones debidas a la situación "estamental" de la profesión— se pone al servicio gratuito de los partidos específicamente "burgueses", así como (normalmente) los clérigos se ponen al servicio de los partidos autoritarios. Y esto se ha repetido en Francia con los abogados, que, en parte por su capacidad técnica y en parte —durante la época de la Revolución y después de ella— por la situación estamental, han sido desde hace mucho tiempo las personas que se han puesto a la disposición de los partidos burgueses.

Algunas organizaciones de la Revolución francesa —que, sin embargo, dispusieron de poco tiempo para asumir una estructura definitiva— muestran por vez primera ciertos principios tendientes a la formación burocrática, aunque sólo en los últimos decenios del siglo XIX comienza ésta a obtener la supremacía. En lugar de la oscilación entre la obediencia al carisma y la obediencia a los notables aparece ahora la lucha de la administración burocrática contra la jefatura carismática del partido. Cuanto más desarrollada está la burocratización y más dependen de la dirección del partido las prebendas directas e indirectas y las oportunidades para conseguirlas, tanto más fácilmente cae en manos de los "especialistas" tal dirección —ya se presenten en seguida como funcionarios oficiales del partido o desde el principio como empresarios independientes, así los *bosses* de Norteamérica—. En sus manos se centralizan entonces las relaciones personales contraídas sistemáticamente con los hombres de confianza, agitadores, inspectores y otro personal indispensable, las listas y actas y todo el otro material cuyo conocimiento es absolutamente necesario para la conducción de la máquina del partido. Así, sólo la posesión de un aparato de esta índole hace posible una eficaz influencia sobre la actitud de los partidos y eventualmente una afortunada escisión. El hecho de que el diputado Rickert[13] poseyera las listas de los hombres de confianza hizo posible la "secesión"; el hecho de que Eugen Richter y Rickert conservaran cada uno en sus manos un aparato burocrático especial pronosticó el desdoblamiento del Partido Liberal, y el hecho de que los "viejos nacionales liberales" supieran proporcionar el material para el control del partido constituyó un síntoma más grave de las

intenciones reales de escisión que todas las anteriores murmuraciones. Por el contrario, todo intento de efectuar fusiones de partidos suele estrellarse más contra la imposibilidad de alcanzar una fusión personal de los aparatos rivales que contra diferencias objetivas, tal como lo han mostrado las experiencias alemanas. Este aparato burocrático más o menos consecuentemente desarrollado determina en épocas normales la actitud del partido, incluyendo las cuestiones decisivamente importantes que se refieren a los candidatos. Pero aun dentro de configuraciones tan rigurosamente burocráticas como las de los partidos norteamericanos, se suele desarrollar en épocas de gran excitación —como lo ha mostrado la última campaña presidencial— el tipo carismático de la jefatura. En el caso de existir un "héroe", intenta quebrantar la dominación de los técnicos del partido mediante la imposición de formas de designación plebiscitaria, y en ocasiones por la transformación de toda la maquinaria empleada para los nombramientos. Cada una de tales exaltaciones del carisma topa, naturalmente, con la resistencia que ofrece el aparato de los políticos profesionales, predominante en épocas normales, especialmente con la resistencia opuesta por los *bosses* que organizan la dirección y el financiamiento y que ponen en marcha y mantienen el funcionamiento del partido, *bosses* de los cuales los candidatos suelen ser la hechura. Pues no sólo los intereses materiales de los cazadores de puestos dependen de la selección de los candidatos del partido. También los intereses materiales de los mecenas del partido —bancos, prestamistas interesados en la formación de "*trusts*"— resultan, como es natural, profundamente afectados por estas cuestiones personales. El gran capitalista, que financia a veces a un jefe carismático de partido y que espera de su victoria, según los casos, encargos oficiales, arriendos de contribuciones, monopolios u otros privilegios, ha sido una figura típica desde los tiempos de Craso. Mas, por otro lado, también la máquina del partido depende regularmente de tales mecenazgos. Los ingresos ordinarios del partido —contribución de sus miembros y eventuales impuestos procedentes del sueldo de los funcionarios cuyo puesto ha sido facilitado por el partido (Norteamérica)— son raramente suficientes. El aprovechamiento económico directo del poderío alcanzado por el partido enriquece, ciertamente, a sus participantes, pero sin llenar necesariamente al mismo tiempo la caja del partido. Por motivos de propaganda se suprimen muchas veces las contribuciones de los miembros o bien se proponen contribuciones voluntarias, con lo cual los grandes capitalistas se convierten inclusive formalmente en dueños de las finanzas del partido. Pero el dirigente regular de la organización y el verdadero especialista, el *boss* o el secretario del partido, sólo puede contar con ese dinero cuando tiene firmemente en su mano la maquinaria del partido. Por eso toda exaltación del carisma amenaza la administración regular inclusive desde el punto de vista financiero. No constituye, por tanto, un espectáculo raro que los *bosses* rivales o cualesquiera otros jefes de partidos opuestos se unan entre sí con el fin de impedir en el

propio interés común la aparición de jefes carismáticos que son independientes del mecanismo regular de la administración. Esta castración del carisma se alcanza por lo regular fácilmente y es lograda continuamente en Norteamérica inclusive en el caso de realizarse las *presidential primaries* plebiscitarias carismáticas, pues la continuidad de la administración especializada en cuanto tal alcanza a la larga, desde el punto de vista táctico, la supremacía sobre la veneración emocional al héroe. Sólo circunstancias extraordinarias pueden hacer que el carisma alcance una victoria sobre la organización. Conocida es aquella peculiar relación entre el carisma y la burocracia que dividió al partido liberal inglés al producirse la primera propuesta de un *Home rule*. El carisma enteramente personal de Gladstone, irresistible para el racionalismo puritano, obligó a la burocracia del partido *(caucus)*, a pesar de su decisiva desafección y del desfavorable pronóstico electoral, a cambiar incondicionalmente su actitud y a ponerse en su mayoría a su lado, provocando de esta manera la división del mecanismo creado por Chamberlain y con ello la pérdida de la batalla electoral. Un caso análogo ha ocurrido el pasado año en Norteamérica[*]

Hay que reconocer que no puede ser indiferente el carácter general de un carisma para las probabilidades que tiene dentro de un partido en su lucha contra la burocracia. Según se trate de un partido de cazadores de puestos, simplemente "oportunista" —sin convicciones—, es decir, de un partido que formula *ad hoc* su programa según las oportunidades de cada lucha electoral, o preferentemente de un partido de clase o de estamento de notables, o bien conserve en gran medida el carácter de un "partido de programa" y de "concepción del mundo" ideológica —oposiciones que, naturalmente, son siempre relativas—, las probabilidades de éxito del carisma son muy distintas. En ciertos aspectos son mayores cuando prevalece el primero de los caracteres mencionados (pues hace mucho más fácil que las personalidades impresionantes obtengan *ceteris paribus* los partidarios que necesiten) que en las organizaciones pequeño-burguesas de los partidos alemanes, especialmente liberales, con sus "programas" y "concepciones del mundo" fijados de una vez para siempre y cuya adaptación a las posibilidades demagógicas puede representar una catástrofe. Pero no puede enunciarse sobre el particular ninguna tesis general. Las "propias leyes" de la técnica de partido y las condiciones sociales y económicas que prevalecen en cada caso concreto actúan con íntima trabazón.

Como lo muestran estos ejemplos, el dominio carismático no es en modo alguno exclusivo de las primitivas fases de la evolución, así como, en general, los tres tipos fundamentales de la estructura de dominación no quedan simplemente insertados de un modo sucesivo dentro de una línea evolutiva, sino que pueden surgir simultáneamente en múltiples combinaciones. Pero lo cierto es que el destino del carisma es retroceder a medida que se desarrollan las organizaciones institucionales permanentes. Según nuestros conocimientos de los orígenes de

las relaciones de comunidad, cada una de las acciones comunitarias que trasciende la esfera de la satisfacción tradicional de las necesidades de la hacienda doméstica aparece bajo una estructura carismática. El hombre primitivo ve en todas las influencias que determinan desde lo externo su vida el efecto de potencias específicas propias de las cosas, tanto animadas como inanimadas, y de los hombres, tanto vivos como muertos, potencias que les confieren el poder de beneficiarle o perjudicarle. Todo el aparato conceptual de los pueblos primitivos, con inclusión de las fábulas sobre la naturaleza y sobre los animales, se basa en los mencionados supuestos. Los conceptos *mana, orenda* y otros análogos, cuya significación enseña la etnografía, designan tales potencias específicas, cuya "sobrenaturalidad" consiste exclusivamente en que no son accesibles a todos, sino que están vinculadas a sus portadores personales u objetivos. Las cualidades mágicas y heroicas son sólo casos especialmente importantes de tales potencias específicas. Todo hecho situado fuera del marco de lo corriente hace surgir potencias carismáticas; toda capacidad fuera de lo común hace brotar una creencia carismática, que luego vuelve a disolverse en lo cotidiano. En las épocas normales, el poder del cacique es extraordinariamente reducido, limitándose casi enteramente a lo arbitral y representativo. Los partícipes de la comunidad no se atribuyen en general el derecho de destronarlo, pues su poder se basa en el carisma y no en la elección. Pero eventualmente se la abandona para irse a vivir a otro lugar. Un desprecio del rey a causa de la falta de capacidad carismática tiene lugar todavía en esta forma entre las tribus germánicas. Una anarquía regulada sólo por la conservación irreflexiva de lo habitual o por el temor ante las posibles consecuencias de las innovaciones, puede ser considerada casi como el estado normal de las comunidades primitivas. Y algo análogo ocurre en la normalidad cotidiana con el poder social de los magos. Pero todos los acontecimientos especiales —expediciones de caza, sequía u otros males con que amenazan los demonios, así como, ante todo, los riesgos guerreros— hacen entrar inmediatamente en función el carisma del héroe o del mago. El caudillo carismático de guerra y de caza se halla con gran frecuencia al lado del cabecilla de los tiempos de paz, el cual ejerce preferentemente las funciones económicas y, junto a ello, las arbitrales. Si la influencia de los dioses y demonios se convierte en objeto de un culto permanente, surge el sacerdote de entre los profetas y magos carismáticos. Si el estado de guerra se hace crónico y el desarrollo técnico de la conducción de la guerra hace necesario el ejercicio sistemático y el reclutamiento de los hombres capaces de llevar las armas, el jefe militar carismático cede el paso al rey. Los funcionarios de los reyes francos —el conde y el barón— son primitivamente funcionarios militares y de finanzas. Todo lo demás, especialmente la administración de la justicia, que seguía siendo enteramente de la incumbencia del antiguo árbitro carismático, se presentó sólo posteriormente. El nacimiento de un principado guerrero como forma permanente y con un aparato

permanente frente al cacique (el cual, según los casos, ejerce funciones más bien económicas, en interés de la economía común y de la administración económica de la aldea o de la comunidad de la Marca o de tipo preferentemente mágico [encaminadas al culto o a la curación] o, finalmente, de tipo arbitral) significa aquel paso decisivo al que se vinculan de un modo adecuado los conceptos de la realeza y del Estado. En cambio, es arbitrario considerar la realeza y el Estado, de acuerdo con las ideas de Nietzsche,[14] como si una tribu victoriosa sometiera a otra y organizara un aparato permanente con el fin de mantenerla en estado de subordinación y dependencia. Pues justamente la misma diferencia entre los guerreros capaces de llevar armas y libres de tributos, y los no guerreros tributarios de aquéllos, puede muy fácilmente —y no siempre en la forma de la dependencia patrimonial de los últimos, sino con gran frecuencia sin ella— desarrollarse dentro de cada una de las tribus amenazadas por la guerra. El séquito de un cabecilla puede luego fundirse en una corporación militar y ejercer derechos señoriales políticos de suerte que se origine una aristocracia de cuño feudal. O bien el cabecilla puede tomar en su séquito mercenarios, ante todo con el fin de realizar expediciones en busca de botín y luego para dominar a los propios miembros de la comunidad, de todo lo cual existen igualmente ejemplos. Lo cierto es que la realeza normal consiste en un principado guerrero carismático convertido en forma permanente, con un aparato de dominación frente a los súbditos desarmados. Como es natural, este aparato se forma del modo más sólido en un territorio extranjero conquistado, donde lo reclama la amenaza constante en que está la capa de los señores. No es una casualidad que los estados normandos, ante todo Inglaterra, fueran los únicos estados feudales de Occidente que poseyeron una administración eficazmente centralizada y sumamente desarrollada desde el punto de vista técnico. Lo mismo puede decirse de los estados guerreros árabes, sasánidas y turcos, los cuales estuvieron rigurosamente organizados en los territorios sometidos. Por lo demás, ocurre lo mismo en la esfera del poder hierocrático. La centralización rigurosamente organizada de la Iglesia católica se ha desarrollado en el territorio de las misiones de Occidente y ha alcanzado su última perfección tras la aniquilación de los poderes locales históricos eclesiásticos por la revolución. La Iglesia se ha creado su aparato técnico como *ecclesia militans*. Pero también el poder del rey y de los altos sacerdotes puede darse sin conquista y sin misión cuando se considera el carácter institucional permanente del dominio y, consiguientemente, la presencia de un aparato de dominio continuo —sea de carácter burocrático, patrimonial o feudal— como la característica decisiva.

Mientras todo lo que hemos considerado hasta aquí como consecuencias posibles de la cotidianización del carisma no afecta a su carácter rigurosamente vinculado a la persona concreta, tendremos que examinar ahora fenómenos cuya característica común representa una peculiar objetivación del carisma. Una gracia rigurosamente personal se convierte en una cualidad, *1.* transferible, *2.*

adquirible, o *3*. no vinculada a una persona en cuanto tal, sino al titular de un cargo o a una configuración institucional sin tener en cuenta a la persona. El hecho de que se siga hablando en este caso de carisma queda justificado por cuanto sigue conservando el carácter de lo extraordinario, de lo no accesible a todos, de lo que es en principio preeminente frente a las cualidades de los dominados por el carisma; por cuanto aun entonces resulta útil para aquella función social a la cual se aplica. Pero, como es natural, justamente esta forma de la penetración del carisma en lo cotidiano, su transformación en una organización permanente, significa la más profunda modificación de su naturaleza y de su acción específica.

El caso más frecuente de una objetivación del carisma es la creencia en su transferibilidad por el lazo de la sangre. El deseo que tienen los discípulos o los secuaces y la comunidad carismáticamente dominada, de una eternización del carisma queda así aplacado del modo más sencillo. Con ello, hay que considerar tan alejada de esta esfera la idea de un derecho hereditario individual como lo está originariamente de la estructura de la comunidad doméstica. En lugar del derecho hereditario aparece simplemente la inmortalidad de la comunidad doméstica en cuanto portadora del patrimonio frente a los individuos cambiantes. También en el caso de la transmisibilidad del carisma se trata originariamente de la vinculación a una comunidad doméstica y de un clan que, de una vez para siempre, son considerados como dotados de poderes mágicos, de suerte que los portadores del carisma solamente pueden proceder de su círculo. La idea es en sí misma tan natural, que su origen no exige apenas una especial aclaración. La casa considerada de esta suerte como agraciada se levanta poderosamente por encima de todas las demás, y la creencia en esta capacidad específica, no asequible por vías naturales y, consiguientemente, carismática, ha sido en todas partes el fundamento del desarrollo del poder del rey y de la nobleza. Pues lo mismo que el carisma del jefe se vincula a su casa, el de los discípulos y secuaces se vincula a la suya. Los *Kobetsu*, las familias que (se supone) proceden de la casa *(uji)* del jefe japonés carismático Jimmu-Tenno, aparecen agraciadas de un modo específicamente permanente y conservan este rango frente a las demás *uji*, entre las cuales constituyen la nobleza carismática los *Shimbetsu*, es decir, las casas de los secuaces de aquel jefe, las familias extranjeras que vinieron con él y las viejas familias autóctonas que él incorporó a su séquito. Estas familias se distribuyen entre sí las funciones administrativas. Los dos clanes de los Muraji y de los Omi encabezan carismáticamente la lista. Dentro de ellos, así como dentro de todos los demás clanes, se repite, al desintegrarse las comunidades domésticas, el mismo proceso: una casa del clan es considerada como la gran casa (ō = oho). Las casas *O Muraji* y *O Omi* son especialmente los portadores del carisma específico de su clan. Sus jefes exigen por ello el derecho de ocupar los puestos correspondientes en la corte y dentro de la comunidad política. Allí donde tal principio ha sido llevado a sus últimas

consecuencias, toda la organización estamental profesional hasta llegar a los últimos trabajadores manuales es considerada, por lo menos desde el punto de vista teórico, como basada en la misma vinculación de cada carisma específico a determinados clanes y el derecho de jefatura en el clan a su ("gran") casa carismáticamente privilegiada. Toda la articulación política del Estado se hace de acuerdo con los linajes y sus servidores y posesiones territoriales. Este puro *Estado de linajes* debe distinguirse rigurosamente en cuanto tipo de toda especie de Estado patrimonial feudal, o burocrático con funciones hereditarias, por fluctuantes que sean los puntos de transición que muestra la realidad histórica. Pues no es una relación personal de fidelidad en virtud de la concesión de bienes o cargos lo que constituye el fundamento de la "legitimidad" de los diversos linajes a sus funciones, sino que lo constituye el carisma especial propio de cada uno. Como ya se ha mencionado anteriormente, el tránsito de esta situación al Estado feudal se debe regularmente —por parte del señor— al deseo de poner fin a la "legitimidad" de estos derechos propios de los linajes y a sustituirla por la legitimidad feudal derivada del soberano.

No interesa aquí la cuestión de si la realidad correspondió alguna vez por entero al tipo puro descrito. Basta que el principio se repita en forma más o menos desarrollada o rudimentaria en las más diversas tribus y que se conserve residualmente tanto en la estructura de la Antigüedad histórica (privilegio de sangre de los *eteobutadas* [linaje de Licurgo] en Atenas —y, como reverso de la medalla: descalificación de los "alcmeónidas" debida a su culpabilidad de sangre [por el matricidio cometido por Megacles]—) como en la antigüedad germánica.

Lo general es, ciertamente, en los tiempos históricos, una realización mucho menos consecuente del principio doméstico-carismático y gentil-carismático. Tanto en las fases más primitivas como en las más avanzadas de la civilización existe, en general, sólo el privilegio carismático de la casa que ejerce el predominio político y eventualmente de un número muy limitado de otros linajes poderosos. En las comunidades primitivas, el carisma del mago, del chamán, del hechicero y del sacerdote —aunque no coincidente en la misma persona con los derechos señoriales políticos— está con mucho menos frecuencia vinculado al carisma de la casa dominante. Y sólo el desarrollo de un *culto* regular permite generalmente aquella vinculación gentil-carismática de determinados sacerdocios a los linajes nobles, vinculación que luego se hace tan frecuente y que revierte sobre la transmisión hereditaria de otros carismas. Con la creciente importancia atribuida a los lazos de sangre comienza luego regularmente el proceso de divinización, ante todo de los antepasados y, finalmente, cuando la evolución prosigue, del jefe actual. Posteriormente hablaremos de las consecuencias de este hecho.

Ahora bien, el mero carisma gentilicio en cuanto tal no garantiza todavía la univocidad del nombramiento personal como sucesor. A este efecto es necesario un determinado orden de sucesión, y cuando éste existe debe añadirse a la

creencia en la importancia carismática de la sangre en cuanto tal la creencia en el carisma específico de la primogenitura. Pues todos los demás sistemas, con inclusión del "seniorato" muy frecuente en Oriente, conducen a feroces revoluciones e intrigas palaciegas, sobre todo cuando predomina la poligamia. Así, junto al interés que tiene el soberano en eliminar a otros eventuales pretendientes al trono en favor de sus propios descendientes, se añade todavía la lucha de las mujeres en torno a la sucesión hereditaria de sus hijos. En un Estado feudal, el simple principio de la primogenitura suele limitar necesariamente la división del feudo hereditariamente adquirido en interés de sus posibilidades de prestación. Tal principio, desarrollado ante todo con respecto a los señores feudales mismos, resulta proyectado, por decirlo así, a favor del supremo soberano. Así aconteció en el Oriente con la progresiva feudalización. Dentro del Estado patrimonial, tanto de carácter oriental como merovingio, la validez del principio de la primogenitura es mucho más problemática. En el caso de no haberla, se presenta la siguiente alternativa: división hereditaria del poder político al modo de la división de todas las demás propiedades del señor patrimonial, o elección de sucesor según un sistema determinado: justicia de Dios (desafío de los hijos, tal como se encuentra en algunos pueblos primitivos), oráculo por la suerte (es decir, prácticamente, elección sacerdotal, como ocurría entre los judíos desde Josué) o, finalmente, la forma regular de la proclamación carismática, la elección del capacitado por la preelección del séquito y aclamación del pueblo, procedimiento que implica en este caso, todavía más que en los anteriores, el peligro de elecciones dobles y luchas. De todos modos, el imperio de la monogamia como única forma legítima de matrimonio constituye uno de los más importantes fundamentos de una continuidad ordenada del poder monárquico y ha favorecido a las monarquías de Occidente en oposición a las situaciones propias del Oriente, donde la idea de un inminente o posible advenimiento de un cambio de dinastía deja en suspenso toda la administración, pudiendo cada cambio provocar probabilidades catastróficas para la organización del Estado. La creencia en el carácter hereditario del carisma es una de esas circunstancias que han introducido las mayores "contingencias" en la subsistencia y la estructura de las organizaciones de dominio, y ello tanto más cuanto que el principio de la transmisión hereditaria puede competir con otras formas de la designación de sucesor. El hecho de que Mahoma falleciera sin descendientes masculinos y de que sus secuaces no fundaran el califato con base en el carisma hereditario e inclusive, en la época de los Omeyas, lo desarrollaran en forma directamente antiteocrática, ha tenido para toda la estructura del Islam las más hondas consecuencias: el chiísmo, basado en el carisma hereditario de la familia Alí con la consecuencia de un imam[15] dotado de infalible autoridad dogmática, se opone radicalmente al sunismo ortodoxo, fundado en la tradición y en el *idschma (consensus ecclesiae)*, [16] sobre todo por razones de las diferencias acerca de calificación para jefe. La

eliminación de la familia de Jesús y de su posición en un principio importante dentro de la comunidad se ha logrado evidentemente de un modo insensible. La extinción de los carolingios germánicos y de los linajes reales que les suceden casi siempre en el momento en que el carisma hereditario habría tal vez conseguido relegar a segundo término el derecho de codeterminación pretendido por los príncipes, en contra de lo que ocurría en Francia e Inglaterra, ha sido de extraordinario alcance para la decadencia del poder real germánico en contraposición con el fortalecimiento del francés y del inglés, y ha tenido probablemente consecuencias históricamente más importantes que el mismo destino de la familia de Alejandro. En cambio, ocurrió algo muy distinto con el nombramiento de los césares romanos de los tres primeros siglos, de los que los más destacados llegaron al trono, no por la consanguinidad, sino por la designación de sucesor en la forma de la adopción, con lo cual quebrantaron el poder de los destinados al trono en virtud de los lazos de sangre. Esto se explica, por un lado, por la diferente estructura del poder político dentro de los estados feudales, y de los regímenes estatales cada vez más burocráticos y basados en el papel decisivo desempeñado por un ejército permanente y sus oficiales, por otra. No lo examinaremos más al detalle.

Una vez que se ha presentado la creencia en la subordinación del carisma a la consanguinidad, se transforma toda su significación. Mientras originariamente han sido las propias hazañas las que han ennoblecido, en los tiempos posteriores el hombre es "legitimado" por las acciones de sus antepasados. Pertenece a la nobleza romana, no quien ha poseído por sí mismo un cargo ennoblecedor, sino quien desciende de los que lo han ocupado. Y la aspiración de la nobleza oficial así circunscrita consiste en monopolizar los cargos dentro de este círculo. Esta evolución —la transformación del auténtico carisma en su contrario— se verifica en todas partes según el mismo esquema. Mientras la concepción auténticamente americana (puritana) glorificaba al *self-made man*, al que había "hecho" por sí mismo su fortuna, como portador del carisma, y eliminaba de ello al mero "heredero" en cuanto tal, tal idea se está transformando actualmente ante nuestros ojos, de suerte que ya ahora tiene importancia sólo el origen —de los Padres Peregrinos,[17] de la princesa Pocahontas,[18] de la familia de los Knickerbockers—[19] o la pertenencia a una de las familias de riqueza (relativamente) "antigua".[20] El cierre de los libros de nobleza, las pruebas del linaje, la consideración de los nuevos ricos sólo como *gentes minores* y los demás fenómenos análogos son en la misma medida productos de la aspiración a aumentar el prestigio social por la creación de un monopolio restringido. Entre los motivos económicos interviene, al lado del monopolio de situaciones oficiales directa o indirectamente beneficiosas o de otras relaciones sociales frente al dúctil poder del Estado, ante todo el monopolio del *connubium*: probabilidades de preferencia a la mano de ricas herederas y las crecientes solicitudes a las manos de las propias hijas.

Al lado de aquella forma de "objetivación" del carisma que representa su tratamiento como un bien hereditario, se encuentran otras formas históricamente importantes. Por lo pronto, puede surgir, en vez de la transmisión por la sangre, la transmisibilidad artificial, mágica: la "sucesión" apostólica por las manipulaciones de la consagración episcopal, la capacidad carismática adquirida mediante ordenación sacerdotal, de carácter indeleble, la coronación y consagración de los reyes e innumerables otros procesos análogos en pueblos primitivos y civilizados. El símbolo, casi siempre convertido en forma, es prácticamente menos importante que la idea vinculada a él en muchos casos: la vinculación del carisma con la posesión de un *cargo* —en el que introduce la imposición de manos,[21] la consagración, etc.— en cuanto tal. Pues aquí radica el punto de transición a aquella transformación *institucional* del carisma: su adherencia a una organización social como consecuencia del predominio de las organizaciones permanentes y tradiciones surgidas en lugar de la creencia carismática personal en los héroes y en la revelación.

La posición del obispo romano (originariamente de este obispo en comunidad con la Iglesia de Roma) dentro de la antigua organización eclesiástica era esencialmente de carácter carismático. Muy pronto alcanza esta Iglesia una autoridad específica que se afirma una y otra vez frente a la superioridad intelectual del Oriente helenístico —que produjo casi todos los grandes Padres de la Iglesia, acuñó los dogmas y vio celebrados en su territorio todos los concilios ecuménicos— mientras ha subsistido la unidad de la Iglesia y se ha basado en la firme creencia de que Dios no permitirá que la Iglesia de la capital del mundo se equivoque a pesar de sus escasos medios intelectuales. Esto no era algo diferente de un carisma: en modo alguno significó un "primado" en el sentido moderno de un "magisterio" decisivo o de un poder universal de jurisdicción en cuanto poder episcopal de apelación o en competencia universal con los poderes locales, pues tales conceptos no estaban entonces todavía enteramente desarrollados. Además, este carisma equivalía, como todo carisma, a una gracia inestable: por lo menos a un obispo romano ha alcanzado el anatema de un concilio. Pero en general se mantuvo como una "promesa". Todavía Inocencio III, en la plenitud de su poder, no ha recurrido a aquella promesa más que como una creencia enteramente general y concretamente indeterminada, y sólo la Iglesia jurídicamente burocratizada e intelectualizada de la época moderna la ha convertido en una magistratura competente con la separación, característica de toda burocracia, entre el cargo *(ex cathedra)* y la condición privada.

El carisma del cargo oficial —la creencia en la gracia específica poseída por un instituto en cuanto tal— no es en manera alguna un fenómeno propio sólo de la Iglesia y menos aún un fenómeno propio sólo de condiciones primitivas. Se manifiesta asimismo en las condiciones modernas y en una forma políticamente importante dentro de las relaciones que mantienen los sometidos con respecto al poder del Estado. Pues éste puede ser muy diferente según se enfrenten de un

modo amistoso o antagónico con el carisma oficial. La específica falta de respeto del puritanismo frente a toda "criatura", su oposición a toda divinización de las criaturas, influyó, en virtud de su actitud interna, en el sentido de eliminar de la esfera de su dominio todas las relaciones de respeto carismático ante los poderosos de la tierra. Toda gestión oficial es para ellos un *business* como cualquier otro; el soberano y sus funcionarios son pecadores como todos los otros (hecho acentuado por Kuyper[22] con todas sus consecuencias) y no más inteligentes que los demás. Han llegado justamente a ocupar su posición por los inescrutables designios de Dios y tienen poder en su virtud para establecer leyes, prescripciones, juicios, disposiciones. Debe ser alejado del cargo eclesiástico aquel que lleva en sí el signo de la condenación. Pero tal principio es irrealizable y también superfluo dentro del mecanismo del Estado. En tanto que los poderosos de la tierra no atenten directamente contra la conciencia moral y el honor de Dios, se acepta su poder, pues un cambio representaría solamente la sustitución de ellos por otros hombres tan pecadores y probablemente tan insensatos como ellos. Pero esos poderosos no poseen ninguna autoridad que pueda constreñir la conciencia moral de cada hombre; son únicamente partes integrantes de un mecanismo creado por los hombres y que se encuentra al servicio de fines humanos. El cargo oficial existe en virtud de una necesidad objetiva, pero no es nada situado por encima de su actual ocupante y que pueda reverberar sobre él, tal como correspondería a la concepción alemana de la "corte judicial del rey". Esta tendencia interna, irracional desde el punto de vista naturalista, y esta actitud interna frente al Estado, las cuales han actuado y pueden actuar según los casos en sentido muy conservador o muy revolucionario, constituyen una condición esencial de numerosas singularidades importantes dentro del mundo influido por el puritanismo. Pero la actitud en principio enteramente distinta adoptada por el alemán normal frente al cargo —frente a las autoridades consideradas como suprapersonales—, se halla condicionada en parte por el carácter peculiar enteramente concreto de la religiosidad luterana, pero corresponde —al otorgar a los poderes el carisma oficial inherente a una "autoridad querida por Dios"— a un tipo muy general, de suerte que la metafísica sentimental del Estado que brota en este suelo tiene consecuencias de gran alcance político. Contrasta con la reprobación puritana del carisma del cargo la teoría católica del carácter *indelebilis* del sacerdote, con su rigurosa separación entre el mencionado carisma y los merecimientos personales. Se trata de la forma más radical de la objetivación y transformación de la misión carismática puramente personal y que radica en la corroboración de la persona, en una capacidad carismática indeleble que se obtiene por la admisión en la jerarquía oficial mediante una ceremonia mágica y subsiste con independencia de la dignidad de la persona. Esta objetivación del carisma constituyó el medio de implantar un mecanismo hierocrático en un mundo que veía ante sí a cada paso capacidades mágicas. Sólo cuando el sacerdote pudo ser absolutamente

rechazado desde el punto de vista personal sin que con ello fuera discutible su aptitud carismática, resultó posible la burocratización de la Iglesia y pudieron apartarse de su carácter institucional todas las contingencias personales. Pues como justamente se halla todavía muy lejos del hombre no aburguesado la consideración moralizante del mundo terrenal y del supraterrenal, y los dioses no son buenos, sino fuertes y se puede encontrar la capacidad mágica en todas las naturalezas animales, humanas y superhumanas, esta forma de separación entre la persona y la cosa puede prender en representaciones familiares y corrientes que se ponen conscientemente al servicio de una gran idea estructural: la de la burocratización.

Si la capacidad carismática se ha convertido en una cualidad objetiva susceptible de ser transferida por cualesquiera procedimientos, ante todo los puramente mágicos, queda abierto el camino para que se transforme de una gracia cuya posesión es verificada y comprobada, pero no puede ser transmitida o apropiada, en algo en principio adquirible. De este modo se convierte la capacidad carismática en un objeto posible de la educación. Cierto es que, por lo menos originariamente, no se efectúa esta transformación en la forma de una doctrina racional o empírica. El heroísmo y las capacidades mágicas son considerados ante todo como no transmisibles por medio de la enseñanza. Solamente pueden ser despertados por renacimiento de la persona entera cuando existen de un modo latente. El renacimiento y, con ello, el desarrollo de la capacidad carismática, la prueba, corroboración y selección del hombre cualificado es, consiguientemente, el sentido auténtico de la educación carismática. Ésta consiste en: aislamiento del ambiente cotidiano, sustracción a la influencia de todos los lazos naturales de la familia (en los pueblos primitivos, traslado directo de los efebos al bosque), ingreso en una comunidad educativa especial, transformación radical del modo de conducción de vida, ascetismo, ejercicios corporales y espirituales en las más distintas formas con el fin de despertar la capacidad para el éxtasis y para el renacimiento, comprobación continua del grado de perfeccionamiento carismático alcanzado por medio de conmociones psíquicas y torturas y mutilaciones físicas (la circuncisión se ha originado acaso en primer lugar como parte integrante de estos procedimientos ascéticos); finalmente, recepción solemne del probado en el círculo de los portadores comprobados del carisma. La oposición con la cultura especializada es, naturalmente, fluctuante dentro de ciertos límites. Toda educación carismática implica alguna especialización según tenga que desarrollarse en los novicios el héroe guerrero, el curandero, el chamán, el exorcista, el sacerdote, el legislador, y esta especialización —realizada con frecuencia en interés del prestigio y del monopolio del carisma en cuanto doctrina esotérica— aumenta tanto cuantitativa como cualitativamente con la creciente diferenciación experimentada por las profesiones y la ampliación del saber especializado, hasta que permanecen como *caput mortuum* de los antiguos procedimientos ascéticos

para despertar y comprobar la capacidad carismática los conocidos fenómenos penalísticos de la vida estudiantil y cuartelaria dentro de un adiestramiento esencialmente especializado. Pero la educación auténticamente carismática constituye el contrapolo radical de la doctrina del especialismo postulada por la burocracia. Entre la educación encaminada al renacimiento carismático y la instrucción racional dirigida al saber burocrático especializado se encuentran todas aquellas formas de educación encaminadas al "cultivo", en el sentido antes empleado del término —transformación del modo de conducción de vida interno y externo—, formas que conservan sólo en calidad de residuos los originarios procedimientos irracionales de la educación carismática y cuyo ejemplo más importante ha sido desde siempre la formación del guerrero o del sacerdote. También la educación para la formación de los guerreros o sacerdotes es originariamente, ante todo, una selección de los calificados desde el punto de vista carismático. Quien no ha resistido las pruebas heroicas de la educación guerrera es considerado como "mujer", en el mismo sentido en que el incapaz de desarrollar cualidades mágicas es considerado como "lego". La conservación y desarrollo de las exigencias de capacidad es solícitamente impulsada, de acuerdo con un esquema desconocido, por medio de los intereses de los secuaces, quienes obligan al jefe a hacer pasar inevitablemente por las mismas pruebas al que quiere participar del prestigio y de las ventajas materiales que ofrece el dominio.

En el curso de esta transformación, la educación originariamente carismática puede convertirse en una institución formalmente estatal o eclesiástica, o bien puede quedar abandonada a la iniciativa formalmente libre de los secuaces agrupados en una corporación. El camino seguido en este respecto depende de múltiples circunstancias y especialmente de las proporciones de poder entre los diversos grupos carismáticos rivales. Y sobre todo depende de esta última circunstancia la respuesta a la cuestión referente a la importancia universal que adquirirá dentro de una comunidad la educación militar o sacerdotal. Justamente el *espiritualismo* de la educación *eclesiástica* tiende a una formación *racional*, en oposición a la educación *caballeresca*. La educación con vistas a la formación de sacerdotes, chamanes, hechiceros, curanderos, derviches, monjes, danzantes y cantores sagrados, escribas y jurisperitos, así como de caballeros y guerreros tiene lugar, dentro de las más distintas formas, de un modo esencialmente análogo. Lo que las diferencia es sólo el alcance de las comunidades educativas así formadas en su relación entre sí. Esto depende no sólo de las relaciones —a que luego haremos referencia— que mantienen entre sí el *imperium* y el *sacerdocium*, sino ante todo de hasta qué punto las acciones militares ofrecen el carácter de un honor social en tanto que función de una capa específicamente cualificada. Sólo entonces —pero en tal caso de un modo general — desarrolla el militarismo su educación propia. En cambio, el desarrollo de una educación específicamente clerical suele ser una función de la burocratización

del dominio, ante todo del dominio sagrado.

Las "efebias" helénicas,[23] como parte integrante de la educación gimnástico-musical de la personalidad —educación fundamental para la cultura helénica—, constituyen sólo un caso especial de un fenómeno de educación militar extendido por toda la superficie de la tierra. Pertenecen a esta esfera ante todo la preparación con vistas a la iniciación juvenil, es decir, al renacimiento heroico, la admisión en la liga masculina y en la casa de los guerreros (una especie de cuartel primitivo, pues esto es el androceo cuyo rastro ha seguido tan cuidadosamente Schurtz).[24] Se trata de una educación profana: los linajes guerreros dirigen la educación. La institución se disuelve en todas partes en que el miembro de la comunidad política no es ya ante todo un guerrero, en todos aquellos lugares en que el estado de guerra no constituye ya la relación crónica entre las organizaciones políticas vecinas. Por otro lado, encontramos en el Estado egipcio típicamente burocrático, como ejemplo de una amplia clericalización de la educación, el predominio de la formación cultural de los funcionarios y escribas por medio del sacerdocio.[25] También en una parte considerable de los demás pueblos del Oriente, y debido a que sólo él desarrolló un sistema educativo racional y satisfizo las necesidades oficiales de escribas y burócratas ejercitados en el pensamiento racional, el sacerdocio continuó siendo el encargado de la educación de los funcionarios, lo que equivale a decir el jefe de la educación en general. En Occidente y durante la Edad Media, la educación por medio de la Iglesia y de los monasterios como sedes de la educación racional, tuvo una grandísima importancia. Pero mientras no existió en el Estado egipcio burocrático un contrapeso de la clericalización de la educación, mientras los restantes estados patrimoniales de Oriente no desarrollaron una educación militar específica, por faltarles para ello la base estamental, y mientras, finalmente, los israelitas, enteramente desprovistos de sentido político y reunidos en torno a las sinagogas y al rabinato,[26] desarrollaron un tipo de rigurosa educación clerical, en la Edad Media occidental, en virtud del carácter feudal y estamental de la capa de señores, existió, yuxtaponiéndose y contraponiéndose a la clericalmente racional, la educación caballeresca, lo que dio su carácter específico a la humanidad occidental de la Edad Media y también a las universidades de Occidente.

En la *polis* helénica y en Roma faltó no sólo el aparato burocrático oficial, sino también el sacerdotal, que hubiera podido crear un sistema educativo de tipo clerical. El hecho de que el producto literario de una sociedad noble mundana que trataba sin respeto a los dioses, el hecho de que Homero siguiera en la cumbre de la educación literaria —de ahí el profundo odio contra él de un hombre como Platón—,[27] sólo en parte fue un azar grávido que se opuso a toda racionalización teológica de los poderes religiosos. Lo decisivo siguió siendo la ausencia de un sistema educativo específicamente sacerdotal.

Finalmente, el carácter peculiar del racionalismo confuciano, su

convencionalismo y su admisión como fundamento de la educación fueron condicionados en China por la racionalización burocrática de la burocracia patrimonial mundana y la ausencia de poderes feudales.

Toda forma de educación, tanto la que conduce a un carisma mágico como al heroísmo, puede convertirse en objetivo de un reducido círculo de agremiados, de cuyo seno pueden surgir, por una parte, ligas secretas sacerdotales, y, por otra, clubes aristocráticos. Desde un dominio sistemático y ordenado hasta el saqueo ocasional por medio de los gremios políticos o mágicos, constituidos especialmente en el África occidental en calidad de ligas secretas, existen todos los estadios intermedios imaginables.[28] Y todas aquellas comunidades desarrolladas hasta formar gremios y clubes —ya sea que procedan originariamente de séquitos guerreros o bien de asociaciones constituidas con los hombres capaces de llevar las armas— tienen de común la tendencia a sustituir cada vez más la calidad carismática por la puramente económica. Con el fin de poder someterse a la educación carismática, que exige largo tiempo y que, desde el punto de vista económico, no es inmediatamente utilizable, el joven necesita ineludiblemente que su energía dentro de la economía doméstica sea superflua, cosa que es cada vez más difícil a medida que aumenta la intensidad del trabajo económico. Este creciente monopolio de la educación carismática por las gentes acomodadas fue luego artificialmente impulsado. Con la disolución de las originarias funciones mágicas o militares, el aspecto económico se fue colocando cada vez más en el primer plano. En los diferentes rangos de los "clubes" políticos en Indonesia[29] se ingresa, finalmente, mediante el ofrecimiento de un suculento banquete. La transformación de la capa de señores carismáticos en una capa social puramente plutocrática es justamente algo típico entre los pueblos, por lo demás primitivos, donde se va postergando la importancia práctica del carisma militar o mágico. Entonces lo que confiere nobleza no es necesariamente la posesión en cuanto tal, sino el modo de conducción de vida que tal posesión hace posible. La vida caballeresca significa en la Edad Media ante todo la posesión de una casa abierta para los huéspedes. En numerosos pueblos se adquiere el derecho de poderse llamar jefe simplemente por el ofrecimiento de banquetes, y se reconoce de la misma manera una especie de *noblesse oblige* que en todas las épocas conduce fácilmente a un empobrecimiento de estos notables gravados con tales cargas.[30]

Capítulo XI
Estado y hierocracia[1]

Actitud del sacerdocio y del carisma religioso frente a la forma política de dominación. Cesaropapismo y dominación hierocrática. La "Iglesia". Reglamentación hierocrática de la vida; la actitud frente al "ascetismo". La economía del monacato. La relación del monacato con la dominación cesaropapista y con el carisma del cargo hierocrático. Coincidencia del carisma mágico con el carisma político. Compromisos entre el poder hierocrático y el poder político. Condiciones sociológicas de la dominación hierocrática y de la religiosidad. Significado del dominio sacerdotal para el desarrollo económico. Estereotipación de lo económico. Obstáculos de la racionalización y del capitalismo. La posición de la hierocracia en la época del capitalismo y de la democracia burguesa. La posición de Lutero. La ética calvinista y la Iglesia. La hierocracia en el judaísmo. Sectas e iglesias.

ASÍ COMO la impotencia del rey parlamentario —promedio— constituye la base primera para la legitimidad del dominio del jefe de partido, así también la impotencia del monarca encarnado y "encastillado" tiene como consecuencia la aparición del sacerdocio o el hecho de que el poder real caiga con frecuencia en manos de una familia exenta de los deberes carismáticos del soberano y que representa al verdadero dominador (mayordomo, *shogun).* El mantenimiento formal del soberano oficial es en este caso indispensable, porque sólo su carisma específico conserva aquella vinculación con los dioses necesaria para la *legitimidad* de toda la estructura política, con inclusión de la posición adoptada por el sumo gobernante efectivo. Cuando el dominio es auténticamente carismático, es decir, cuando el carisma es una facultad vinculada a él personalmente y no derivada de cualquier otro poder, no se le puede eliminar, como se hizo entre los merovingios, porque en este caso se encontró para la legitimación de la nueva casa real una autoridad carismáticamente cualificada en el papado. En un dominio auténticamente carismático de un dios o de un hijo de dios personificados —como lo es, por ejemplo, el Mikado—, el intento de destronar no a un determinado soberano —cosa que, naturalmente, es siempre posible por procedimientos violentos o pacíficos—, sino toda una casa real carismáticamente cualificada, representaría la duda sobre la legitimidad de todo poder y, consiguientemente, el trastorno de todo apoyo tradicional para la obediencia de los sometidos. Por este motivo suele evitarse temerosamente por todas las personas interesadas en el orden existente, inclusive cuando se presentan las más violentas divergencias, de modo que llega a preguntarse si aun en aquellas circunstancias en que la dinastía dominante es sentida como una dominación extranjera —tal como

ocurre actualmente en China— es conveniente tal destronamiento.

El caso mencionado de la confirmación del dominio de los carolingios por medio del papa representa el ejemplo típico de los numerosos casos en los cuales el soberano no es por sí mismo un dios o no puede fundar de modo suficiente su "legitimidad" por medio de un carisma propio unívocamente comprobado por el orden de la sucesión hereditaria o por otras normas, sino que necesita una legitimación concedida por otra instancia —normalmente de carácter sacerdotal —, tal como suele ocurrir en todos aquellos casos en que el desarrollo de los carismas religiosos hasta alcanzar la cualidad sacerdotal ha sido bastante fuerte y diferente, en sus portadores, del poder político. El portador cualificado del carisma real es autentificado luego por Dios, es decir, por los sacerdotes, o el soberano considerado como una encarnación de Dios es reconocido por ellos como conocedores que son de la divinidad. En el reino de Judá, el sacerdocio interrogaba al oráculo de la suerte acerca del rey. El sacerdocio de Amón, tras el derrocamiento de los descendientes del rey hereje Eknaton,[2] dispuso efectivamente de la corona. El rey de Babilonia toma las manos del dios del imperio, etc., hasta el gran ejemplo que proporciona sobre el particular el Imperio romano germánico. Cierto es que en todos estos casos se impone en principio el hecho de que la legitimidad no se debe negar en modo alguno a las personas realmente cualificadas desde el punto de vista carismático. Esto ha sido válido también para la corona imperial romana de la Edad Media, y la resolución del colegio electoral en Rhense[3] lo ha recordado. Pues el hecho de que exista o no, depende del juicio y no de la arbitrariedad. Sin embargo, existe al mismo tiempo la creencia de que sólo las manipulaciones de los sacerdotes garantizan la completa acción del carisma, con lo cual tiene lugar también aquí una "objetivación" del carisma. La posibilidad de disponer de la corona, que queda así en manos del sacerdocio, puede de este modo elevarse en el caso extremo hasta una realeza sacerdotal, en la cual el jefe de la jerarquía eclesiástica ejerce, asimismo, el poder secular, tal como ha ocurrido efectivamente en algunos otros casos.

En cambio, en otras ocasiones la posición del pontífice se halla sometida al poder secular, como ha ocurrido y ocurre todavía en parte en el Principado romano, en China, en el califato, acaso en la posición asumida por el soberano arriano,[4] de seguro en la asumida por el anglicano, luterano, ruso y católico griego frente a la Iglesia. En este sentido, las facultades del soberano temporal sobre la Iglesia pueden ser muy distintas, desde los meros derechos de prisión hasta la conocida influencia ejercida por los monarcas bizantinos sobre la formación de los dogmas y hasta la función del soberano como predicador, como en el Imperio de los califas.[5] Sea como fuere, la relación entre el poder político y el poder eclesiástico es muy diferente en los casos siguientes: *1*. en el soberano legitimado por el sacerdocio, sea como una encarnación de Dios o bien como un ser querido por Dios; *2*. en el sacerdote soberano y, por consiguiente, en el que

desempeña también en calidad de sacerdote las funciones reales y, además de esos dos casos de "hierocracia", *3*. en el soberano temporal, cesaropapista, es decir, en el que posee por derecho propio el sumo poder en los asuntos religiosos. En este sentido, la "hierocracia" —la "teocracia" propiamente dicha sólo es representada por el segundo caso— ha ejercido en todos los lugares en que se ha desarrollado efectos muy permanentes sobre la estructura administrativa. Esta "hierocracia" debe evitar la formación de poderes temporales partidarios de la emancipación. Allí donde existe, a su lado o bajo su dominio, un rey, impide que se desarrolle su poder independiente —por ejemplo, la acumulación del tesoro indispensable para todos los reyes de los antiguos tiempos— y limita su guardia personal con el fin de poner trabas a la creación de un poder militar independiente (así en Judá bajo Josías). Además, impide en lo posible el desarrollo de una nobleza guerrera independiente y puramente mundana, pues esta nobleza podría ser un rival de su poder autocrático, y favorece por ello con mucha frecuencia a la burguesía (relativamente) pacífica. La afinidad electiva general entre los poderes burgueses y religiosos —típica en un determinado grado del desarrollo de ambos— puede así aumentar, como ha ocurrido con bastante frecuencia en el Oriente y durante la lucha de las investiduras en Italia, hasta constituir una liga formal de los dos contra los poderes feudales. Esta oposición al carisma heroico político ha sido siempre recomendada por la hierocracia a los estados conquistadores como un medio de domesticar a los pueblos sometidos. Así, tanto la hierocracia tibetana como la judía y la egipcia de la última época han sido apoyadas en parte por el dominio extranjero y en parte han sido creadas justamente a este efecto. Y según todos los síntomas históricos, el templo y, ante todo, el dios délfico habían sido preparados ya para desempeñar un papel análogo en Grecia en el caso de una victoria de los persas. Parece que el helenismo y el judaísmo son en sus rasgos más importantes productos de la resistencia frente al dominio persa, por un lado, y de la sumisión, por otro. Hasta dónde puede llegar la domesticación por medio de los poderes hierocráticos lo muestra el destino de los mongoles, los cuales, después de haber puesto en peligro la existencia de la cultura por espacio de un milenio y medio y en constantes ofensivas contra los pueblos civilizados que se les oponían, fueron casi enteramente despojados de la virulencia ofensiva de su espíritu guerrero principalmente por la influencia del lamaísmo.

La lucha —que no siempre se manifiesta de un modo abierto— entre la nobleza guerrera y la nobleza sacerdotal, entre el séquito real y el séquito sacerdotal, ha dejado siempre impreso su carácter en la sociedad y el Estado. Ha producido rasgos y diferencias decisivas en la contrapuesta actitud de las castas guerreras y sacerdotales de la India, en las luchas, en parte abiertas y en partes latentes, entre la nobleza militar y el sacerdocio ya en los más antiguos estados mesopotámicos, en Egipto, entre los judíos, en las *polis* helénicas donde los cargos sacerdotales estaban en manos de la nobleza, y en Roma, en la contienda

entre ambos poderes durante la Edad Media, y también en el Islam, con sus resultados tan distintos para el desarrollo cultural de Oriente y Occidente. La más radical oposición a toda hierocracia, el cesaropapismo, la completa subordinación del poder sacerdotal al poder secular, no puede encontrarse en la historia de una manera enteramente pura. No sólo el soberano chino, ruso, turco, persa, sino también el inglés y el alemán, revestidos con un episcopado sumo, tienen un carácter cesaropapista. Pero en todas partes encuentra este poder sus límites en la independencia de un carisma eclesiástico. El *basileus*[6] bizantino y, antes de él, el faraón, los monarcas indos y chinos, así como los *summi episcopi* protestantes, intentaron, aunque casi siempre en vano, imponer contenidos religiosos y normas de propia creación. Tales intentos han sido justamente para ellos extremadamente peligrosos. Del modo más perfecto se ha logrado la sumisión del poder sacerdotal al real allí donde la calificación religiosa ha funcionado preferentemente como un carisma mágico de sus portadores y no ha sido racionalizada en un aparato burocrático propio con un sistema doctrinal también propio (cosas que guardan casi siempre conexión mutua). Y, ante todo, allí donde no se ha alcanzado todavía o ha sido abandonado por la conciencia religiosa el tipo de la religión ética o "de salvación". Cuando este tipo predomina, la fuerza de resistencia de los poderes hierocráticos contra el poder secular es invencible y este último no tiene ninguna posibilidad de llegar a un compromiso con aquéllos. En cambio, la *polis* antigua y, en proporción bastante considerable, también los poderes feudales del extremo Oriente (Japón) y patrimoniales (China) y, cuando menos medianamente, el Estado bizantino y burocrático ruso, han conseguido el dominio sobre los poderes religiosos orientados principalmente en un sentido mágico-ritual. Pero en todos aquellos lugares en que el carisma religioso ha producido una doctrina y un aparato burocrático propio, hasta el Estado cesaropapista ha recibido una notable influencia hierocrática.

Por lo regular, el carisma sacerdotal ha llegado a un acuerdo casi siempre tácito, pero a veces manifestado también en "concordatos", con el poder secular, acuerdo que ha asegurado a ambos su esfera de poder y que ha proporcionado a cada uno cierta influencia sobre la esfera del otro —por ejemplo, del poder temporal en el nombramiento de ciertos cargos eclesiásticos, y del poder espiritual sobre las instituciones educativas del Estado— con el fin de evitar colisiones de intereses y obligarles a prestarse ayuda mutua. Así ha ocurrido en la organización eclesiástico temporal del Imperio carolingio orientado en proporción considerable en sentido cesaropapista, así como en el Sacro Imperio Romano, el cual mostró rasgos análogos bajo los Otones y los primeros monarcas sálicos, y en muchos países protestantes bastante cesaropapistas. En otros términos ha ocurrido también esto en las regiones donde han imperado la Contrarreforma, los concordatos y las bulas de circunscripción. El poder temporal pone a disposición del espiritual los medios externos de coacción para

la conservación de su poderío, y cuando menos para la recaudación de los impuestos eclesiásticos y de otros medios materiales de subsistencia. Como compensación por tal servicio, el poder espiritual suele ofrecer al temporal especialmente la seguridad del reconocimiento de su legitimidad y la domesticación de los súbditos mediante sus medios religiosos. Cierto es que algunos vigorosos movimientos reformadores eclesiásticos, tales como el gregoriano, intentaron temporalmente negar de un modo radical el carisma independiente del poder político, pero este intento no alcanzó éxito duradero. La Iglesia católica reconoce hoy la independencia del carisma político por el hecho de que —análogamente a la doctrina de la condignidad— obliga a prestar obediencia a la autoridad que dispone efectivamente del mando, sea cual fuere su origen, a no ser que se trate de poderes "confiscadores" de la Iglesia.

Consiguientemente, alguna porción mínima de elementos teocráticos o cesaropapistas suele mezclarse, en su estructura, con no importa qué poder político legítimo, pues, en definitiva, todo carisma requiere algún residuo de origen mágico. Así, está emparentado con los poderes religiosos, de suerte que reside siempre en él de alguna manera la "gracia de Dios".

El sistema que predomina no depende —cosa que debe tenerse muy en cuenta— de la influencia que ejercen los elementos religiosos sobre un pueblo. La vida helénica, romana y japonesa se halla penetrada de motivos religiosos tanto como cualquier comunidad hierocrática. Se ha querido describir a la antigua *polis* —certeramente, bien que con alguna exageración— como una asociación primariamente religiosa. En fin de cuentas, un historiador como Tácito no cuenta menos prodigios y milagros que un libro popular medieval. Y el campesino ruso se encuentra tan ligado por elementos religiosos como un judío o un egipcio. Sólo es distinta la forma en que está distribuido el dominio social, y esto tiene consecuencias sobre el modo en que se manifiesta la configuración del desarrollo religioso.

El régimen cesaropapista —representado con bastante pureza en los estados de la antigüedad occidental, y con diferente intensidad en el Imperio bizantino, en los estados orientales, en los estados de la Iglesia oriental y en el llamado despotismo ilustrado de Europa— trata los asuntos eclesiásticos simplemente como provincias de la administración política. Los dioses y los santos son dioses y santos oficiales. Su culto es asunto oficial; el soberano político tolera según su propio criterio nuevos dioses, dogmas y cultos o bien los excluye. El cumplimiento técnico de los deberes para con los dioses, en tanto que no es realizado simplemente por el funcionario político en cuanto tal con sólo la asistencia de los "especialistas" sacerdotales, se halla en manos de un sacerdocio sencillamente subordinado al poder político. Sustentado por las prebendas del Estado, carece de autonomía económica, de posesiones propias y de un aparato burocrático auxiliar independiente del poder político. Todos sus actos oficiales se hallan reglamentados por el Estado. No existe ninguna forma específicamente

sacerdotal en el modo de conducción de vida, con excepción del adiestramiento técnico para las funciones rituales. De acuerdo con ello, no existe ninguna educación específicamente sacerdotal y, por lo tanto, ningún desarrollo de una teología propia, así como ninguna reglamentación hierocrática independiente, frente al poder político, del modo de conducción de vida de los laicos. El carisma hierocrático queda así degradado a una mera técnica oficial. Finalmente, una nobleza cesaropapista dominante transforma los grandes puestos sacerdotales en una posesión hereditaria, utilizable económicamente y como fuente de poder y prestigio, de determinadas familias; y la masa de los pequeños puestos sacerdotales, en prebendas por ellos provistas en forma de empleos cortesanos; las fundaciones monásticas y análogas, en beneficios a favor de las hijas no casadas y de los hijos menores; la observancia de las prescripciones tradicionales rituales, en una parte integrante de sus convenciones y ceremonias estamentales. Allí donde el cesaropapismo en este sentido predomina sin obstáculo, la consecuencia inevitable es una estereotipación del contenido interno de la religión en la fase de la influencia puramente ritual y técnica sobre los poderes suprasensibles, y un obstáculo a toda evolución hacia una "religión de salvación".

En cambio, allí donde el carisma hierocrático es o va siendo más fuerte, intenta degradar al poder y al orden políticos. Como recurren a un carisma rival propio, son considerados directamente como una obra satánica. Justamente las direcciones ético-hierocráticas más consecuentes del cristianismo han tomado siempre en esto su punto de partida. O bien, en virtud de una autorización de Dios, se trata de una inevitable concesión a los pecados del mundo, al cual, por vivir en él, hay que acomodarse, pero con el cual hay que entrar en contacto lo menos posible y cuya trama es, desde el punto de vista ético, absolutamente insignificante. La actitud del cristianismo en su primera época escatológica es la apuntada. O, finalmente, el poder político es considerado como un instrumento de Dios para la represión de las potencias antieclesiásticas y, consiguientemente, debe ponerse a disposición del poder hierocrático. Según ello, la hierocracia intenta en la práctica transformar el poder político en un feudo del poder eclesiástico, y arrebatarle sus recursos autoritarios hasta donde lo permita el interés en la subsistencia de la configuración política. Allí donde el sacerdote en cuanto tal no ejerce de un modo directo el poder político, el rey recibe su legitimación mediante consulta del oráculo (Judá), confirmación, consagración, coronación por el sacerdocio. En ocasiones (como ocurrió de un modo característico en la institución del sacerdocio en Judá bajo Josías) se le prohíbe la acumulación de un "tesoro" y, por consiguiente, la formación de un séquito personalmente adicto y el mantenimiento de mercenarios. La hierocracia crea un aparato administrativo autónomo, dirigido hierocráticamente; desarrolla un sistema de tributos (diezmos) y formas jurídicas (fundaciones) propio con el fin de asegurar las posesiones territoriales eclesiásticas. Con base en la dispensación

carismática de los bienes mágicos, que se convierte en una "profesión" y rama lucrativa aprendida, se desarrolla un cargo patrimonial administrado por prebendados reales o feudales, para el cual —en ciertas circunstancias— se asegura una prebenda adscribiéndola a un templo (como "fundación"), contra los ataques de los poderes no sagrados. La comensalidad y las prebendas en productos naturales que se originan de ella correspondientes a los sacerdotes egipcios, orientales y extremo orientales, pertenecen a este hecho. La hierocracia se desarrolla hasta formar una "*Iglesia*": *1.* Cuando surge un estamento sacerdotal separado del "mundo" y cuyos ingresos, ascensos, deberes profesionales y conducta específica (extraprofesional) son sometidos a una reglamentación propia. *2.* Cuando la hierocracia tiene pretensiones de dominio "universalistas", es decir, ha superado la vinculación al hogar, al clan, a la tribu, sobre todo cuando se han desvanecido las fronteras étnico-nacionales y existe, por lo tanto, una completa nivelación religiosa. *3.* Cuando el dogma y el culto han sido racionalizados, consignados en escritos sagrados, comentados y convertidos, no sólo en forma de una rutina técnica, en objeto de la instrucción. *4.* Cuando todo esto se realiza dentro de una especie de comunidad *institucional.* Pues el punto decisivo, cuyos resultados son estos principios desarrollados en muy diversos grados de pureza, es la separación entre el carisma y la *persona* y su vinculación a la institución y especialmente al *cargo*. Pues la "iglesia" se distingue de la "secta", en el sentido sociológico de este vocablo, por el hecho de que se considera como administradora de una especie de fideicomiso de los eternos bienes de salvación que se ofrecen a cada uno, y en la cual no se ingresa normalmente de un modo espontáneo, como en una asociación, sino dentro de la cual se nace, y a cuya disciplina pertenece también el recalcitrante. Esto es, la iglesia no es, como la "secta", una comunidad de personas carismáticamente cualificadas desde el punto de vista personal, sino la portadora y administradora de un carisma *oficial.* Por eso han producido "iglesias" en este sentido, además del cristianismo, sólo el Islam, el budismo en la forma del lamaísmo, y en una forma más limitada —por estar de hecho más vinculada al fenómeno nacional— el mahdismo, el judaísmo y probablemente la hierocracia de la última época egipcia.

De sus pretensiones carismático-oficiales —carisma del cargo— obtiene la "iglesia" las exigencias formuladas al poder político. El carisma específico del cargo hierocrático es utilizado con vistas a una exacerbación de la dignidad de sus portadores. Junto a la inmunidad frente a la administración de justicia estatal, a las contribuciones y a todos los demás deberes impuestos por el Estado, junto a la exención de los castigos correspondientes a la infracción de los mismos, crea ante todo para los funcionarios eclesiásticos formas propias del modo de conducción de vida y normas educativas específicas correspondientes a ellas. A este efecto crea una educación hierocrática mediante la cual se apodera luego de la educación de los laicos, consiguiendo de este modo formar en el espíritu

hierocrático a los funcionarios del Estado y a los mismos "súbditos".

Además, la Iglesia desarrolla con base en el poderío alcanzado por el ordenamiento hierocrático un amplio sistema de normas ético-religiosas para delimitar el cual han podido existir desde siempre fronteras tan poco definidas como las que hay actualmente para las exigencias de la autoridad católica sobre la *disciplina morum*. Aun con independencia de la protección recibida del poder político, los medios autoritarios empleados por la hierocracia para el cumplimiento de sus exigencias han sido muy influyentes. La excomunión, la exclusión de la asistencia al culto, producen el mismo efecto que el más severo boicot social. Y el boicoteo económico en forma de la prohibición de tener tratos con los excluidos es hasta cierto punto propio de toda hierocracia. Mientras la forma de esta reglamentación de la conducta se halla determinada por intereses hierocráticos de poder —y es lo que ocurre siempre en medida considerable—, se dirige contra la aparición de poderes rivales. Ello tiene como consecuencia la "protección de los débiles", es decir, de los sometidos a un poder no hierocrático y, por lo tanto, de los esclavos, siervos, mujeres, niños, contra la ilimitada arbitrariedad de los déspotas; la protección de los pequeño-burgueses y campesinos contra las depredaciones; los obstáculos interpuestos a la aparición de poderes económicos no dominables hierocráticamente, sobre todo, de los nuevos poderes ajenos a la tradición, tales como el capital naciente y, en general, evitar toda sacudida de la tradición y de la fe en su santidad como fundamento interno del poder hierocrático y, por consiguiente, la defensa de las autoridades usuales y tradicionales. De este modo la hierocracia conduce a la estereotipación, lo mismo que su contrafigura, y en su propio dominio: la "empresa" sacerdotal racionalmente organizada de la administración de los bienes de salvación, considerada como un "instituto" y la transmisión de la santidad carismática de este instituto en cuanto tal, según es propia de toda formación de "iglesias", es la consecuencia de tal hecho. El carisma oficial desarrollado aquí hasta sus últimas consecuencias se convierte inevitablemente en el más irreconciliable enemigo de todo carisma auténticamente personal, de todo carisma extático, místico, profético, iniciador del camino que conduce a Dios y que podría aniquilar la dignidad de la "empresa". El milagrero individualmente carismático y no adscrito a un puesto eclesiástico oficial es sospechoso de "herejía" y de "hechicería". Esto se encuentra ya en las inscripciones procedentes de la época de Sutra. Y no pertenece menos a los cuatro absolutos pecados capitales de los monjes budistas el hecho de adscribirse capacidades personalmente sobrenaturales. El milagro se convierte en una institución incorporada a la empresa regular (así, el milagro comprobado); las capacidades carismáticas son objetivadas, quedan vinculadas a la ordenación en cuanto tal y se desprenden en principio *(character indelebilis)* [7] de la "dignidad" personal del que ocupa un cargo (esto fue el objeto de la disputa de los donatistas).[8] Correspondiendo al esquema general, la persona y el cargo son separados, pues de otra suerte quedaría comprometido el carisma

del cargo por la indignidad de la persona. Según el esquema general de la cotidianización del carisma, la posición ocupada por el "profeta" y por el "maestro" carismático en la antigua Iglesia desaparece con la creciente burocratización de la administración en manos de los obispos y presbíteros. Tanto en la organización como en la satisfacción de sus necesidades, la economía de la "empresa" se adapta a las condiciones impuestas por todas las configuraciones cotidianas jerárquicamente subordinadas: tramitaciones, reglamentos, emolumentos, prebendas, orden disciplinario, racionalización de la doctrina y de la actividad de los funcionarios considerada como una "profesión" hacen acto de presencia e inclusive han sido impulsados ante todo, cuando menos en Occidente, por la Iglesia como heredera de tradiciones antiguas y en cierto sentido probablemente de tradiciones egipcias. Como es muy natural, y debido a que en esta esfera tuvo lugar una evolución hacia el carisma oficial, hubo de realizarse de un modo necesario y consecuente la tendencia específicamente burocrática de la separación entre la persona privada profana y el cargo sagrado. Y entre los mayores problemas de la organización burocrática figura luego la actitud asumida por la "empresa" oficial frente al desarrollo de una agrupación religiosa carismática: frente al monacato con su adhesión a los auténticos postulados del fundador carismático, en los cuales se rechaza todo compromiso con el "mundo". El "ascetismo", ante todo en el sentido de un modo de conducción de vida específicamente monacal, puede tener dos sentidos muy diferentes. Por una parte —y es lo que ocurre siempre en todas las "religiones de salvación", en el ascetismo hindú, budista, islámico y cristiano—, lo primario es la salvación individual de la propia alma mediante la revelación de un camino personal y directo hacia Dios. Las exigencias radicales del carisma, opuesto a todos los ordenamientos mundanos y casi siempre orientado en sentido escatológico, no pueden cumplirse dentro de aquellos ordenamientos que exigen inevitablemente un compromiso con los intereses de poder económico y otros intereses profanos. Y la "huida del mundo", del matrimonio, de la profesión, de los cargos, de las propiedades, de todas las comunidades políticas y de otra clase, es sólo la consecuencia de este estado de cosas. El asceta perfecto, el que realiza lo que está fuera de lo vulgar y cotidiano, consigue en todas las religiones el carisma personal consistente en obligar a Dios y en hacer milagros. Cierto es que este carisma personal es en última instancia incompatible con las exigencias hierocráticas de un "instituto de gracia" que pretenda por su lado monopolizar el camino que conduce a Dios (*extra ecclesiam nulla salus*[9] es el lema de todas las "iglesias"). Ante todo se opone, naturalmente, a la formación de comunidades exclusivas de tales santos específicamente cualificados, comunidades que niegan las pretensiones de dominio universalistas y niveladoras de la Iglesia, así como la significación exclusivista de su carisma oficial. De todos modos, todas las grandes iglesias han tenido que pactar con el monacato. Ha sido ajeno al mahdismo y al judaísmo, los cuales rechazan el ascetismo propiamente dicho y sólo reconocen,

en principio, como camino de salvación la fidelidad a la ley. Acaso se han encontrado indicios para ello en la Iglesia egipcia de la última época. Especialmente la Iglesia cristiana no podía rechazar la consecuente realización de principios notoria y evangélicamente propios de ella. Su manejo transformó el sentido del ascetismo, convirtiéndolo en una aportación "profesional" específica dentro de la Iglesia. Por lo pronto, de modo que la completa observancia de los *consilia evangelica* —estimados como un ideal supremo, pero no al alcance de todo el mundo— fue tratada como fuente de una aportación excedente que administró la Iglesia como un tesoro a favor de los que no poseían un carisma suficiente. Pero también y especialmente por el hecho de que el ascetismo fue completamente transformado en un procedimiento destinado, no a alcanzar la propia salvación por un camino propio, sino a aprovechar el trabajo del monje y colocarlo al servicio de la autoridad hierocrática, de la misión interna y externa y de la lucha contra las autoridades rivales. Debía ser peligroso un trabajo intramundano que se apoyaba en un carisma específico propio y que era ajeno a todo carisma oficial procedente de las autoridades eclesiásticas. Pero las ventajas predominaban. El ascetismo sale de las celdas monacales y aspira a dominar el mundo, impone, en la competencia, su forma de vida al sacerdocio oficial (en diferente proporción) y participa en la administración del carisma oficial frente a los dominados (laicos). Cierto es que siguen subsistiendo fricciones. Apenas puede llamarse "consecuente" la incorporación del ascetismo extático en forma de orden de derviches dentro de la Iglesia islámica (hecha idealmente posible a partir de la institución del dogma ortodoxo por Al Ghazali).[10] Como religión enteramente creada y propagada en un principio por los monjes y para los monjes, el budismo tenía en sus manos la solución más sencilla —el dominio absoluto de la Iglesia por los monjes como aristocracia carismática—, y desde el punto de vista dogmático, dicha solución le fue también muy fácil. Mediante la asignación creciente de todos los cargos superiores de las hierocracias al monacato, las iglesias orientales han encontrado para ello una solución esencialmente mecánica, a cuya interna escisión —glorificación del ascetismo irracional e individual, por una parte; instituciones eclesiásticas oficialmente burocratizadas, en Rusia sin un jefe espiritual monocrático, por otra— corresponde el desarrollo reprimido de sus hierocracias a causa de la dominación extranjera y del cesaropapismo. El movimiento reformista de los jerarcas oficiales se puso aquí al servicio del cesaropapismo como el único sostén que, por ser el más fuerte, podía ser tomado en consideración en el mismo sentido en que los reformadores cluniacenses buscaron su apoyo en Enrique III. Del modo más preciso pueden observarse alternativamente las fricciones y los arreglos dentro de la Iglesia occidental, cuya historia interna consiste esencialmente en el hecho de haber solucionado las dificultades experimentadas por medio de la subordinación del monacato a una organización burocrática, en el sentido de una tropa de un jefe eclesiástico monocrático desprendida por la "pobreza" y

"castidad" de toda vinculación a las condiciones impuestas por este mundo y disciplinada por una "obediencia" específica. Esta última evolución se ha realizado mediante continuas nuevas fundaciones monásticas. El monacato irlandés, que custodió temporalmente una parte importante de las tradiciones cultuales de la Antigüedad, pudo haber creado una Iglesia monacal específica sin necesidad de una estrecha vinculación con la sede romana en el campo misional de Occidente. Por otro lado, después de haber expirado su época carismática, la orden benedictina creó dominios feudales monásticos. Todavía la orden cluniacense (y tanto más la premonstratense) representó el tipo de una orden de notables, cuyo "ascetismo" sumamente moderado (basta representarse la indumentaria permitida) se mantuvo dentro de los límites que correspondían a tal capa social. Una organización interlocal existió aquí sólo en forma del sistema de filiación. Su importancia consiste esencialmente en el resurgimiento del monacato como un poder al servicio de la dominación hierocrática. La orden de los cistercienses enlazó la primera creación de una organización interlocal fija con una organización ascética de trabajo agrícola que la capacitó para sus conocidas obras de colonización.

En la fase carismática de su desarrollo, el monacato es un fenómeno antieconómico. El "asceta" constituye el contrapolo del burgués industrioso, así como del señor feudal que disfruta ostensiblemente de sus propiedades. Vive solo o en comunidades libremente agrupadas, sin matrimonio y sin responsabilidad, despreocupado de los poderes políticos y de otros poderes, sustentándose de frutos recogidos o de limosnas y sin poseer una morada en el "mundo". La regla primitiva de los monjes budistas les impone una peregrinación continua, excepto en las épocas de lluvias, y limita temporalmente cualquier permanencia en el mismo lugar, les impone el ascetismo irracionalmente orientado en sus fines y medios, es decir, el ascetismo que postula la desvinculación de las condiciones económicas y físicas de la existencia terrenal, y que trata de conseguir la unión con lo divino. De esta manera es, efectivamente, una parte de aquel poder específico de lo no económico que representa en todas partes el carisma auténtico. El monacato es el antiguo discipulado y séquito carismático auténtico, pero su invisible caudillo no es ya desde ahora un héroe religioso visible, sino que está ya en el más allá. Sin embargo, no permanece en esta fase. Los hechos externos lo atestiguan. Ni las consideraciones económicas racionales, ni tampoco la refinada necesidad de goce, pueden producir algo comparable a las obras del carisma religioso —que, como este último, son de carácter "extraordinario"—. Esto vale, ciertamente, para las obras realizadas por el poder hierocrático en general. La completa insensatez de la construcción de las pirámides se comprende sólo en virtud de la calidad del rey como Dios encarnado y de la creencia incondicional de los dominados en el mismo. Las obras realizadas por los mormones en las salinas de Utah se burlan de todas las normas establecidas por la economía colonizadora. Y esto es por

completo típico de las obras realizadas por el monacato, las cuales llevan casi siempre a la práctica lo que es económicamente improbable. En medio de los desiertos de nieve y de arena del Tíbet, el monacato budista en la forma lamaísta ha realizado obras económicas, pero especialmente, en la forma de Potala, obras arquitectónicas que por sus dimensiones y, como parece, inclusive desde el punto de vista cualitativo, pertenecen a las creaciones más colosales y célebres de la tierra. Económicamente hablando, las comunidades monásticas de Occidente son los primeros señoríos feudales racionalmente gobernados y, más tarde, constituyen las primeras comunidades de trabajo en el sector agrícola e industrial. Las obras artísticas realizadas por los monjes budistas son, en su trascendencia para el lejano Oriente, tan extraordinarias como el hecho actualmente casi increíble de que una isla tan distante y tan condenada a una vida de apariencia como Irlanda fuera hace algunos siglos en sus monasterios la portadora de las tradiciones cultuales de la Antigüedad y que sus misioneros alcanzaran una influencia determinante sobre el desarrollo —que desde el punto de vista histórico tuvo innumerables consecuencias— de la Iglesia occidental. Además, el hecho de que sólo el Occidente haya tomado el camino que conduce a la música armónica —punto que aquí no podemos discutir—,[*] lo mismo que el carácter peculiar que muestra el desarrollo de su pensamiento científico, se deben en parte considerable a las características del monacato benedictino y también del dominicano y franciscano.[11] Nuestra consideración se refiere aquí ante todo a las aportaciones *racionales* de la institución monástica, aportaciones que parecen absolutamente incompatibles con sus fundamentos carismáticos antirracionales y especialmente antieconómicos. Pero las cosas transcurren aquí de un modo análogo al de la "cotidianización" del carisma en general. Tan pronto como la unión extática o contemplativa con Dios pasa de un estado alcanzado por algunos mediante los dones carismáticos y la gracia, a un objeto de la aspiración de muchos y, ante todo, a un estado de gracia alcanzable por procedimientos ascéticos y, consiguientemente, susceptible de adquisición, el ascetismo se convierte en objeto de una "empresa" metódica, tal como se manifiesta en la educación carismática de las agrupaciones sacerdotales mágicas. Con algunas peculiaridades, el método es en principio y en todas partes el mismo que ha sido empleado por el más antiguo monacato y con toda consecuencia por el monacato de la India: los métodos usados por estos monjes se parecen considerablemente en la base esencial a los empleados por el monacato cristiano, aun cuando el refinamiento es mayor en los primeros dentro de la esfera fisiológica (regulación de la respiración y métodos análogos del yoga y otros virtuosos) y en los últimos dentro de la esfera psicológica (práctica de la confesión, prueba de obediencia, ejercicios espirituales de los jesuitas), y aun cuando el tratamiento —de tan trascendentales consecuencias— del trabajo como procedimiento ascético no ha sido solamente propio del Occidente, sino que, por motivos de carácter histórico, se ha desarrollado también, de un modo mucho más consecuente y universal, en

Oriente. Pero en todas partes constituye el punto principal la obtención del dominio incondicional del monje sobre sí mismo y sobre los impulsos que se oponen a la unión con Dios. Esta finalidad concreta apunta ya a una ulterior racionalización del modo de conducción de vida, racionalización que ha surgido en todos aquellos lugares en que el monacato se ha convertido en una sólida organización. Sobrevienen entonces las formas usuales del noviciado gremial y carismático, la jerarquía de las consagraciones, el abad, eventualmente la reunión de monasterios para formar una congregación o una "orden" y ante todo la sumisión de la vida del claustro a las reglas de la orden.

Pero con ello penetra el monacato en la vida económica. No puede hablarse ya de un sustento por procedimientos puramente antieconómicos, especialmente por medio de la mendicidad, aun cuando pueda conservarse el principio formalmente en calidad de ficción. Por el contrario —tal como luego advertiremos—, la forma de la actividad económica estará también fuertemente influenciada por los métodos específicamente racionales adoptados en el modo de conducción de vida. Justamente en calidad de comunidad de ascetas ha podido el monacato realizar obras sorprendentes que sobrepasan las que suele llevar a cabo la economía normal. Ahora bien, el monacato es la tropa de élite escogida de los virtuosos religiosos dentro de la comunidad de los creyentes. Tiene su época heroica y manifiesta su organización más consecuente —de un modo que corresponde enteramente al feudalismo— en una tierra enemiga: en la esfera misionera, ya sea de una misión interior o especialmente de una externa. No ha sido casual que el budismo haya adoptado en su forma lamaísta una organización jerárquica que corresponde, inclusive en sus detalles, al ceremonial adoptado por la curia de Occidente, y que ello no haya ocurrido en la India, sino bajo la amenaza continua de los más salvajes pueblos bárbaros de la tierra, en el suelo tibetano y mongol, lo mismo que las misiones occidentales han adquirido en las tierras bárbaras el carácter peculiar específico del monacato latino.

No examinaremos más esta cuestión y nos limitaremos a indicar cuál es la actitud del monacato frente a los poderes políticos y hierocráticos. En el poder político cesaropapista radican diversos móviles que tienden a favorecer a las instituciones monásticas. En primer lugar, la necesidad de su propia legitimación y de la domesticación de los súbditos a que luego nos referiremos de un modo general al hablar de las relaciones que mantiene el poder político con el hierocrático. Las relaciones que Gengis Khan, en la cumbre de su poder, y los caudillos tibetanos y chinos mantuvieron con los monjes budistas tienen seguramente los mismos motivos que las relaciones mantenidas por los soberanos germanos, rusos y todos los demás, lo mismo que las amistosas relaciones de Federico el Grande con los jesuitas, las cuales ayudaron a hacer posible la prosecución de su existencia a pesar de la bula *Dominus ac redemptor noster*.[12] En cuanto ascetas, los monjes son especialmente los maestros de escuela más metódicos, menos peligrosos desde el punto de vista puramente

político y, cuando menos en los primeros tiempos, más baratos y, en las circunstancias propias de un Estado puramente agrario, los únicos posibles. Y cuando el titular del poder quiere crear a su servicio un aparato burocrático y un contrapeso contra los enemigos naturales de tal racionalización patrimonial o burocrática —los nobles—, no podrá desear encontrar un apoyo más seguro que el que le ofrece la influencia de los monjes sobre las masas dominadas. Cuando esto ocurre, la reglamentación hierocrática de la vida suele ser por lo menos tan intensa como dentro del señorío propiamente hierocrático, es decir, carismático-oficial. Sin embargo, el poder político tiene que comprar este apoyo a un precio muy elevado. El monacato se pone gustosamente a disposición del celo reformista eclesiástico y racional del soberano —llámese emperador Enrique III o rey Asoka—,[13] pero su religiosidad carismática rechaza toda intervención cesaropapista en la esfera de lo propiamente religioso más violentamente que cualquier sacerdocio secular, y a causa de su rigurosa disciplina ascética puede desarrollar un poder independiente extraordinariamente fuerte. Llega así el momento en que, con el fortalecimiento del monacato, éste se opone a las exigencias cesaropapistas. Según el curso que tome esta oposición, el poder mundano resulta efectivamente expropiado —como aconteció en el Tíbet— o, a la inversa, el monacato es completamente aniquilado —como ocurrió en las repetidas persecuciones que tuvieron lugar en China—.

Mucho más graves son todavía los problemas de las relaciones sostenidas por el monacato con el carisma oficial hierocrático. Allí donde, como en el budismo auténtico, no existe un patriarca propiamente dicho (la posición del sumo dignatario, considerado como patriarca, del antiguo budismo parece haber sido muy débil a causa de la actitud cesaropapista del rey, que usurpó un papel análogo al del emperador bizantino), o donde, como en el lamaísmo, es elegido y guiado esencialmente por el monacato y gobernado casi siempre por funcionarios monacales, la relación en cuestión se efectúa, por lo menos desde el punto de vista externo, de un modo bastante suave. Pero las oposiciones internas aparecen también en tales casos, y más cuanto más decisivo es el carácter auténtico del monacato considerado como una radical realización del discipulado divino que rechaza todo compromiso con los ordenamientos mundanos, inevitablemente pecadores por su vinculación al poder y a la propiedad, e independiente de toda gracia institucional con el fin de encontrar el camino hacia Dios en virtud de su propio carisma. La institución de los legos —motivada por la necesidad de liberar a los monjes sacerdotales para los deberes específicamente espirituales— hizo introducir la jerarquía aristocrática en el convento, pero volvió a desplazar el carácter feudal de la base. En la forma originaria y auténticamente carismática de la procuración de sus medios de subsistencia, las órdenes mendicantes con dirección centralista estuvieron vinculadas a una residencia urbana (en oposición a los cistercienses agrarios). Y en el modo de su trabajo —predicación, cura de almas, obras de misericordia— se orientaron

preferentemente con base en las necesidades de las capas burguesas. Con estas órdenes, el ascetismo salió por vez primera del convento para volcarse en la calle y constituir una "misión interna" sistemática. La estricta ejecución —por lo menor desde el punto de vista formal— de la prohibición de poseer bienes y la eliminación de la *stabilitas loci*, es decir, la orientación del amor al prójimo hacia el peregrinaje, aumentó la posibilidad de utilizar estos monjes para los fines del inmediato dominio sobre las amplias capas de la burguesía, cuya incorporación sistemática, en forma de "terciarios", hizo que las órdenes trascendieran del círculo propio del monacato. Los capuchinos y las posteriores fundaciones a ellos afines son asociaciones que tienen cada vez mayor tendencia a influir sobre las masas. Y los últimos grandes ensayos realizados para poner nuevamente en vigor la idea asocial originaria del ascetismo —la consecución de la salvación individual — (cartujos y frailes de la Trapa) no lograron ya modificar la evolución del monacato, orientado cada vez más en un sentido social, es decir, puesto cada vez más al servicio de la Iglesia. La gradual creciente racionalización del ascetismo hasta formar un método puesto cada vez más al servicio de la disciplina alcanzó su punto culminante en la orden de los jesuitas. Todo residuo de una prédica y de una labor carismáticas de salvación individual —cuya eliminación de las antiguas órdenes, especialmente de los franciscanos, costó tanto esfuerzo a la autoridad eclesiástica, la cual veía en todo ello un peligro para el carisma oficial—, así como toda significación irracional del ascetismo como un camino particular emprendido por el individuo para su salvación —cosa peligrosa también para el carisma oficial—, y todos los procedimientos irracionales, es decir, cuyo resultado no se podía calcular o prever, todo esto ha desaparecido. Predomina la "finalidad" racional (y "santifica" a los medios —una tesis que pertenece no sólo a la ética jesuítica, sino a toda ética relativista o teleológica y que recibe su nota característica como el rasgo capital de la reglamentación racional de la vida—). La racionalización burocrática de la estructura de dominio de la Iglesia se ha realizado con ayuda de esta "guardia de corps", obligada por un voto especial a una obediencia incondicional a la sede romana. Ya la realización del celibato fue una admisión de las formas de vida monacales y aconteció por la influencia del monacato cluniacense, sobre todo con el fin de impedir la feudalización de la Iglesia, combatida en la lucha de las investiduras, y para asegurar el "carácter oficial" —de cargo— de las posiciones eclesiásticas. Todavía más importante fue la influencia del "espíritu" general del monacato sobre los principios del modo de conducción de vida. En tanto que hombre ejemplarmente religioso, el monje fue —por lo menos en las órdenes con un ascetismo racionalizado, y del modo más claro en los jesuitas— el primer "profesional" que vivió de un modo específicamente "metódico", con un "tiempo distribuido", con un continuo control de sí mismo, rechazando todo "goce" despreocupado y toda labor que no estuviera al servicio de los fines de su profesión. Con ello estaba predestinado a servir de instrumento a aquella centralización burocrática y racionalización de la

estructura de dominio de la Iglesia y, al mismo tiempo, en virtud de su influencia como educador y encargado de la cura de almas,[14] a difundir el correspondiente sentir dentro de los laicos religiosamente determinados. La secular resistencia de los poderes eclesiásticos locales (obispos, clero parroquial) contra la competencia cada día más poderosa del monacato (en la cura de almas, el monje, viajero y preferido, por lo tanto, como padre espiritual, ha competido fácilmente en sentido ideal con el clero de la localidad del mismo modo que, en la esfera de la instrucción escolar y cuando existe una competencia libre, una capa de tales ascetas celibatarios está en disposición de ofrecer mayores ventajas en el sentido material que el profesorado mundano, el cual tiene que sustentar a su familia), dicha resistencia, repetimos, se dirigió al mismo tiempo contra la mencionada centralización burocrática de la Iglesia. En cuanto a las demás iglesias, sólo en el budismo ha desempeñado el monacato un papel tan importante, aunque en este último caso, si exceptuamos al lamaísmo, faltó la cima jerárquica. En la Iglesia oriental, el monacato domina formalmente a la Iglesia; de sus filas proceden los cargos superiores. Pero la sumisión cesaropapista de la Iglesia ha derribado su poder. Sólo en los movimientos escatológicos (mahdistas)[15] han desempeñado las órdenes en el Islam un papel importante.[16] El judaísmo ha carecido enteramente de monacato. Pero en ninguna Iglesia se ha efectuado una racionalización del ascetismo tan consecuente y tan útil para los fines del poder hierocrático como lo representa en el occidente del modo más perfecto la orden de los jesuitas.

La oposición entre el carisma político y el mágico es antiquísima. Jefes "cesaropapistas", así como "hierocráticos", se encuentran tanto en las aldeas negras como en las grandes formaciones estatales. Además, los dioses (o "santos") también en las condiciones más primitivas, o más bien en éstas, son en parte interlocales y en parte locales. La fuerte presencia de las divinidades locales y, con ello, de una amplia coincidencia de la religión o, mejor dicho, de su objeto de culto con la esfera política se encuentra, naturalmente, en la fase del definitivo asentamiento *por excelencia* de la población: la *ciudad*. Con base en ella, la divinidad urbana o el santo de la ciudad considerado como patrono, es el requisito enteramente indispensable de toda fundación política. Y las concesiones politeístas de todas las grandes religiones monoteístas son ineludibles en tanto que el poder de la ciudad sea el soporte de la existencia política y económica de los individuos. Toda gran fundación de estados va inevitablemente acompañada en esta fase de un *synoikismo*[17] de los dioses y santos correspondientes a las ciudades incorporadas o sometidas. Así ocurre todavía, junto con otros conocidos ejemplos, en la fundación del Imperio moscovita como Estado unitario: las reliquias de todas las catedrales de las demás ciudades son trasladadas a Moscú. La "tolerancia" del antiguo Estado romano tenía un carácter análogo: aceptaba el culto de todos los dioses de los estados incorporados cuando parecían apropiados para ello desde el punto de

vista cualitativo. Y en la época imperial se amoldaron por su parte al culto oficial políticamente determinado (culto al emperador). Solamente se topó con resistencia en el caso del judaísmo —que fue conservado por razones económicas — y del cristianismo. La tendencia a hacer coincidir los límites políticos con la esfera de influencia de la religión es muy natural tan pronto como se alcanza el mencionado estadio. Puede partirse para ello tanto del poder político como del hierocrático: el triunfo del Dios propio es la confirmación definitiva del triunfo del soberano y, al mismo tiempo, una sólida garantía de la obediencia política y de la renuncia a la fidelidad hacia otros soberanos. Y la religión de un sacerdocio desarrollado de un modo independiente encuentra en los súbditos del Estado su esfera natural de misión, progresando fácilmente hacia el *coge intrare*,[18] especialmente cuando se trata de una "religión de salvación".

El hecho de que el Islam haya permitido en este caso una línea divisoria horizontal —al considerar la religión como una característica de la división estamental— está relacionado con los privilegios económicos de los prosélitos. Cuando menos desde el punto de vista ideal, la cristiandad de Occidente era también una unidad política, y esto tuvo ciertas consecuencias prácticas. La antigua oposición entre las pretensiones de poder políticas y hierocráticas encuentra sólo excepcionalmente una clara solución en el sentido de la completa victoria de unas o de otras. Por poderosa que sea una hierocracia, tiene que llegar a continuos compromisos con las realidades económicas y políticas. La historia de todas las iglesias lo demuestra cumplidamente. Y, por otro lado, el soberano cesaropapista no podría atreverse normalmente a intervenir en la formación de los dogmas y mucho menos todavía en los sagrados ritos. Pues toda alteración en la forma de las ceremonias rituales pone en peligro su poder mágico y moviliza así contra él todos los intereses de los dominados. Desde este punto de vista los grandes cismas en la Iglesia rusa sobre si hay que persignarse con dos o con tres dedos y otras disputas análogas son fenómenos claramente comprensibles. Que el acuerdo entre el poder político y el hierocrático tenga una tendencia más cesaropapista o más hierocrática, es un hecho que depende en cada caso de las constelaciones de poder de los distintos estamentos y, por tanto, de un modo indirecto, de las condiciones económicas. Pero no tiene lugar de suerte que puedan establecerse sobre el particular proposiciones generales de contenido valioso. Y, además, se deduce en gran medida de la propia "legalidad" de la religiosidad correspondiente, de su idiosincrasia ineludible. Ante todo hay que preguntar si esta religiosidad conoce o no una forma de constitución eclesiástica *prescrita por Dios* y separada del poder temporal. Esto ocurre en el budismo —exceptuando al lamaísmo— sólo de un modo indirecto (por la reglamentación de la única forma de vida que conduce a la salvación). Tiene lugar en el Islam y en la Iglesia oriental en proporción restringida. No ocurre en el luteranismo. En cambio, se presenta de un modo positivo en la Iglesia católica y en el calvinismo. El hecho de que el Islam se aliara desde los comienzos a los intereses expansivos

de los árabes y asimilara el mandamiento positivo de someter al infiel mediante la violencia, acrecentó el prestigio del califa, de suerte que no se realizó ya ninguna seria tentativa con vistas a su sometimiento hierocrático. Inclusive entre los chiítas, quienes rechazan esta posición del califa y expresan sus esperanzas escatológicas en la "parusía" del sucesor legítimo del profeta en Persia,[19] la posición ocupada por el sha es predominante, aunque en el nombramiento de los sacerdotes suele tomar muy en consideración la conformidad de la población local. La Iglesia católica, con su aparato oficial propio basado en la tradición romana, que para sus prosélitos es *divini iuris*, ha opuesto la más tenaz y, después de las concesiones hechas en tiempos de apuro, la más victoriosa resistencia a las tendencias cesaropapistas. La completa indiferencia de Lutero frente a la forma de la organización eclesiástica —indiferencia debida a una tendencia escatológica de su fe personal, determinada por el carácter individual de su piedad— ha hecho que su Iglesia quedara siempre entregada al poder temporal. Este hecho ha sido también codeterminado, de seguro, por las condiciones político-económicas existentes en sus orígenes. Para el calvinismo, la teocracia bíblica en la forma de la constitución presbiteriana es de derecho divino. Pero sólo temporal y localmente, en Ginebra y en la Nueva Inglaterra, así como de un modo incompleto entre los hugonotes y en los Países Bajos, se ha impuesto este criterio.

Una considerable proporción de desarrollo hierocrático, y ante todo de una jerarquía burocrática independiente y de una educación hierocrática propia, constituyen, aun cuando no el supuesto absolutamente inevitable, sí por lo menos la condición normal de la evolución de una especulación teológica científica, de la misma manera que, a la inversa, el desarrollo de la teología y de la educación sacerdotal teológica forma parte de los más sólidos aunque no inquebrantables baluartes del poder hierocrático, incluso capaz de obligar al Estado cesaropapista a conceder cierto margen a la influencia hierocrática sobre los dominados. Finalmente, no puede extirparse una jerarquía eclesiástica bien desarrollada con una dogmática fija y, ante todo, con un sistema educativo bien elaborado. Su poder se basa en la sentencia de que —tanto en interés— del bienestar trasmundano como intramundano —"Dios debe ser más obedecido que los hombres"— el límite más antiguo y hasta la época de la gran revolución puritana y de los "derechos del hombre" la barrera más sólida de todo poder político. Lo general es el compromiso entre las potencias del más allá y del más acá. Y tal compromiso se encuentra efectivamente muy próximo a los intereses recíprocos. Es evidente que el poder político está en situación de poner al servicio de la hierocracia al *brachium saeculare* con vistas a la extirpación de los herejes y a la recaudación de los impuestos. Dos cualidades del poder hierocrático lo recomiendan para que el político se le alíe. En primer lugar, es el poder *que legitima*, poder del cual difícilmente pueden prescindir el soberano cesaropapista, el soberano personalmente carismático (por ejemplo, el

plebiscitario) y todas las capas sociales cuya situación privilegiada depende de la "legitimidad" del dominio. En segundo lugar, constituye un procedimiento incomparable para la *domesticación* de los dominados. Ello ocurre tanto en grande como en pequeña escala. Así como el diputado radical italiano más enemigo de la Iglesia no pudo prescindir de la educación conventual de las mujeres como un procedimiento de domesticación, así tampoco el tirano helénico pudo dejar de fomentar el culto a Dionisos y en el grado máximo la hierocracia ha sido utilizada con vistas al dominio de los pueblos sometidos. El lamaísmo ha pacificado a los mongoles, obstruyendo para siempre esta continua fuente de irrupciones bárbaras procedentes de la estepa sobre las pacificadas tierras civilizadas. Con el fin de hacerlos inofensivos, el Imperio persa "otorgó" a los judíos su "ley" y el dominio hierocrático. También el desarrollo de tipo eclesiástico en Egipto parece haber sido favorecido por el mencionado hecho. Y en la Hélade, todos los oráculos, profetas órficos y de toda clase aguardaban y deseaban la victoria de los persas con el fin de dejarse utilizar para los mismos fines. Las batallas de Maratón y de Platea fueron decisivas para el triunfo del carácter mundano sobre el carácter clerical de la civilización helénica. Lo que era válido para los pueblos extranjeros, lo era tanto más en lo que concierne a los propios súbditos. Las capas militares o comerciales de los notables suelen utilizar sólo de un modo fuertemente tradicionalista el apoyo de la religión, pues ésta les crea un poder rival peligroso, fundado en las necesidades emotivas de las masas. En todo caso, suelen despojarla de su carácter carismático-emocional. Así, los estados nobles helénicos rechazaron, por lo menos en los comienzos, el culto a Dionisos. Y el Senado romano aplastó sistemáticamente a través de siglos el éxtasis en todas sus formas, de manera que fue degradado al nivel de la *superstitio* (traducción literal de ἔκστασις)[20] y todos sus procedimientos, ante todo la danza, fueron suprimidos inclusive en el culto (la danza de los *salier*[21] es una procesión, pero los *frates arvales*[22] realizaban su antiquísima danza a puertas cerradas). Este hecho ha tenido para la gran oposición característica entre el desarrollo de la cultura romana (por ejemplo, de la música) y la helénica las más graves consecuencias en los más distintos ámbitos. En cambio, el soberano personal busca en todas partes un apoyo religioso de su posición. El acuerdo entre los dos poderes puede realizarse de manera muy diferente, y la constelación de poderes efectivos puede variar diversamente sin un cambio formal de su contenido. Las fatalidades históricas desempeñan en ello un papel muy importante: una sólida monarquía hereditaria hubiera tal vez impulsado a la Iglesia occidental a seguir una evolución parecida a la Iglesia de Oriente, y sin el gran cisma no hubiera nunca tenido tal vez lugar la decadencia del poder hierocrático que se ha presenciado.

Como estas luchas en torno al poder dependen en gran medida de fatalidades históricas (de "azares"), no puede decirse fácilmente nada general sobre su determinabilidad. Especialmente, no es decisivo en ello el papel que desempeñan

los sentimientos religiosos en general dentro de un pueblo. La vida romana y, sobre todo la vida helénica, estaban impregnadas de esos sentimientos y, no obstante, la hierocracia no se convirtió en soberana del Estado, sino lo contrario. Si se quisiera insistir en el carácter dualista de la religión —orientada en el más acá y en el más allá— y señalar que este carácter estuvo ausente en aquellos pueblos, podría contestarse que también faltó en la religión judaica en la época de la constitución de la hierocracia. Por el contrario, puede decirse que el auge de la especulación sobre el más allá es, por lo menos en parte, consecuencia del desarrollo racional del sistema hierocrático, tal como seguramente ha ocurrido en Egipto y en la India. Pero tampoco deciden sobre ello otros motivos generales que pudieran pensarse. Así, no constituye un dato radical la proporción en que se depende de los poderes de la naturaleza, por un lado, y del trabajo propio, por otro. La importancia de los desbordamientos del Nilo tiene, ciertamente, participación en la evolución de la hierocracia. Pero solamente en tanto que contribuye a fomentar la vinculación característica del desarrollo racional paralelo del Estado y del sacerdocio con las observaciones astronómicas y la especulación sobre el más allá. Por lo demás, el señorío territorial de los pueblos pastores ha permitido seguramente que subsistiera la posición del sacerdocio como el único sostén de la unión entre los diversos elementos de la comunidad, de modo análogo a la función que desempeñó el obispo entre las tribus bárbaras que invadieron a Occidente. El permanente peligro de terremotos en el Japón, por ejemplo, no ha impedido que dentro del Estado japonés los linajes feudales no hayan permitido la aparición permanente de una hierocracia. Y para el desarrollo del sacerdocio judaico, los motivos de carácter "natural" o económico han sido tan poco decisivos como ha sido para las relaciones entre el feudalismo y la hierocracia zoroástrica en el Imperio sasánida o para que los afanes expansivos de los árabes contaran oportunamente con un gran profeta. Por el contrario, existen grandes relaciones, si bien en constelaciones muy diversas, entre los destinos concretos de las organizaciones hierocráticas y las condiciones concretas económico-sociales en que están insertadas. Los pocos principios generales que pueden enunciarse incondicionalmente en torno a ello se refieren a las relaciones de la hierocracia con la "burguesía", por una parte, y con los poderes feudales, por otra. No fue sólo que durante la Edad Media italiana la burguesía güelfa representó las tropas defensivas del poder hierocrático contra el imperialismo y las potencias feudales —lo que podía ser, en realidad, un modo de lucha determinado por circunstancias puramente concretas—. Ya en las más primitivas inscripciones mesopotámicas encontramos situaciones afines. En Grecia, las capas burguesas son los sostenedores de la religión de Dionisos. La primitiva Iglesia cristiana es una institución específicamente ciudadana ("*paganus*" —es decir, el resumen de todos los socialmente desdeñados, correspondiente al alemán *Pisang*, de *Paysan*— se llama en la época imperial romana tanto al "campesino" como al "gentil"), tal como aparece en santo Tomás

de Aquino,[23] con su desclasamiento del campesino. Y la hierocracia puritana, así como casi todos los movimientos sectarios de la Edad Media y de la Antigüedad (con la notable excepción de los donatistas) tienen una procedencia tan ciudadana como los más apasionados partidarios del poder papal en su tiempo. Una actitud contraria manifiestan la antigua nobleza, ante todo la nobleza helénica primitiva de los burgos y la *polis* con aquel su característico irrespetuoso tratamiento de los dioses en la epopeya homérica, tan decisivo para toda la evolución de la religión helénica, así como los caballeros de la época puritana y la nobleza feudal de la primitiva Edad Media, y ya el desarrollo del Estado feudal se basa en la violenta secularización establecida por Carlos Martel. El hecho de que las cruzadas fueran esencialmente una empresa de los caballeros nobles franceses —empresa vinculada sólidamente a la preocupación por la obtención de feudos para los descendientes, a que se refirió expresamente el papa Urbano en su conocida misiva— no demuestra nada en lo que toca a las simpatías específicamente hierocráticas. Pues aquí no se trata en general de la oposición entre lo "piadoso" y lo "impío", sino de la *forma* de la religiosidad y de la relación, estrechamente afín a ella, con la educación "eclesiástica" en el sentido técnico del vocablo.

La existencia económica de la burguesía se basa (frente al carácter intermitente del trabajo agrícola) en una labor *continua* y (frente a su consagración a los poderes desconocidos de la naturaleza) en una labor *racional* (o cuando menos, desde el punto de vista empírico, racionalizada), las cuales transparentan la relación entre fin, medio, éxito o fracaso y la hacen aparecer como algo "inteligible". En el resultado de la labor, del alfarero, del tejedor, del tornero, del carpintero intervienen muchísimo menos los factores naturales incalculables, están mucho más ausentes los factores de creación orgánica que actúan como potencias naturales incomprensibles y sólo fantásticamente interpretables, que en la labor agrícola. La cantidad de racionalización e intelectualización relativas condicionadas por el mencionado hecho corre parejas (a consecuencia de la mayor subordinación a lo doméstico de grandes fragmentos del proceso del trabajo) con su alejamiento de toda incorporación al proceso de la busca de nutrición orgánicamente condicionada, con la exclusión de los grandes aparatos musculares del cuerpo y del trabajo y con la consiguiente pérdida de la inmediata relación con respecto a la realidad plástica y vital de las potencias naturales. Ahora bien, desprovistas éstas de su carácter obvio se convierten fácilmente en un problema. Surge entonces por sí misma la cuestión racionalista —que conduce siempre a la especulación religiosa— acerca de un "sentido" de la existencia. La vivencia religiosa individual se inclina a despojarse de la forma del delirio o del sueño extáticos y a adoptar las formas religiosas más atenuadas de una mística contemplativa y de una apacible piedad hogareña. Y al mismo tiempo, guarda relación con la forma continua profesional de la labor para el cliente realizada por el obrero, el desarrollo del concepto de "deber" y de

"retribución" como fundamento del modo de conducción de vida; y con la forma de su trabazón social necesitada de más orden racional, la aparición de valoraciones moralizantes en el sector de la religiosidad. El sentimiento de los propios "pecados", brotado del antiguo ideal de la "pureza" ritual, contradice completamente al sentimiento de dignidad de las capas señoriales feudales. Y, finalmente, el "pecado" es para el campesino genuino todavía hoy un concepto difícil de comprender. Estas capas agrarias no anhelan la "salvación" ni han sabido de qué deberían desear ser "salvadas". Sus dioses son seres fuertes, con pasiones análogas a las de los hombres, alternativamente valientes o pérfidos, amigos o enemigos entre sí y contra los hombres, pero en todo caso enteramente desprovistos de moralidad, como los hombres sometidos al soborno mediante sacrificios y coaccionados por procedimientos mágicos que hacen a los hombres conocedores de ellos aun más fuertes que los mismos dioses. No existe aquí todavía ningún motivo para una "teodicea" y, en general, para una especulación ética sobre el orden cósmico. El sacerdocio y el cumplimiento de las prescripciones rituales tienen una finalidad inmediatamente utilitaria, como procedimientos para el dominio mágico de las fuerzas naturales y ante todo para rechazar a los demonios, cuya malevolencia acarrea mal clima, plagas de insectos y de animales de presa, enfermedades y epidemias vacunas. Las racionalizaciones y "profundizaciones en la intimidad" de lo religioso, es decir, especialmente la introducción de normas y mandamientos éticos, la conversión de los dioses en potencias éticas que quieren y recompensan el "bien" y que castigan el "mal", y que, por lo tanto, deben atenerse a las exigencias morales; finalmente, el sentimiento de la "culpa" y del anhelo de "salvación", se han desarrollado casi siempre paralelamente a cierto progreso del trabajo industrial y casi siempre paralelamente a cierto desarrollo de las ciudades. Pero ello no en el sentido de cualquier dependencia unívoca. La racionalización de lo religioso tiene sus propias leyes sobre las cuales influyen las condiciones económicas sólo como "vías de desarrollo" y se halla ante todo relacionada con un cierto desarrollo de la educación específicamente sacerdotal. Evidentemente, el mahdismo, históricamente poco dilucidado, carece de aquella base económica. Es más que incierto que se trate de una prolongación hierocrática de la antigua religión índica.[24] Parece seguro que la religión de Jehová ha sido influida en su desarrollo racional y moral por los grandes centros de civilización. Pero no sólo el desarrollo de la profecía, con todas sus consecuencias, sino también todo el moralismo que había ya brotado antes en la religión de Jehová, tuvieron su origen en circunstancias propias de la ciudad, aun cuando en comparación con la historia contemporánea de Mesopotamia y de Egipto mostraron una insignificante evolución urbana y un carácter poco industrial. Cierto es que el desarrollo de la hierocracia fue entonces la obra del sacerdocio de la *polis* de Jerusalén en lucha con el campo. Y la elaboración de la "ley" y su imposición fueron el resultado de los exiliados que vivían en Babilonia. Por otra parte, la

antigua ciudad mediterránea no había producido ninguna racionalización de la religión, en parte por la influencia de Homero en cuanto medio educativo tradicional, pero sobre todo por la ausencia de un sacerdocio hierocráticamente organizado y preocupado por imponer una educación específica. Mas de un modo general, y a pesar de todas estas diferencias, la *afinidad electiva* entre el sacerdocio y la pequeña burguesía urbana es evidente. Pues sus enemigos son siempre típicamente los mismos en la Antigüedad y en la Edad Media: las familias feudales, en cuyas manos se encontraban en la época antigua tanto el poder político como el préstamo usurario. Por eso todo progreso hacia la autonomía y racionalización del poder hierocrático encuentra muy fácilmente un apoyo en la burguesía. La burguesía urbana sumeria, babilónica, fenicia y hierosolimitana se encuentra igualmente tras las reivindicaciones del sacerdocio. Los fariseos (= puritanos) tienen aquí sus partidarios contra el patriciado saduceo, así como contra todos los cultos emocionales de la antigüedad mediterránea. La antigua Iglesia cristiana se compone de comunidades urbanas. Las reivindicaciones autonómicas de los papas, así como las sectas puritanas de la Edad Media, tienen en las ciudades su más fuerte apoyo. Tanto los movimientos monásticos como los heréticos —muy relacionados entre sí— han procedido directamente de ciertas industrias (como los humillados). Y el protestantismo ascético en el más amplio sentido del vocablo (puritanos calvinistas y baptistas, menonitas, metodistas, pietistas) encuentra siempre sus principales partidarios en la burguesía media y pequeña, así como la inalterable legalidad religiosa del judaísmo solamente surge con su radicación en la ciudad y depende de esta última. No se trata de que los movimientos religiosos suelan ser "movimientos de clase". Ya en lo que toca al cristianismo, que por evidentes razones políticas y culturales no pudo ser aceptado por las capas dominantes de la Antigüedad, nada resulta más infundado que la idea de que ha sido un movimiento "proletario". El budismo ha sido fundado por un príncipe, y fue importado, por ejemplo, en el Japón mediante la activa intervención de la nobleza. Lutero se dirigió a la "nobleza cristiana" (= alta nobleza, principado), y tanto los hugonotes en Francia como los calvinistas en Escocia fueron dirigidos por la nobleza en la época de las grandes luchas. La revolución de los puritanos ingleses alcanzó su victoria mediante las tropas montadas de la *gentry* rural. Por lo menos de un modo esencial, la escisión entre las creencias atraviesa verticalmente los estamentos. Sigue ofreciendo este carácter en la época en que predomina la consagración entusiasta y casi siempre orientada escatológicamente a los intereses trasmundanos. Pero, en el curso de la desaparición de las esperanzas escatológicas y a consecuencia de la incipiente cotidianización de los nuevos contenidos religiosos, se hace sensible la *afinidad electiva* del estilo de vida religioso con la existencia socialmente condicionada de las clases y estamentos, de manera que en lugar de la división vertical surge cada vez con más fuerza la división horizontal. Tanto la nobleza hugonote como la

escocesa han abandonado luego al calvinismo, y la ulterior evolución del protestantismo ascético lo ha convertido en todas partes en una cuestión propia de la clase media burguesa. No podemos entrar en más detalles acerca de este tema. Sin embargo, resulta seguro que el desarrollo de la hierocracia hasta formar un aparato racional de dominio, y el correspondiente desenvolvimiento ético-racional de la ideología religiosa suelen encontrar un vigoroso apoyo justamente en las clases burguesas-citadinas, especialmente en la pequeña burguesía, a pesar de todos los conflictos que sobrevienen con ella y a que en otro lugar haremos referencia.

En cambio, las épocas de dominio de los poderes feudales constituyen siempre una amenaza para la solidez de este aparato racional (burocrático). El poder político, en tanto que dispone de tierras y de derechos políticos, incorpora los grandes funcionarios eclesiásticos (obispos) a los grandes feudatarios, y los simples sacerdotes, pues falta el aprovisionamiento procedente de los ingresos eclesiásticos administrados por el obispo y proporcionados por las donaciones de los fieles que es posible sobre la base de la unidad y de la economía monetaria, son sustentados por los señores feudales en forma de beneficios y, consiguientemente, incluidos dentro de los funcionarios patrimoniales. Con base en la economía natural señorial-territorial, la afirmación de la autonomía del aparato eclesiástico de dominio es posible sólo en el caso de la vida común conventual y, consiguientemente, de la organización del monacato fundado en una base señorial-territorial, mas sometido a un tipo de vida parcial o enteramente comunista, monacato que, por otra parte, es considerado como la tropa defensiva de la hierocracia. La enorme importancia de los monjes irlandeses y benedictinos, así como de la organización conventual de los clérigos de fundaciones (regla de Chrodegang)[25] para el desarrollo de la Iglesia occidental y también para la civilización general, tiene su base en lo antedicho, lo mismo que la organización de las iglesias conventuales lamaístas en el Tíbet y el papel desempeñado por el monacato budista en el Japón feudal.

Independientemente de estas escasas comprobaciones, si el intento de establecer normas generales sobre las condiciones económicas (combinadas, naturalmente, con diversas otras) de la hierocracia topa con dificultades, puede, en cambio, formularse de un modo esencialmente más fácil la importancia que tiene, por su parte, el dominio de la hierocracia sobre el desarrollo de la economía.

Por lo pronto, las propias condiciones de la existencia económica de la hierocracia conducen a típicas colisiones con los intereses económicos de determinadas clases. La Iglesia intenta asegurarse su autonomía económica ante todo por la instigación de múltiples donaciones y en particular de donaciones de tierras. Como no da importancia a una rápida explotación con vistas al lucro, sino a ingresos permanentes y seguros y a la menor cantidad posible de fricciones con los súbditos, lleva regularmente —de modo análogo a los monarcas en

comparación con los señores territoriales privados— una política conservadora y respetuosa frente a los campesinos. Lo mismo que las grandes posesiones eclesiásticas han participado poco durante la época moderna en las explotaciones agrícolas, los derechos de posesión enfitéuticos en la Antigüedad y otros parecidos han surgido probablemente ante todo de las tierras pertenecientes a los templos. Correspondiendo al carácter racional del ascetismo, los bienes monacales en la Edad Media, ante todo los de los cistercienses, han sido, en su régimen de economía propia, las primeras empresas racionales. La expansión de la posesión territorial llamada de "mano muerta", que limita cada vez más la oferta de bienes raíces, topa, sin embargo, con la resistencia de los interesados en la compra de posesiones territoriales, por lo pronto con la resistencia de la nobleza, que con ello ve amenazada la posibilidad de adquirir bienes para sus descendientes. La gran secularización realizada por Carlos Martel fue un robo sacrílego a favor de la nobleza. En el curso de toda la Edad Media los nobles realizaron continuas tentativas para disponer de tales bienes como vasallos o administradores de los dominios eclesiásticos. Y las "leyes de amortización" de los estados modernos, que pusieron límites al acrecentamiento de las posesiones territoriales eclesiásticas, fueron sobre todo iniciadas por la nobleza. Pero también es conocido el hecho de que han intervenido luego intereses burgueses de especulación agraria, de que las grandes confiscaciones de bienes eclesiásticos en la época de la gran revolución han favorecido preferentemente tales intereses. El poder político, que durante la primera época de la Edad Media —mientras los dignatarios eclesiásticos fueron los feudatarios más seguros del rey, por no tener herederos— había atendido a la conservación de la posesión eclesiástica como un recurso político, se ha dirigido en parte por motivos de competencia contra el poder hierocrático y en parte por razones mercantilistas contra el aumento de los bienes eclesiásticos y monacales, en la medida que los mencionados intereses aristocráticos no han sido los determinantes. Esto ha ocurrido del modo más radical y completo en China, donde la extirpación de todos los monjes y la confiscación de sus numerosos bienes territoriales fueron motivados por el hecho de que arrastraban al pueblo y lo llevaban del trabajo a una contemplación ociosa y económicamente estéril.

Allí donde se permite la acumulación hierocrática de tierras puede producirse una considerable exclusión del suelo de la esfera del tráfico libre. No raramente —y esto es especialmente característico del Oriente tanto en la época bizantina como en la islámica— sirve para conceder una sagrada inviolabilidad a la posesión del suelo por parte de familias mundanas. Si, por ejemplo, se considera una típica fundación bizantina de conventos del siglo XI o XII, se advierte que el fundador ha entregado una porción considerable de tierras (especialmente de terrenos para edificación en Constantinopla, de los que se espera un aumento de valor) a favor de un monasterio, a cuyos monjes se asignan determinadas prebendas (que a veces pueden consumirse inclusive fuera del convento) con el

deber de alimentar de un modo prescrito a cierto (limitado) número de pobres y la obligación de cumplir con ciertos deberes religiosos. Pero no solamente se reservan a la familia del donador por algún tiempo la administración del convento, sino, lo que es más importante, todos los excedentes de los ingresos. El fideicomiso (pues, en rigor, no se trata de otra cosa) que así se forma es desde entonces un bien eclesiástico, y en calidad de tal no puede ser atacado por el poder secular sin que se cometa un sacrilegio. Una parte considerable del *wakuf* islámico (fundación con donaciones de fincas), que desempeñó un papel muy importante en todos los estados orientales, parece deber su origen a propósitos análogos. Por lo demás, inclusive en Occidente y en todas las épocas los conventos y fundaciones se han visto expuestos constantemente a la invasión del interés por la suerte de los descendientes nobles, y casi todas las numerosas "reformas monásticas" han tenido por finalidad evitar este "ennoblecimiento" y alejamiento de los propósitos hierocráticos.

La hierocracia entró directamente en conflicto con los intereses "burgueses" a causa de las empresas industriales y comerciales desarrolladas en los monasterios. Justamente en los periodos de predominio de la economía natural se acumularon en los templos y monasterios, al lado de productos naturales de toda clase, una importante cantidad de metales preciosos. Los depósitos de cereales poseídos por los templos de Egipto y de Mesopotamia parecen haber sido utilizados de un modo análogo, en la política contra el encarecimiento, a los almacenes del Estado. Los metales preciosos son atesorados durante el estricto régimen de economía natural —como, por ejemplo, ocurre en los monasterios rusos—. Pero la paz de los templos y de los monasterios —sagrada paz protegida por el temor frente a la venganza de los dioses— ha sido desde muy antiguo la base del negocio cambiario entre las naciones y las localidades, cuyos rendimientos llenan la cámara de los tesoros junto con los regalos de los creyentes. La muy discutida institución de la prostitución en el templo se halla evidentemente relacionada con las necesidades específicas de los comerciantes viajeros (hoy también, naturalmente, contingente principal de los que frecuentan los burdeles). En todas partes —y en Oriente en proporción máxima— los templos y monasterios han participado en negocios monetarios, han aceptado depósitos, han entregado contra interés préstamos y anticipos de toda clase en productos naturales y en dinero, y han admitido, según parece, ser agentes comerciales de toda especie. Los templos helenísticos funcionaban en parte como banco del Estado (como el tesoro público de Atenas —ofreciendo la ventaja de poner ciertas trabas, no siempre enteramente ineficaces, a los ataques contra el tesoro del Estado en la época de la democracia—), en parte como lugares de depósito y cajas de ahorros. Cuando, por ejemplo, existió cierta forma típica de la liberación de esclavos en la cual el Apolo délfico compraba los esclavos a su señor "para darles libertad", Apolo no pagaba, naturalmente, la suma por sus propios medios, sino mediante el dinero ahorrado por el esclavo y depositado en la caja

del templo a cubierto de los ataques del señor (frente al cual el esclavo estaba, inclusive civilmente, desprovisto de derechos). Los templos, así como los conventos medievales, fueron los lugares de depósito más seguros y dignos de crédito. Y la consiguiente específica preferencia por la institución eclesiástica como deudor se extendió también durante la Edad Media —como ha acentuado con razón Schulte—[26] personalmente al obispo, pues el medio coactivo de la excomunión se cernía sobre él en la misma proporción en que actualmente se cierne la destitución sobre el teniente endeudado. Esta participación de los templos y de los conventos en los negocios ha sido considerada ocasionalmente, aunque por lo visto no de un modo fundamental, como una "competencia" por los comerciantes profanos. Pues, por otro lado, la gran potencia financiera de la Iglesia, especialmente del papa y de sus recaudadores de impuestos, ha tenido ocasión de proporcionar al comercio privado en sus más diversas formas las más colosales y con frecuencia las menos arriesgadas ganancias. Cosa distinta ocurrió en este respecto con la actividad *industrial*, en particular la actividad industrial de los monasterios. La consecuente realización del trabajo corporal como medio ascético —entendido, sin embargo, en la antigua regla benedictina más bien como una especie de descarga higiénica— y la posesión de las numerosas energías proporcionadas por los legos y los siervos condujo a una muchas veces considerable competencia del trabajo monástico industrial con la mano de obra, en la cual el primero, basado en un modo de existencia celibatario y ascético, al servicio de la salvación del alma y fundado en una división racional, y apoyándose en buenas relaciones y patronatos que aseguraban la venta, fue necesariamente superior. Las industrias de los monasterios fueron por esta causa una de las esenciales cargas económicas de la pequeña burguesía antes de la Reforma, de modo análogo a lo que representan hoy el trabajo de los prisioneros y las cooperativas de consumo. La secularización en la época de la Reforma y más aún la realizada durante la Revolución francesa han diezmado considerablemente las empresas eclesiásticas.

Mucho menor es la actual importancia de los negocios realizados directamente o mediante intermediarios por las instituciones eclesiásticas al compararlas con el capitalismo privado. No se puede determinar con seguridad lo que representan para el financiamiento del aparato eclesiástico, pues todas estas participaciones suelen ser cuidadosamente ocultadas. Los conventos suelen dedicarse hoy esencialmente sólo a especialidades. Y, tal como se ha afirmado, la curia ha perdido mucho dinero con la participación en las especulaciones sobre terrenos de edificación (Roma) y, sin duda, todavía más en fundaciones bancarias fracasadas (Burdeos). El objetivo al cual suelen dirigirse con preferencia en nuestros días las iglesias y los conventos para su acumulación, son los terrenos y solares. Mas en su punto esencial no son proporcionados los medios por empresas industriales y comerciales, sino por empresas como la de Lourdes, por mecenazgos, fundaciones y contribuciones de las masas, siempre

que el presupuesto de culto de los estados modernos no les facilite donaciones, tasas y emolumentos.

Pero la hierocracia como estructura de dominio y mediante su peculiar reglamentación ética de la vida suele influir sobre la esfera económica de un modo incomparablemente más profundo que como una comunidad de tipo económico. Ahora bien, la estructura de dominio, así como el sentir ético que se manifiesta en la reglamentación de la vida y que corresponde a las grandes religiones organizadas eclesiásticamente, son muy distintos, especialmente en sus comienzos. Así, el Islam ha brotado de una comunidad guerrera carismática, dirigida por el profeta guerrero y sus sucesores, con la orden de someter por la violencia a los infieles, de glorificar a los héroes y con la promesa de goces sensuales en este mundo y en el más allá para los que luchen en favor de la fe. Por el contrario, el budismo ha surgido de una comunidad de sabios y ascetas, que buscan la salvación individual no sólo de las pecadoras organizaciones de este mundo y de las propias culpas, sino de la vida misma. El judaísmo tiene su origen en una comunidad completamente apartada del más allá, que aspira al restablecimiento del reino nacional disperso y al bienestar y prosperidad en este mundo por el cumplimiento de una ley casuística —comunidad dirigida en forma hierocrático-civil por profetas y sacerdotes y por intelectuales con formación teológica—. Finalmente, el cristianismo ha surgido de una comunidad de participantes en el culto místico de Cristo en la comunión, comunidad llena de esperanzas escatológicas en un reino universal de Dios, que rechaza todo poder y toda organización mundana, cuyo fin parece ser inminente y que es dirigida carismáticamente por profetas y hierocráticamente por funcionarios. Estos tan diversos comienzos, que deben también manifestarse en una diferente actitud frente a los ordenamientos económicos, así como el distinto desarrollo experimentado por estas religiones, no impiden que la hierocracia, correspondiendo a sus condiciones de existencia análogas en todos los puntos importantes —aun cuando haya transcurrido la época heroica carismática de la religión y se haya efectuado su adaptación a lo cotidiano—, produzca también en ciertas direcciones efectos parecidos sobre la vida social y económica, tal como luego veremos con ciertas importantes excepciones.

La hierocracia es el poder más fuertemente *estereotipador* que existe. El *ius divinum*, la *sharia* del Islam, la Torah de los judíos, son inquebrantables. Por otro lado, en el sector que deja libre el *ius divinum*, es el poder cuyo funcionamiento resulta menos racionalmente *calculable*. La justicia carismática es, en la forma del oráculo o de la ordalía o del *fetwa* de un *mufti* o de las decisiones de un tribunal islámico eclesiástico, una justicia enteramente irracional, que actúa según una equidad concreta “de acuerdo con los casos particulares”. Independientemente de estos elementos formales de la aplicación del derecho a los que nos hemos referido ya en diversas ocasiones, la hierocracia se ha enfrentado en todas partes necesariamente con la más profunda antipatía

con un poder tan ajeno a la tradición como es el capitalismo, aun cuando ocasionalmente se haya sentado a su mesa. Al lado de la comunidad de intereses con todas las autoridades santificadas por la tradición, cuyo monopolio parece amenazado por el predominio del capital, tiene dicha antipatía otra razón que radica en la naturaleza de este último. La hierocracia más fuertemente racionalizada desde el punto de vista burocrático, la de Occidente, es la única que, al lado de un derecho canónico racional, ha desarrollado —en su propio interés— un procedimiento legal racional y, además, ha puesto todo su peso para la recepción de un derecho racional: el derecho romano. Pero la intervención de los tribunales eclesiásticos ha sido, con todo, difícilmente soportada, evitada y manifiestamente rechazada por la burguesía con intereses capitalistas.

En oposición a todas las demás formas de dominio y a causa de su carácter "impersonal", el dominio económico ejercido por el capital no puede reglamentarse desde el punto de vista ético. Ya desde el punto de vista externo surge casi siempre en una forma "indirecta", de manera que no se pueda descubrir al verdadero "jefe" y, con ello, no se le puedan tampoco plantear exigencias éticas. La relación entre el amo y el criado, entre el maestro y el discípulo, el señor territorial y el siervo, o el funcionario, el señor y el esclavo, el príncipe patriarcal y los súbditos se presentan como postulados éticos y tratan de someterse a normas concretas, pues se trata de relaciones personales, y los servicios que hay que realizar representan una emanación y una parte integrante de estas relaciones. Pues aquí intervienen, dentro de amplias fronteras, intereses personales elásticos, de modo que la voluntad y la acción puramente personales producen decisivas transformaciones en la relación y situación de los interesados. En cambio, es muy difícil que tenga carácter personal la relación entre el director de una sociedad anónima —que está obligado a defender los intereses de los accionistas, estimados como los verdaderos "jefes"— con los trabajadores de su fábrica, y en modo alguno la que tiene lugar entre el director del banco que financia a la sociedad anónima con aquellos trabajadores o la de un poseedor de títulos hipotecarios con el dueño de un bien hipotecado por el banco correspondiente. La "posibilidad de competencia", el mercado —de trabajo, de dinero o de bienes—, así como las diferentes consideraciones "objetivas" —ni éticas ni antiéticas, mas simplemente anéticas, es decir, indiferentes a toda ética — determinan el comportamiento en los puntos decisivos e introducen instancias impersonales entre los hombres interesados. Esa "esclavitud sin dueño", en que el capitalismo envuelve a los trabajadores o a los gravados con hipotecas, es discutible desde el punto de vista ético sólo como institución, pero ésta no es — en principio— la actitud personal de un participante (sea en la esfera de los dominadores o de los dominados), actitud que, so pena de un fracaso económico inútil en todos los respectos, le es prescrita por situaciones objetivas, y que —y aquí radica el punto decisivo— tiene el carácter de un "servicio" prestado a una *finalidad objetiva* impersonal.

Ahora bien, este estado de cosas se encuentra en oposición imprescriptible con todos los postulados sociales más elementales de las hierocracias correspondientes a cualquier religión éticamente racionalizada. Los comienzos de toda religiosidad éticamente orientada e influida por esperanzas escatológicas se encuentran bajo el signo de la negación carismática del mundo: son directamente antieconómicos. Lo son inclusive en el sentido de que carecen del concepto de una especial "dignidad" del trabajo. Ciertamente que, al no poder vivir mediante donaciones de los mecenas o directamente de la mendicidad o, como en el Islam, en su calidad de religión bélica, con base en un comunismo guerrero, los miembros se sustentan a través de un modo de conducción de vida ejemplar por medio del trabajo de sus manos. Así ha ocurrido con san Pablo tanto como con san Egidio. Lo recomiendan las advertencias de la antigua Iglesia cristiana, así como las auténticas prescripciones de san Francisco. Pero no porque el trabajo en cuanto tal sea estimado. Constituye simplemente una fábula pensar que, por ejemplo, en el Nuevo Testamento, se atribuya una nueva dignidad al trabajo. "Permanece en tu profesión" es una expresión de completa indiferencia, dictada por motivos escatológicos, exactamente lo mismo que el "da al César lo que es del César" no es —como se suele interpretar hoy a menudo— una recomendación encaminada al cumplimiento de los deberes para con el Estado, sino, al revés, la expresión de una absoluta indiferencia hacia lo que tiene lugar en esta esfera (justamente *en ello* radica la diferencia con respecto a la actitud adoptada por los partidos judíos). Sólo mucho después, como medio *ascético*, y por vez primera en las órdenes monásticas, ha sido considerado el "trabajo" como una honra. Y en lo que toca a la propiedad, la religión no conoce en su periodo carismático más que una negación de la misma (distribución a los pobres) —para los discípulos perfectos— o una indiferencia —para todos los creyentes—. La expresión de esta indiferencia es aquella forma más atenuada del comunismo carismático de amor tal como evidentemente existió en la antigua congregación cristiana de Jerusalén, donde los miembros tenían su propiedad sólo "como si no la tuvieran", pues esto —el hacer partícipes ilimitadamente a los hermanos necesitados de la comunidad, con la consecuencia de que los misioneros, especialmente san Pablo, debieran reunir en todo el mundo las donaciones para esta congregación central que vivía antieconómicamente—, y no, como se ha supuesto, la organización "socialista" o la "comunidad de bienes", constituye el sentido de aquella discutidísima tradición. Con la desaparición de las esperanzas escatológicas, retrocede el comunismo carismático en todas sus formas y se recluye en el círculo del monacato como una cuestión particular de estos seguidores de Cristo que viven ejemplarmente, monacato que se desliza hacia la prebendalización. Se hace necesario desaconsejar el abandono de la profesión y precaver contra los misioneros parásitos (el célebre "quien no trabaja, no debe comer" es, en san Pablo, una frase que se refiere a ellos y sólo a ellos). El mantenimiento de los hermanos desocupados y sin propiedades se

convierte desde entonces en la misión de un cargo regular, de los diáconos. Ciertas porciones de los ingresos eclesiásticos (tanto en el Islam como en el cristianismo) son asignadas a este menester que, por lo demás, es un asunto que pertenece a los monjes y como residuo del comunismo carismático caritativo subsiste la limosna agradable a Dios y, a pesar de su tan diverso origen, igualmente subrayada y recomendada por el islamismo, el budismo y el cristianismo. Pero siempre subsiste como residuo un carácter específico más o menos pronunciado frente a los ordenamientos económicos del mundo. Como las iglesias mismas se sirven de ellos y deben pactar con ellos, no es posible ya seguir considerándolos como creaciones satánicas. Tanto estos ordenamientos como el Estado son concesiones a los pecados del mundo que existen por la tolerancia de Dios, a las que hay que conformarse como algo inevitable o que constituyen medios señalados por la divinidad para la represión de los pecados, y en este caso lo que importa es que sus portadores se inspiren en un sentir por el cual utilicen su poder en el sentido mencionado. Pero aun esto choca con dificultades por las mencionadas razones en todas las organizaciones capitalistas, inclusive en sus formas más primitivas. Pues como residuo del antiguo carácter caritativo de la comunidad fraternal carismática, la *caritas*, la "fraternidad", las relaciones patriarcales y personales éticamente glorificadas del señor con el servidor personal, constituyen tanto en el islamismo y en el judaísmo como en el budismo y en el cristianismo los últimos fundamentos de toda ética eclesiástica en el sentido aquí apuntado. El nacimiento del capitalismo significa que estos ideales llegan a ser frente al cosmos de las relaciones económicas tan prácticamente absurdos como, por ejemplo, lo han sido desde tiempos inmemoriales los ideales pacifistas procedentes de las ideas del primitivo cristianismo, opuestos al poder en cuanto tal y a todo dominio político, en último término basado en la fuerza. Pues dentro del capitalismo todas las relaciones auténticamente patriarcales quedan desprovistas de su verdadero carácter y "objetivadas", en tanto que la *caritas* y la fraternidad pueden ser ejercidas por el individuo únicamente fuera de su "vida profesional" económica, que es tan ajena a aquellas virtudes.

Todas las iglesias se han situado frente al desarrollo de este poder impersonal ajeno a ellas con profunda desconfianza interna, y la mayor parte de ellas lo han combatido de alguna manera. No podemos examinar aquí con detalle la historia de las dos exigencias morales características de la prohibición de cobrar intereses y del mandato de dar el "precio justo" *(iustum pretium)* a las mercancías y al trabajo realizado. Ambas pertenecen a la misma categoría y han brotado de la ética primitiva de la asociación de vecinos, según la cual el cambio es sólo una compensación por los productos o excedentes ocasionales del propio trabajo, el trabajo para otro sólo debe ser concebido como un auxilio de vecino y el préstamo únicamente como un socorro de necesidad. "Entre hermanos" no se regatea el precio, sino que para lo que se intercambia se exigen sólo los propios

costos (incluyendo el *living wage* o salario de plena subsistencia). El auxilio recíproco mediante el trabajo se efectúa gratuitamente o contra un convite. Y para el préstamo de los bienes superfluos no se aguarda ningún rédito, sino, dado el caso, la reciprocidad. El poderoso exige contribuciones; el extraño quiere ganancias, pero el hermano no pide nada de esto. El deudor es un siervo (actual o potencial) o —como en Ariosto— un "mentiroso". La fraternidad religiosa exige la transmisión de esta primitiva ética al dominio de las relaciones económicas entre adeptos de una misma fe religiosa o correligionarios (pues a ellos se limita en un principio tal mandamiento, tal como se revela especialmente en el Deuteronomio y también en el cristianismo primitivo). Como el más antiguo comercio consiste exclusivamente en un tráfico entre diferentes tribus, y el comerciante es el extranjero, este último es en la ética religiosa blanco del odio contra una profesión que tal vez no se considera antiética, pero sí anética: *Deo placere non potest*.[27] A pesar de estas inequívocas relaciones hay que guardarse de atribuir la prohibición de cobrar intereses a causas excesivamente "materialistas" y de considerarla como un "reflejo" de la situación económica, del predominio del crédito de consumo. Ya el derecho oriental conoce, según los contratos más primitivos que se han conservado (como préstamos de trigo para sembrados contra participación en la cosecha), un "crédito productivo" libre de réditos. La absoluta prohibición cristiana de cobrar intereses se basa en el texto de la *Vulgata (mutuum date nihil inde sperantes)*,[28] acaso en la traducción de una variante falsa (μηδὲν ἀπελπίζοντεϛ,[29] en vez de μηδένα ἀπελπίζοντες,[30] según A. Merx).[31] La historia de su aplicación práctica muestra que solamente fue introducida para el clero y para los correligionarios, pero no para el enemigo. Muestra también que justamente en las épocas de predominio de la economía natural y de una finalidad consuntiva del crédito, en los primeros tiempos de la Edad Media, fue desatendida por el mismo clero, y que, en cambio, fue adoptada de nuevo al entrar en funciones en gran proporción el "crédito productivo" capitalista (mejor dicho, el crédito lucrativo), ante todo en el comercio ultramarino. No fue acaso un producto o un reflejo de situaciones económicas, sino más bien del fortalecimiento interno y creciente autonomía de la hierocracia, la cual comenzó a aplicar cada vez más a las instituciones económicas las normas de su ética y creó a tal efecto una amplia casuística con el desarrollo de la especulación teológica. No podemos describir aquí, ni es fácil hacerlo resumidamente, la forma en que tuvo lugar tal hecho. Ello fue soportable para el tráfico comercial, ante todo porque en los casos más importantes en que fue manejado el crédito lucrativo tales exigencias de crédito solamente tuvieron lugar, a causa de la magnitud del riesgo, mediante participación en las ganancias y pérdidas. Y sólo gradualmente se establecieron tipos fijos y a veces públicamente "tarifados" para los porcentajes de ganancia (así, en el *dare ad proficuum maris* en Pisa),[32] y en general para las formas de relación asociativa para procurarse capital productivo y en la esfera del crédito inmobiliario de la

compra de rentas, que ya eran formas existentes. La prohibición de cobrar intereses ha influido también considerablemente sobre las formas jurídicas de la economía y ha causado múltiples molestias al tráfico comercial. Los comerciantes se defendieron mediante listas negras contra las apelaciones a los tribunales eclesiásticos (como la bolsa contra la formulación de excepciones discriminadoras) y (como lo muestra el *Arte di Calimala*)[33] las guildas trataron de comprar bulas para la inevitable *usuraria pravitas*.[34] El individuo pagaba en su vejez "dineros de conciencia" o los ofrecía en el testamento. La sagacidad de los notarios se agotaba en la busca de fórmulas jurídicas que evitaran la prohibición de cobrar intereses en favor de las necesidades capitalistas. Por su parte, la Iglesia creó el "monte de piedad" para las necesidades de préstamos urgentes para la pequeña burguesía. En ninguna parte ha tenido la prohibición mencionada consecuencias definitivas en el sentido de evitar el desarrollo capitalista. Cada vez más se fue convirtiendo en un mero obstáculo para el tráfico, y después que frente a la competencia de los calvinistas se creó la primera "justificación" en principio del rédito (Salmasius)[35] y la ética jesuítica había hecho ya todas las concesiones imaginables, la misma Iglesia capituló oficialmente en el siglo XVIII y definitivamente en el XIX, a pesar de las prescripciones de la *Vulgata* y de decretos pontificios. Con motivo de las preguntas sobre la licitud de las suscripciones a empréstitos con interés de la ciudad de Verona, esto tuvo lugar de modo que el Santo Oficio indicó a los confesores que no preguntaran más a los penitentes acerca de las infracciones de tal prohibición y que los absolvieran, siempre que el penitente estuviera dispuesto a obedecer a cualquier posible decisión futura de la Santa Sede en sentido contrario (es decir, volviendo a establecer la prohibición del cobro de intereses).

Ya la doctrina de los últimos tiempos de la Edad Media había hecho las más amplias concesiones en el sector concerniente a la teoría del *iustum pretium*. Apenas debería resultar factible hablar de un "programa económico" propio de la Iglesia. Esta última no ha ejercido una influencia verdaderamente decisiva sobre las instituciones básicas. Por ejemplo, tanto en la Antigüedad como en la Edad Media no ha tenido una notable participación en la desaparición de instituciones tan fundamentalmente importantes como lo fue, entre otras, la esclavitud. Cedió, cuando intervino, a la fuerza de los hechos económicos y luego a las protestas de la Ilustración. Las influencias religiosas que actuaron de un modo decisivo fueron las de las sectas, especialmente las de los cuáqueros. Y aun éstas infringieron con bastante frecuencia en la práctica sus principios de aversión a la esclavitud. Y en todos los demás respectos, la Iglesia acogió en todos los lugares en que intervino las medidas tradicionalistas y de política de "subsistencias" de las ciudades y de los príncipes. Cierto es que la influencia de la Iglesia no ha sido pequeña, sino extraordinariamente importante. Pero su influencia no radica en la esfera de la erección o destrucción de "instituciones", sino en la de la influencia

sobre las convicciones. E inclusive aquí ha sido de carácter esencialmente negativo. De completo acuerdo con el esquema de toda hierocracia, ha sido y es la protectora de toda autoridad personal patriarcal y de todo trabajo tradicionalista campesino y pequeño-burgués contra los poderes del capitalismo. Los sentimientos que la Iglesia fomenta son sentimientos no capitalistas y en parte anticapitalistas. No condena el "afán de lucro" (un concepto por lo demás muy poco claro o, mejor dicho, no empleado en absoluto), sino que, como las cosas de este mundo en general, lo permite a quien carece del carisma suficiente para seguir los *consilia evangelica*. Pero no tiende ningún puente entre una actitud racional, metódica, con vistas a la "empresa" en sentido capitalista, que considera el lucro como la misión final de una "profesión" y mide por él la propia capacidad, y los ideales supremos de su moralidad objetiva. Mediante la ética monástica supera a la moralidad "de este mundo" en el matrimonio, en el Estado, la profesión y la industria, y con ello establece una valoración éticamente inferior para todo lo que acontece en el mundo de lo cotidiano y ante todo en la esfera de lo económico. Sólo para el monje ha creado un método ascético racional, una actitud encaminada a una finalidad unitaria. Esto es válido tanto para la Iglesia de Occidente como para el budismo, que se ha desarrollado enteramente como una pura religión monástica. En tanto que se somete a su autoridad —y, en el caso del budismo, la sostiene económicamente— considera con mirada indulgente la actividad profana. Y mediante la institución de la confesión oral —el mayor poder poseído por el clero y que solamente se ha desarrollado con semejante consecuencia en la Iglesia occidental cristiana— le proporciona la posibilidad de descargarse periódicamente de sus pecados. De este modo singular, y al referirle a los merecimientos de la Iglesia de acuerdo con su carácter carismático de instituto salvador que posee, impide que dicho impulso se desarrolle "metódicamente" como profesión bajo su propia responsabilidad dentro del mundo. De todos modos, no alcanza los supremos ideales religiosos, pues éstos se encuentran fuera del "mundo". Tenemos, por una parte, que el modo de conducción de vida de los cristianos católicos (medievales) dentro de la profesión mundana es incomparablemente mucho menos sometido a la tradición y a la ley que el del judío (a que luego nos referiremos) y en cierto respecto inclusive que el del mahometano o del budista. Pero lo que ello representa en cuanto libertad para el desarrollo del capitalismo se pierde de nuevo por la falta de incentivos con el fin de atender metódicamente a una "vocación" dentro del mundo, especialmente las vocaciones que se refieren a la ganancia económica. No se conceden satisfacciones espirituales por la labor profesional. El *Deo placere non potest* sigue siendo para los creyentes la última palabra frente a la idea de ajustar su modo de conducción de vida económico al servicio de una empresa racional, impersonal, encaminada a la obtención de ganancias. Sigue en pie el dualismo entre el "mundo" y los ideales ascéticos que solamente pueden realizarse mediante el abandono del mundo. En tanto que

religión monástica y de acuerdo con la tendencia que manifiesta en sus ideas de salvación, el budismo sabe todavía menos acerca de la "ética profesional". Y la despreocupada glorificación del goce y de las propiedades terrenales dentro del islamismo —glorificación que ha sido propia de él desde sus comienzos en su calidad de religión de guerreros— no se halla encaminada a la creación de un estímulo con vistas a una ética profesional racional, económica e intramundana, pues no se encuentran en esta religión indicios de la misma. La Iglesia oriental fundada en el cesaropapismo no ha tomado una clara actitud sobre este punto. Pero la coyuntura relativamente más favorable para el desarrollo del capitalismo que, frente a tales confesiones orientales, ofrece el catolicismo occidental, radicó ante todo en la esfera de la racionalización del dominio hierocrático realizada como continuación de las antiguas tradiciones romanas. Ello se ha efectuado especialmente en lo que toca al desarrollo de la ciencia y de la jurisprudencia. Las llamadas religiones orientales (y esto es primitivamente, por lo menos en parte, una consecuencia del destino histórico, por el cual no han sido ellas sino las potencias temporales, con las cuales se han interferido, las portadoras de la "cultura" espiritual y social, de modo que, con excepción del budismo, han estado siempre expuestas a una subordinación de carácter cesaropapista) han conservado con más vigor que la Iglesia de Occidente el carácter carismático no racionalizado de la religiosidad. La Iglesia oriental carece de un aparato burocrático autónomo que culmine en una suprema autoridad monocrática. A partir de la catástrofe del patriarca Nikon[36] y de la decadencia del patriarcado desde la época de Pedro el Grande, la personalidad dirigente del Santo Sínodo ruso puramente burocrático, compuesto por nombramiento oficial entre dignatarios eclesiásticos, ha sido el procurador oficial del Estado. Los patriarcas bizantinos no han podido formular jamás esta pretensión monocrática y el Cheik-ul-Islam[37] se encuentra teóricamente por encima del califa, porque éste es un "profano", pero es nombrado por él, y el califa disfruta, lo mismo que el *basileus* bizantino, de autoridad religiosa, cierto que muy fluctuante. El budismo conoce una autoridad suprema de tal índole sólo en el lamaísmo, cuyo jefe es un feudatario chino y está "encastillado" en calidad de una encarnación en el sentido a que antes nos hemos referido.[*] Falta, por tanto, una autoridad dogmática. Lo mismo que en el Islam, también en la Iglesia oriental y en el budismo es el *consensus ecclesiae*[38] la única fuente de nuevas decisiones. En el islamismo y en el budismo esto ha dado lugar a una gran elasticidad y posibilidad de desarrollo, pero ha hecho muy difícil la formación de un pensamiento filosófico racional relacionado con la teología. Finalmente, falta también la justicia racional que creó en la esfera de los procedimientos el aparato burocrático de la Iglesia de Occidente, ante todo para sus propios fines: la "Inquisición", encaminada a una determinación racional de los medios de prueba de hechos de importancia eclesiástica, con repercusiones sobre el desarrollo de la justicia secular, así como la elaboración del derecho, con base en una ciencia jurídica racional, desarrollada

en parte por la Iglesia de Occidente apoyándose en el derecho romano y siguiéndolo en parte como modelo. En suma, la tensión y la reconciliación entre el carisma oficial y el monacato, por una parte, y entre el carácter contractual feudal y estamental del poder político y la hierocracia autónoma, conformada de manera burocrático-racional, por otra parte, ha sido lo que ha llevado en su seno el germen de desarrollo específico de la civilización de Occidente. Para la consideración sociológica cuando menos, la Edad Media occidental fue en mucha menor proporción una "*civilización unitaria*" que lo han sido —en diversa medida pero siempre en grado considerable— las civilizaciones egipcia, tibetana y judía a partir de la victoria de la hierocracia, la civilización china desde la victoria definitiva del confucianismo, la civilización japonesa —si prescindimos del budismo— a partir de la victoria del feudalismo, la rusa desde la victoria del cesaropapismo y de la burocracia oficial, la islámica a partir de la definitiva reafirmación del califato y de la estereotipación prebendal-patrimonial de la estructura de dominio, y, finalmente, aun cuando en un sentido algo distinto, la civilización helénica y romana de la Antigüedad. La unión del poder político con el hierocrático ha alcanzado dos veces en Occidente un punto culminante: en el Imperio carolingio y en ciertos periodos del máximo poderío del Imperio romano germánico, así como en algunos casos de la teocracia calvinista, por una parte, y en los estados con fuertes rasgos cesaropapistas de la Reforma luterana y anglicana, y de la Contrarreforma, sobre todo en los grandes estados católicos unificados de España y de la Francia de Bossuet,[39] por otra. Por lo demás, la hierocracia occidental ha vivido siempre en tensión con el poder político —y también en aquellos periodos culminantes— y ha constituido la frontera específica que se ha opuesto a este último, a diferencia de las configuraciones puramente cesaropapistas o puramente teocráticas de la Antigüedad y del Oriente. Cierto es que aquí la dominación se ha opuesto a la dominación, la legitimidad a la legitimidad, un carisma oficial a otro, siendo siempre el ideal de los dominadores y de los dominados la unión de ambos. No existe una esfera legítima del individuo *frente* al poder de la legitimidad del dominio, a no ser en la forma del carisma gentilicio independiente dentro del Estado de linajes o en la forma del poder propio del feudatario, legítimo o derivado, asegurado mediante contrato. Una cuestión de hecho en parte ya rozada y que en parte se tratará más adelante —y que depende ante todo de los intereses poseídos por el grupo dominante en la conservación de su dominio y de la forma de su organización— es la del poder que han alcanzado sobre el individuo el Estado antiguo, la hierocracia, el Estado patrimonial o el cesaropapismo. No existió a favor del individuo en cuanto tal ninguna barrera legítima que delimitara tal poderío.

El desarrollo de la moderna democracia burguesa y del capitalismo ha desplazado esencialmente las condiciones del dominio hierocrático. Ante todo, ello parece haber tenido lugar enteramente en perjuicio de este último. El capitalismo ha seguido su triunfal carrera contra las protestas y no raramente

contra la directa oposición del clero. Su sostén, la "burguesía" —en la forma de la "gran burguesía"— se fue emancipando cada vez más de su vinculación histórica con los poderes hierocráticos: tanto de la reglamentación hierocrática de la vida como de la desconfianza mostrada por la hierocracia frente a la moderna ciencia natural —sostén de los fundamentos técnicos del capitalismo—. Y el creciente racionalismo de una existencia progresivamente dominada se dirigió cada vez con mayor ímpetu contra los portadores de los dones mágicos de la disposición de la gracia y ante todo contra las pretensiones autoritarias y favorables a las autoridades tradicionales que abrigaba la hierocracia. Y contrariamente a lo que se ha imaginado, no han intervenido en ello inclinaciones antiéticas, anéticas o libertinas por parte de las nacientes capas burguesas. La Iglesia ha pactado ampliamente, por medio de la institución de la confesión, con la "laxitud" ética, que ha sido siempre propia de las capas feudales mientras se han sentido seguras de su dominación. Más bien ha sido la ética rigorista del racionalismo burgués la que, en última instancia, se ha dirigido contra la hierocracia, pues ha puesto en peligro el "poder de atar y desatar" que se ha arrogado la Iglesia y el de la dispensa de gracias e indulgencias, por lo cual ha sido tratada desde siempre por la hierocracia como un camino hacia la herejía cuando no se ha sometido a ella en la forma de un ascetismo eclesiásticamente controlado. Ahora bien, a la sombra de la Iglesia se han acogido más bien todas las capas sociales tradicionalistas cuya existencia han puesto en peligro el capitalismo y el poder de la burguesía: la pequeña burguesía artesana, la nobleza y —después que transcurrió la época de alianza entre el poder real seguro de su fuerza y el capitalismo y comenzaron a ser peligrosamente amenazadoras las veleidades de poder de la burguesía— también la monarquía.

El mismo camino sigue la burguesía en el momento en que su propia posición peligra por los embates de las clases obreras. La Iglesia se ha conformado con el capitalismo bien asentado —sólo es necesario recordar la evolución del partido centrista alemán desde Ketteler hasta la fecha [1871-1912] —. Además, la hierocracia le ayuda. Cierto es que a veces ha puesto esperanzas económicas escatológicas en un "socialismo" "cristiano", es decir, hierocráticamente dirigido —por el cual se han entendido muy diversas formas de utopías, casi siempre de carácter pequeño-burgués— y que su sistema también ha contribuido lo suyo a la destrucción de la fe en el sistema económico burgués. Pero la típica y casi inevitable oposición a la autoridad, propia del movimiento obrero, modifica su actitud. El proletario moderno no es ningún pequeño-burgués. Lo que amenaza su existencia no son potencias naturales y demonios que haya que dominar por medios mágicos, sino condiciones sociales susceptibles de examen racional. Las capas económicamente más poderosas de la clase obrera rechazan reiteradamente ser dirigidas por la hierocracia o, a lo sumo, condescienden a que la hierocracia represente gratuitamente sus intereses mientras éste es el caso. Cuando más patente se hace el carácter inquebrantable

del orden capitalista, tanto más exigen los intereses hierocráticos un acuerdo con las autoridades nuevamente establecidas. De acuerdo con sus naturales intereses éticos, la hierocracia intenta conformar la dependencia en que se encuentra la clase obrera con respecto a las empresas industriales en una relación de servidumbre autoritaria y personal, accesible a la *caritas*, especialmente por la recomendación de aquellas "instituciones de bienestar" que impiden al proletariado su libertad de movimientos contra la autoridad, y, en la medida de lo posible, también por la protección de la industria a domicilio —aparentemente ventajosa para el "vínculo familiar" y el carácter patriarcal de las relaciones del trabajo— frente a las aglomeraciones en la fábrica, que suelen dar origen a la conciencia de clase hostil a la autoridad. La hierocracia considera con profunda desconfianza interna los medios de lucha antiautoritarios de la huelga y todas las organizaciones sociales puestas a su servicio, sobre todo cuando amenaza surgir de ellas una solidaridad interconfesional perjudicial para sus intereses.

Las condiciones de existencia de la hierocracia se modifican dentro de la democracia moderna en cuanto tal. Su poderío frente a las fuerzas políticas y a las potencias sociales enemigas depende del número de diputados dispuestos a cumplir su voluntad. No tiene más remedio que crear una organización de partido y que poner en marcha a una demagogia, con los mismos medios empleados por otros partidos. Esta necesidad acentúa la tendencia a la burocratización, a fin de que el aparato hierocrático pueda asumir las funciones de una burocracia de partido. El poderío de los factores decisivos para la lucha política y la demagogia, por un lado, y del poder central, por otro, aumentan, como en todo grupo combativo de masas, a costa de los antiguos poderes locales (episcopalessacerdotales). Junto con el empleo de los procedimientos de devoción específicamente emocionales, tal como han sido utilizados desde los comienzos por los creadores de la Contrarreforma con vistas a la agitación de masas, los medios puestos en práctica son análogos a los de los demás partidos de masas: creación de corporaciones hierocráticamente dirigidas (o bien, por ejemplo, la concesión de préstamos se hace depender de la presentación de la cédula de confesión, o la solvencia se identifica con el modo de conducción vida religioso), de agrupaciones obreras, de ligas juveniles, y sobre todo, como es natural, el dominio de la escuela. Allí donde existe la escuela pública, se exige el control de la instrucción por la hierocracia o se le hace una encarnizada competencia por medio de escuelas dirigidas por frailes. El tradicional acuerdo con el poder político mediante el privilegio penal y civil y la dotación económica de las iglesias "ambulantes" se conserva allí donde es posible. Y la subordinación del poder público en todas las esferas de la vida reglamentadas eclesiásticamente es considerada como un decreto divino. Sólo en el caso de un régimen democrático, que coloca el poder en manos de representantes elegidos, puede conformarse la hierocracia con la "separación entre el Estado y la Iglesia". Es evidente que por ello pueden entenderse cosas muy diferentes, y, según las

circunstancias, la libertad de movimientos y la ausencia de control pueden ofrecer a la hierocracia un poderío que compensa debidamente la pérdida de privilegios formales. Ya la consecuencia económica aparentemente más importante de esta situación —la supresión del presupuesto de cultos— no impide, naturalmente, en modo alguno que en el país en que el poder político es (desde el punto de vista constitucional) absolutamente laico —en los Estados Unidos— existan concejos municipales con mayoría católica que conceden notables subvenciones a escuelas hierocráticamente dirigidas y que, por lo tanto, introduzcan con ello un latente "presupuesto de cultos" en una forma muchísimo más cómoda para la hierocracia. Si, además, se permite la acumulación de tierras y fortunas, resulta actualmente más seguro que antes el lento, pero incesante crecimiento de una propiedad del tipo de "mano muerta". La solidez en la unión de los partidarios de la hierocracia es, naturalmente, extremadamente firme en países de diversas confesiones, como ocurre en Alemania, y en medio de enemigos. Al lado de ello, lo es en territorios en que la separación geográfica entre sectores con población preferentemente agrario-burguesa y sectores con población predominantemente industrial es muy marcada, tal como ocurre en Bélgica. En tales países, su influencia pesa en contra del dominio de las clases que han brotado del suelo del capitalismo: la burguesía y, ante todo, la clase obrera.

La Reforma, que produjo un considerable desplazamiento de la posición ocupada por la hierocracia, se halla, sin duda, económicamente condicionada. Pero, en general, sólo de un modo indirecto. Los campesinos se interesan, ciertamente, por la nueva doctrina esencialmente desde el punto de vista de la liberación de las cargas y deberes no establecidos bíblicamente, como todavía lo hacen en la actualidad los campesinos rusos. Por otra parte, estaban comprometidos en los conflictos con las industrias monásticas intereses materiales directos de la burguesía. Todo lo demás era secundario. En ninguna parte se habla de la prohibición de cobrar réditos como motivo del conflicto. Desde el punto de vista exterior era responsable de ello la disminución de la autoridad de la sede papal, disminución producida por el cisma (por su lado condicionado por motivos políticos) y por el movimiento conciliar que así se impuso y debilitó todavía más su, por otro lado, escasa autoridad en los distantes países nórdicos. Además, se debió a las constantes y victoriosas luchas sostenidas por los príncipes y estamentos contra sus intervenciones en la distribución de prebendas locales y contra su sistema de contribuciones y emolumentos, a las tendencias cesaropapistas y secularizadoras del poder real considerablemente fortalecido con la creciente racionalización de la administración, y al descrédito sufrido por la tradición eclesiástica entre las capas intelectuales y los círculos burgueses después que el poder eclesiástico se cerró a toda tendencia de "reforma". Pero estas tendencias a la emancipación no eran producidas por veleidades de liberación de la determinación religiosa sobre la

existencia, y sólo en proporción muy escasa lo fueron por el deseo de atenuar la regulación hierocrática de la vida. Finalmente, no se puede hablar de que se sintiera como una cadena la "hostilidad al mundo" de la Iglesia frente a una sociedad deseosa de vivir francamente, de libertad de la "personalidad" sedienta de belleza y de goce. En este respecto, la práctica de la Iglesia no dejaba nada que desear. Lo cierto es exactamente lo contrario: para los reformadores *no había llegado bastante lejos* la influencia que había ejercido hasta entonces la hierocracia sobre la vida, y fueron precisamente los círculos burgueses en los cuales aconteció esto con mayor intensidad. La Iglesia no se ha atrevido a proponer a los creyentes una cantidad para nosotros tan inimaginable de control sobre la existencia, de ascetismo y de educación eclesiástica como la que se esforzaron en inyectar los principales enemigos del papado: las sectas baptistas y análogas. El motivo decisivo del ataque fue precisamente el inevitable acuerdo de la hierocracia con las potencias de este mundo y con los pecados. Las tendencias ascéticas del protestantismo han obtenido el dominio en todos aquellos lugares en que la burguesía fue un poder social. Las iglesias reformadoras menos ascéticas —el anglicanismo y el luteranismo— lo consiguieron allí donde (en aquella sazón) se habían impuesto la realeza o la nobleza. El carácter específico de la piedad de las capas burguesas poseedoras de un intenso sentimiento religioso (su mayor contenido de ética racional, así como la clase de su trabajo y la más ardiente preocupación por el problema de la "justificación" ante Dios, correspondiente a un modo de conducción de vida menos determinado que el de los campesinos por los procesos naturales orgánicos) fue el que, de modo parecido a la actitud anterior de la hierocracia frente al imperialismo y de las órdenes mendicantes frente al clero secular, arrastró a los predicadores reformistas contra el aparato eclesiástico tradicional. Hubieran aceptado un movimiento reformador dentro de la Iglesia mucho más que una revolución eclesiástica si lo primero hubiera satisfecho a sus exigencias éticas. Pero aquí existían, ciertamente, para la hierocracia ciertas dificultades relacionadas con la forma de su organización históricamente condicionada y con sus intereses concretos de poder, dificultades que no pudo solventar a su debido tiempo. Suficientemente conocida es la intervención en masa de circunstancias económicas y ante todo políticas en la formación de la Reforma, pero no debe desconocerse la importancia de los motivos religiosos últimamente mencionados.

Por su lado, la Reforma repercutió considerablemente sobre la evolución económica. Pero esta influencia fue distinta según el carácter peculiar de las nuevas confesiones. La actitud de la Iglesia reformada luterana frente a las clases surgidas del suelo del capitalismo —la burguesía y el proletariado— solamente se diferencia gradualmente, pero no en principio, de la asumida por la Iglesia católica. La actitud de Lutero frente a la vida económica tiene fuertes raíces tradicionales, y medida según el patrón de la "modernidad" queda muy rezagada

frente a las opiniones de los teóricos florentinos.[40] Su Iglesia está expresamente fundada en el carisma oficial del párroco llamado a difundir la palabra de Dios y es, por tanto, una enemiga declarada de toda oposición a las autoridades establecidas por la divinidad. La innovación que ha ejercido más importantes efectos económicos consiste en la eliminación de los *consilia evangelica*[41] destinados a superar a la moralidad intramundana y a las organizaciones sociales de este mundo y, consiguientemente, en la supresión —que, por lo demás, Lutero no propugnó en los comienzos— de los monasterios y del ascetismo conventual, considerados como una inútil y peligrosa manifestación de la santidad de las obras. Las virtudes cristianas solamente pueden ser ejercidas desde ahora en adelante dentro del mundo y de sus organizaciones: en el matrimonio, en el Estado, en la profesión. Con el fracaso de la hierocracia y del intento de constituir congregaciones locales —el fracaso de este último intento se debe, naturalmente, al medio ambiente político-económico—, al mantener en principio el carácter carismático-oficial de la Iglesia como instituto de salvación para la administración obligatoria de la palabra de Dios, le incumbió al poder político cuidar de que se anunciara regularmente la doctrina pura, a la que se subordina todo, de modo que el cesaropapismo así constituido resultó muy fortalecido desde el punto de vista económico por las grandes secularizaciones que tuvieron lugar durante la época de la Reforma.

Mientras que una política social y una inspiración anticapitalistas —en sus resultados— son en una u otra forma un patrimonio común de todas las religiones de "salvación" propiamente dichas, hay dos comunidades religiosas que se apartan de ello en este respecto y que, a pesar de sus considerables diferencias, revelan una actitud común muy distinta de la anterior: el *puritanismo* y el *judaísmo*. Entre las comunidades religiosas "puritanas", en el amplio sentido que damos a este término y que resulta igualmente aplicable a todas las comunidades protestantes ascéticas, el *calvinismo* no es sólo una "secta", sino una "Iglesia" en el sentido sociológico aquí utilizado, es decir, un instituto hierocrático. La interna peculiaridad de esta Iglesia se diferencia considerablemente de todas las demás iglesias, tanto de la católica como de la luterana y de la islámica. Si, por la falta de espacio, nos vemos precisados a formular del modo más escueto posible su teoría, diremos lo siguiente:[42] el dogma fundamental del calvinismo en sentido estricto —la doctrina de la predestinación— excluye en principio que la Iglesia de los calvinistas sea una dispensadora de bienes cuya aceptación tenga importancia para la eterna salvación del creyente que los recibe. Excluye, asimismo, que el propio comportamiento del creyente tenga alguna importancia para su destino ultraterrenal. Pues éste se halla determinado por un eterno, inescrutable e inalterable designio de Dios. Por sí mismo no necesitaría el predestinado a la salvación ninguna Iglesia. Su existencia, así como, en todos los puntos esenciales, la forma de su organización, se basa —lo mismo que todas las demás

organizaciones políticas y sociales y todos los deberes sociales de los creyentes—exclusivamente en un mandamiento positivo de Dios, cuyos motivos nos son desconocidos, que se revela exhaustivamente en la Biblia y que debemos interpretar y completar por la razón que nos ha sido concedida a este efecto. Tal Iglesia no está puesta en modo alguno al servicio de la salvación de las almas y de la comunidad fraternal de los pecadores, sino, en última instancia, al servicio de la mayor honra y gloria de Dios. Se trata, por lo tanto, de una especie de impasible "razón de Estado" divina. Existe no sólo para los predestinados a la salvación, sino también para los condenados; se instituye exclusivamente para la gloria de Dios, para refrenar el pecado común a todos los hombres, que separa a toda criatura de Dios por un abismo infranqueable: es una férula y no un instituto salvador. Todo propósito de conseguir mágicos bienes de salvación es una insensata violación del orden fijamente establecido por Dios. La Iglesia no dispone de tales bienes. La Iglesia en cuanto tal, se halla enteramente desprovista aquí de su carácter carismático, convertida en una organización social, cuya realización es ciertamente un deber de "derecho divino" y que, entre todas las demás organizaciones, es la suprema en dignidad y la única que ha sido querida en su forma de organización por Dios. Pero, aparte lo antedicho, no es en principio nada distinto a lo que son el deber social de contribuir a la organización del Estado igualmente querido por Dios y los deberes "profesionales" de los creyentes. En oposición a lo que ocurre en todas las demás "iglesias", estos deberes no pueden consistir aquí en el intento de crearse un específico estado de gracia a la manera de los monjes y mediante una superación de la moralidad posible dentro de los ordenamientos sociales del mundo —pues tales intentos carecen de sentido frente a la predestinación—, sino que se consumen en las obras destinadas a la gloria de Dios, por un lado dentro de los ordenamientos sociales del mundo, y por otro dentro de la "profesión": un concepto que en todos los países protestantes procede de las traducciones de la Biblia y que en los calvinistas abarca, asimismo, de un modo expreso las ganancias legítimas obtenidas mediante las empresas capitalistas. A través de la evolución consecuente del calvinismo —que no es idéntico a la actitud adoptada por el propio Calvino—, esta ganancia y los medios racionales para conseguirla reciben una significación cada vez más clara. El carácter inescrutable y el desconocimiento de la predestinación a la salvación o a la condenación eran, naturalmente, insoportables para el creyente. Así, éste buscaba una *certitudo salutis*,[43] y, por consiguiente, un síntoma que le mostrara su pertenencia al grupo de los predestinados y que, por haber sido desechado el ascetismo trasmundano, pudiera encontrarse por un lado en la conciencia de obrar con rigurosa "justeza", con represión de todos los impulsos humanos, y, por otro en el hecho de que Dios bendecía visiblemente su trabajo. Así, las "buenas obras" al modo católico no pueden significar de un modo absoluto el "fundamento real" de la bienaventuranza frente al decreto inalterable de Dios, de suerte que desde este

momento resulta infinitamente importante tanto para el individuo como para la comunidad creyente, como síntoma de su estado de gracia, el comportamiento moral y el destino del individuo dentro de los ordenamientos de este mundo. Como se trataba de averiguar si la personalidad era admitida o rechazada, como ninguna confesión y ninguna absolución le liberaban de sus pecados y podían modificar su situación frente a Dios, como ninguna "buena" acción podía, como en el catolicismo, compensar los pecados cometidos, el individuo estaba seguro de su estado de gracia cuando poseía conciencia de que en su modo de comportarse, en el principio "metódico" de su modo de conducción de vida, seguía el único camino recto: el trabajar para la gloria de Dios. La vida "metódica", la forma racional del ascetismo pasa de este modo del claustro al mundo. Los medios ascéticos son en principio los mismos: denegación de toda inútil divinización de sí mismo o de otras criaturas, de la ostentación feudal, del goce despreocupado del arte y de la vida, de la "frivolidad", de toda vana disipación de tiempo y dinero, de las preocupaciones eróticas o de cualquier ocupación que se aparte de una orientación racional según la voluntad y gloria de Dios, es decir, que se separe del trabajo racional en la profesión privada y en las comunidades sociales prescritas por la divinidad. La eliminación de toda ostensible pompa feudal y de todo consumo irracional influyen en el sentido de la acumulación de capital y de la constante valorización de la propiedad en forma productiva, pero el "ascetismo intramundano" en su conjunto influye en el sentido del cultivo y glorificación del "ser humano profesional" tal como lo necesita el capitalismo (y la burocracia). Los contenidos de la vida en general no se orientan de acuerdo con personas, sino de conformidad con fines racionales "objetivos"; la misma *caritas* se convierte en una empresa objetiva de distribución de limosnas a mayor gloria de Dios. Y como el éxito del trabajo constituye el síntoma más seguro de que es del agrado de Dios, la ganancia capitalista es uno de los más importantes indicios de que la bendición divina ha caído sobre la empresa comercial. Es evidente que este estilo de vida coincide del modo más íntimo con la forma usual —y posible para el trabajo adquisitivo "burgués"— de la autojustificación —lucro y propiedad no como fines en sí mismos, sino como medida que revela la propia capacidad—. Con ello se alcanza la unidad del postulado religioso con el estilo de vida burgués favorable al capitalismo. No se trata de que este modo de conducción de vida, y especialmente la protección de las ganancias, fueran el fin y el sentido de la ética puritana. Por el contrario, la riqueza es considerada aquí tan peligrosa y tan rica en tentaciones como en todas las demás confesiones cristianas. Pero lo mismo que los conventos —justamente en virtud del trabajo y del modo de vivir ascéticamente racionales de sus comunidades— conjuraron continuamente esta tentación, ocurrió exactamente igual con el burgués piadoso, que vivía y trabajaba de una manera ascética.

La religión *judía* debe ser clasificada desde el punto de vista puramente

formal como una “Iglesia”, por cuanto se halla organizada como un “instituto” en el que se nace y no como una congregación de hombres específicamente calificados en el plano religioso. Pero su carácter distintivo se aparta todavía mucho más que el del calvinismo en numerosos respectos del ofrecido por otras hierocracias. Lo mismo que el calvinismo, carece enteramente de carisma mágico y de bienes de gracia institucionales, así como de monacato, y la mística individual se subordina aquí a las obras religiosas que complacen a Dios y que conducen a Él sin tener que desembocar en tan violentas oposiciones contra un carisma oficial como las que tienen lugar en el cristianismo. Pues a partir de la destrucción del templo no existen sacerdotes ni un “culto” en el sentido —que conviene tanto al judaísmo antiguo como a las demás religiones— de una hierurgía institucional para los creyentes, sino sólo reuniones con vistas a la predicación, oración, canto, lectura e interpretación de las Escrituras. Por lo tanto, no es el instituto religioso en cuanto tal, sino el individuo quien, mediante el estricto cumplimiento de la ley divina, tiene que realizar la obra religiosa decisiva, fuera de la cual todo lo demás carece propiamente de importancia y que aquí no es, como entre los puritanos, un síntoma, sino un motivo real para la obtención de la bendición divina, la cual proporciona ventajas terrenales a la propia vida, a los descendientes y al propio pueblo. En cambio, sólo muy tarde aceptó la creencia en la inmortalidad individual, y sus esperanzas escatológicas se refieren a este mundo. Para el carácter económico, en tanto que se halla condicionado por motivos religiosos, es de gran importancia ante todo aquella orientación hacia este mundo de las esperanzas de salvación que, como ocurre en el puritanismo, acreditan la bendición de Dios en el *éxito* especialmente económico del trabajo realizado por el individuo. En segundo lugar, es importante el carácter altamente racional del modo de conducción de vida, carácter determinado en gran medida por el tipo de la *educación* religiosa. En ello también coincide en considerable proporción el judaísmo con el protestantismo. Para los católicos, el exacto conocimiento de los dogmas y de las Sagradas Escrituras no es necesario, pues el instituto salvador Iglesia lo sustituye y es suficiente, cuando confían en su autoridad, y creen en conjunto lo que prescribe *(fides implicita)*.[44] La fe es aquí una forma de obediencia a la Iglesia, cuya autoridad no se apoya en las Sagradas Escrituras, sino por el contrario, garantiza al creyente la santidad de éstas, santidad que el creyente no puede comprobar por sí mismo. En cambio, para el judío y para el puritano la Sagrada Escritura es una ley que obliga al individuo, ley que éste debe conocer e interpretar correctamente. La educación judía, singularmente intensiva con vistas al conocimiento e interpretación casuística de la Torah, es asimismo la consecuencia de lo antedicho, lo mismo que el celo protestante, especialmente pietista, por la fundación de escuelas elementales (entre los pietistas protestantes, con su característica preferencia por el cultivo de las “asignaturas prácticas”). La disciplina del pensamiento que de ello resulta fomenta sin duda el

carácter racional económico y, entre los judíos, su característico racionalismo dialéctico. Frente a ello, el segundo mandamiento, con sus consecuencias para la completa atrofia de las artes plásticas, hace retroceder considerablemente la sublimación artística de la sensualidad y favorece su tratamiento naturalista y racional, tal como es asimismo propio del protestantismo ascético, bien que con menores concesiones a la realidad de lo sensible. Y la rigurosa oposición a toda forma de "divinización de la criatura" influye también aquí en un sentido racionalizador en favor del estilo de vida "burgués" y, como consecuencia de ello, contra todas las concesiones al "carácter no económico" específicamente feudal. La valoración positiva de todo lucro burgués se establece ya de un modo completo en la *Mishná*.[45] El carácter específicamente urbano y además absolutamente inasimilable e internacional del judaísmo, que ya en la Antigüedad era igual a como se ha manifestado luego, se basa por una parte en motivos rituales: la conservación del aislamiento en medio de un mundo extraño, la absoluta necesidad de disponer de un carnicero judío a causa de las prohibiciones de alimentos, que todavía hoy obliga a los judíos ortodoxos a llevar una vida separada; y por otra parte, en la radical aniquilación de la comunidad hierocrática y en las esperanzas mesiánicas.

Hasta aquí parece haber sido influido el carácter económico judío por la peculiar condición de su religiosidad. Es difícil decir si la influencia ha ido más lejos. Por lo demás —y como la "condicionabilidad racial" en cualquier sentido existe con seguridad, pero no puede demostrarse en ninguna parte de un modo concreto—, su especial significación de pueblo extranjero que posee un destino único debería ser explicada preferentemente por su suerte histórica y por su peculiar situación.

También aquí hay que obrar con cautela. Difícilmente fueron jamás los israelitas un "pueblo del desierto" para que su derecho pueda ser designado, como lo ha sido por Merx,[46] como un "derecho beduino" y para que su carácter haya sido explicado, como lo ha hecho Sombart,[47] como una adaptación a estas condiciones. En la época en que pudo serlo no existían en el desierto arábigo ni el camello ni el caballo. Su más antiguo documento histórico (la canción de Deborah)[48] lo muestra, igual que la tradición posterior, como una confederación de tribus montañesas que, análogamente a los suizos y los samnitas, oponen continua resistencia de infantería contra las tentativas de sumisión del patriciado urbano (que luchaba sobre carros) procedente de las ciudades cananeas y filisteas, hasta que, finalmente, llegan a someter a una parte de las ciudades vecinas —como ocurrió con los suizos y temporalmente con los samnitas—, dominando desde entonces las rutas comerciales de Egipto a Mesopotamia, como los suizos dominan los pasos de los Alpes y los samnitas los de los Apeninos. Para un dios que, como Jehová, es adorado en las montañas, el Sinaí representa el lugar más adecuado. La liberación de la "casa real egipcia" es acaso —si (lo que me parece posible) hay que rechazar la realidad de la salida de Egipto— el sacudimiento del Estado señorial de la realeza hierosolimitana[49] imitado de Egipto y opuesto al sacerdocio. La posterior evolución se halla condicionada por el desarrollo de la hierocracia, especialmente bajo el dominio extranjero y en particular con la absoluta exclusión de toda sangre ajena. La creciente especialización en el comercio monetario y, en segundo término, en el

comercio de mercancías, es un resultado de la diáspora. Pero ello ocurrió ya desde muy pronto, así como su necesidad absoluta para los pueblos extranjeros que los rodeaban. La situación de los judíos dentro del Imperio romano (téngase en cuenta hasta qué punto fueron dispensados del culto al emperador a que se obligaba a los cristianos) es esencialmente análoga a la que se manifestó durante la Edad Media. En la España arábiga, en el Oriente y (bien que de un modo forzoso) en Rusia existió la mano de obra judía. Temporalmente se vio una caballería judía en la época de las cruzadas en Siria. La especialización económica de los judíos parece, pues, aumentar con el creciente contraste que ofrecen con respecto al mundo circundante, pero todas estas son, en el fondo, excepciones. Me parece poco demostrable que, como admite Sombart,[50] su derecho haya sido especialmente conforme con la evolución de las formas modernas de los títulos de valor negociables. Por el contrario, el derecho comercial judío parece haber sido considerablemente influido por formas bizantinas[51] (y a través de ellas acaso por formas comunes a todo el Oriente).

En todos los lugares en que han intervenido los judíos, han sido los sostenes de la economía monetaria, especialmente (y de un modo exclusivo en la Alta Edad Media) de los negocios de préstamo y de amplias esferas del comercio. Fueron tan indispensables para las fundaciones de ciudades de los obispos alemanes como para las de la nobleza polaca. Está completamente comprobada su intensa y a veces dominante participación en los negocios de abastecimientos y préstamos de los estados modernos en los comienzos de la Época Moderna, en las fundaciones de sociedades coloniales, en el comercio colonial y esclavista, en el comercio ganadero y de "granos y frutas" y ante todo en el comercio moderno bursátil de los títulos de valor negociables y en los negocios de emisiones. Otra cuestión es en qué sentido hay que atribuirles un papel decisivo en la evolución del capitalismo moderno. En ello hay que considerar que un capitalismo que se nutre del préstamo con usura o del Estado, de las necesidades que tiene éste de créditos, suministros y de una economía colonial de presa, no es nada específicamente moderno, sino que es, por lo contrario, lo que tiene en *común* el capitalismo de Occidente con el de la Antigüedad, el de la Edad Media y el del Oriente moderno. Frente al de la Antigüedad (y al del próximo y lejano Oriente) es característica del capitalismo moderno la organización capitalista de la industria, y en su desarrollo no puede atribuirse a los judíos una influencia determinante. Finalmente, el gran capitalista o el gran especulador sin escrúpulos son tipos tan propios de la época de los profetas como de la Antigüedad y de la Edad Media. Las mismas instituciones decisivas del comercio moderno, las formas jurídicas y económicas de los documentos de crédito y de las bolsas, son de origen romano-germánico. Los judíos han participado en su ulterior desarrollo —especialmente en lo que se refiere al tráfico bursátil— hasta alcanzar su actual importancia. Y, finalmente, la forma típica del "espíritu" comercial judío —en tanto que pueda hablarse de tal espíritu— tiene un carácter común a todo el Oriente, y en parte ofrece rasgos pequeño-burgueses, tal como son propios de las épocas precapitalistas. Los judíos tienen de común con los

puritanos —cosa que éstos conocen bien— la legitimación de la ganancia formalmente legal, la cual es considerada como síntoma de la bendición divina, y en cierto modo la idea de "profesión", que en los primeros no tiene fundamentos tan religiosos como en los últimos. Para el desarrollo de la ética "capitalista" específicamente moderna, el papel más importante que desempeñó la "ley" judía fue acaso el hecho de que su ética de la legalidad fue admitida y adoptada por la ética puritana, siendo articulada en la conexión de la moderna moral económica "burguesa".

En el sentido sociológico, una *secta*[52] no es una comunidad religiosa "pequeña" y tampoco una comunidad que se ha desprendido de cualquier otra y que, por consiguiente, "no es reconocida" por esta última o es perseguida y considerada como herética. Los baptistas, una de las "sectas" más típicas en el sentido sociológico del vocablo, constituyen una de las mayores agrupaciones protestantes de la tierra. Se trata de una comunidad que, *por su sentido y naturaleza*, rechaza necesariamente la universalidad y debe necesariamente basarse en un acuerdo completamente libre de sus miembros. Debe ser así, porque se trata de una configuración aristocrática, de una asociación de personas *calificadas* desde el punto de vista religioso. No es, como una Iglesia, un instituto dispensador de gracias, que proyecta su luz sobre los justos y los injustos y que justamente quiere llevar a los pecadores al redil de quienes cumplen los mandamientos divinos. La secta tiene el ideal de la *ecclesia pura* (de ahí el nombre de "puritanos"), de la comunidad *visible* de los santos, de cuyo seno son excluidos los corderos sarnosos con el fin de que no ofendan la mirada de Dios. Cuando menos en su tipo más puro, rechaza las indulgencias eclesiásticas y el carisma oficial. En virtud de la predestinación divina desde la eternidad (como en los *particular baptists*[53] que constituían las tropas escogidas de los "independientes" de Cromwell)[54] o a causa de la "luz interna" o de la capacidad pneumática para el éxtasis o bien (como entre los antiguos pietistas) por el "arrepentimiento" y el "desbordamiento psíquico"; en todo caso en virtud de una capacidad pneumática específica (como entre los precursores de los cuáqueros y en éstos mismos, así como en la mayor parte de las sectas pneumáticas en general) o a causa de un carisma específico otorgado a la persona o adquirido por ella, el individuo se halla calificado para convertirse en miembro de la "secta" (como es natural, el concepto debe ser cuidadosamente preservado de todo resabio procedente de la difamación eclesiástica). El motivo metafísico por el cual los miembros de la secta se reúnen en una comunidad puede ser muy diferente según los casos. Sociológicamente importante es el motivo siguiente: la comunidad es el aparato de selección que separa a los calificados de los no calificados. Pues el elegido o calificado tiene que evitar —por lo menos en el caso de tratarse de una secta típica— todo trato con el reprobado. Todas las iglesias, inclusive la luterana y, como es muy comprensible, el judaísmo, han exigido en la época de su intensa vida eclesiástica el poder de excomunión contra los

tenazmente desobedientes o incrédulos. No siempre, pero con gran frecuencia ha ido unido a ello en los comienzos el "boicot" económico. Algunas iglesias, como la zoroástrica y los chiítas,[55] pero en general sólo las religiones de castas como el brahmanismo, han ido tan lejos que han llegado a prohibir toda relación física, tanto sexual como económica, con los situados fuera de su círculo. No todas las sectas llegan tan lejos. Pero ello está en la línea de su más consecuente evolución, lo mismo que en la del monacato. Y, cuando menos, la persona considerada como no calificada y excluida de la comunidad se halla sometida al "boicot" más riguroso. La admisión de tal sujeto al culto, y especialmente a la comunión, despertaría la cólera de Dios y lo profanaría. La idea de que la eliminación de la persona visiblemente rechazada por Dios es una misión de cada miembro de la comunidad actúa ya en el calvinismo, que, en virtud del principio aristocrático carismático de la predestinación y de la degradación del carisma oficial, se aproxima mucho a las sectas en el sentido de la gran importancia concedida a las diversas comunidades de comulgantes frente a un cargo. La revolución eclesiástica de Kuyper,[56] realizada por los calvinistas rigurosos de Holanda en la década de 1880 y tan grávida de consecuencias políticas, se efectuó porque la autoridad superior de la Iglesia se arrogó la facultad de permitir que las diversas comunidades admitieran a la comunión a catecúmenos procedentes de predicadores infieles. Finalmente, y como los que se encuentran en constante y diaria relación entre sí pueden juzgar la calificación religiosa de los demás, se establece en las sectas consecuentes el principio de la soberanía incondicionada de la congregación.[*] Si las diversas congregaciones de la misma "confesión" se reúnen para formar una gran comunidad, surge una "asociación para un fin", y por las razones antes apuntadas debe seguir reservándose el juicio decisivo a las congregaciones particulares: ellas constituyen el *prius* y en ellas radica inevitablemente, si quiere utilizarse este concepto, la "soberanía". El mismo motivo hace que sea especialmente la "pequeña" congregación (la *ecclesiola* de los pietistas) la que parece más apropiada para desempeñar estas funciones. Éste es el aspecto negativo del "principio congregacional", aspecto que culmina en la oposición al carisma oficial que, por su propia naturaleza, es universalista y expansivo. Pero la importancia práctica que tiene para los individuos esta posición fundamental adoptada por una congregación que debe su origen a la libre selección (votación) radica en el hecho de legitimarlos en su calificación personal. El que es admitido es aquel de quien cada uno atestigua que cumple con las exigencias ético-religiosas de la congregación tras un examen de su personalidad. Esto puede tener para él la mayor trascendencia, inclusive económica, cuando aquel examen es considerado como riguroso y verídico y cuando comprende también cualidades económicamente sobresalientes. Para ilustrar este aspecto de la cuestión, mencionaremos algunos rasgos singulares. Ya en los escritos de los cuáqueros y de los baptistas de hace 200 años se encuentran muestras de alegría por el hecho de que los ateos no entregan su

dinero en depósito o en comandita a sus iguales, sino a los hermanos piadosos, pues su notoria recta conciencia y su carácter digno de confianza vale para ellos más que una garantía, y de que la clientela de las tiendas sostenidas por los hermanos aumenta, pues los ateos saben que, aun cuando envíen a comprar a un niño o a un criado, éstos pagarán los precios "reales", establecidos de una vez para siempre y recibirán la verdadera mercancía. Cuáqueros y baptistas se disputan el honor de haber establecido en el negocio detallista el sistema de los "precios fijos" —un elemento importante en todos los sectores para el cálculo del capitalismo— en vez del regateo típicamente oriental. Y no otra cosa ocurre hoy en los Estados Unidos, es decir, en el principal terreno de las sectas. El sectario típico, así como el francmasón, vence como viajante de comercio a toda competencia, porque la gente cree en la absoluta veracidad de sus precios. El que quiere abrir un banco se hace bautizar como baptista o se convierte en metodista, pues todo el mundo sabe que el bautizo o la admisión implican un *examen rigorosum*, con indagaciones acerca de su conducta anterior: visitas a cervecerías, vida sexual, juego, derroches, otras ligerezas, falta de veracidad, etc. El resultado favorable de tal examen garantiza su crédito, y en países como, por ejemplo, Norteamérica, el crédito personal no puede imaginarse casi de otra manera que con base en lo antedicho. Las exigencias éticas que se plantea a los verdaderos cristianos son las mismas que formula el capitalismo a sus novicios dentro, por lo menos, de la esfera de validez del principio: *honesty is the best policy*.[57] En los consejos de administración, como director, como "promotor", como capataz, en todos los puestos importantes de confianza del aparato capitalista, es preferido el sectario de esta clase. El miembro de una secta encuentra en todas partes donde llega —y ésta es la situación privilegiada de las religiones de "diáspora" y, consiguientemente, por tanto, de los judíos en todas las épocas— las pequeñas congregaciones que le acogen como hermano, con base en los certificados de las congregaciones de origen, le legitiman y le recomiendan a los correligionarios, de suerte que se crea así un firme apoyo económico de que carece completamente el extranjero recién llegado. Y esta fama corresponde, desde luego, en gran medida a las verdaderas cualidades del miembro de la secta. Pues ninguna disciplina eclesiástica autoritaria de una hierocracia oficial puede considerarse por la intensidad del efecto con la importancia que tiene la exclusión de la secta y, ante todo, con la profundidad a que alcanza la educación sectaria.

Con la confesión oral individual, no controlada, puesta al servicio del alivio del pecador, pero raramente al servicio de su regeneración, tal como se manifiesta entre los católicos, coincide la antigua confesión metodista en las reuniones semanales de los pequeños grupos constituidos a tal efecto, el sistema de clases, el control y la exhortación recíprocas de los pietistas y cuáqueros, de modo que prevalece sobre todos los demás motivos la necesidad de deber "afirmarse" y de haberse afirmado en un círculo bajo la crítica continua de los

iguales. A partir de las sectas, y con la creciente secularización de la vida, este sentimiento de dignidad personal se halla extendido y penetra toda la existencia norteamericana a través de las numerosas asociaciones basadas en la votación y constituidas con vistas a los más diversos fines imaginables, hasta llegar a los *Boy's clubs* de las escuelas. Dentro de la clase media, el *gentleman* es legitimado todavía hoy por medio del *badge* (concesión de insignia o condecoración) de cualquier agrupación de este tipo. Por más que esta situación se halla actualmente desmoronada, el hecho es que todavía ahora puede afirmarse que la democracia norteamericana no es un amontonamiento de individuos sin relación mutua, sino una maraña de sectas, asociaciones, "clubes" sumamente *exclusivistas*, aunque desarrollados libremente, en los cuales y en torno a los cuales se mueve la vida social propiamente dicha del individuo. No ser admitido en un "club" estimado como distinguido puede conducir al suicidio a un estudiante norteamericano. Como es natural, se encuentran analogías con ello en muchas asociaciones libres, pues en muchos casos, sobre todo cuando se trata de agrupaciones no económicas, se tiene en cuenta la pregunta acerca de si se quiere pertenecer a la misma asociación al lado de cierta persona con independencia de todo punto de vista utilitario encaminado a los fines concretos de la agrupación. Y la pertenencia a un club "distinguido" de cualquier clase es estimada en todas partes como una legitimación que "eleva" la personalidad del individuo. De todos modos, en ningún lugar ocurre esto de un modo tan intenso como en la época clásica de Norteamérica, en la cual intervienen decisivamente como elementos de la constitución no escrita del país las "sectas" y sus derivados que influyen como nadie sobre el desarrollo de la personalidad.

En la hierocracia en cuanto tal nos encontramos con un poder que, en virtud del principio según el cual "Dios debe ser más obedecido que los hombres", reclamó frente al poder político, en su terreno propio, un carisma y un derecho propios, encontró obediencia y le puso límites fijos. Tal potencia protege a las personas sobre las cuales exige un dominio contra las intervenciones efectuadas por otros poderes en la esfera de su propia dominación, aun cuando el que interviene sea el soberano político o el esposo o el padre. Pero esto ha tenido lugar en virtud de su propio carisma *oficial*. Como tanto el poder político como el hierocrático (ambos en su fase de completo desarrollo) han formulado pretensiones universalistas de dominio, es decir, que han tratado de fijar ellos mismos los límites de su dominio sobre los individuos, el acuerdo y la unión hasta formar una dominación común mediante una recíproca delimitación de esferas constituye la más adecuada relación entre ambos, y la "separación entre el Estado y la Iglesia" es una fórmula que resulta sólo posible en el caso de una *renuncia* fáctica de uno de ellos a ejercer el completo dominio sobre un campo que, en principio, le es accesible.

En cambio, las *sectas* se enfrentan con el carisma oficial. Por lo pronto, se oponen al carisma hierocrático. Como el individuo solamente llega a ser

miembro de ellas en virtud de cualidades específicas, demostradas y comprobadas por la comunidad (el llamado "rebautizo", anabaptismo —en realidad, bautizo de los adultos cualificados— entre los bautistas es el símbolo más terminante de ello), solamente ejerce un poder hierocrático a causa del carisma específico. El típico servicio divino de los cuáqueros consiste en una tranquila esperanza de que el espíritu de Dios descienda en un día determinado sobre uno de los miembros de la comunidad. Sólo este miembro, sea el que fuere, puede entonces tomar la palabra para predicar o rezar. Representa ya una concesión a la norma y a la organización el hecho de que aquellos que muestran cualidades especiales permanentes para predicar la palabra divina sean colocados en sitios especiales y ayuden a la llegada del espíritu mediante la preparación de sermones, tal como hacen la mayor parte de congregaciones cuáqueras. Pero todas las sectas puras y consecuentes se atienen al principio —prohibido en toda "Iglesia"— de la "predicación de laicos", del "sacerdocio general" en este sentido estricto, aun cuando hayan creado cargos regulares al servicio de los intereses económicos y pedagógicos. Pero en todos los lugares en que se ha conservado de un modo puro el carácter "sectario", las congregaciones han concedido mucha importancia a la conservación del "régimen directamente democrático" y al carácter de los funcionarios eclesiásticos como "servidores" de la comunidad. En estos principios estructurales de las sectas se revela con evidencia la íntima afinidad electiva de las mismas con la estructura democrática. Lo mismo ocurre en sus relaciones con el poder político. Su actitud frente al poder político es muy característica y sumamente importante: se trata de una formación específicamente antipolítica o, en todo caso, apolítica. Como no puede formular pretensiones universalistas, sino que solamente quiere vivir como una asociación libre de personas cualificadas, no puede formar una liga con el poder político y cuando la forma —como es el caso de los independientes en la Nueva Inglaterra—, se origina un dominio político aristocrático por parte de las personas que poseen categoría eclesiástica, dominio que —como ha ocurrido ya en el llamado *Halfway-Covenant*—[58] conduce a compromisos y a la pérdida del carácter específico sectario. El fracaso del dominio ejercido por el Parlamento de los "santos"[59] bajo Cromwell fue el más grandioso experimento de esta clase. La secta pura debe estar a favor de la "separación del Estado y la Iglesia" y de la "tolerancia", pues no se trata de ningún instituto salvador universal para la remisión de los pecados ni puede soportar el control y la reglamentación políticas o hierocráticas; porque ningún poder oficial —sea de la clase que fuere— puede dispensar bienes de salvación al individuo, para lo cual no está autorizado, de suerte que todo el empleo del poder político en cosas religiosas es considerado como insensato o, mejor dicho, como demoniaco; porque los que se encuentran fuera de la secta nada tienen que ver con ella; porque, en suma, la secta misma —si no quiere renunciar al íntimo sentido religioso de su existencia y de su acción— no puede ser más que una asociación absolutamente libre de personas

específicamente calificadas desde el punto de vista religioso. Por lo tanto, las sectas consecuentes han representado siempre este punto de vista y son las más enérgicas defensoras de la "libertad de conciencia". También otras colectividades han empleado esta expresión, pero en otro sentido. Se ha podido hablar de "libertad de conciencia" y de "tolerancia" dentro de comunidades cesaropapistas tales como los estados romano, chino, indio y japonés, porque han permitido todos los cultos posibles de los estados sometidos o incorporados y no han ejercido ninguna coacción religiosa. Pero esto tiene en principio sus límites en el culto oficial al poder político, en el culto al emperador en Roma, en la adoración religiosa del emperador en el Japón, inclusive en el culto celeste del emperador en China, de suerte que está condicionado por una "razón política" y no por circunstancias religiosas. Lo mismo ocurrió con la tolerancia de Guillermo el Taciturno, del emperador Federico II o de algunos señores territoriales que utilizaron a los sectarios como trabajadores hábiles, así como en la ciudad de Ámsterdam, de cuya vida comercial eran los sostenedores. Por consiguiente, intervienen aquí de un modo decisivo motivos económicos. La auténtica secta —existen, desde luego, formas intermedias que aquí dejamos intencionadamente de lado— debe exigir, por motivos específicamente religiosos, la no intervención del poder político y la "libertad de conciencia". Por el contrario, un instituto salvador con propósitos universalistas (una "Iglesia") puede otorgar tanta menos "libertad de conciencia" cuanto más se aproxime al tipo puro. Allí donde tiene semejante pretensión, se debe a encontrarse en minoría, de modo que exige para sí misma una libertad que, en principio, no puede conceder a los demás. "La libertad de conciencia del católico consiste", como ha manifestado Mallinckrodt[60] en el Parlamento alemán, "en tener que obedecer al papa", y, consiguientemente, en proceder, para sí, según su propia conciencia. Pero ni la Iglesia católica ni la (antigua) Iglesia luterana ni las antiguas iglesias calvinista y baptista reconocen, cuando ejercen el poder, la "libertad de conciencia" de los *demás*, la cual no pueden proteger ni tampoco reconocerla en virtud de su deber "oficial" de la salvación del alma o, entre los calvinistas, la gloria de Dios. La libertad de conciencia del cuáquero consecuente consiste no sólo en la libertad propia, sino también en el hecho de que nadie que no sea cuáquero o baptista pueda obrar como si lo fuera. Por lo tanto, consiste tanto en la libertad propia como en la ajena. Brota así del suelo de las sectas consecuentes un "derecho" de los dominados que es considerado como imprescriptible y, en realidad, un derecho de cada dominado *contra* el poder político, hierocrático, patriarcal o de cualquier otra especie. Ya sea o no la más antigua —Jellinek sostiene, de modo convincente,[61] que es la más antigua— esta "libertad de conciencia" es la fundamental, en principio, pues se trata del más amplio "derecho del hombre", el que abarca el conjunto de las acciones éticamente condicionadas y el que garantiza la libertad frente al poder, especialmente frente al poder del Estado —un concepto que en este sentido ha sido tan desconocido para la Antigüedad

como para la Edad Media, lo mismo que para la teoría política de Rousseau[62] con su coacción religiosa oficial—. A él se incorporan los demás "derechos": "del hombre", "del ciudadano", "de la propiedad", ante todo el derecho a la salvaguardia de los propios intereses económicos dentro de los límites de un sistema de normas jurídicas garantizadas e igualmente válidas para todos y cuyas bases fundamentales son la inviolabilidad de la propiedad privada, la libertad contractual y la libre elección de profesión. Todas ellas encuentran su última justificación en la creencia propia de la época de la Ilustración, según la cual la "razón" del individuo, siempre que se le conceda vía libre, conducirá al mejor mundo posible en virtud de la divina Providencia y a causa de que el individuo es el que mejor conoce sus propios intereses. La glorificación carismática de la "Razón" (que encontró su expresión característica en la apoteosis de Robespierre) es la última forma que ha adoptado el carisma dentro de sus múltiples posibilidades. Es evidente que aquella exigencia de igualdad jurídica formal y de libertad de movimientos económica prepara la destrucción de todos los fundamentos específicos de las ordenaciones jurídicas patrimoniales y feudales a favor de un conjunto de normas abstractas y, por tanto, indirectamente a favor de la burocratización, apoyando, por otro lado, de un modo completamente específico la expansión del capitalismo. Así como el "*ascetismo intramundano*", admitido por las sectas por motivos no enteramente idénticos desde el punto de vista dogmático, y el método educativo sectario desarrollaron el carácter capitalista y al "ser humano profesional" que ejerce una actividad racionalmente orientada y que tan necesario es para el capitalismo, así también los derechos del hombre y de la propiedad constituyeron las condiciones previas para que el capital pudiera valorizar libremente los bienes y los hombres.

Apéndices

Apéndice I
Los tres tipos puros de la dominación legítima. Un estudio sociológico[1]

Legitimidad de la dominación; fundamentos de la legitimidad. I. Dominación legal. II. Dominación tradicional. III. Dominación carismática.[2]

La dominación,[3] o sea la probabilidad de hallar obediencia a un mandato determinado, puede descansar en diversos motivos de la subordinación: puede depender directamente de una constelación de intereses, o sea de ponderaciones utilitarias de ventajas e inconvenientes por parte de quien obedece, o puede depender también de la mera "costumbre", del ciego hábito a una conducta inveterada, o puede estar fundada de manera puramente afectiva, en la *mera* inclinación personal del dominado. Sin embargo, la dominación que *sólo* se fundara en tales motivos sería relativamente inestable. Entre dominadores y dominados, más bien suele operar la dominación mediante *fundamentos de derecho*, en motivos de su "legitimidad" internalizada, de tal manera que la conmoción de esa creencia en la legitimidad suele tener consecuencias de largo alcance. En forma totalmente pura, los "fundamentos de legitimidad"[4] de la dominación sólo son tres, cada uno de los cuales se halla vinculado —en el tipo puro— con una estructura sociológica fundamentalmente distinta del cuadro y de los medios administrativos.

I. Dominación legal en virtud de estatuto. Su tipo más puro es la dominación burocrática. Su principio básico es: cualquier derecho puede crearse y modificarse mediante la sanción de un estatuto formalmente correcto. La asociación de dominación es elegida o designada, y ella misma y todas sus partes son *servicios administrativos*. Un servicio (parcial) heterónomo y heterocéfalo suele designarse como autoridad. El cuadro administrativo consta de *funcionarios* nombrados por el señor, y los subordinados son *miembros* de la asociación ("ciudadanos", "camaradas").

Se obedece no a la persona en virtud de la fuerza de su derecho propio, sino a la *regla* estatuida, la cual establece al mismo tiempo a quién y en qué medida se debe obedecer. También el que ordena obedece, al emitir una orden, a una regla: a la "ley" o al "reglamento" de una norma *formalmente* abstracta. El tipo quien manda es el "*superior*", cuyo derecho de mando está legitimado por una *regla* estatuida, en el marco de una "*competencia" objetiva*, cuyas delimitación y especialización se fundan en la utilidad objetiva y descansan en las capacidades profesionales de la actividad del funcionario. El tipo del funcionario es el de formación profesional *especializada*, cuyas condiciones de servicio se

basan en un contrato, con un sueldo fijo, graduado según el rango del cargo y no según la cantidad de trabajo, y derecho de pensión y promoción de acuerdo con reglas fijas. Su administración es trabajo *profesional* en virtud del *deber objetivo del cargo;* su ideal es disponer *sine ira et studio*,[5] o sea sin la menor influencia de motivos personales y sin influencias sentimentales de ninguna clase, libre de arbitrariedad y capricho y, en particular, "sin mirar a la persona", de modo estrictamente formal según reglas racionales o bien, allí donde éstas fallan, según puntos de vista de conveniencia "objetiva". El deber de obediencia está graduado en una jerarquía de cargos, con subordinación de los inferiores a los superiores, y dispone de un derecho de queja reglamentado. El fundamento del funcionamiento técnico es la *disciplina del servicio*.

1. Naturalmente caen bajo el tipo de la dominación "legal" no sólo, por ejemplo, la moderna estructura del Estado y los municipios, sino también la relación de dominación en una empresa capitalista privada, en una asociación para un fin, o en una unión, de cualquier tipo que sea, que disponga de un cuadro administrativo numeroso y jerárquicamente articulado. Las asociaciones políticas modernas sólo son los representantes más sobresalientes del tipo. La dominación de la empresa capitalista privada es sin duda en parte heterónoma: su ordenación se halla prescrita *parcialmente* POR el Estado —y por lo que se refiere al equipo de coacción es totalmente heterocéfala, pues son los cuerpos judicial y de la policía los que ejecutan (normalmente) esas funciones—, pero es autocéfala en su organización administrativa cada vez más burocrática. El hecho de que el ingreso en la asociación de dominio haya tenido lugar de modo formalmente voluntario nada cambia —ya que el despido o la renuncia son asimismo igualmente "libres", lo que normalmente somete a los dominados a las normas de la empresa debido a las condiciones del mercado de la mano de obra— en el carácter de la dominación, cuyo parentesco sociológico con el moderno dominio estatal se pondrá mayormente de manifiesto todavía al examinar los fundamentos económicos del mismo.[6] La validez del "contrato" como base de la empresa capitalista le da un sello en cuanto tipo prominente de la relación de dominación "legal".

2. La burocracia es el tipo técnicamente más puro de la dominación legal. Pero ninguna dominación es *sólo* burocrática, ya que ninguna es ejercida únicamente por funcionarios contratados y designados. Esto no es posible en modo alguno. En efecto, los cargos más altos de las asociaciones políticas son o bien "monarcas" (soberanos carismáticos hereditarios), o bien "presidentes" elegidos por el pueblo (o sea señores carismáticos plebiscitados; véase *infra*), o son elegidos por una corporación parlamentaria, en la que, por consiguiente, los miembros o, mejor dicho, los jefes más o menos carismáticos o más o menos *honoratiores* (véase *infra)* de los partidos mayoritarios son los verdaderos señores. Tampoco el cuadro administrativo es casi en ninguna parte puramente burocrático, sino que suelen participar en la administración, en las formas más diversas, *honoratiores*, por una parte, y representantes de intereses, por la otra (sobre todo en la llamada administración autónoma). Sin embargo, lo decisivo es que el trabajo normal corra a cargo, de modo predominante y progresivo, del elemento burocrático. Toda la historia del desarrollo del Estado moderno, en particular, se identifica con la del moderno funcionariado y de la empresa burocrática (véase *infra),* del mismo modo que toda la evolución del gran capitalismo moderno se identifica con la burocratización creciente de las empresas económicas. La participación de las formas de dominación burocrática está en ascenso por todas partes.

3. La burocracia no es el único tipo de dominación legal. Los funcionarios designados por turno, por

suerte o por elección, la administración por los parlamentos y los comités, así como todas las clases de cuerpos colegiados de gobierno y administración, caen bajo dicho concepto, siempre que su competencia esté fundada en reglas estatuidas y que el ejercicio del derecho de la dominación corresponda al tipo de la administración legal. En la época de fundación del Estado moderno, las corporaciones colegiadas contribuyeron de modo decisivo al desarrollo de la forma de dominación legal, y el concepto de "autoridad", en particular, les debe su aparición. Por otra parte, la burocracia electiva juega en la historia anterior a la administración burocrática moderna (y también hoy en las democracias) un importante papel.

II. Dominación tradicional, en virtud de creencia en la santidad de los ordenamientos y los poderes señoriales existentes desde siempre. Su tipo más puro es el del dominio patriarcal. La asociación de dominio es una relación comunitaria *[Vergemeinschaftung]*;[7] el tipo del que ordena es el "señor", y los que obedecen son "súbditos", en tanto que el cuadro administrativo lo forman los "servidores". Se obedece a la persona en virtud de su dignidad propia, santificada por la tradición: por fidelidad. El contenido de las órdenes está ligado por la tradición, cuya violación desconsiderada por parte del señor pondría en entredicho la legitimidad de su propia dominación, basada exclusivamente en la santidad de aquéllas. En principio se considera imposible crear nuevo derecho frente a las normas de la tradición. Por consiguiente esto tiene lugar, de hecho, por vía del "reconocimiento" de un estatuto como "válido desde siempre" (por "sabiduría"). Fuera de las normas de la tradición, en cambio, la voluntad del señor sólo se halla obligada por los límites que le impone en cada caso el sentimiento de equidad, o sea, de manera sumamente elástica: de ahí que su dominio se divida en un área estrictamente vinculada a la tradición, y otra, a la gracia y el libre arbitrio, en la que actúa conforme a su placer, su simpatía o antipatía y de acuerdo con puntos de vista puramente personales susceptibles, en particular, de dejarse influir por complacencias también personales. Sin embargo, en la medida en que como base de la administración y de la composición de los litigios existen principios, éstos son los de la equidad ética material, de la justicia o de la utilidad práctica, pero no, en cambio, los de carácter formal, como es el caso en la dominación legal. Procede exactamente de la misma manera su cuadro administrativo. Éste consta de elementos que dependen directamente del señor (familiares o funcionarios domésticos), o de parientes, o de amigos personales (favoritos), o de elementos que le están ligados por un vínculo de fidelidad (vasallos, príncipes tributarios). Falta aquí el concepto burocrático de la "competencia" en cuanto esfera objetivamente delimitada de jurisdicción. El alcance del poder "legítimo" de mando del servidor particular se regula casuísticamente por la discrecionalidad del señor, de la que aquél también depende por completo en el ejercicio de dicho poder en los cargos más importantes o más altos. De hecho se rige en gran medida por lo que los servidores pueden permitirse frente a la sumisión de los dominados. Dominan las relaciones del cuadro administrativo, no el deber o la disciplina objetivos del cargo, sino la fidelidad personal del servidor.

Con todo, pueden observarse en la modalidad de su posición dos características formas distintas:

1. La estructura puramente patriarcal de la administración: los servidores se reclutan en completa dependencia personal del señor, ya sea en forma puramente patrimonial (esclavos, siervos, eunucos) o extrapatrimonial, de estratos no desprovistos totalmente de derechos (favoritos, *plebeyos).*[8] Su administración es totalmente heterónoma y heterocéfala: no existe derecho propio alguno del administrador sobre su cargo, pero tampoco existen selección ni honor profesionales del funcionario;

los medios materiales de la administración se aplican en nombre y por cuenta del señor. El cuadro administrativo depende por completo de él, no existe garantía alguna contra su arbitrariedad, cuyo posible alcance es, por consiguiente, mayor aquí que en ninguna otra parte. El tipo más puro de semejante administración es la dominación *sultanista*. Todos los verdaderos "despotismos" han tenido ese carácter, según el cual el dominio es tratado como un derecho patrimonial inveterado del señor.

2. La estructura estamental: los servidores no lo son personalmente del señor, sino que son personas independientes, con su propia y prominente posición social; están *investidos* con sus cargos (de modo efectivo o conforme a la ficción de legitimidad) por privilegio o concesión del señor, o poseen en virtud de un negocio jurídico (compra, hipoteca o arriendo) un derecho propio al cargo, del que no se les puede despojar sin más, de modo que su administración, aunque limitada, es de todos modos autocéfala y autónoma, pues los medios administrativos objetivos son suyos y no del señor: dominación *estamental*. La competición de los titulares de los cargos en relación con el área de extensión de los mismos (y de sus ingresos) determina la delimitación recíproca de sus contenidos administrativos y funciona en lugar de la "competencia". La articulación jerárquica frecuentemente es vulnerada por el privilegio *(de non evocando, non appellando)*.[9] Falta la categoría de la "disciplina". Regulan las relaciones generales la tradición, el privilegio, relaciones de fidelidad feudales o patrimoniales, el honor estamental y la "buena voluntad". El poder señorial se halla, pues, repartido entre el señor y el cuadro administrativo con carácter de propiedad y privilegios, y esta *división de poderes* estamental estereotipa en alto grado el tipo de la administración.

La dominación patriarcal (del *paterfamilias*, del jefe de la tribu o del "padre de la patria") no es más que el tipo más puro de la dominación tradicional. Toda clase de "autoritarismo" que asume con éxito la autoridad legítima en virtud simplemente de la costumbre arraigada pertenece a la misma categoría, aunque no presente una caracterización tan clara. La fidelidad inculcada por la educación y la costumbre en las relaciones del niño con el jefe de familia constituye el contraste más típico con la posición del trabajador vinculado por contrato a una empresa, por una parte, y con la relación de fe emocional del miembro de una comunidad religiosa hacia un profeta, por la otra. Y también efectivamente, es la asociación doméstica una célula reproductora de las relaciones tradicionales de dominación. Los "funcionarios" típicos del Estado patrimonial y feudal son empleados domésticos que tienen inicialmente a su cargo tareas pertenecientes a la administración puramente doméstica (trinchante, camarero, mariscal, escanciador, senescal, mayordomo).

La coexistencia de las esferas de la acción vinculada estrictamente a la tradición y de la acción libre es común a todas las formas de dominación tradicional. Dentro del ámbito de esa esfera libre, la actuación del señor o de su cuadro administrativo ha de comprarse o conquistarse mediante relaciones personales (el sistema de cuotas tiene en ello uno de sus orígenes). La falta de derecho formal, de importancia decisiva, y en su lugar el predominio de principios materiales en la administración y la resolución de litigios es asimismo común a todas las formas de dominación tradicional y tiene consecuencias de largo alcance, especialmente en su relación con la economía. El patriarca, lo

mismo que el señor patrimonial, rige y decide según principios de la "justicia de cadí",[10] o sea, ligado estrictamente por una parte a la tradición, pero, por la otra y en la medida en que dicha vinculación deja gran margen de libertad, según puntos de vista jurídicamente informales e irracionales de equidad y justicia en cada caso particular y, además, "con consideración de la persona". Todas las codificaciones y leyes de la dominación patrimonial respiran el espíritu del llamado "Estado de bienestar": predomina una combinación de principios ético-sociales y utilitario-sociales que rompe todo rigor jurídico formal.

La separación entre las estructuras patriarcal y de estamentos de la dominación tradicional es fundamental para toda la sociología del Estado de la época preburocrática (sin duda, el contraste sólo resulta plenamente comprensible cuando se ve al lado de su aspecto económico, del cual se hablará más adelante:[11] separación del cuadro administrativo con respecto a los medios materiales de administración, o apropiación de estos medios por aquel cuadro). Toda la cuestión acerca de si ha habido "estamentos" que hayan sido portadores de bienes culturales ideales y cuáles fueron éstos, depende históricamente en primer lugar de dicha separación. La administración por medio de elementos patrimoniales dependientes (esclavos, siervos), tal como se encuentra en el Medio Oriente y en Egipto hasta la época de los mamelucos,[12] constituye el tipo más extremo y al parecer (en realidad no siempre) más consecuente de la dominación patriarcal más pura desprovista por completo de estamentos. La administración mediante plebeyos liberados queda relativamente cerca del funcionariado racional. La administración por medio de letrados puede revestir, según el carácter de éstos (contraste típico: brahmanes por un lado y mandarines por el otro y, frente a ambos, a su vez, los clérigos budistas y cristianos), formas muy distintas, pero se aproxima siempre al tipo estamental. Éste está representado en su forma más clara por la administración mediante la nobleza y, en su modalidad más pura, por el feudalismo, que pone la relación de lealtad totalmente personal y la apelación al honor estamental del caballero enfeudado por encima y en lugar del deber objetivo racional al cargo.

Toda forma de dominación estamental basada en una apropiación más o menos fija del poder administrativo se halla, en relación con el patriarcalismo, más cerca de la dominación legal, puesto que reviste, en virtud de las garantías que rodean la competencia de los privilegiados, el carácter de un "fundamento jurídico" de tipo especial (consecuencia de la "división de poderes" estamentales) que falta a las configuraciones de carácter patriarcal con sus administraciones dependientes por completo de la arbitrariedad del señor. Pero, por otra parte, la estricta disciplina y la falta del derecho propio del cuadro administrativo en el patriarcalismo quedan técnicamente más cerca de la disciplina del cargo de la dominación legal que la administración fragmentada por apropiación, y con ello estereotipada, de las configuraciones estamentales, y ha sido el empleo de plebeyos (juristas) al servicio del señor en Europa[13] un directo precursor del

III. Dominación carismática, en virtud de devoción afectiva a la persona del señor y a sus dotes por gracia *(carisma)*, especialmente: facultades mágicas, revelaciones o heroísmo, poder intelectual u oratorio. Lo siempre nuevo, lo extracotidiano, lo nunca visto y la entrega emotiva que provocan son aquí la fuente de la devoción personal. Sus tipos más puros son la dominación del profeta, del héroe guerrero y del gran demagogo. La asociación de dominio es la relación comunitaria *[Vergemeinschaftung]*, en la comunidad o en el séquito. El tipo del que manda es el *caudillo*. El tipo del que obedece es el *apóstol*. Se obedece exclusivamente al caudillo de manera personal por sus cualidades excepcionales, y no en virtud de su posición estatuida o de su dignidad tradicional. De ahí también que sólo dura mientras dichas cualidades le son atribuidas y probadas, o sea mientras su *carisma subsiste*. En cambio, cuando es "abandonado" por su dios,[14] o cuando decaen su fuerza heroica o la creencia de las masas en su calidad de caudillo, entonces su dominación también se abate. El cuadro administrativo es escogido según carisma y devoción personal, y no por razón de su calificación profesional (como el funcionario), de su estamento (como el cuadro administrativo estamental), o de su dependencia doméstica o en alguna otra forma personal (como en el caso del cuadro administrativo patriarcal). Falta aquí el concepto racional tanto de la "competencia" como la idea del "privilegio" estamental. Son exclusivamente determinantes del alcance de la legitimidad del secuaz designado, o del apóstol, la misión del señor y su calificación carismática personal. La administración —en la medida en que pueda hablarse de tal— carece de cualquier orientación por reglas, sean éstas estatuidas o tradicionales. La caracterizan, antes bien, la revelación o la creación espontánea, la acción y el ejemplo, las decisiones casuísticas, en suma —medido con el rasero de los ordenamientos estatuidos—, el elemento *irracional*. No se halla vinculada a la tradición: "está escrito, pero yo os digo"...[15] se aplica al profeta, en tanto que para el héroe guerrero las ordenaciones legítimas desaparecen frente a la nueva creación por la fuerza de la espada y, para el demagogo, en virtud del "derecho natural" revolucionario[16] por él proclamado y anunciado. La forma genuina de la jurisdicción y la resolución de litigios carismáticos es la proclamación de la sentencia por el señor o el "sabio" y su aceptación por la comunidad (militar o de credo), y esta sentencia es obligatoria, siempre que no se le oponga otra, concurrente, de carácter asimismo carismático. En este caso nos encontramos ante una lucha de caudillos, que en última instancia sólo se puede resolver por la *confianza* de la comunidad y en la que el derecho sólo puede estar de uno de los dos lados, en tanto que del otro lado sólo puede existir la injusticia merecedora de castigo.

a) El tipo de dominación carismática ha sido desarrollado brillantemente por primera vez —aun sin apreciarlo todavía como tipo— por R[udolph] Sohm, en su *Derecho eclesiástico* para la comunidad del cristianismo primitivo;[17] a partir de entonces la expresión se ha venido utilizando repetidamente, pero sin apreciarse por completo su amplitud.[18] El pasado antiguo sólo conoce, al lado de intentos insignificantes de dominio "estatuido", que sin duda no faltan totalmente, la división del conjunto de todas las relaciones de dominación en tradición y carisma. Al lado del "cabecilla económico" *(sachem)* de los indios,[19] una figura esencialmente tradicional, se encuentra el príncipe guerrero carismático (correspondiente al "duque" alemán) con su séquito. La caza y las campañas bélicas, que requieren ambas un caudillo personal dotado de cualidades

extraordinarias, constituyen el área mundana del caudillaje carismático, en tanto que la magia constituye su ámbito "espiritual". A partir de entonces, la dominación carismática de los profetas y los príncipes guerreros se extiende sobre los hombres, en todas las épocas, a través de los siglos. El político carismático —"demagogo"— es un producto de la ciudad-Estado occidental. En la ciudad-Estado de Jerusalén sólo aparecía con vestidura religiosa, como profeta; en Atenas, en cambio, a partir de las innovaciones de Pericles y Efialtes,[20] la Constitución estaba cortada exactamente a la medida del demagogo, pues la maquinaria estatal no hubiera podido funcionar sin él.

b) La autoridad carismática se basa en la "creencia" en el profeta o en el "reconocimiento" que encuentran personalmente el héroe guerrero, el héroe de la calle o el demagogo, y cae con éstos. Y, sin embargo, su autoridad no deriva en modo alguno de dicho reconocimiento por parte de los sometidos, sino que es al revés: la fe y el reconocimiento se consideran como *deber*, cuyo cumplimiento exige para sí quien se apoya en la legitimidad carismática, y cuya negligencia castiga. Sin duda, la autoridad carismática es uno de los grandes poderes revolucionarios de la historia, pero, en su forma absolutamente pura, es por completo autoritaria y de carácter señorial.

c) Debe entenderse que la expresión "carisma" será usada aquí en un sentido valorativo completamente neutral. La cólera maniaca de los *bersekers*[21] nórdicos, los milagros y revelaciones de cualquier profeta de algún rincón desértico, o las dotes demagógicas de Cleón[22] son para el sociólogo "carisma" tan válido como las cualidades de un Napoleón, de Jesús o de Pericles. Porque para nosotros lo decisivo es si valieron como carisma y *tuvieron efecto* como tal, es decir, si encontraron reconocimiento. Para ello, la "prueba" es el supuesto fundamental: por medio de milagros, éxitos y prosperidad del séquito o de los subordinados, el señor carismático ha de probarse aquí como señor "por la gracia de Dios". Y sólo durará su validez en la medida en que pueda hacerlo. Si le falla el éxito, se tambalea su dominación. Este concepto carismático de "por la gracia de Dios" ha tenido allí, donde ha persistido, consecuencias decisivas. El monarca chino se hallaba amenazado en su posición tan pronto como la sequía, inundaciones, pérdida de las cosechas u otras calamidades empezaban a cuestionar si realmente estaba bajo la protección del cielo.[23] Estaba obligado a la autoacusación pública y a la penitencia, y si persistía la calamidad, lo amenazaban el destronamiento y eventualmente su sacrificio. La acreditación mediante milagros se exigía a todo profeta (incluso todavía a Lutero por los profetas de Zwickau).[24]

La subsistencia, y por mucho, de la gran mayoría de las relaciones de dominación de fundamental carácter *legal* descansa, en la medida en que contribuye a su estabilidad la creencia en la legitimidad, en fundamentos mixtos: la costumbre tradicional y el "prestigio" (carisma) coexisten junto a la creencia —en última instancia igualmente inveterada— sobre el significado de la legalidad

formal: la socavación de alguno de ellos por exigencias impuestas a los dominados de modo contrario a la tradición, por una adversidad aniquiladora del prestigio, o por violación de la usual corrección formalmente legal, sacude en igual medida la creencia en la legitimidad. Sin embargo, para la subsistencia continuada de la subordinación afectiva de los dominados es de suma importancia, en *todas* las relaciones de dominación, el hecho, ante todo, de la persistencia del cuadro administrativo y de su actuación *ininterrumpida* en el sentido de la ejecución de las órdenes, así como la coacción (directa o indirecta) para el acatamiento de las mismas. El aseguramiento de esta conducta realizadora de la dominación es lo que se entiende con la expresión de "organización". Y para la lealtad del cuadro administrativo hacia al señor, tan importante según acaba de verse, es decisiva a su vez la solidaridad de intereses —tanto ideales como materiales— con el mismo. Para las relaciones del señor con el cuadro administrativo, vale en general la siguiente máxima: en virtud del aislamiento de los miembros de dicho cuadro y de la solidaridad de cada uno de ellos hacia el señor, éste es el más fuerte frente a cada individuo aislado, pero es en todo caso el más débil si éstos —como ha ocurrido a veces lo mismo en el pasado que en el presente— se asocian entre sí. Sin embargo, se requiere un acuerdo cuidadosamente planeado por parte de los miembros del cuadro administrativo para paralizar, mediante la obstrucción o la contraofensiva deliberada, la influencia del señor sobre la acción de los asociados y, con ella, a su base de dominación. Y se requiere asimismo la creación de un cuadro administrativo propio.

d) La dominación carismática es una relación social específicamente *extracotidiana* y puramente personal. En caso de persistencia continuada, y a más tardar con la desaparición del portador original del carisma, tiende la relación de dominación —en el último caso citado cuando no se extingue de inmediato, sino que subsiste en alguna forma, pasando la autoridad del señor a sucesores— a *rutinizarse: 1.* por tradicionalización de los ordenamientos. En lugar de la nueva creación carismática proseguida en el derecho y en la orden administrativa por el portador del carisma, o por el cuadro administrativo carismáticamente calificado, se introduce la autoridad de los prejuicios o de los precedentes que la protegen o le son atribuidos; *2.* por la transición del cuadro administrativo carismático, del apostolado o del séquito, a un cuadro legal o estamental; mediante apropiación de derechos de dominio internos (feudos, prebendas) o apropiados por privilegio; *3.* por transformación del significado del carisma mismo. Es determinante para ello el tipo de solución que se dé a la inquietante cuestión, tanto por motivos ideales como (frecuentemente y sobre todo) materiales, del *problema de la sucesión*. Ésta puede darse de diversas maneras: pues la mera espera pasiva para la aparición de un nuevo señor carismáticamente acreditado o calificado suele ser reemplazada por la acción directa para ganar la sucesión, sobre todo cuando la espera es demasiado larga y

cuando poderosos intereses creados, da lo mismo de qué tipo sean, se encuentran conectados con la necesidad de prolongar la asociación de dominio. Las modalidades de la sucesión se dan así:

a) Por la búsqueda de signos de la calificación-carismática. Un tipo bastante puro: la búsqueda del nuevo Dalai Lama.[25] El carácter estrictamente personal y extraordinario del carisma se convierte de este modo en una cualidad que se confirma por reglas.

b) Por medio del oráculo, de la suerte o de otras técnicas de designación. La creencia en la persona del calificado carismáticamente se convierte así en creencia en la técnica o el procedimiento correspondiente.

c) Por designación del calificado carismáticamente.

1. Por el propio portador del carisma: designación de sucesor, forma muy frecuente, tanto entre profetas como entre príncipes guerreros. La creencia en la legitimidad del carisma propio se convierte con ello en la creencia en la adquisición legítima del dominio en virtud de designación jurídica o divina.

2. Por un apostolado o un séquito carismáticamente calificados, además del reconocimiento por la comunidad religiosa o en su caso militar. La concepción de este procedimiento como derecho de "elección" o, respectivamente, de "preelección" es secundaria. Este concepto moderno ha de descartarse por completo. En efecto, de acuerdo con la idea originaria no se trata de una "votación" referente a candidatos elegibles entre los que se da una elección libre, sino de la comprobación y el reconocimiento del "verdadero", del señor calificado carismáticamente y del *llamado* a asumir la sucesión. Una elección "errónea" constituía, por consiguiente, una injusticia que había que expiar. El auténtico postulado era: tenía que ser posible conseguir unanimidad, ya que lo contrario implicaba error y debilidad.

En todo caso, la creencia ya no era directamente en la persona como tal, sino en el señor "correcta y válidamente designado" (y a la larga entronizado) o instaurado en alguna otra forma en el poder, a la manera de un objeto de posesión.

3. Por "*carisma hereditario*", en la idea de que la calificación carismática reside en la sangre.

El pensamiento, obvio en sí, es primero el de un "derecho de sucesión" en el dominio. Este pensamiento sólo se impuso en Occidente durante la Edad Media. Con frecuencia, el carisma sólo está ligado a la familia, y el nuevo portador actual ha de determinarse primero especialmente, según una de las reglas y métodos mencionados bajo 1 a 3. Allí donde existen reglas fijas en relación con la persona, éstas no son uniformes. Sólo en el Occidente medieval y en el Japón se ha impuesto sin excepción y de modo unívoco el "derecho hereditario de primogenitura", con refuerzo considerable de la dominación correspondiente, ya que todas las demás formas daban ocasión a conflictos.

La creencia no es entonces directamente en la persona como tal, sino en el heredero "legítimo" de la dinastía. El carácter puramente actual y extraordinario del carisma se transforma en sentido acentuadamente tradicional, y también el

concepto “por la gracia de Dios” se modifica por completo en su sentido (equivale al señor por pleno derecho propio, y no en virtud del carisma *personal* reconocido por los dominados). La pretensión al dominio es en este caso *totalmente* independiente de las cualidades personales.

4. Por objetivación ritual del carisma: la creencia de que se trata de una cualidad mágica transferible o producible mediante un determinado tipo de hierurgia:[26] unción, imposición de manos u otros actos sacramentales.

La creencia ya no vale entonces para la persona del portador del carisma —de cuyas cualidades la pretensión de dominio (como se lleva a cabo de manera particularmente clara en el principio católico del carácter *indelibilis* del sacerdote) [27] es más bien totalmente independiente—, sino para la eficacia del acto sacramental en cuestión.

5. En su significado primario, el principio carismático de legitimidad tiene un sentido autoritario, pero puede reinterpretarse de manera antiautoritaria. La validez efectiva de la dominación carismática se basa en el reconocimiento, por parte de los dominados, de la *persona* concreta, en cuanto carismáticamente calificada y acreditada. Conforme a la concepción genuina del carisma, este reconocimiento es *debido* al pretendiente legítimo, en cuanto calificado. Pero esta relación puede fácilmente reinterpretarse, de tal suerte que el libre reconocimiento de los dominados sea a su vez el supuesto de la legitimidad y su fundamento (legitimidad democrática).[28] Entonces el reconocimiento se convierte en “elección”, y el señor, legitimado por la fuerza de su propio carisma, se convierte en quien tiene el poder por gracia de los dominados y fuerza del mandato. Tanto la designación por el séquito, como la aclamación por la comunidad (militar o religiosa), como el plebiscito, a menudo han adquirido históricamente el carácter de una elección realizada por votación, haciendo de esta manera al señor, escogido en virtud de sus pretensiones carismáticas, un *funcionario* electo por los dominados de acuerdo con su libre voluntad.

Del mismo modo se desarrolla el principio carismático: que una orden jurídica carismática debe anunciarse a la comunidad (defensiva o religiosa) y ser *reconocida* por ésta, de tal suerte que la posibilidad de que concurran órdenes diversas y contrapuestas pueda resolverse por medios carismáticos y, en última instancia, por la adhesión de la comunidad a la orden *correcta*, en la representación —*legal*— según la cual los dominados deciden libremente mediante la manifestación de su voluntad sobre el derecho que ha de prevalecer, erigiéndose el cómputo de las voces en el medio legítimo para ello (principio de mayoría).

La diferencia entre un *caudillo* elegido y un funcionario elegido reside exclusivamente en el sentido que el propio elegido atribuya a su actitud y —según sus cualidades personales— *pueda* atribuirle, tanto frente al cuadro administrativo como frente a los dominados: el funcionario se comportará totalmente como mandatario de su señor, en este caso de los electores; el caudillo, en cambio, será responsable exclusivamente ante sí mismo, o sea, mientras reclame con éxito la confianza de los electores, actuará por completo de

acuerdo con su propio arbitrio *(democracia de caudillo)*[29] y no, como el funcionario, obedeciendo la voluntad, expresa o supuesta (en un "mandato imperativo"), de los electores.

Apéndice II

Problemas de la sociología del Estado[1]

[Conferencia del 25 de octubre de 1917]

El conferencista inició su exposición señalando que deseaba hacer patente la manera sociológica de tratar los problemas puramente estatales. La sociología aborda con otros medios las consideraciones sobre el Estado[2] en cuanto aparición histórica, y no a la manera como el derecho público está obligado a hacerlo. Aun cuando a menudo los conceptos de ambas perspectivas son en apariencia los mismos, de hecho el significado de sus conceptos es diferente. En un caso se trata de indagar lo que debe ser válido de acuerdo con las reglas del pensamiento jurídico, en el otro caso se intenta indagar lo que, bajo determinadas circunstancias, acontecerá previsiblemente. La diferencia se hace particularmente significativa, cuando se trata de poner a la vista el concepto de la *constitución estatal* en su significado jurídico, por un lado, y en el sociológico, por el otro. Toda constitución en sentido jurídico estatal tiene lagunas, y éstas no son accidentales. La mayoría de las constituciones escritas no contiene, por ejemplo, disposiciones sobre lo que acontece cuando no se llega a un acuerdo entre los factores legislativos para la aprobación del *presupuesto*.[3] Es por este tipo de motivos que hasta se ha representado una perspectiva respecto a que sobre estos aspectos el derecho estatal no tiene nada que decir. En cambio, la constitución estatal en sentido sociológico debe entrar de lleno a la cuestión de qué es lo que previsiblemente ocurrirá en aquellos casos, para entonces entrelazar los intereses políticos; de este modo calcula el conjunto de factores que participarán en la presentación del presupuesto para identificar correctamente así al tipo político del correspondiente régimen estatal. La consideración sociológica del Estado busca llegar a reglas del acontecer a fin de enunciar lo que ocurrirá bajo determinadas relaciones, así como por qué algo ocurrió de una determinada manera y no de otra bajo esas determinadas relaciones. El tratamiento jurídico estatal, en cambio, quiere desarrollar reglas que enuncien lo que debe ocurrir de manera legal.

El conferencista aclaró que quería abstenerse de tocar todas las cuestiones actuales de los estados contemporáneos para limitarse exclusivamente a señalar, por medio de algunos ejemplos, la manera en que el método de la sociología del Estado busca llevar a cabo su específica tarea. La edificación de una determinada forma de relaciones de dominación del hombre sobre el hombre articula así aquellas categorías mediante las cuales la sociología clasifica el estado de hechos en los conceptos de dominación (y autoridad). Desde la perspectiva del conferencista esto se manifiesta de la manera más adecuada cuando se conecta con la cuestión de cuál es el carácter que adopta la pretensión de legitimidad, en la cual una determinada relación de dominación apoya su validez en la conciencia promedio tanto de los dominadores como de los dominados. Expuso a continuación que hay *tres tipos puros* de esta legitimidad, y que a partir de su combinación se integra en la realidad la gran variedad de

configuraciones estatales y de dominación autorizada:

1. La dominación de las *normas racionales convenidas u ordenadas*, como las que presenta en su forma más pura el sistema *burocrático* dentro de las asociaciones de dominación estatal con competencias e instancias jerárquicas de articulación jurídica, mediante normas válidas invariables postuladas por el derecho y ejecutadas por la coacción. Dentro de la dominación estatal el sistema se basa económicamente de manera casi inevitable en la separación de los administrados de los medios de administración y de empresa de la dominación, así como de manera prácticamente análoga la dominación en la esfera de la economía privada se basa en la separación de los trabajadores de los medios económicos de producción y de empresa.

2. A ésta se opone la *segunda forma* de dominación basada en la *fuerza de la autoridad tradicional*, la dominación del eterno ayer, de la costumbre habitual, y, por lo tanto, consagrada en su inmemorial validez. La forma más pura de este tipo de dominación se da dentro de la esfera privada de la *economía doméstica* del patriarca, y, en su forma ampliada, dentro de la esfera de dominación del *Estado patriarcal y patrimonial*. La administración y la impartición de justicia dentro de este tipo obedecen a reglas tradicionales, las cuales son vistas regularmente como invariables y válidas desde siempre. Los órganos de dominación, tanto para la economía doméstica como para la dominación política, no están constituidos por superiores y funcionarios en el significado actual, sino por servidores personales, o por hombres de confianza del patriarca o del príncipe. El concepto de competencia profesional es desconocido y se sustituye por la pura riqueza privada, basada en el resorte impulsivo de los intereses prebendarios que provienen de las más variadas e irracionales esferas de poder de los servidores y gente de confianza del señor. En la medida en que la tradición consagrada deja un espacio de maniobra, se da un derecho del libre arbitrio y por gracia del señor, dentro del cual él manda de acuerdo con sus puntos de vista puramente personales y sin ninguna vinculación con reglas formales. Ahí donde este sistema se sostiene prácticamente puro y sin interrupciones, el patriarca domina exclusivamente mediante tales órganos y no aparece ninguna división del poder. Ésta tan sólo se presenta ahí donde el señor se ve obligado a compartir su poder con otros, lo cual es el caso sobre todo cuando los medios económicos no se encuentran concentrados exclusivamente en manos del señor, sino que el sistema de autoequipamiento del ejército y la administración por propia cuenta se encuentran localizadas en esferas particulares de la dominación. Tal es el caso cuando los cargos se prebendizan, arriendan o compran, o bien cuando aun estando en manos autónomas, sólo se mantienen mediante un nexo de confianza feudal de poder compartido. Este sistema de *división de poder patrimonial* es la primera fuente de todas las garantías jurídicas dentro de las configuraciones de dominación tradicional y puede encontrarse a su tipo más avanzado en Europa en el *Estado estamental*. Completamente tradicionalista es sobre todo el régimen estatal estrictamente patriarcal de raíz comunitaria, el cual es ajeno y se encuentra contrapuesto íntimamente a la economía racional. El tradicionalismo se encuentra por cierto en el capitalismo rentista y de proveedores estatales, junto al capitalismo comercial, pero se contrapone al surgimiento de las formas empresariales industriales racionales, en el sentido actual, basadas en la obligatoriedad del derecho y la exclusión de la irracionalidad de la arbitrariedad del señor y sus funcionarios. Porque el capitalismo descansa en el cálculo y exige una conducta calculable y predecible del juez y los funcionarios de la administración, como sólo el Estado racional la ofrece.

3. En una medida todavía más alta vale esta misma diferenciación frente a la *tercera forma de dominación legítima*, la cual en conexión con estudios ocasionales de Rudolph Sohm[4] ya ha sido denominada *carismática*. La dominación no se basa aquí ni en normas instrumentalmente estatuidas, ni en una tradición inquebrantable, sino en cualidades extraordinarias del dominador o de sus servidores: magia, revelación o heroísmo. El derecho y la administración son totalmente irracionales porque se entrelazan en su creación con la revelación y el ejemplo. La dominación de los profetas o de los héroes bélicos le contrapone a la dominación tradicional el principio de "está escrito, pero yo os digo".[5] A lo largo de toda la historia conocida se contraponen así los principios de ambas formas de legitimación, la tradicional y la carismática. El conferencista señaló a continuación la manera en que, a partir del carisma libre de los profetas y los redentores, se producen, mediante la rutinización de los principios de la legitimidad del cargo, el carisma hereditario y otros principios de legitimidad, así como cuáles motivaciones fueron determinantes para ello.

4. Finalmente procedió a exponer cómo el moderno desarrollo del régimen estatal occidental generó gradualmente el surgimiento de una *cuarta concepción de legitimidad*, característica de aquella forma de dominación que, al menos oficialmente, hace derivar su propia legitimidad de la voluntad de los dominados. En sus etapas iniciales esta concepción está todavía muy lejos de todas las ideas democráticas modernas. Sin embargo, su portador específico es la *configuración sociológica de la ciudad occidental*,[6] la cual se diferencia claramente de todos los tipos de formación urbana de otros tiempos y culturas, e incluso, por el tipo de su surgimiento y de su significado sociológico, hasta de las ciudades de la Antigüedad y de la Edad Media. En sus ejemplares más altamente desarrollados, estas formaciones se apoyaron originalmente en una asociación defensiva de los ciudadanos, que al fusionarse en una fraternidad juramentada les permitió administrarse a sí mismos mediante sus propios funcionarios. Con esta referencia, el conferencista apuntó entonces a cómo la singularidad de la ciudad occidental, determinada en parte por cuestiones técnico-militares, y en parte por resultados de circunstancias religiosas, la hacen diferente de esas otras formaciones urbanas fuera de Occidente donde predomina la dominación mágica de los clanes y de las corporaciones profesionales. La ciudad de Occidente no sólo es el lugar de nacimiento del capitalismo occidental, ausente en todas las otras formas estructurales sociológicas de ciudad, sino también del concepto sociológico del funcionario, de la disciplina militar, de los partidos políticos, que fuera de esta formación occidental en ninguna otra parte aparecieron, y de esa característica figura del demagogo, a partir del cual sus seguidores construyeron el partido político. Ligada a la burocratización racional de los estados militares monárquicos y del capitalismo racional, en cuyo importante pacto histórico universal de la era moderna se funda el surgimiento del Estado, constituyó la ciudad occidental y por medio de ella la primera manera desarrollada de política y de política económica, el tercer componente histórico imprescindible de las modernas formas de dominación política.

abalienatio mentis: 537, 1067, 1345n
abasidas: 866, 881, 882n, 964n, 1199n, 1200, 1225n
abastecimiento: del ejército, por el príncipe, 1204; litúrgico, 1103, 1198, 1206-1207; litúrgico, y cuerpo de funcionarios, 1208; litúrgico, falta en China, 1228; litúrgico de la hacienda del Faraón, 1227
abogados: 748, 835-839; eliminan a los graduados de derecho romano, 1212; formación de, y formación universitaria, 836-837; ingleses, 1168, portadores del derecho nacional, 844; intereses económicos de los, 1169; monopolio de los, 1211; de las partes, 749
abonos en cuenta: 228
Abraham: 600n, 647, 1297, 1371
abrogent statutis omnibus et semper ultima intelligantur: 1014
absolutismo, y colegialidad: 1183
acción: de asociación, 712, 959, 1090; clasista, 1119, 1121; comunitaria, 59, 90, 432n, 480, 482, 490, 525, 744, 767, 1017, 1087-1088-1113, 1115-1117, 1119-1120, 1123-1124, 1129-1130, 1135, 1177, 1264, amorfa de las clases, 1119, de los partidos (socialización), 1129, profundamente influida por la forma de dominación, 1129; consensual, 59-60, 453, 456, 458-461, 464-465, 467, 712-713, 717, 721, 1090; del Estado, su limitación en el interior (Roma e
Inglaterra), 1163, su limitación frente a la vida económica (China), 1231; institucional, 464-465, 712, 911; de masas, 1119, 1177, y clase, 1119; social, afectiva, 80, 152-153, 158, de la asociación, 172-173, 178-179, 181-182, 186, 712, 959, concepto, 47, 49, 56, 60, 79-80, 129-130, 149-150, directiva, 195, económica, ajena al cálculo, 234, económica, sus resortes, 84, 158, 331, económicamente orientada, 83-84, 158, 189, 234, 241, política, 186, 526, 1089, políticamente orientada, 140, 186, racional con arreglo a fines, 80, 132, 147, 151, 153, 156, 161, 172, 446, 635, racional con arreglo a valores, 80, 93, 151, 153, 156, 158, 172, tradicional, 80, 143, 151-152; societaria, 659, 767, 1083, 1177

acciones: contra el Estado, denegación, 812; esquemas pontificales de, 848; *ex delicto*, 731, 734, 771, 773-774, 776, 779; reales y personales, 734
acepción de personas: 348, 560n, 670, 748, 797, 1126, 1167, 1222
acosmismo, de amor, y la violencia religiosa y política: 601, 653, 662, 689
acreedores capitalistas del Estado: 1105
Acta di Calimala, véase *Arte di Calimala*
actio: 738; *exercitoria*, 801; *quod iussu depositum*, 853
actio de pauperie: 732
actiones in factum: 846, 886, 890, 1169
actividad judicial primitiva: no como aplicación de normas, 749; principio fundamental, 750; de tipo irracional, 737-738
actos jurídicos mercantiles, su concepto: 919
actuación de oficio: 730, 732, 753, 881, 889, 899
actuar: en comunidad, 49, 51, 55, 59-60, 68, 86, 90, 432n 445-446, 447, 449, 453-456, 458-463, 466, 469, 472-475, 477-480, 482-483, 489, 491, 494-498, 500, 508, 510, 517-518, 521, 524, 526-527, 531, 539, 568-569, 636, 670, 694-695, 701, 708-710, 712-713, 717-720, 739, 744-745, 749, 766, 1071-1072, 1083, 1085, 1086n, 1087-1090, 1110-1113, 1115-1117, 1119-1120, 1123-1124, 1129-1130, 1135, 1177, 1264, 1310; en sociedad, 59-60, 68, 80, 447-453, 460-461, 463-465, 472, 521, 659, 1083, 1177, 1249n
acuerdo, y contrato: 805
adalshalken: 1133
adecuación: causal, 138; por el sentido, 137n, 138, 144n, y su concordancia con la experiencia, 136
adiaphoron: 649
adjutorium: 1132
administración: 728; aprobación de los medios de, 395; autónoma, 1184; burocrática, 1213, de escribas, 955; china, descentralizada, 1228, reforma de la moderna, 1232; colegial plutocrática, 1162; y derecho privado, 730; estructura prebendal de la, 353, 357-358, 373; y gobierno, 728; de *honoratiores*, 1163, 1166; imperial, y estudio sistemático del derecho, 855; institucional del Estado, 816; interés en la rutina de la, 369; de justicia, su carácter militar, 831, paternal, 888, popular, 831, y tribunales del rey (Inglaterra), 832, principesca, 899; libremente creadora, 1170; local rural, en manos de la nobleza (Rusia), 1244; lucha de la, con el señor, 405; ocasional, 1213; patriarcal, 1387; como personalidad jurídica (Inglaterra), 823; popular de justicia, 832; y saber profesional, 343n-344n, 347; del dominador carismático (no es "funcionariado"), 365-366; del señor de la casa, 753; solidaridad de intereses de, con el señor, 388; su transformación en la Antigüedad, 1023
adquisición: con cálculo de capital pero sin mercado, 218; caritativa, 274; criminal, 274; relación con la hacienda, 218, 276, 323-324

Adriano: 665, 874, 987, 1196
adtribuere: 1055
advocates: 836-837
aediles: 1018
affines: 810
ager: compascuus, 818; *optimo iure privatus*, 819, 826; *publicus*, 731n, 800-801, 812, 1105; *vectigalis*, 785, 793
agere cum populo: 762
agermanament: 809
agnados, principio de, su fundación religiosa: 540
agón: 1000, 1066-1067
ágora: 948, 999, 1060, 1067
agricultura: sedentaria, 262, 275, 282, 292; trashumante, 262, 274, 275
agroikos: 1006
Ahmadabad: 954
ahura mazda: 570
aire de la ciudad hace libre: 962
aisymnetas: 167, 560-561, 894, 1022, 1025
Al Ghazali: 603, 1136
alberghi: 966
alcmeónidas: 1317
aldea, como asociación vecinal típica: 494
aldeas industriales: 937; en cordel, 945
alderman: 997
alemanes: de Alsacia, 527; del Báltico, 528
alii cubi: 537
Allgemeines Landrecht: 793n, 907, 928
allmende: 818
almas: 532-536; cura de, 575-576; transmigración de las, 555, 582, 597, 616, 619-620, 669, 688
almenda: 941n, 942, 964, 1046
alodiales, bienes: 1231, 1262
am Karthechdeschoth: 955
am Zor: 955
amal: 649
amendments: 756
amhaarez: 624, 629
amil: 1225, 1255
Amón: 1328; oráculo, 759
amor: acosmismo de, 662; acosmismo de, y violencia religiosa y política, 662; comunismo de, 366, 656, 1302; cortes de, 712, 1075
amoraim: 874

amortización, leyes de: 1350
Amós: 558
analítica, tendencia del derecho romano a la: 847
analogía, en el derecho: 739
"ancianos" como *honoratiores* "naturales": 1081-1082
ancianos de la aldea, en China: 1228
andreion: 1002
androceo: 323, 358n, 386, 503, 593, 788, 1003, 1091-1092, 1134, 1141-1143, 1323; véase también *casa de varones;* comunismo doméstico del, 1134
anético: 1354, 1356, 1362
anfitropía, posición (Knapp): 321-322
animales, diferenciación de funciones en los: 142
anomismo: 635
antepasados: culto de, 539-540; divinización de los, 1317
antidosis: 1060
Antiguo Testamento: 556, 558, 566, 570n, 572-573, 578n, 608n, 673, 685-686, 956n, 1370n
Antonino de Florencia: 915
antrustiones: 1131, 1132n, 1133, 1211, 1254
Anwalt: 835
anziani: 1013
aparato: 249; burocrático, a disposición, 1083, 1177; coactivo, 59, 450, 461, 462-465, 700n, 702-706, 708, 711-712, 714, 719-720, 746-747, 1091, 1093, 1208, 1093
Apio Claudio: 848, 849n, 1057-1058
aplicación del derecho: y administración, 737; y creación carismática del derecho, 749-750, 757; y coacción jurídica, 760; por gente profesional, 920; en la India, 864; popular, 763; como subsunción a la norma, 737
apophora: 264-265, 516
apotegmas jurídicos: 763-764
apotropaico: 535, 674
applicatio: 1055
apropiación: por una asociación económica, 261; por una asociación reguladora, 261; de cargos, 1214, 1216, 1220-1221, 1223, 1229; del derecho de venta, 278, 356; del feudo, 1133, 1263; formas opuestas, 258; de hombres, 240, 285; de instalaciones, 263-264, 273, 278; de los medios de producción, 223, 235, 261, 264-268, 272-273, 281-282, 287; en la navegación marítima, 264; de las oportunidades de trabajo, 253-254, 257; partidos de, 408; de poderes políticos, 355, 378, 380-381; de probabilidades económicas, 201, 239-241, 354, 359; de las probabilidades de aprovisionamiento, 198; de probabilidades sociales y económicas, sus etapas, 476; procesos de, 330, 476-477; de los puestos de trabajo, 257-258, 267, 275, 277, 291; de los

servicios de disposición, 253, 266; del suelo, 232, 254, 262, 275-276; de yacimientos mineros, 260, 262
aprovisionamiento burocrático del ejército: 1176; por el príncipe, 1204
arbitrio, y gracia del soberano: 1168
arbitrium generale: 1026
Areópago: 1007, 1022, 1025n, 1050, 1065, 1183, 1392n
argentarii: 801
argirodromía: 310-311
arioi: 1143
aristocracia, guerrera, enemiga de la ética religiosa racionalista: 581
Aristófanes: 1106, 1392n
armas: deber y derecho de llevarlas, 1134; de hierro, 1138
Arnold, Christian (molinero): 860
arrendamiento: de cargos, 1159; de impuestos, 1159, con los Ptolomeos, 1159
arriendo de contribuciones: 678, véase también *arriendo de tributos*
arriendo de tributos: 324, véase también *arriendo de contribuciones*
arte, y ética fraternal: 674
Arte di Calimala: 585-586, 660, 1010n-1011n, 1357
artela: 178
artesanos: centurias militares de, 1006; colegios de, 1047; en la democracia antigua, 1047; organización litúrgica, 1006; *phyles* de, 819; uniones libres de, con fines monopolistas, 1047
arti minori: 1015, 1242n
artificia: 1047
artjel: 829
asamblea judicial germánica: 762
asambleas consultivas, de las autoridades centrales: 1268
ascetismo: 92, 436, 630-632, 636, 639-640, 660, 688, 1335-1341, 1368; extramundano, 639, 648, 672; intramundano, 18, 160n, 237n, 599, 631, 634, 651, 661, 664, 670, 684, 1379; mágico: 372, 586n, 1285
aschab-al-fikh: 868
aschab-al-hadith: 868
asebeia: 1060
asega: 758
asentamiento de mercado, la ciudad como: 939
ashanti: 890
Asher, Jacob ben: 875
asignados: 296, 315, 319
asociación: acción de la, 178-179; administrativa, 184-185, 197; carácter abierto y cerrado, 174-175; comunista de guerreros, 1143; concepto, 178-182; de dominación, 80, 184-186, 349, 360-361, 402, 409, 823, 1093n, 1384; económica, 200, 250, 943; con gestión económica accidental, 200;

hierocrática, 186-187; ordenadora, 200-201; para un fin, 1129, 1374; de piedad, 349; política, 101, 185-187, 379, 527, 541-542, 667, 703, 707, 730, 737-738, 761, 773, 775, 795, 820n, 889, 977, 996, 1013, 1019, 1021, 1052, 1087, 1090, 1093-1094, 1101-1113, 1234, 1259, 1272, feudal, 1259; racional, 275, 1072, 1119; reguladora, 197, 199, 200, 245, 250, 252, 943; de trabajadores, 257, 259-260, 267; de vecinos, 1087, 1090, 1122, ética, 1356
asociaciones: cultuales, de carácter personal (Antigüedad), 965; de dominación (Gierke), 823; estatificación de las (Inglaterra), 1039; estudiantiles, 1187; militares, unidad fundamental de la *polis*, 967; obligatorias, 1207, y *self-government*, 1207-1208, y adscripción, 1208; su poder coactivo, 705; privadas (Roma), 804; sacerdocio de las, 567-569; señoriales, disolución, 1039
Asoka: 1231, 1339
asper: 1251
assisa: 751, 756, 838n, 896; *novae disciplinae*, 751
astoi: 1002, 1004n, 1005
Atenas, construcciones públicas: 961
Atharvaveda: 546, 576-577
attorney: 836-837
auditores: 849, 851
augures, colegio de, poder de casación: 863
Augustales, los libertos como: 1058
auri sacra fames: 680n, 1011
auspicia: 969, 1004, 1018
Austin, John: 929
autarquía: 513
autocefalia: de una asociación, 180; de la ciudad, 1032; de las corporaciones estatales, 1034
autodivinización, éxtasis como medio de: 626-627
autoequipamiento: 1106, 1257
autonomía amorfa: de asociaciones, 823; de uniones, 797
autoridad: motivos en que descansa, 335; personal, 1084; en virtud de normas, 1084
autoventa condicionada: 778
avant rulier: 835
avoue: 836
avunculado: 500
ayuntamiento: 494-496, 566, 581, 588, 794, 969n, 981, 985, 996, 1013, 1017, 1342n; en oposición al Estado, 966; urbano, 951, 964, en pleno sentido, 951

Bacon, Francis: 885
bad law: 930

badge: 1375
baillis: 1216
bakuninismo: 1177
balance, precios de: 229
Banco de Inglaterra: 828
bancos: 279; administran y proporcionan dinero, 289; billetes de, 306-307; cobertura de los, 290; existencias de metal de los, 307; liquidez de, 290; posición inspectora, 1184; y empréstitos de guerra, 1106
Bann: 856, 862, 1197, 1213
Banngewalt: 1267
baptistas: 569, 612, 636, 681, 723n, 910, 1364, 1372, 1374
bar: 837-838, 1211
barkoun: 782
barones: de Inglaterra, 1210; patronato de los cargos oficiales, 1237
barrios de la ciudad: 1046
basileus: 565, 1330, 1360
Bastiat, Claude Frédéric: 915
batallón: 1173
Baudelaire, Charles: 662
Baxter: 580, 602n
bazar: 949
Beaumanoir, Philippe de: 845, 896n
Becker, Carl Heinrich: 385, 866n, 870n, 1201, 1254, 1274n, 1275, 1360n
beduinismo: 1094
Bektashi: 1201
Below, Georg Anton Hugo von: 359, 823n, 947, 980n, 1191n
bench: 837-838, 1211
beneficia: 1133
beneficios esencialmente económicos: 1160; asignación de determinados emolumentos, 1215; *sinecura*, 1215; vacantes (disposición por el papa), 1217
beneficium: 1252, 1255
benevolent societies: 828
Bentham, Jeremy: 908, 916, 929
bérat: 1253
berith, obligación contractual: 540
berserker: 104n, 364, 1136, 1288n, 1289
Beruf (vocación, oficio): 237n, 556n, 608n, 649
Beunden: 258
Beyerle, Konrad: 941n, 972, 974n, 979
bhakti: 592, 650, 689
bhikshu: 634
bíblica, religión: 571-572, 645, 840-841, 866

bida: 867
bienes: 193-194; comparación por su capacidad de solicitación, 213; culturales, 1114; económicos como derechos subjetivos adquiridos legítimamente, 717; en el matrimonio, 501-506; sacerdotales, 1127; servicios para la obtención de, 248; servicios de transporte de, 248; transporte de, como parte de la producción, 198
bilad: 957
bimetalismo: 298, 304; legal y efectivo, 304
bina, matrimonio: 501
Binding, Karl: 884
birthright: 910
Bismarck, Otto von: 141n, 147n, 167n, 918n, 1099n, 1148n, 1178, 1181, 1184
bitu: 955
Blackstone, William: 757, 828
blind pool: 1300
blonder Bestien: 1289
bodies non corporate: 827
body politic: 828
Böhm-Bawerk, Eugen von, 194, 1082n, 1117n
bombardas: 1018
bona fides: 922-923
bona patria vitaque: 1059
bonae fidei: 750n, 804
bonapartismo: 1175
borough: 946
boss: 407, 1116, 1313
bosses: 1155, 1312-1313
botín, ganancias de: 331, 333
Bousset, Wilhelm: 607
boyotarcas: 1309
brachium saeculare: 1344
Brahma: 539
brahmana: 576
brahmanes: 831, 954, 1046; y reyes patrimoniales, 965
brehons, de Irlanda: 757
Breysig, Kurt: 557
Bücher, Karl: 188, 225, 242, 245n, 256, 260, 272, 495
budismo: 689, 1125, 1333, 1336, 1339-1341, 1343, 1349, 1359, 1360; antiguo, negador del mundo, 686; comunidad de ascetas extramundana, 1353; como religión de Estado, 865
buena fe: y costumbres, 922; protección del adquirente de, 734
buenas costumbres: 165, 539, 551, 785, 922

buey Apis: 369, 1306
burgenses: 946, 948-949, 961; construcciones militares por los, 948
burgh: 948
burgomaestre: 978, 983, 993, 1008, 1030
burgos: 945-947, 949, 977, 1002, 1008
burgués: su calificación estamental en Occidente, 951; como colaborador jurídico, 972-973; pleno y miembro del gremio, 998
burguesía: deber y retribución, 1347; feudal enteramente gibelina, 1311; su origen a base de las ciudades, 38, 102, 383; pequeña, actitud religiosa atípica, 587; y protestantismo ascético, 1348; racionalidad y sentido de la vida, 1347; urbana, y emancipación de los campesinos, 1028, y movimiento libre de tierras, 1028, pacificación por la economía, 1028
Burke: 406
burocracia: 106, 984, 1085; baratura respecto a la administración por *honoratiores*, 1166; bizantina, 849; y calificación profesional, 345; sus características, 1150-1152; y concentración de medios materiales, 1171; y constitucionalismo, 1181; y democracia, 1171; y derecho privado, 1185; desarrollada, difícil destrucción, 1177; del despotismo ilustrado, 1276; eclesiástica, caso especial de Venecia, 1217, dependiente de señores seglares (iglesia propia), 1217, y guerra de las investiduras, 1217, patrimonialmente dependiente del obispo (iglesia antigua), 1216; y economía, capitalista moderna, 85, 1166, monetaria, 1157, natural, 1158; y encuesta, 1181, 1184; e impersonalidad, 348; y lo militar, 345; y nivelación, 348; y nivelación del honor estamental, 1167, 1173; de partido, 1174; patrimonial, 345; y plutocratización, 348; y poder, 1171, 1179; prebendal, 1160; racional, 349; y racionalización de la vida, 1185; y régimen estamental, 1179; y religiosidad, 584; y secreto, 1180; y secreto profesional, 348; y señores feudales, 1179; superioridad técnica de la, 1165, 1176
burocratización: 81, 159n, 184n, 347, 348, 412, 419, 510, 542, 733, 797, 855, 932, 984; y acción revolucionaria, 1189; en las ciudades, 1162; y decadencia del antiguo imperio romano, 1163; del derecho, 1170; eclesiástica, y emperadores salios, 1217, y época gregoriana, 1217; de la empresa guerrera y capitalismo privado, 1173; por el gran Estado, 1162; de la hacienda real, 1163; de institutos universitarios, 1173; y nivelación social, 1260; patrimonial, 1245-1246, china, 1228, china, la más pura, 1241, y comercio, 1271, egipcia, 1226; y pequeña burguesía, 1179; como procedimiento para transformar una acción comunitaria en una acción societaria racional, 1177; racional, adyacente de la de notables (Inglaterra), 1242; revolución y golpe de Estado, 1178; y sistema fijo de impuestos, 1161-1162; y socialismo de Estado, 1179
business: 1078, 1320
buthas: 754
bye-laws: 828

caballeresca, vida: 386, 986, 1004, 1008, 1015, 1050, 1133, 1210, 1260, 1325
caballería: 1138; disciplinada, 1138-1139; feudal, 1247; turca, con prebendas de tipo feudo, 1252
caballeros: 1136, 1138; y burgueses, 963; ejército de, su relación con el ejército urbano, 1062; feudales de la Edad Media japonesa, 1144; turcos, 1144
"caballeros" (jinetes), como nobleza urbana específica: 963
cabildo, como estamento local de notables: 1236
cacique: 890, 1314-1315
cadí: 393, 846n, 869-870, 957-958, 1219, 1388n; justicia de, 394, 596, 846, 860, 871, 889, 930-931, 1060, 1168-1170, 1240, 1293, 1294n, 1388
cafres: 505, 1271
caja reginal: 296
çakas: 571
calculabilidad del resultado: 1167
cálculo: 192; de capital, 217-219, 234-235, 268, 285, 291; de costos generales, 234; especulativo, 288; y estadística, 234; natural, 214, 226-227, operaciones de, 228, su racionalización, 233
Calderini, Aristide: 1056
Calderón de la Barca, Pedro: 1127
califa: 89, 1147, 1328n, 1343, 1360
califato: 866n, 1233, 1318, 1361
calificación religiosa, grado: 630
calvinismo, 18, 92, 160n, 602, 661, 665-666, 1343, 1366, 1367; y divinización de la criatura, 1368; y nobleza hugonote y escocesa, 1349
cambio: 716-717; concepto, 198; ganancias de, 331; de gestión de hacienda, 217; indirecto, 207, 508; límites, fijados por la utilidad marginal, 199; lucrativo, 217, 260; lucha en el, 209; medios de, 202, 205, su creación por los bancos, 201; objetos de, 198; ocasional, 276, 287; probabilidades naturales de, 207; racional, 172; tradicional o convencional, 197
camorra: 323, 1088, 1134
campesinado, tributario de los conquistadores: 1103
campesino: desclasamiento del (Tomás de Aquino), 1346; pequeño, en la democracia antigua, 1045-1046; y religión mágica, 1347; como tipo de hombre piadoso, 580
campo, carece de derecho: 1008
campus Martius: 948, 949n
canciller: 1239, 1267
canibalismo: 1134
canon: de los esclavos, 1057; de los siervos, 961
canonización, de los libros: 571
Cantar de los cantares: 683

capacidad procesal, y personalidad jurídica: 810
capellanes (curas): 1176
capellanocracia: 345
“capital”, y patrimonio: 1117
capital: bienes de, 220-223; cálculo de, 217-219, 285; cálculo de, su importancia para la expropiación de los trabajadores, 266, 268; cálculo de, y las relaciones de dominación, 235; concepto, 218; concepto contable, 221; como importe del cálculo en dinero, 222; intereses de, 220; mercado de, 222-223; su relación con las mercancías, 285; riesgo de, 218, 237, 281, 287, 293
capitalismo: 84, 690, 1400; antiguo, 809, 1176; y ascetismo intramundano, 1379; y ascetismo metódico puritano, 1368; burocrático moderno, 1301; circunstancias favorables para su desarrollo, 931-932; colonial de presa, 1106, 1301; comercial, 84, 1269, 1273; y derechos del hombre, 1379; y educación, 571; imperialista, 1105-1107; industrial, 1273; y el Islam, 1273; moderno, 1166, 1169, 1269, brota donde se redujo a lo mínimo el poder burocrático (Inglaterra), 1287, sus instituciones específicas ajenas al derecho romano, 1169; orientado políticamente, 84, 1269; peculiaridad cualitativa del moderno, 511
capitani: 975, 977
capitano del popolo: 395, 1026
capitanus popoli: 102, 1013; *popoli et communis*, 1014
capitula legibus addenda: 758, 887
capitulares francas: 887; y habituales delegados subteocráticos, 761
caput mortuum: 653, 1137, 1143, 1322
cargo, público: apropiación, 1214, 1216, 1220; comercialización de los, 1216; compra del, 1160; concepción norteamericana, 1078; deber de fidelidad al, 1153; derecho de posesión al, 1156-1157, 1160; no fuente de emolumentos, 1153, 1187; huelga general de, 1216, 1220; y negocio privado, 1078, 1211; patrimonial, y competencia, 1212; y prebenda, 1252; como profesión, 1153; y rango (Rusia), 1244-1245; y Revolución francesa, 1216; transformación de los, en relación de vasallaje, 1258
cargos: 373, 532; carisma de los, 376
carisma: 90-91, 106-107, 339, 364, 373-374, 1084, 1091, 1146-1149, 1392; y los alemanes, 1321; y apartamiento del mundo, 1291; artístico, y rentistas, 1292; autoridad, 1392, y autoridad doméstica, 1293; autoridad del, inestable, 1292; y ayudas económicas, 1291; y botín, 1291; burocracia y revolución, 1297; burocrático, 340; y capitalismo, 1300; su carácter ajeno a la economía, 85, 367; y carácter patrimonial, 1304; del cargo, 371; del cargo, no es un fenómeno primitivo, 1320, 1333; y carismas particulares, 1295; y caudillo de la época primitiva, 1295; de clanes, y feudalismo, 1317; y comunismo, 1301; corroboración del, 1289, 1291; y cotidianidad, 1289, 1295, 1300, 1302-1304, 1314, 1316, 1334, 1338; y deber de reconocimiento, 1290; y democracia

directa, 1308; y derecho de cooptación, 1308; y derecho de propuesta, 1307; y discipulado de Buda, 1305; discipulado o séquito, y adeptos, 107, 1292, 1301, 1303; y dominación, 107,
1084, 1291, 1301; y economía, 1300; y elección, 390; y encarnación (objetivación), 1306; y estratega, 1308; y ganancias, 1291; gentilicio, y juicio de Dios, 1318, y monogamia, 1318, y oráculo de la suerte, 1318, preelección y aclamación, 1318, y primogenitura, 1317, y "seniorato", 1317; y gobierno plebiscitario, 1308; hereditario, 107, 340, 371, 1133, 1147, 1319, 1395; del héroe, 1314; y héroe guerrero, 1300; institucional, 340; e institucionalismo, 1314; e instituto, 1303, 1320; y legitimidad, 106, 167n, 338, 1395; de los monarcas, 1291; objetivación del, por consagración, 1320, por lazo de sangre, 1316; y obra de los mormones, 1337; objetivación del, y ordalía, 1294; y oligarquía, 1308; patriarcal, 340; patrimonialismo y autoridad, 1299; y pirámides de Egipto, 1337; como poder revolucionario, 339n, 367-368; político, y legitimación, 1294, 1331, 1342; primitivo del obispo de Roma, 1320; y profetismo, 1300; y puritanismo, 1320-1321; y razón (glorificación de la razón), 1379; y realeza, 1294; retórico, 1310; y revelación, 1304; rutinización del, 107, 369-377, 392, 1146, 1148, 1292, 1394; sin sentido axiológico, 1298; y sucesión, 1305-1306, 1394-1395, a cargo del séquito y proclamación, 1306-1307, 1396, y juicio de Dios, 1307, y sistema electoral, 1308; y tradición, 1304, y legalización, 369, 372; transformación antiautoritaria del, 390-394; y tipo de partido, 1313; no vinculado al de la casa dominante, 1317
carismático, reconocimiento por la comunidad del pronunciamiento jurídico: 390
caritas: 661, 1302, 1355-1356, 1363, 1368; magnífica, 663; sistemática, 659
Carlomagno: 573, 756n, 879n, 1330n
Carlos Martel: 1346, 1350
carro de guerra: 946, 1137-1138
cartal, medio de pago y de cambio: 201, 723, 772n
cartel de condiciones: 337
cárteles: 452, 497, 716
cartelización: 234, 291
casa: 498-499; de varones, 284n, 358, 386, 490, 503, 593, 769, 788, 1002-1003, véase también *androceo*
casación, de penas capitales por el *populus:* 762
castas: 260; como asociaciones reguladoras de la economía, 252; ética de, 599; forma normal en que suelen "socializarse" las comunidades étnicas, 1124; guerrera, de Egipto, 1202; de la India, y lucro, 1128, y origen litúrgico, 1207; industria de, 276-277; tabú de, 554
castellani: 977
castelli: 947

casuismo: 739-740, 840
Catalina: 1243-1244, 1339n
categorías del pensamiento jurídico racional: 379
católicos, su actitud respecto a la vida lucrativa: 680
caucus, sistema: 411, 1313
caudillo carismático: 339, 364-365, 1390-1391, 1396; y colegialidad, 403-404; y revolucionario, 375
causae turpes: 789
causidici: 851
caveat emptor: 697, 923
cavere: 746
celibato: y burocratización de la Iglesia, 1224; y empleo de clérigos, 1224 censo de caballeros: 1139
censores, chinos: 1224
centuria fabrum: 1045
centurias *fabri, equites:* 1046
certificados: 203; su creación por los bancos, 289
certitudo salutis: 599, 628, 643, 652, 684, 1367 César, al, lo que es del César: 666, 692, 1355
cesarismo: 1155, 1308
cesaropapismo: 107, 405; y despotismo ilustrado, 1331; e Iglesia católica, 1343; y libertad de conciencia, 1377; límites, 1330; y nobleza, 1332; y religiosidad, mágica, 1131, de salvación, 1330, 1332
cesión de créditos, desconocida en el derecho romano antiguo y germánico: 780
Chaberim: 580, 608
chamán: 364
chamanes: 1289
Chamberlain, Joseph: 1174, 1313
Chancery Court: 885
charisdschidaz charidshidas: 649
chasideos: 607
cheber: 955
Cheik-ul-Islam: 1360
chelek: 942
cherif: 957-958
chiísmo: 1318
chiítas: 596, 841n, 871, 882, 964n, 1318, 1329n, 1343, 1373
chlystes: 671
chrysobullon: 989
Cicerón: 394, 776n, 850, 895n, 1019, 1055n, 1066n, 1104n, 1121n
ciencias de la acción, empíricas y dogmáticas: 130, 133-134
cimatori: 1016

ciompi: 1015
circunstantes, en la asamblea judicial: 732, 760, 762-763
ciropedia: 565
cisma: 408, 1307, 1345
city: 941
ciudad: y administración, 979; y aldea, 937-938; antigua, según tribus y *demoi*, 1046; como asentamiento de mercado, 938; como asociación militar, sin gremios, 1059; y autonomía (esplendor), 101-102, 1030, fiscal, 1034, política, 1030, 1051; y base ritual, 969; concepto y categorías, 100, 936; concepto político-administrativo, 944; como confederación aristocrática de clanes, 966; de comerciantes, 940; sobre comunidades locales y el campo, 1046; y concesiones al politeísmo, 1342; de consumidores, 940; continental industrial (Edad Media), 1061; y derecho, 102, 982, 1031; del desierto (Mesopotamia), 968; y economía (economía urbana como etapa), 944; de Enrique I, 946; y episcopado, 978; como fraternidad jurada, 971; de funcionarios, 939; y guildas, 975; y habitantes propietarios, 983; y habitantes no propietarios, 984; y *homo œconomicus* (Edad Media), 1053; y *homo politicus* (Antigüedad), 1053; industrial, 940; italianas, ciclo recorrido, 1029-1030; de linajes, 1006; medieval, como asociación cultual, 970; mediterránea y asiática, 965; de mercado, 939; y monopolio de probabilidades económicas, 976; y nacimiento de la burguesía, 38, 101, 383; nobleza de la, 1004-1005; de Occidente, 1044, 1401; y oligarquía (Inglaterra), 994; de pensionistas, 940; y poderes monopólicos de coto, 1034; y política económica, 944, 1035; y política internacional, 1030; y posición procesal especial, 1032; de productores, 940; y propiedad territorial, 1062; y principado (Venecia), 1007; principesca, 938; y realeza (Antigüedad), 1006-1007; de rentistas, 940, de la tierra, 939; y revolución, 1062; y señor sacerdotal, 950; y técnica militar, 1051-1053, 1062; teorías sobre la, 100, 973; y tiranía, 1024; y trabas mágicas, 984; y tribunales, 972-973; como unidad de fortaleza y mercado, 947-948; y uniones, 979-980
cives: 990; *meliores*, 977
civil jury: 930
civil service reform: 1186
civilización de Occidente: compromisos, 1379; medieval, menos unitaria, 1361
civis proletarius: 1043
civitas: 795, 800n
civitates privatorum loco habentur: 816
clan: 1087-1088, 1090, 1165, 1206; asociación del, 498-500; ayuda solidaria del, 499; como centro cultual, 969; y culto de antepasados (China), 1228; deber de venganza, 1088; exogamia del, 497, 965; de los Muraji y de los Omi, 1316; significación en China, 965
clases: 86, 423; asociación de, 424; no comunidad, 86, 1117, 1129; diferencias de

clase y estamentales, 86-87, 1122; y distribución de bienes (ciudad antigua y medieval), 1119; por la edad, 1143; de los empresarios, 86, 1118; y estructura de la organización económica (proletariado moderno), 1119; lucrativas, 423; medias, 425: partido de, 407; poseedoras, autonomía de las, 798; y producción, 1128; propietarias, 86, 424; de los rentistas, 86, 1118; situación de, 87, 209n, 334n, 423-424, 428, 486, 657, 797, 914, 1108, 1115n, 1117-1122, 1128, 1167, 1311; sociales, 87, 423-424; de trabajadores, inclinaciones pacifistas, 1108
Cleón: 104n, 1311, 1392
clerc: 1218, 1240
clerici: 1307
clero, situación estamental dentro de la ciudad burguesa: 1040
κλῆρος (participación): 374, 735, 1250, 1292 clientela: de un gremio, 1127; judicial, 1056, en la Edad Media, 1056; en Roma, 1055-1056
clientes: 350, 1054, 1283; la democracia ateniense los suprime, 1056; como feudatarios plebeyos, 161; y hoplitas, 1056; romanos, 1195
clubes: alemanes, 1122; aristocráticos, 1325; norteamericanos, 1122; políticos, Indonesia, 1325; secretos, 1134
clubs: 828
coacción: jurídica, 702, 732, 746-747, 749, 753, 760, 762, 776, 794, y acción de los interesados, 745, importancia y límites para la economía, 719-724, en el proceso, 769; sus medios, 163n, 164-165
coactus voluit: 721, 834
cobertura de necesidades: capitalista y su conformación de las necesidades, 226; demiúrgica, 251; en la economía de cambio, 236; en la economía planificada, 236; estamental y privilegiada, 361; litúrgica, 251; litúrgico-natural, 361
code civil: 906
codificación: de las Doce Tablas, 847; fuerzas propulsoras, 882; de leyes, 768-769; sistemática, 893
código de honor: 706, 711, 1088, 1156, 1187, 1254, 1270
Código de Manú: 842-843
coemptio: 772
coge intrare: 582, 867, 1342
coitus interruptus: 673
cojuradores: 751, 858
Colbert, Jean-Baptiste: 362n, 1277
colecciones de costumbres jurídicas *(Weistümer):* 748n, 831-832, 894, 1196
colegialidad: de casación, 395-396, 407; de compromiso, 399; del cuadro administrativo, 398; de dirección, 400, 402; especificada, 397; de funciones, con director preeminente, 396; de fusión, 400; gubernativa, de partidos, 402; y monarquía, 398; y monocracia, 400-401; y rapidez, 400-401; y responsabilidad, 403; y solidez, 401; de votación, 400

colegio de escabinos: 760, 763
colegio de príncipes electores: 1307
collatio: 1218
collega minor: 1014
collegia: 816n, 818
collegia cultorum: 818
collegium: 818
collegium mercatorum: 818, 1046
coloni: 1064, 1195
colonización, mediante guerreros: 1250; militarmente armados, 1133; militares de los monarcas orientales, 1300
colonos: 256-257, 350, 1056, 1283
comensales: 1215, 1266, 1303-1304
comensalidad: 427, 546, 554, 965, 966n, 1214, 1333
comercialización: 290, 295
comercio: sus especies, 286-288; libre y monopolizado, 286-287; regulado materialmente, 288
comitium: 948
commenda: 222, 278, 285, 287, 512, 808, 940, 950, 976, 990, 1009-1010
commercium: 173, 1060n, 1104, 1127n
Common Law: 382, 741, 743, 748, 751n, 757, 773n, 779n, 825, 836n, 855, 861n, 870, 883, 885, 887, 902, 916, 930, 1212; contra el derecho romano y canónico: 1168
commoner: 139
commons: 1031, 1238
communaltie: 827
communanza: 1013
commune: 816, 958, 963-964, 967, 971, 1002; *venetiarum*, 990
communio: 546
compagna communis: 976
companies: 828
company: 996
compañero de linaje: 1004, 1005n; y ciudadano, 1004
compañeros: de una comunidad jurídica, 1210; los dominados como, 353-354; jurídicamente protegidos, 175; por tradición, 354
compañías de navegación: 821
competencia: 1221; división de, como defensa del señor patrimonial, 1225; regulada, 169, de las autoridades, 342, lucha de, 169-170
compra: 695; colectiva de muchachas, 1092; al contado, 772; de mujeres, 788; y venta de niños, 1192
comprensión: actual, 134-135; explicativa, 134-135
compromiso, indispensable, 406; en oposición a la colegialidad de votación, 399-

400
Comte, Auguste: 139n, 927
comunidad: 51; agraria, señorial o fiscal, 275; de aldea, con vinculación hereditaria, 1206; su calculabilidad creciente, 508; capitalista, de las ciudades medievales, 508; de clan, 275; connubial (desarrollo endogámico), 518; consensual, liga al señor patrimonial, 1204; cultual, como exponente del sentimiento tribal, 525; disolución de la, 506-512; doméstica, 52, 489-493, 1089-1091, responsabilidad solidaria, 808, socialización, 1248-1249; eclesiástica, papel en la organización de la ciudad medieval, 968; económica, 494-496; étnica, 517-529; formas de, e intereses económicos, 477-481; con gestión económica, 472, 482; de los guerreros, 1091-1093; de herencia, 501; de intercambio social, su origen, 519, 522; jurídica, 475; lingüística, 173-174, 454, 456, 460-461, 499-500, 527-529, 1072, 1101, 1110-1111; de mercado, 51-52, 554, 695, 738, 770, 834, 1090, 1093; de mesa, y tabuización, 554; de los monjes, 1091; de origen, creencia en la, 521; participación por herencia, 507; plutocrático-mercantil, 1104; política, 464, 475, 481, 483, 496, 500, 521-522, 524-526, 568, 699, 705, 996, 1086, 1088-1090, 1093, 1098, 1101, 1106, 1109; principios de solidaridad en la, 509; relaciones sexuales en la, 496-498; religiosa, deber de martirio, 1088; de regulación económica, 473; sexual, duradera, 490; y sociedad (concepto), o "comunización" y "socialización", 171n, 172-173; vecinal, 494-496
comunidades: de aldea, 822, 960; hereditarias, 808; judiciales, 758; jurídicas, 795, de compañeros, 763; de la Marca, 177, 774, 822, 825, 960; de mercado, 822
comunión doméstica (Zadruga): 745
comunismo: de amor, 366, 656, de las congregaciones religiosas, 283, 1302; de camaradas, en el ejército, 283; carismático, de amor, 1355, y esperanzas escatológicas, 1355, indiferente a la propiedad, 1355; doméstico, 492; de guerreros, y educación guerrera, 1142; indiferenciado, 506; y pureza de sangre, 1142; relación con el marxismo, 239
conceptos jurídicos romanos, su pretendido carácter abstracto: 853
conceptos unívocos: 340
conciencia de nacionalidad: 188
conciliarismo (en torno a las prebendas): 1218, 1364
concilio, tridentino: 1176, 1218; vaticano, 1176
concilios ecuménicos: 1235, 1320
concordatos: 1330-1331
concubinato: 170, 687, 789
conde palatino: 1267
condestable: 1012, 1209
condignidad, doctrina de la: 1331
condottieri: 485, 1028; como empresarios militares, 1144

conductio: 853
conexión de sentido: 131, 134-135, 137
confarreatio: 772
confesión, oral: 1359
confraternidad: 770-771, 808-809, 818, 829, 977, 1002, 1091; y *polis*, 960
confraternitates: 979-980
confucianismo: basa en la piedad filial las relaciones de subordinación, 1230; como técnica de un convencionalismo estamental burocrático, 584
Confucio: 562, 607n, 655, 946n
congregación: 494-496, 815; y burguesía, 588; formación de, por ilustrados religiosamente, 613; como instituto, 581; de laicos, 568; su organización voluntarista, 815; relación con el séquito y la profecía, 566; religiosidad de, 568-569
congruas: 1214-1215, 1219, 1227-1228, 1302; en productos naturales, 1214, 1228
conjuratio: 102, 970-971, 974-976, 978-980, 982, 986, 995, 1002, 1012-1013, 1018
conjurationes fori: 982
conjuratores fori: 982, 997
conjuro, de los muertos: 534
connubio: 518-519, 521, 965, 968
connubium: 173, 427, 518, 1126; monopolio del, 1319
conscripción: 1203
Conseil d'Etat: 1182
consejeros áulicos: 399, 1132n, 1182
consejo: de administración, de las sociedades anónimas, 1074; de ancianos, 398, 1082, 1183, homérico, 1007; espartano, 1007; Estado de, 420; de fábrica, 239, 257; de feudatarios, 1210; de funcionarios, 1007; de linajes, 1007; de obreros y soldados, 389; de prytanos, 1007; socialismo de, 239; veneciano, 1136, 1183-1184
consejo de los diez: 991, 1015
consensus: 701, 703, 709, 744, 748
consideration: 779; *ecclesiae:* 1318, 1360
consilia evangelica: 1335, 1359, 1365
consiliari: 399n, 1132
consilium: 847, 1132n
conspiratio: 971
constitución: agraria, diferencias, 279; concepto, 180-181, 1398; lagunas de la, 718
constitutum: 853, 854n
construcción militar de fortalezas: 946
consuetudo: 743
cónsules: 844, 977, 982, 1018

consultores como *honoratiores* jurídicos: 855
consumo: asignaciones típicas de, 214; crédito de, 209
contemplación, con huida del mundo: 633-634
contienda jurídica respecto al *fundus:* 774
contra legem: 926
contracción: 301
contrarreforma: 576, 602-603, 611, 628, 661, 879, 1331, 1361
contrato: coactivo, 777, 779, 798; confraternal, 770; de funcionario, 768; libre de trabajo, como autoventa a término, 777; literal, 781; mancipatorio, 779; oneroso, único obligatorio, 779; pecuniario, coactivo, sin dignificación ética, 772; procesal, 757, 769; referente al estatus, y con arreglo a fin, 772, 809; sexual, 787-789
contratos estatales: 1107
controversia de territorio: 816
contubernium: 1145
convención: 80, 711; concepto, 163-164, 729; étnicas, 523; orden jurídico y costumbres, 711-719
convencional, y consuetudinario: 736
convenciones estamentales: 428, 1126, 1154, 1229-1230, 1240, 1246, 1260
cooperativas de producción: 260
copero: 1209
coraichitas: 958
Corán: 571-572, 608n, 645, 686-687, 743n, 841, 866-868, 1373n
coroner: 1224
corporaciones: burocráticas, 1184; concepto germánico e inglés, 824-825; consultivas de personas interesadas, 1081, 1183-1184; del derecho, germánico, 816n, 819, moderno, 819n, 822, romano (imperial), 816, 819; eclesiásticas, 815; estamentales, 1184, 1234; gobierno mediante, 1184; territoriales, 978
corporation sole: 823, 832
corpus: 828; *collegii habere*, 817
corregente: 988-989, 1007
corte: de amor, 712; feudal, 1258, 1260; helenística, fuente de ingresos para la ciudad (economía monetaria), 1198; persa, carga para la ciudad (economía natural), 1198; tiene que ser mantenida por los súbditos, 1198
Coruncanio, Tiberio: 849
cosacos: 1202, 1244, 1251
cosmos, de deberes, desarrollo de su concepto: 751
costos generales, su cálculo: 234
costumbre: 80, 708; concepto, 156-157; "buenas", 165; motivos para su diferenciación, 524; orden jurídico y convención, 708-719
councillors: 996

counsel: 836
Counsels advocates: 836-837
court baron: 1037
court leet: 1037
coutumes: 907
Craso: 1313
creación del derecho: 366; y aplicación, 737-741, y gobierno, 728-729; carismática, 750, 758-759; descentralización de la, 833; como establecimiento de normas generales, 737; principesco-patrimonial, 888, 905
credenza: 977, 1013
crédito: 208; concesión de, 286; en dinero y especie, 208
credo quia absurdum: 647
cripto-plutocracia: 1178
crisodromía: 309, 310n
cristianismo: 691; comunidad de esperanzas escatológicas, 1353; no movimiento proletario, 1349; su posición frente al Estado, 666; primitivo negador del mundo, 691
cristolatría: 574
Cromwell, Oliver: 392, 631, 651, 666, 1136, 1140, 1144, 1373, 1377
Cruiskshank, Brodie: 964
cruzadas: como empresas privadas, 1162; y feudos para los descendientes, 1346
ctónicas, divinidades: 538
cuáqueros: 152n, 478, 632, 642n, 665, 1087, 1358, 1374, 1376, 1378
çudra: 571
culpa: delictuosa, 775; no se tiene en cuenta en el derecho primitivo, 732
culto: a los antepasados, en China: 655, 689, 965, 984; base de la comunidad cultural, 524-525; divino doméstico, 1300; ejercicio del, como característica del sacerdocio, 548; guerrero, 1134; su importancia para el desarrollo de las religiones, 536; y vinculación gentil-carismática, 1317
"culturales", concepciones: 546
curia: 370n, 386; papal, 1215, pérdida del dinero por la, 1352
curia-coviria: 386, 1002
curso, estable: 290; intervalutario, 311, 313
custos rotulorum: 1240

daimyo: 376n, 382, 383, 1211, 1224, 1232-1233, 1254, 1279
Dalai Lama: 369, 391, 575, 639, 641, 1306, 1394
Dante: 617
danza, guerrera: 536
danzantes de Apolo: 1046
daño, compensación del, y racionalización económica: 779

dare ad proficuum maris: 1357
de oficio, y a instancia de parte: 753
Débora, canto de: 578, 946, 1370
Decálogo, peculiaridad del: 895
decisión judicial primitiva: 749; por medios mágicos, 747
decisions: 757
declassé: 613
decuriae: 1145
defensores: 987
degen: 1132
deisidemonia: 537, 1000
Deissmann, Adolf Gustav: 590
delegados: 351-352, 399
delito: desarrollo de su concepto, 732; ficticio, 734; obligaciones por, como prototipo de todas las obligaciones, 733, 773
demagogo: 392, 1183, 1390-1391; en Atenas: 1049, 1067, 1391
demandado, como fiador de sí mismo: 777
Demelius, Gustav: 847
demiúrgica, cobertura de necesidades: 251; liturgia natural, 251
demiurgo: 573n, 618, 640, 1045-1046
democracia: antigua, como gremio urbano, 1047; de masas, 1173-1175; plebiscitaria, 391, directa, 412; y reducción del dominio, 1171, 1175; reduce a lo mínimo el alcance del poder de mando, 1079
democratización: 1175-1176, 1179, 1180n; activa, 1176; pasiva, 1176
demoi: 1020, 1046, 1048-1049, 1052-1053, 1064-1065
demonios: 533-535
demos: 1002n, 1003, 1017, 1020-1025, 1042, 1047-1048, 1053, 1058, 1061-1063, 1065, 1108, 1175; de Atenas, 1108, intereses imperialistas del, 1108; desarrollo del, 1017, 1021
Deo placere non potest: 660, 1356, 1357n, 1359
derecho: 93, 163; alejamiento de la vida del lógico, 901; beduino, no es el judío, 1370; consuetudinario, 711; como creación racional (Antigüedad), 1022; corporativo estamental en Occidente, 1211; cualidades formales del, 920; curtense, 1196; derogación por el, 720; desenvolvimiento del (etapas), 920; de devolución, 1263; eclesiástico, 705; electoral, censitario, 419; de escolta, 1270; estatuido por otorgamiento, 341; estructura principesco-patrimonial, estamental y patriarcal del, 888-889, 891; extraestatal, 705; feudal francés, 1263; feudal turco, 1260; formación del (inspiración y endopatía), 710; garantía del, 723-724; garantizado y no garantizado, 702-703; e *imperium*, 882; la intención en el, 922; internacional, 165; y justicia, 924; lagunas del, 925, 928, 1170, 1398; sin lagunas, 1170; y lógica, 900; matriarcal, 1143; mercantil, y formas modernas de los títulos de valor negociables, 1371;

movimiento del libre, 718; natural, 167; por pacto, 341; de presentación, 1308; de presentación, del funcionario local, 1237; público, 703, 725-728; y racionalización, 93-94, 739, 764; sagrado, chino, 1160; y secularización, 857, 863; sistematizado y racional, 1167; subjetivo, 704; su transformación por ordenanzas del príncipe, 887; de vida y muerte, 381
derecho: de aburguesamiento, 975; bizantino, 814, 829; budista, 865; canónico, 89, 339n, 705, 785n, 815, 823-824, 838n, 852, 856n, 862, 869, 878-882, 898, y derecho mercantil, 880, y derecho romano en las pretensiones de dominar el curso de la vida, 880n, 881, como guía de racionalidad, 880; de cesión, romano, 780; chino, 731, 829-830, 865n, 1252; civil, y derecho sacro, 862, e *imperium*, 885; consuetudinario, 326n, 708, 711, 720, 741-743, 754, 769n, 864n, 903, 906n, 907n, 910, 926, y sociólogos del derecho, 742; de corporaciones, en Inglaterra, 825, medieval y romano, 824, como privilegio, 826; de coto, 1034; especial de los burgueses, 977; estatuido, 704, 711, 755, 761, 798, 824n, 896, 910-911, y contrato, 806, entre los negros, 755; feudal, 737, 799, 882-883, 1259, 1263; formación del, literaria, 899, teocrático-patrimonial, 762; general prusiano, y patriarcalismo, 903, 907; hereditario, 767; indio, 734, 843; islámico, 743n, 829, 866, 867n, 868, 869n, 870, 872, 879, 1294n; judío, 872, 875-877, 879; de los juristas, creado por los prácticos, 748-749, y derecho del pueblo, 749, el sagrado del Islam es un, 868; libre, teoría del, 924; de mercado, 1034; mercantil, 511, 752, 799, 844, 863, 876, 919-920, helénico, 809, instituciones de, en la Edad Media, 786, 899, rodio, 809; natural, 167, 591, 667, 682, 790, 857, 878, 906, 908-914, 916, 917n, 918, 921, 923, 926, 1390, transformación del formal en material, 912-913, vinculación clasista de la ideología de, 913; objetivo, como cosmos de deberes, 903; por razón del cargo, 755-756; particular, 784-785, 795-798, 801, 950, 1030, en la Edad Media, 798-799, y universal, 743; penal, 735, 865, 884, 885, 922, 1192, y fe mágica, 731, y formas penales, 922, en oposición al civil, 731, procesal, 804; pretorio, 804, 856n; público, antiguo, como doctrina de los *imperia*, 736, científico, antiguo, 737, científico moderno, 737, desarrollo, 737, y filosofía del Estado, 737, moderno, 737, medieval, como concurrencia de privilegios, 737, y privado, 725-728; romano, 157n, 216, 393n, 516n, 743, 750, 778n, 780, 795, 824, 829, 839, 844, 847, 849n, 851, 853-854, 880n, 881, 896, 898-899, 902, 904, 921, véase *recepción;* sacro, 538, 840, 862, 865, 877, en Persia, 871; subjetivo, efectos reflejos, 783; derecho sucesorio, control eclesiástico del, 862, y contratos *mortis causa*, 767, justificación iusnaturalista, 912; sustancial, y procesal, 738; vigente, como revelado, 805
derechos: adquiridos, 726; del hombre y del ciudadano, 908, 1378n; del hombre y obediencia a Dios, 1344; privilegiados, 794, 796-797; como probabilidades apropiadas; 174; reflejos, 726; subjetivos, 717, 726, 728, 731, 737, 760, 764-765, 888, 892, y cosmos estamental, 903, sus efectos reflejos, 783

derogatorio, carácter: 756
derviches: 586-587, 611, 628, 639-640, 687-688, 959, 1336
derviches-jeques: 576
desarrollo: estímulos de, 143; fases del, económico, 244
descentralización: de la comunidad doméstica mediante reparto de tierras y peculio, 1194-1195; económica, coincide con un debilitamiento de la disciplina, 1144
descuento, política de: 310
desencantamiento del mundo: 12-13, 16, 18, 78, 89-90, 159n-160n, 438, 531n
desenvolvimiento del derecho, etapas teóricas: 920
desgarramiento, del místico contemplativo: 635
desmembración: no afecta a la dignidad imperial, 1234; no afecta a las posesiones ultramarinas (España), 1234; por herencia, 1232; por herencia, no se da en las monarquías orientales, 1234; inusitada en el Imperio romano, 1234; muerta, 1232
despacho: 1151-1152; y hogar, 1152
despotismo ilustrado: 362, 902, 1231, 1276, 1331
desprecio, en manifestación pública: 365
destino a bona: 837
deuda: contractual, 775; esclavitud por, 337; expiatoria, 773; por mutuo, 776; por préstamo, 776; responsabilidad por, 337
Deus absconditus: 618
Deuteronomio: 608, 875n, 1024, 1040n, 1356
devoción: filial, fundamento de todas las virtudes políticas en el luteranismo, 1230; como sentir específico: 623
dewis: 957
dewshirme: 1201
dharma, camino recto: 689
Dharmasastras: 841
Dharmasutras: 841, 864
diáconos: 1355
diacrios: 1005
diadikasia: 734, 774
diadocos: 1234
diáspora: 873-874-1113, 1124, 1371, 1375
dictador, social: 393
dictadores, nombramiento de: 1306
Didache: 610
Dienstland: 357-358, 801
diezmos: 579, 1332
diga, matrimonio: 501
dignitas: 823

dinero: 204n-205n, 206; administrativo, 203; aumento de las emisiones de, 311; convencional, 1282; corriente, 203; definición histórica, 204; definición legal y regiminal, 296; su definición como medio legal de pago, 298; su devaluación, efectos revolucionarios, 317, 320n; emisión del notal, en monopolio, 302; imposición del, 296; intereses de préstamos en, 332; interior, accesorio, 304-305, corriente, 304-305, intervalutario, 304-305, obstruido, 305, 307, orientado intervalutariamente, 305, particular, 305; libre, 203; como medio, de lucha, 235, de procurarse bienes de capital, 318; monetario y notal, 203; notal, 306; peso del, 302; en piezas con el sello de la casa, 206; ponderal, 1282; su procuración por los bancos, 289; provisional, 306, y definitivo, 203; regulado, 203; de signos, 302; sistema con arriendo de contribuciones en, 327; sistema puro de contribuciones en, 327; suspensión de su convertibilidad, 307; tarifación del, 203; teoría estatal del, 204-205; teoría material del, 205; validez material del, 299, 308, 314; su vinculación a artefactos cartales, 307
"dineros de conciencia": 1358
Dinggemeinchaft: 973
Dinggenosse: 762, 973
Dinggenossenschaftliche: Justiz, 763, 831, 921; *Prozess*, 835; *Rechtsfindung*, 763
Dionisio, de Sicilia: 1062
Dios: coerción de, 546; concepto de 549-550; confianza en, sin límites, opuesta al saber, 647; gracia de, 371, 374, su sentido carismático, 365, 1392, 1395; juicio de, 551; niñez de, conciencia, 649-650
dioses: 533-535; de los astros (señores del panteón), 544; celestes, 538; de la declaración del derecho, 551; éticos, 551; figuras de, competencias, 537; locales, 540-545; momentáneos, 533; particularismo de los, 541; y santos oficiales, 1331; terrenales, 538
diplomas: acreditativos, 1157; de oficiales, 1160
diputados, como servidores de la máquina del partido: 419
disciplina: como acción comunitaria de una masa, 1135; y cálculo, 1137; carisma y honor estamental, 1136; concepto, 184; su divulgación, 1146; y expropiación de los trabajadores, 268; y fervor por una causa, 1137; y marchar al paso, 1137
"disciplina militar": patrón ideal de las antiguas plantaciones y de las empresas industriales capitalistas modernas, 1145-1146; y diversidad de las condiciones económicas, 1141; de la flota ateniense, 1141, 1176; y progreso de la técnica guerrera, 1140; de los hoplitas, 1138, 1176
disciplina morum: 1333
disposición propia de las utilidades por los sujetos económicos: 196
dissenters: 1037
Diván turco: 1182
dividendos, inversión en: 317

divinidades especiales: 542
divisas, política de: 308, 318
división de poderes: 405-407, 736, 990, 1061, 1388-1389, 1398n; en la administración de justicia, 762; constitucional, 405; en la Edad Media como concurrencia de derechos subjetivos, 737; especificada, 405; estamental, 360; formal, 416-418; material, efectiva, 417-418
división de trabajo, entre los sexos: 1193
divorcio: 790-791, 880
do ut des, como rasgo fundamental en el trato con los dioses: 547, 580
Doce Tablas: 776, 778-779, 802, 817, 847, 854, 894-895
doctrina jurídica: empírica y racional, 835; de las escuelas de sacerdotes, 840; y juristas prácticos, 764; y método dialéctico, 840; monopolio universitario, 839
documentos: notariales, 844; a la orden y al portador, 781; como portadores jurídicos, 782; técnica de, 781
dogmas: 570-575; proliferación de los, 574
dogmática, y fe: 645-646
dogo: 987n, 988-991, 1007, 1136n, 1217
dolo, concepto del: 780
dolor, religiosidad del: 598
dolus: 780, 922
domi: 1143
dominación: asociación de, 184-186; burocrática, 1384, 1399; características, 334-335; carismática, 106-107, 338, 364-368, 1390-1391, 1393-1394, 1400-1401; caso especial del poder, 1071-1072; concepto, 103, 184, 1384; directa, inestable, 1080; estamental, 1387, 1389, con apropiación de los puestos, medios de administración y poderes de mando, 354-355; estamental-patrimonial, 359; estructura de, 1130; formas cotidianas, 366; y gobierno, 103, 1078; por grandes bancos de crédito, 1073; de *honoratiores*, basada en la santidad de la tradición, 105, 1193; legal, 338, 340-349, 1384; mediante autoridad, 1073, 1399; mediante constelación de intereses, 1073; minimación de la, 392; por monopolio, 1073-1074; patriarcal, 392, 1190-1191, 1193, 1388-1389; patrimonial, 105, 354, 359-360, 395, 398, 495, 1168n, 1194-1195, 1248n, 1275, 1389; plebiscitaria, 391; pretensiones de, 336; rentas apropiadas de, 332; sultanista, 354; como supuesto para un cálculo riguroso de capital, 235; tipos, 103-104, 334-336; tipos de la legítima, 105, 338-339, 1399-1401; relaciones de, nacimiento por contrato libre, 341
dominados, como compañeros: 349; como súbditos, 349
dominios *(Domänen)*, financiación por hacienda propia: 325
dominios, imperiales de Roma: 1197
dominium: 929n, 1026-1027; y *possesio*, 854
dominus: 728, 735, 801n, 1027, 1190, 1192, 1234

Dominus ac redemptor noster: 1339
domus: civium, 979; *divitum*, 979; *mercatorum*, 1014
donatistas: 579, 642, 867n, 1334, 1342n, 1346
Doomsday Book: 1251
Dorfgemeinden: 829
Dostoievski, Fiodor: 613
dote: 206, 504-506, 788
droit de resignation: 1216
druidas, en la Galia: 757
dschafaridas: 958
dschizja: 686
duces: 1225
"duelo de purificación": 625, 1283
duk-duk: expedición de pillaje 503; en indonesia, 1092
duque: 1300
dux: 987-988
Dvořak, Rudolf: 607
dwor: 1245
dworjanstwo: 1245

ecclesia: militans y centralización, 1316; *pura*, 1372
ecclesiola: 1374
echazón: 809
economía: administrativa, 238; de cambio, 191; campesina, 276; colectiva, 513, 1107, 1198; común, 240; consuntiva, 513; doméstica, 260, cerrada, 226; su esencia, 471-474; de guerra, 233-234; lucrativa, 513; monetaria, 205, 226, 240, 323-324, 361, 485, 508, 560, 695, 697, 1039-1040, 1045, 1157-1158, 1161-1162, 1198, 1202, 1218, 1238, 1282, 1371, y tributación, 1228, saqueo de países con, 1271; natural, 226-227, 233, 324, 482, 487, 513, 656, 658, 822, 1103, 1158, 1162-1163, 1165, 1198, 1219, 1256, 1271-1272, 1351; organizada socialistamente, 330; de plantación, 276; planificada, 237-239; de prestaciones naturales, 226; privada, 179, 193, 221, 461, 843, 1106-1107, 1151, 1159, 1164, 1183, 1399; y técnica, 191-192; unitaria, 249
"economización" de la política: 296
edicto: del magistrado, 846; del pretor, 1170, y edilicio, 759
Eduardo VII: 418
educación: aristocrática, 1268; caballeresca, 1323, y clerical (Edad Media), 1334; sus capas y la religiosidad: 611-614; carisma y especialización, 1322; carismática (renacimiento), 1322, de las agrupaciones sacerdotales mágicas, 1338, "mujer" y "lego", 1323, monopolizada por gentes pudientes, 1325; clerical, en Egipto y Oriente, 1324, falta en Grecia y Roma, 1324, en función de la burocratización, 1323; eclesiástica, racional, 1323; especialista y

cultural, 1268; feudal, y juego, 1284; funcionaria (confucianismo) 1324; gimnástico-militar y "música", 1268; del guerrero o del sacerdote, 1323; hierocrática, 1333; militar, su extensión, 1323; patrimonial, para funcionarios, 1286; en el patrimonialismo y en el feudalismo, 1268; religiosa de los judíos, y racionalismo dialéctico, 1369
Educational Alliance: 685
efebias, helénicas: 1323
efectos comerciales: 310
éforos, espartanos: 395, 1019-1020, 1063, 1141, 1143
egibi: 1005
Egidy, Herrn von: 584n
Ehrlich, Eugen: 99n, 742, 885n, 900, 925n
Eideshelfer: 858
Eisner, Kurt: 364
ejecución: de oficio, 732; prenda de, 778; de sentencia, no de oficio, 732
ejercicios espirituales, de san Ignacio: 1137
ejército: 345-346; burocrático, 345, 1172, 1176; de caballeros, 384, 999, 1104, 1203, 1284; de colonos, de los monarcas orientales, 1300; comunismo de camaradas en el, 283; de esclavos, 385, 1137, 1199-1200, 1202; de esclavos, supone grandes cantidades de dinero, 1202; estamental y capitalista, 355; del faraón, patrimonial, 1195, 1227; feudal, en sustitución del popular, sobre economía natural, 1256; de los francos, 1300; holandés (Mauricio de Orange), 1139; de *honoratiores*, 1176; de hoplitas, 762, 1048, 1195, 1203; de masas, moderno, 1176; mercenario, 356, 392, 666, 1144, 1172, 1201-1202, 1255-1257, 1270-1271, en los estados costeros, o continentales con economía monetaria, 1256; patriarcal, base de poder monárquico despótico, 1143; patrimonial, 354, 1143, 1205, 1208, 1270-1271; permanente, 1163-1164, 1172, 1203, 1319; profesional, 583, 1028, 1141, 1144-1145, 1205, espartano, 1138; romano, carácter agrario-burgués del, 1050; de súbditos políticos, 1205
ekklesia: 1022, 1049, 1060, 1067
Eknaton: 535, 545, 565, 1328
emancipatio legis saxoniae: 509
emir: 957, 1225, 1255
emisiones, notales: 321
emolumentos: acuerdos sobre, y jurisdicción, 1212; como obstáculo a la racionalización del derecho, 838; prebendas de, 373; probabilidades de, 351
Empédocles, y el profetismo: 562
emperador, como sujeto privado y como magistrado: 813
Empire State: 1075
empresa: capitalista privada, 1385; concepto sociológico, 183; concepto económico, 84, 222-223; continuada, 187; explotación y hacienda, 243; racional grande, 84, 218, 662, 913

empresarios, exclusión de los linajes: 1011
empresas, “oficiosas” de guerra marítima: 1173
empréstitos forzosos, en la Antigüedad: 1060
emptio: 853
encarnación: divina del soberano, 1147; y sacerdocio y mayordomía, 1326-1327
encarnaciones, de Buda y los Mahdis: 1305
endiosamiento: 610
endogamia: 518; repudiación de la: 787
energúmeno: 1136, 1289
enfiteusis: 785, 801, 819, 839-840; e interés de los burgueses en Roma, 793
Enrique II de Inglaterra: 751, 824n, 838n, 870, 886, 994n, 1169
Enrique III: 1223n, 1336
enterramiento, formas de: 534
entrenamiento militar: 1066, 1203
episcopado, universal: 345
Epístola: a los hebreos, 609-610; a los romanos, 610, 645, 589
época tribal de los árabes: 1094
epopeya homérica, tratamiento irrespetuoso de los dioses: 1346
equidad, concepto: 927
equites: 1046
equity: 828, 885-887, 890, 930; inglesa, 1294
erario: 811-812
ergasterio: 244, 264-265, 514-515
escabinos: 326, 758, 764, 838n, 970, 972, 974, 977-979, 983n, 996, 1031, 1033; colegio de, 760, 763
escalafón: 1157
escalas de los medios de pago o cambio: 203
escatología, mesiánica: 614-616
escepticismo de los guerreros: 1092
Escherich, Karl L.: 142
esclavismo: capitalista, 791-792; patriarcal, 792
esclavos: 350-351, 1117, 1132-1134, 1193-1194; capitalismo de, 780, 809; comercio de, 1044; decadencia de los, 792; por deudas, 337, 1054, 1104, 1271; en la economía doméstica, 254; como fuente de renta, 514; como fuerza de trabajo, 514; como funcionarios, 1161; garantía convencional de los, 793; industria de, 1045; levas de, 1195; no son una clase, 1118; a plazo (venta de sí mismo), 1192; y producción industrial en las ciudades antiguas, 1047; de rentas, 331-332; situación dentro del patriarcalismo del Oriente, 1193; taller de, rentabilidad, 292; y trabajo libre, 1045
escribas: en el antiguo Egipto, 1267; su intelectualismo, 607-610
escudero trinchante: 1209
Escuela Histórica: 742n, 749n, 850n, 880n, 905, 910, 916, 926

escuelas jurídicas: ortodoxas, del Islam, 746; en Roma, 855; sacerdotales, 840; teocráticas, 840 esotérica, doctrina: 1322
espacio vital, alimenticio: 195
especialista: y hombre culto, 1188; no el funcionario chino, 1230
Espejo de Sajonia: 380, 738n, 799, 843, 845, 896n, 1259
espíritu capitalista: 1301
espíritu del pueblo: 744, 749n, 910
espíritus, creencia en los: 532
esquirearquía: 1242, 1247
estadística: 136; y cálculo capitalista, 234; sociológica, 138; universal, 234
Estado: con administración centralizada, 1315; billetes del, 306; burocrático chino, sin dominios territoriales, 1269; burocrático-patrimonial, 1031-1032, 1034, 1036, 1039-1040, 1215; concepto, 187; de consejos, 421; constitucional de Occidente, 1269; como cosmos de privilegios; 1264; cultural, 1087; de derecho, 1087; egipcio, 1176; estamental, y burocracia real, 1265, y burocracia, sólo en suelo europeo, 1266, no es etapa entre patrimonialismo y burocracia, 1266, y necesidades administrativas, 1265, de Occidente, 1264, por socialización de los feudatarios, 1265; feudal, 1176, y dominios territoriales, 1270; fin del, 186; helenístico, 1235; de los Incas, 1197; de los jesuitas, en el Paraguay, 1197; de linajes japonés, de carácter carismático, 1317; moderno, burocrático-patrimonial, a base de sinecuras, 1215; normando, 1163, 1315; no se origina por sometimiento de otra tribu, 1315; patrimonial, 363-364, lucha con los notables locales, 1221; pirata, 1087, 1302; providente, 902-903, 924, 1087, 1231, 1277, 1285, en China, 1231; de tributos, 327
Estado nacional: 527, 670
estamental: honor, 358; partido, 407; situación, 427-428, 1387; sociedad, 428-429
estamentos: 1389; y acción comunitaria, 1123; de caballeros, 1125; de la ciudad: 961; clases y religión: 578-580, 582, 585, 587, 591; como comunidades, 1122; y consumo, 1128; y garantía convencional, jurídicoritual, 1124; los gremios son, 1128; hierocráticos, 428; y matrimonio, 1122; y mercado, 1120, 1128; y modo de vida, 1122; y monopolios, 1125-1126; origen étnico de los, 1125; principescos, 1262; políticos, 428; y poseedores y desposeídos, 1122; y privilegio positivo o negativo, 1124; y sacudida técnico-económica, 1128; y sentimiento de dignidad de los negativamente privilegiados, 1124; y sustracción de bienes al tráfico, 1127; y trabajo, 1126; y tipo antropológico, 1125; unión de estamentos contra la burguesía, 1122
estamentos militares: de hombres libres, 1133; de tipo tradicional, 1134; de tipo feudal, 1133; de tipo carismático, 1131
"estatificación" de todas las "normas jurídicas": 1089
estatuido, orden: 720

estatus: 770-774, 798, 1115n, 1123n, 1141n; *causae*, 837; eclesiástico, político y económico, 669
estatuto de funcionarios: 1156
estereotipación: e inamovilidad, 1220; en el patrimonialismo (apropiación del cargo), 1219-1220; y racionalización, 1219-1220; y tradicionalización de la economía, 327
estructura de dominación, sus tipos fundamentales: 1314
eteobutadas: 1317
ethnos: 525, 1003
ética: de castas (especialización profesional), 599, 669; de convicción, 92, 231n, 623n, 625, 629, 647, 653-654, 657, 668n, 692; cotidiana, su reglamentación religiosa, 624; eclesiástica personal, 1356; fraternal y arte, 674-675; laxa, de las capas feudales, 1362; mágica y religiosa, 556, 653; profesional, 1359, orgánica, 667, 669; religiosa, 863, racionalizada, 1354, sobre la base de ética de, 656; rigorista del racionalismo burgués, 1362; de vecindad, 655-656; de virtuosos, 629
euforia: 442, 626-627, 635
eupatrida: 1004, 1009
evicción, garantía de: 695
evidencia, racional y emotiva: 131
evocare deos: 541
ex cathedra: 1320
ex delicto: 731, 734, 771, 773-774, 776, 779
ex fide bona: 1294
ex opere operato: 623, 640
examen rigorosum: 1375
exámenes, y rango: 1229
Exchequer: 405, 1163, 1212, 1267
exclusividad, sexual: 497
excomunión, 660, 723, 1333, 1352; y "boicot" económico, 1373 exiliarca: 874
exogamia: doméstica, 497; totémicamente reglamentada, 771, 788
expansión: económica, apoyada políticamente, 1107; política continental, 1102; política ultramarina, 1101
expedientes: 1152; en la administración, 343
"experimento ideal": 136
expiación: 731-732; y pacto, 769
explotación: y administración de patrimonios, 224; agrícola romano-cartaginesa, 1193; cálculo de, 230; crónica, de los que viven fuera de la comunidad bélica, 1092; disciplina de, 235; empresa y hacienda, 243-244; y hacienda, 224-225, 290; minera, 821, medieval, 1145; racional en la comunidad capitalista de la casa, 1194
expressis verbis: 741

expropiación: del propietario en cuanto a la dirección, 258; de los trabajadores de sus medios de producción: 267-268
éxtasis: 532, 534, 537, 559n, 629, 638, 1322, 1344, 1345n; heroico, 629, 1289; y orgía, 91, 626-628, 638, 671
extra ecclesiam nulla salus: 642, 1335

fabri: 1046
fábrica: como categoría de la economía capitalista, 265; e industria a domicilio, 244; trabajo de, 256
fábricas, modernas: 1145; con prestaciones personales (Rusia), 1279
facultades y derechos de libertad: 766
falange macedónica: 1138
familia, extensa: 498, 1192, 1305
familia pecuniaque: 1306
familiaris: 1209
famulus: 562
fanatismo, racionalista: 132
fariseos: 598, 607, 682, 691, 873n, 1348
fas: 857, 862-863
fautes volent exploits: 835
favor: préstamo de, 494-495; trabajo de, 494-495
"favorito", en el patrimonialismo: 1266, 1286
favoritos: 351
fe: guerra de la, 581-583; guerreros de la, 581-583, 652; mágica, 652, 689, 731; en el más allá, 616-617, 621, 669, 672, 961n
Federación ateniense: 1062; Beocia, 1062; del Peloponeso, 1062-1063
Federico II: 326n, 329, 860, 982, 992n, 1173, 1294n, 1378
Federico el Grande: 1144, 1181, 1276; y los jesuitas, 1339
Federico Guillermo I: 397, 793n, 811-812, 1183
fee: 1078; *simple*, 825
feligresía y clan: 970
felonía: 379-380, 1252, 1258-1259
fenites: 735
fetwa: 608, 843, 849, 851-852, 869, 871, 1219, 1353
feudalismo: 105, 377-387; apropiación de los poderes políticos en el, 380; y burocracia eclesiástica, 1349; y capitalismo, industrial, 1279, urbano, 1280; caso límite en la dirección del patrimonialismo estamental (oposición a la patriarcal), 1264; "caso límite" de estructura patrimonial, 1248; chino, aniquilación, 1258; y comercio, 1272; y competencias, 1261-1262; y debilitación del poder soberano, 1258; y desmonte, 11270; y división de poderes, 1261; y dominio territorial, 1269-1270; y economía monetaria, 1256; y economía natural, 1256, 1279; y estabilización de la economía, 1272,

1278; y estabilización social, 1280; como Estado de derecho, con base en derechos subjetivos, 1278; exclusión del patriciado urbano, 1261; falta distinción entre persona y oficio, 1262; de vasallaje, 358, 377n-378n; franco, 1256; helénico, 1283; y honor del príncipe (legitimidad), 1257; islámico, de prebendas militares de tierras, 1254n, 1255; y jerarquía, 1258; libre: *a)* de séquito; *b)* de prebenda; *c)* de feudo; *d)* de ciudad, 1251; y linaje, 1260; litúrgico, 1251; y magistraturas, 1262; en masa, de origen militar (caballería), 1256; y molino de mano (Marx), 1269; y monopolio, 1260-1261; occidental y economía natural, 1272; orientado íntimamente en la organización estamental, 1260; patrimonial: *a)* de colonos; *b)* de esclavos; *c)* de clientes, 1251; plebeyo, 1202, 1251, 1257, 1283; y poder adquisitivo de las masas, 1279; de la *polis*, 386, 1249; prebendario, 358, turco y japonés, 1253; y prestaciones en dinero, 1279; y relación contractual de vasallaje, 1251; y república de nobles (Polonia), 1249; como rutinización del carisma (séquito), 1249; de séquito, japonés, 1283; y sufragación de gastos, 1262, 1265; y tributación, 1263; urbano, de un patriciado terrateniente, 1272; de vasallaje, occidental, 358, 378, 379, 383-384, 1283; y vida caballeresca, 1260
feudalización: 373; de la economía, por convertirse los soldados patrimoniales en señores territoriales, 1201
feudo: 358, 373, 378; conjunto rentable de derechos cuya posesión puede y debe fundamentar una existencia señorial, 1251; contrato de, 379; enajenación del, 1263; feudalismo de, 358, véase también *feudalismo de vasallaje;* y prebenda militar, 358; de servicio, 387, 796, 1210, 1245, 1250
fianza: 777
fianzas procesales: 779
ficciones procesales: 837, 847, 1213
Fichte, Johan Gottlieb: 240, 717
fideicomiso: eclesiástico, 1351; imitación del *Wakuf*, 1275
fideicommissa: 814
fideicommissum: 802, 825
fidelidad: honor y economía, 1283; a la ley, como camino de salvación, 1335, y éxito en los negocios, 1368-1369; y personalismo, 1283
fides: 776, 801-804, 1055; *bona*, 801n, 802, 804; *efficax*, 649; *explicita* e *implicita*, 646
fides implicita: 1369
fiducia: 802
fikh: 867
filatori: 1016
filatrici: 1016
filiación: matrilineal, 500-501; patrilineal, 500-501
filioque: 573
filosofía: egipcia de los burócratas, carácter utilitariamente burgués, 1287;

confuciana, ética burocrática, 1230, 1287
fin, justifica los medios: 1341
financiación, de asociaciones políticas: 322; y división estamental de poderes, 362; negocios de, 290; repercusión sobre las economías privadas, 327
finanzas, romanas, catástrofe en el siglo III: 1283
firma: 830; desarrollo histórico, 510
firma burgi: 995, 1034
first families of Virginia: 1123
fisco, como patrimonio estatal: 812
fiscus: 813
flota: de las ciudades marítimas, 1059; inglesa, mercenarios artilleros, 1144
fondo de reserva, intervalutario: 305
fora: 948
foráneos, en las fundaciones de ciudad: 950
forma y contenido: 162
formación del derecho: carácter carismático, 762; carácter teocrático patrimonial, 762; por la comunidad, 763
formalismo: en la administración popular de justicia, 844; burguesía y masas, 1171; del derecho, 740; eliminación en el proceso, 886; del procedimiento, 858; verbal, 886
formas económicas: 482-484
fortaleza: ciudad, 947-948; y guarnición, 946
Frank, doctor: 628
frank-pledge: 1207
fraternitas: 980-981
frates arvales: 1345
fratrias, como comunidades mágicas de culto: 788
friendly societies: 828
fudai: 1254
fuentes del derecho, doctrina moderna: 926
fukaha: 868
funcional, consideración, de las partes: 141
funcionarios: 351; burocráticos, 892, 1154, 1182, 1204, 1209, 1260, 1385; calculistas en Persia, 1267; ciudad de, 939; los *clercs* con *collatio*, 1218; clérigos en la Edad Media, 1267; contrato de, 768; derecho de iniciativa de los romanos, 762; domésticos o cortesanos, 1266; eclesiásticos *ad notam*, 1218; electivos, corruptibilidad, 394; encargados de la escritura y el cálculo, 1267; esclavos del faraón, 1161; estamento de, trabas, 1175; estimación social estamental de los, 1153-1154; y exámenes, 1186; como fideicomisarios, 825; y honor social, 1260; *honoratiores*, 1082; jerárquicamente organizados, 1082; jurados del obispo, 978; local, y prestigio, 1221; y lucro económico, 1287; nombrados por elección, 1154, 1396; obispos y sacerdotes como, 1153;

ocasionales, 1213; ofensas a los, 1153; de partido, 1174; patrimoniales, 1154, 1209, 1211-1212, 1214, 1233, 1272, 1287, 1307, 1349; patrimoniales, y comensalidad, 1214; patrimoniales y prebendales, 1154; patrimoniales, con rasgos burocráticos, 1211; reclutados extrapatrimonialmente, 1209; sentimiento del deber de los, 389; subordinación personal del patrimonial, al señor, 1213; de telégrafos, en Persia, 1165; urbanos, 963, nombrados por el señor, 960 fundación: 807; de la ciudad, 960, para crear una administración local propia, 1235, para obtener ingresos, 1270; no conoce el derecho romano, 813-814; y el derecho religioso, 814 *fundus:* 386, 774, 942
fung-shui, técnica china de magia: 551, 555
Fürsprecher: 835
fusión de empresas: 291

gáal (padá): 590
gabinete: 1183; odiado por la burocracia, 1183
ganancia: 217; participaciones en, 332; procedentes de la apropiación de derechos de mando, 331
Ganerbschaften: 826
gaón: 874, 879
garantía jurídica, carácter formal: 921
garantía de paz: 952, 1207
gasto, su relación con la cobertura de necesidades: 216
Gathas: 566, 570, 625, 947, 1373n
Gayo: 849
Gemeinde: 794; como congregación y como ayuntamiento, 566
General direktorium: 1182
general victorioso: 1109
Gengis Khan: 896, 897n, 1233, 1339
Genosse: 175, 770
gens: 500, 539-540, 1065; *claudia*, 956, 1005, 1049, 1065
gentes: 969; *curias, tribus y phratrias, phyles*, 969; *minores*, 1005, 1319
gentlemen: 1010, 1240; anglosajón, "ideal viril", 1242, 1247; anglosajón, rasgos esquireárquicos y puritanos, 1242, 1247; chino: 607-608, 672, 681, 1230; norteamericano y *badge*, 1375
gentry: 995, 997, 1049, 1238-1243, 1349; clase de grandes terratenientes, 1241
George, Stefan: 368
Gerichstgemeinden: 831
gerim: 971
gerontocracia, concepto: 353-354
gerusia: 1019
Gesamthand: 808
Gesamthandvergesellschaftung: 809, 811

Gesetzessprecher: 751, 756-758, 764
gestión económica: 188, 360, 367, 473, 484, 631, 821-822; y acción económicamente orientada, 189; sus categorías sociológicas, 163; y comunidades, 472, 482; naturaleza psíquica de la, 189; racionalidad formal y material de la, 211-212; racional, 190-191; resortes de la, 330
Gewere: 801; *am Gut*, 799
ghetto: 260n, 599, 621, 872n, 966n
gibborim: 955
Gierke, Otto Friedrich von: 181, 475n, 499, 542n, 742, 804n, 807, 816n, 819, 823, 829n, 832n, 910n, 948n, 952n, 978n, 983n
Gladstone: 1174, 1313
glebae adscriptio: 1105
gnosis: 605-606, 609, 640-641, 646
"gobernadores": 1231; concentración del poder militar y económico, 1225
gobierno: 728; burocrático, egipcio, asirio y europeo moderno, 1141; constitucional, 417; de masas, 1082; parlamentario de gabinete, 416; representativo plebiscitario, 417; representativo puro, 418
Gojulatha Gosain: 585
gokenin: 1278
Goldschmidt, Levin: 781, 808n, 853, 854n *gonfaloniere della giustizia:* 1015
gopi: 650
gosain: 576, 650
Gothein, Eberhard: 1001, 1136
Götte, Alexander: 142
Gottl-Ottlilienfeld, Friedrich von: 128, 191-192
gracia: certeza de, 628; dispensa carismática de la, 641-642; sacramental, 562, 605, 623, 641-643, 648, 650
Graco: 392
Gracos: 401, 800, 1019, 1050, 1105
graeculi: 1067
Gran Khan: 1233
Gran Visir: 404, 1147-1148, 1267, 1360n
grandes potencias: 1096-1100, 1109, 1163
gratia: 1018; *emendi et vendendi*, 995
gregoriano, movimiento: 1331
Gregorio VII: 616, 1176
Gregorio el Grande: 642
gremios: 477, 792, 819n, 828, 980, 998, 1008-1010, 1012-1013, 1015-1017, 1047-1048, 1059, 1061 , 1128, 1207, 1237, 1325; aristocráticos, 1079; como corporación plutocrática de rentistas, 1048; y guildas de comerciantes en China, 1228; litúrgicos, 1047; pertenencia a los, 1010; cuando termina el papel político de la *polis*, 1047; regulación de la adquisición por el, 278

Gresham, ley de: 136, 145
guardián del harén: 1267
güelfos: 409, 992, 1015, 1130, 1311
Guemará: 873n, 874, 1369n
guerra, lelántica: 1008, 1104, 1139n
guerra santa: 582-583, 621, 651, 1219n; mandamiento religioso de la, 686
guerra de las investiduras: 991, 1039-1040, 1052
guerrero, y medios de hacer la guerra: 1145
guildas: 995; en la Antigüedad, 979; como asociación reguladora de la economía, 252; como *collegiae cultorum*, 818; de comerciantes, 980; como competencias, 951; como formas de organización, 980; de protección, 979
Guillermo II: 860n, 1181, 1383n
Guillermo el Conquistador: 994, 1259
Guillermo el Taciturno: 1378
gurú: 562-563, 644
Gustavo Adolfo: 1144
gymnasion: 1058; y *agon*, 1066

habitus: carsimático, 629; condicionado racialmente, 529; y costumbre, 520; exterior, 517; hereditario, 524; íntimo, 891; personal, 625, 627, 643; religioso, 626; social, 770
hacienda: 213; asociación de, de los privilegiados, 283; diferencia de la explotación lucrativa, 224-225; explotación de, 275; y explotación, 290; explotación y empresa, 243; y lucro, 216; y política de precios, 319; pública, 196, 811, 1159, 1164; revolucionadora de precios, 317; como unidad económica, 249-250
hadith: 743n, 841, 867-868
haggada: 874
halacha: 874
halfway-covenant: 1377
Haller, Carl Ludwig von: 360
hambalí: 867
hametze, cofradía de los: 548
Hamurabi: 781, 876
han: 1211
hanafí: 868
hanafita: 868
harmostas: 1008
Harnack, Adolph: 339n, 581, 610, 1290n, 1391n, 1400n
Harum al Raschid: 957
Hasbach, Wilhelm: 417
Hatschek, Julius: 823, 836n, 916n, 971, 1242

haw: 948
Hegel, Karl von: 974n, 981n, 983
helenismo, y judaísmo, productos de la resistencia o no frente al dominio persa: 1329
Heliaia: 394, 1022
henoteísmo: 543
heredero, responsabilidad por deuda del: 734
hereditaria, burocracia: 371; apropiación de feudos, 379; disposición estamental, 428; monarquía, 371
herejía: 408
herencia, derecho de: 502-506
hermandad de comerciantes, armadoras y tripulantes: 809
hermetismo lógico: 916
héroes: 1290-1291, 1390
Herrschaftsverband: 198, 823
Hertling, Georg von, barón: 841, 927n
Hesíodo: 579, 1006, 1059; y el racionalismo teológico, 559, 601
hetairoi: 999-1000
heterocefalia: 180
Heusler, Andreas: 789, 799, 805
hierarquías: 1060
hierocracia: 89, 339, 548, 1004, 1329, 1332; y asociación, 185; y burguesía, 1346, 1348, 1362; y capitalismo, 1353; y condiciones económicas o naturales, 1346; y democracia burguesa, 1362; democracia y partido, 1363; no depende de la importancia del sentimiento religioso, 1345; y escuela, 1364; y estereotipación, 1353; y fuerzas tradicionales, 1362; hereditaria, 371; e Iglesia, 1333; e instituto, 185; y justicia, 1353; y luteranismo, 1366; y milagro, 1334; y normas ético-religiosas, 1333; occidental, tensión con el poder político, 1362; y poderes feudales, 1346, 1348; y proletariado, 1362-1363; y protección a los débiles, 1334; y solidaridad interconfesional, 1363; y teología, 1344-1345
hierurgia: 183n, 1368, 1395
hijo de Dios: 650, 1327
hilodromía: 301n, 303
hipótesis, la interpretación como: 135
Holl, Karl: 339n, 340
homagium: ligium: 1263; *simplex*, 1263
home rule: 1313
Homero: 760n, 1001, 1092n, 1138, 1324, 1348
homines oeconomici: 1057
homo: novus, 1012; *oeconomicus*, 670, 1053; *politicus*, 670, 1053
homoioi: 1053

honesty best policy: 678n, 696
honesty is the best policy: 1375
honor: carismático-hereditario y de oficio, 374; código de, su importancia sociológica, 706; culto del, 1136; estamental, 358, 374, 379, 1080, 1116n, 1125, 1127-1128, 1133, 1167, 1187, 1239, 1246, 1257, 1283, 1389, y regateo, 1128; étnico, 522-523; social, 87, 456, 523, 928, 1080, 1082, 1116- 1117, 1128, 1193, 1247
honorarios: 1187
honoratiores (notables): 412-413, 495, 733, 755-756, 764, 843-845, 861, 871, 885, 894-895, 899, 902, 1066, 1080-1082, 1099-1100, 1109, 1132, 1141, 1164, 1168, 1174, 1176, 1184, 1193, 1235; administración de, 412; y aplicación del derecho, 918; y democracia, 1176; escuelas gremiales y enseñanza universitaria, 837; y gobierno local, 1184; ha faltado en Alemania una capa poderosa de *honoratiores*, 1168; ingleses, 844; jurídicos, 850, 855, 901, 921; jurídicos de Francia y Alemania, 845; locales, 1174; reconocidos como autoridades, 757; *respondentes*, 842; en Roma, 845-846; y tradición, 1193
hoplitas: 638, 1000, 1047, 1051, 1059, 1063, 1138, 1176; democracia de, 1053-1054; ejército de, 762, 1020-1021, 1048, 1052, 1195, 1203, 1283-1284
"huelga general", de cargos: 1216, 1220
hybris: 1060
hyle: 301n, 315

idia: 1227-1228
idschma (o ijma): 743, 1318
idschma (Idschmah-al-ammah = tacitus consensus omnium): 868
Iglesia: y actividad lucrativa metódica, 1359; calvinista, 1366, y mayor gloria de Dios, 1367; y campesinos (política conservadora), 1350; católica, carácter racional de instituto, 879; católica y cesaropapismo, 1343; condiciones, 1333, 1366; concepto, 187; y esclavitud, 1358; islámica, 1336; judía, 1368; y libertad de conciencia, 1377; y monacato, 1335-1336; occidental, burocratismo y capitalismo, 1359; occidental y tradiciones egipcias, 1334-1335; como organización burocrática, 639; oriental, carece de aparato burocrático, 1360; orientales, y cesaropapismo, 1336, y monacato, 1336, 1341; occidental y monacato, 1336; propia, 1274; primitiva, 1348; y secta, 1333
Ihering, Rudolf von: 157, 164, 847
ijtihad: 867, 869
ikta: 1255
Ilíada: 760n, 999, 1000n
ilotas: 1020, 1141
iluminado, mística de: 605
"ilustración", hindú: 613
imâm: 871, 1318n, 1329n
imperator: 1306; a costa de los *honoratiores*, 1100
imperia: 736-737
Imperio: alemán, 180, 304n, 403, 406, 1076, 1113; babilónico, 1236; de los califas, 1162, 1282; carolingio, 796n, 1102, 1162, 1233, 1271, 1331, 1361; chino, 1102, 1228, 1158n, 1162, 1228, 1232, 1271, desaparición de los señoríos territoriales, 1228; de Gengis Khan, 1233; helenísticos, 1236, 1246, 1282; merovingio, 952, 1221, 1232, 1258, 1267; de los mongoles, 1102, 1271, y pacificación por lamaísmo, 1344; moscovita, 1342 de los negros, 1162, 1199, 1282, 1328; normando inglés e italiano meridional, 1234; nuevo, desaparición de los señoríos territoriales, 1228; orientales, 1282; persa, 1236, 1282, persa y hierocracia judía, 1344, persa y profetas órficos y oráculos, 1344; romano, 293n, 327, 485, 663, 666, 812, 881, 1099n, 1162-1163, 1234-1236, 1276, 1281, progresan los señoríos territoriales con la continentalización, 1236, y los judíos, 1371; Sacro, Romano, 1162, 1328, 1331; de los selyúcidas, 1097n, 1256; ultramarino español, 1234
imperium: 376, 541, 735-736, 738, 754, 760-762, 796, 856, 862, 882-883, 885, 886n, 887, 890, 893, 920-921, 1018, 1323; del conquistador, 760; influencia sobre el derecho común, 883; del príncipe y del magistrado, 733; y *potestas*, 541
importación de cereales, pública, en la Antigüedad: 1044

improbus intestabilisque: 802
impuestos: 85, 482, 666, 678; de dinero, 485; libertad de pagar, 1034; poder para establecer, 1034; sobre ingresos, 324; sobre el tráfico, 324; sobre transmisiones, 324
imputación, como limitación racional del cálculo natural: 229; en la relación social, 177
incapaces de llevar armas, como mujeres: 1091
incesto, prohibición mágica: 862
incubi: 537
índice, de valores: 229
indigitamenta: 537
industria: a domicilio, y fábrica, 244, no libre, 254; doméstica, 276; itinerante, 260; libre, 278; de parias, 260; pesada, 407, 1106; servil de suministros, 255; vinculada a una parroquia, 277
infamia: 776, 780n, 802-804, 1055
infantería: 999, 1017, 1138n, 1139; espartana, extremo virtuosismo, 1141; importancia frente a la caballería, 1017
inflación: 311; contra, 301; y devaluación, 319; limitaciones de su posibilidad, 312; plurimetalista y de papel, 313; y política de precios, 319; revolucionadora de precios, 317
ingresos: sus fuentes en la economía natural, 333; su relación con las rentas, 331-332
iniciación juvenil: 1323
injunctions: 885
injuria: 371, 705, 732, 774; como delito, 732
Inocencio III: 587n, 880n, 1320
Inquisición: 1361
inspiración, y endopatía, su importancia en la formación del derecho: 710
instalaciones: apropiación de, 263; rentas de, 332
institores: 255n, 961
Instituciones, de Gayo: 849
Instituta: 903
instituto: 1088-1090, 1320; y asociación política, 1021; definición, 183; desde el punto de vista jurídico, 807, 815; eclesiástico, 815; estatal, 797; y fisco, 813; de gracia, 1335; racional, 187; territorial, 187
"instrumento", y "vaso" divino: 633 intelectualismo: concepción del mundo, como problema de sentido para el, 91, 606; huida del mundo de los intelectuales, 606; religiosidad de intelectuales, 604; religioso de masas, 612
intercesión, derecho de: 736, 762, 1018
interesados, su actividad orientada por la actuación de los tribunales: 746
intereses: capitalistas, imperialistas, 1106, pacifistas, 106; cobro de, 1356-1358; como componentes de la acción consensual, 719; comunidad de, 337, 354,

475, 928, 957, 1038-1039, 1094, 1353; concepto, 223; condenación religiosa de su cobro, 658; ideales, 17; materiales, 17-18
interrex: 370, 1007
invención del derecho: 764
investidura, no representa ninguna consagración al poder doméstico: 1251
irlandeses, su sentimiento de nacionalidad: 527
iroqueses: 502n, 1295, 1391n; "casa" de los, 769
irracionalidad: de la economía, fuente de la problemática social, 237; de los medios de decisión, 752
Islam: como religión de señores, 686; su acomodación al mundo, 686-687
islamismo, comunidad guerrera carismática: 89, 1353
ius: 857; totalmente secularizado, 863; *civile*, 776, 795, 800, 803-804, 856n, 861n, 885, 886n; *connubii*, 491, 802n, 963; *evocandi:* 352; *gentium*, 795, 800n, 801, 803-804, 856n; *honorarium*, 856, 885; *respondendi*, 752, 849n, 851n; *spolii*, 1222
iussus: 854
iustum pretium: 914-915, 1356, 1358

jabalina de bronce: 1138
Jack of Newbury, taller de: 265, 282
Jackson: 1174
Jacobo I: 885
jaina: 586, 636
Jaspers, Karl: 11, 19, 114-115, 116n, 127, 439n-440n
Jehová: 540-541, 544-545, 550, 565, 570n, 582, 596, 598, 600, 670, 747, 1371
Jellinek, Georg: 97n, 98, 128n, 130n, 146n, 718, 918n, 923n, 1149n, 1378, 1397n
jenízaros: 959n, 1201-1203, 1252
jeques: 1094
jerarquía: administrativa, 342; oficial, burocrático-patrimonial (Rusia), 1243
Jeremías: 760, 937n
jesuitas: y la no admisión de cargos, 367; en el Paraguay, 1136
Jesús: 558, 561, 600, 614n-615n, 641, 645, 647-649, 656, 658, 681, 691-692, 968n, 1292
Jimmu-Tenno: 1316
joint stock companies: 828
Josías: 682, 1329, 1332
judaísmo: 1333, 1335; comunidad intramundana, 1353; y relación con el mundo, 676-678; religiosidad de la ley, y tradicionalismo, 682-683
Judea, como ciudad-Estado: 955
judíos: 1124; su actitud respecto a la vida lucrativa, 679-681; y capitalismo moderno, 1371; y ciudad medieval, 970; y comercio (Diáspora), 1371; su conocimiento de la ley, 681; y divinización de la criatura, 1369; y economía

monetaria, 1371; ética capitalista y legalista, 1372; y fundación de ciudades, 1371; y mano de obra (excepción), 1371; y puritanos, 685; y vida bursátil, 1372
jueces: designados por elección, 1155; federales (Estados Unidos), 1155; su rango social inferior a otros funcionarios, 1156
jueces de paz: 1174, 1208, 1237-1243; y administración ocasional, 1240; capa de la *gentry* en oposición a los grandes señores patrimoniales, 1238; combinación del patrimonialismo estamental con el gobierno exclusivo de notables, 1241; su desarrollo paralelo con la disolución de la servidumbre, 1242; y economía monetaria, 1238; en Inglaterra, 997; y "justicia de cadí", 1240; y política cristiana, 1241; reducción a lo mínimo de la administración, 1243; y *selfgovernment*, 1240; como el tipo más puro de administración de notables, 1240
juez laico: 870
juicio de Dios: 759, 762, 769, 859, 889, 1307
Julios: 817
Jung, Erich: 923
junkers: 1043
jurados: civiles, 751; en el derecho romano, 752; y *equity*, 886; modernos, 860, 931; producto del racionalismo regio, 757; veredicto de, 757
juramento decisorio: 751, 753
jures of court: 836
jurisdicción administrativa: 569, 729
jurisprudencia: cautelar, 837, 846, 850, 854, 1169, *ad cautelam*, 1169-1170, talmúdica, 875; formal, 1168
juristas: cautelares, 746, 844; empíricos, de la Edad Media, 843; formados en el derecho romano, 1169; ideología estamental de los, 924; prácticos, 764, 839, 843, 850, 924, 926, 928
jury: 751, 994, 1032, 1207
justicia: basada en precedentes, 1168; a base de jurados, 1168; de cadí, 393, 596, 846, 860-871, 889, 930-931, 1060, 1168-1170, 1240, 1293-1294, 1388; carismática, 1168, 1294, oracular, 757; de castas, 865; centralizada, en Inglaterra, 1169; de clase, 931; denegación de, a los económicamente débiles, 1169; empírica, 1168; de gabinete, 352, 860, 889, 1222; irracional, 1167; ministerial, 1171; popular, 1171; "racional", 1167; real, y jurados, 757; teocrática, 1294, y verdad material, 881
Justiniano: 216n, 515n, 824, 825n, 852, 853n, 854, 880, 897, 903-904, 959
justo precio: 1356

Kabinettsjustiz: 352, 889
kabossiere: 964
kahal: 955

karma: causalidad del, 688; doctrina del, 619, 625
Kasbah: 511, 949
kasi: 953
Ketteler, Wilhelm Emmanuel, barón de: 1362
Kharba bajads: 592
kingdom: of influence, 1031, 1148n, 1149; *of prerrogative*, 1148
kismet: 652
kiyas: 868
Klagesubstanzierung: 846
kleros: 386, 774, 942, 1000
kleruchi: 1202, 1250-1251, 1257, 1283
Knapp, Georg Friedrich: 201n, 204, 206, 290, 298-299, 300n, 301n, 302, 304, 308-309, 314-322
Knickerbocker: 1123, 1319
Knies, Karl: 51, 131n, 744
knjäs: 884
kobetsu: 1316
Köhler: 781
kokudaka: 377n, 383, 1251
Komment: 165
krypteia: 1020
kshatriya: 583, 602, 947, 1128n
kunigaye: 1254
Kuyper, Abraham: 653, 1297n, 1321, 1374

label: 705, 707
laboreo, obligación de: 495
ladrones, corporaciones de: 323
laicos: congregación de, 568; racionalismo de, 577
Lainez, Diego: 603
laissez faire: 182, 204n, 290, 1231
lamaísmo: 406, 639, 689, 1330, 1333, 1340-1341, 1343, 1394n; ha pacificado a los mongoles, 1344, 1360
Lambert, Edouard: 742
Landräte: 1237
Landesgerichte: 902
lares: 541
Lassalle, Ferdinand: 181, 913, 1311
latifundios, romanos: 1161
law: 1277
Le Bon, Gustav: 150
le roi regne, mais ne gouverne pas: 1148

legal principles: 902
legalidad: 104; fe en la, 166-168; racional, 670, 695
"legalidad propia": 1188, 1314, 1343
leges: 856n, 897, 1196; *barbarorum*, 768, 769n, 884n, 896n; *datae*, 893; *Romanae*, 896
legis actiones: 750, 848n, 895n
legitimación, de la situación de la vida por la religión: 595
legitimidad: 104, 389; y autojustificación, 1084; carismática, 1148; democrática, 390; en la época moderna, 1089; pretensiones de, 336; y tipos de dominación, 106, 334n, 335, 1384
lego, pensamiento jurídico del: 929
legos: 374
Leihezwang: 379n, 769
Leist, A.: 780
lenguaje, de la comunidad, como patrimonio cultural de masa: 522
Lenin, Vladimir Ilich: 239
Leonardo: 249
"letrados", aristocracia de: 1229
lettre de justice: 1220
leva, derecho de: 381
levirato: 518, 873
Levy, Hermann: 661, 1276, 1286n
lex: 731, 800-801; *data*, 894; *de imperio*, 1306; *naturae*, 909; *rogata*, 756; *salica*, 758, 759n, 769n, 887n, 896, 1131n, 1132; *terrae*, 743, 796, 799, 870, 883
ley: su concepto actual, y el ejército romano, 756; como enmienda jurídica estatuida (Edad Media), 756; judía, 682; como regla que el juez aplica, 755
ley de citas: 903
"leyenda": de los privilegiados negativamente, 1084; de todo grupo privilegiado, 1084
leyes: clasistas, de los florentinos, 1015; como probabilidades típicas, 145; de la economía nacional, como construcciones típico-ideales, 135
libel act: 706
liber et heres esto: 1192
liberi: 1192
libero arbitrio: 1026
libertad: de cargas, por los burgueses, 1034; y coerción, 833; de conciencia, y cesaropapismo, 1377, e Iglesia, 1378, y otros derechos del hombre, 1379, y secta, 1377; de contratación, 766, 782, 911, en la época moderna, 782, limitación por intereses burgueses, 793, en materia sexual, 788, técnica de su reglamentación, 793; derecho de, 911; derecho de, y derecho natural, 910; derechos de, y facultades, 766; de disposición, de los sujetos económicos, 200; de testar, 768, apoyo de la, por parte de la Iglesia, 880, limitaciones,

796
libertos: 350, 962, 1020, 1054, 1056-1059, 1064-1065, 1200
Libro de Job: 598, 605, 607
Libro de los muertos: 572
Liefmann, Robert: 189, 191, 333
liga: marítima, ática, 1104; masculina, 1091
limited liability: 828
limosnas: 323, 656-657, 1355, 1368
linajes: ciudad de, en la Antigüedad y en la Edad Media, 985; dominación de los, 986; estado de, 373; estructura económica, 1008; miembros de, 350; y propiedad de la tierra, 986; como rentistas, 1008; y vida caballeresca, 986, 1017
linchamiento: 753, 773, 884
linen armourers: 1010
listas, negras: 660, 706-707, 1357
liturgia: 227; clasista, 484; y cobertura de necesidades, 251; estamental, 484; natural demiúrgica, 251; y privilegio, 325
liveries: 1010, 1012
living wage: 914, 1356
locatio: 851, 853
lochos: 1138
loco publico fruendo: 810
locutor del derecho: 751, 757-758
lógica jurídica, desarrollo de la moderna: 900 *Lögsaga:* 751n, 758-759, 846
lord lieutnant: 1239
lord major: 769
lote del guerrero: 1052, 1059
lotes de tierra, a los soldados: 1202
lucha: 169-170; y comunidad, 173; para la fijación de precios, 1117, 1121; de las investiduras, 1329, 1341; por los medios de subsistencia, 1121; por el mercado de bienes, 1121; de partidos y democracia directa, 1081; contra los poderes locales, 1234; por los salarios, 1121-1122; en torno al poder, dependen en gran medida de fatalidades históricas, 1343
lucha de clases: 87, 170n, 931, 1105, 1118, 1121n; antigua, entre acreedores y deudores, 1043; de la Antigüedad y servidumbre por deudas, 1121
lucro: actividad y explotación de, 225; y crédito, 217; y clase, 296; comercial, se invierte con preferencia en los bienes raíces, 1104; economía señorial de, 250; medios de, 217; monopolios de, 327; orientación por el, 293-294; ocasional, 273-274; regulación por el gremio, 278
Luis IX: 886, 890, 1033n, 1093n, 1140
lukakescha: 1194
luteranismo: 1343; y administración de la palabra de Dios, 1366

Lutero: 339n, 556, 562, 580, 640, 651, 666, 673, 1326, 1343, 1349, 1365-1366, 1393
lynch, justicia: 551, 1018

Machi-Bugyo: 952
machimoi (μαχιμοι): 1227, 1250n
madhas: 867
magia: creación y aplicación del derecho, 750; y ritualismo, 623; simbolismo de la, 534
magister: 562, 1390n
magistrados, carácter militar en Roma: 1163
magistratura: 342, 346, 351, 366, 370, 395-397, 401, 404, 991, 993, 1008, 1034, 1050-1151, 1222; colegiada, 398, 401-404, 406-407, 1183, 1268
magistri militum: 1225
magnates: 1008-1009, 1011n, 1015
mago: 91-92, 532, 534, 547-548, 563, 571, 656, 731, 754-755, 757, 1094, 1290, 1314; como conjurador de lluvia, 531, 1094, 1291n; y sacerdote, 547-549
mahdi: 666
mahdismo: 1305n, 1333, 1335, 1348
Mahoma: 558, 560-561, 563, 570, 572-573, 582, 636, 651, 672, 686, 747, 841, 867, 958n, 1318
Maimónides: 875
Maitland, Friedrich William: 182n, 819, 823, 826, 946, 948
malaquí: 746, 868
Malatolta: 1206
Mallinckrodt, Hermann Joseph Christian von: 644, 1378
malo ordine tenes: 734
mamelucos: 326, 357, 882n, 1200-1201, 1225, 1256, 1389
man: of conscience, 1136, 1140; *of honours*, 1136
mana: 90, 532, 1289, 1314
manceps: 810; *praes*, 813
mancomún: 809, 811
mancomunidad: 808
mandarinato: 1247
mandarines: 960
mandatum: 780n, 853, 854n
mano, una guarda a la otra: 734
mano muerta: 1350, 1364
mano de obra, ocasional: 272
Mansfield, Lord: 752, 929
manufacturas: 265
"maones": 512, 679; empresas "oficiosas" de guerra marítima, 1173

Maquiavelo, Nicolás: 88, 1011
María Teresa: 1029n, 1144
mariscal: 1209
Marx, Karl: 50, 84, 86-88, 239, 343n, 426, 1077n, 1121n, 1269n
marxismo, dogmatismo evolucionista del: 916
masas: 1108; acción de, 1119; y guerra, 1109; obediencia de las, 184; organización comunista de las, 284; proletarias, 1108; psicología de las, 150; susceptibilidad a las emociones, 1109
massa perditionis: 631
matriarcado: 501, 504
matrimonio: *Bina*, 501; desarrollo del, 490; *Diga*, 501; con dote, 506; con dote de viuda, 505; entre hermanos y parientes, 497; legítimo, 788; libre, 798; libre, en Roma, 505; por rapto, 504; religioso, 788; por servicio, 501, 788; sexual a plazo, 788
Mauricio de Orange: 1139-1140, 1144
mayorazgo (supresión): 791
mayordomo carolingio: 1209, 1233, 1258, 1267
mayoría, decisión de la, como título legitimidad: 180-181
mayoristas, comerciantes: 288
mayors: 1155
Mazarino: 1034
Meca, como asentamiento de linajes: 956
"mediatización", proceso de: 1237
medios de circulación: 203, 289
medschlis: 957
Mendelssohn, Albrecht: 930, 1168
mercadanza: 102, 400-402, 421, 1013, 1014n, 1017, 1026
mercadería y medio de cambio: 205
mercado: 1277; ampliación, de su importancia para la expropiación de los trabajadores, 268; de bienes, 268, 291, 333, 1117, 1120-1121; cambio en el, 694; y ciudad, 960-961; de créditos, 1118; convenios reguladores del, 210; ética específica del, 695; formación racional del precio de, 698; interesados en la libertad de, 210; libertad de, 209, 211, 239, 253, 698, 1167; lucha de, 235; y mercabilidad, 209; y oikos, 1037; paz del, 698, 948; público, 734; regulación de, 209; regulaciones tradicionales, convencionales, jurídicas, voluntarias, 209-211; sentido racional-económico de las regulaciones de, 210-211; situación de, 209-210, 217, 240, 271
mercantilismo: 85, 486-487, 1231, 1276, 1281
mercanzia: 1014
mercato: 949
mercatores: 974, 1017, 1046n
mercenarios: y despotismo, 1202; y economía monetaria, 1202; helénicos de

Cartago, 1282; y el hermetismo de la *polis*, 1059
merchant tailors: 1010
Merx, Adalbert: 1357, 1370
merx peculiaris: 255, 516, 961
mestnichestvo: 373, 1175, 1244-1245
metalismo: 912
metanoia: 622, 1299
método: racionalista, 133; universalista, 144
Meyer, Eduard: 136-137, 245n, 998n, 1018, 1026, 1057, 1092n, 1288n, 1308
mezzadria: 1028-1029
Micenas, realeza patrimonial: 998
migración germánica (invasión de los bárbaros): 1103
Mihaksana: 842
Mikado: 1327
Milcíades: 942, 1005, 1042, 1064
milicia: inglesa en la gran revolución, 1205; de los súbditos meramente políticos, 1205
milites: 1132-1133
militiae: 1143
minas, en la Edad Media como cooperativas de producción: 260
mínimo: ético, 923; de existencia, 914
ministeriales: 350, 978, 983, 1008, 1053, 1132-1133, 1156, 1209; acogidos dentro del cuerpo de caballeros, 1210; hombres libres como, 1210; de Occidente, 1247; tribunal de, 1210
ministerios, solidarios en los estados constitucionales: 398
mir: 476n, 829n, 952n, 961
misático, sistema: 990, 1223, 1258
misericordia, del señor: 1213
Mises, Ludwig von: 204-205, 220n, 230n
Mishna: 873-875, 1369
misión, del caballero religioso: 1285
misioneros parásitos: 1355
missi dominici: 990n, 1223, 1258n
mistagogo: 563, 567, 635
mística: 92; contemplativa, 632-637; diferencia entre la asiática y la occidental, 636-637
Mithra, culto de: 594, 609
Mitteis, Ludwig: 743n, 776n, 777, 780n, 786n, 816-817
moda: 156
modo de vivir (estilización de la vida): 1126
Mohammed Ali: 385n, 1200
Moira: 552, 651-652

Moisés: 560, 572, 579, 627, 873, 1318n, 1370n
Mommsen, Theodor: 370n, 386n, 803n, 804, 818n, 823n, 849n, 1003n, 1007, 1018n, 1043n, 1058n, 1121n
monacato: aniquilado en China, 1340, 1361; aportación racional, y cotidianización del carisma, 1338; y carisma oficial, 1339; y centralización, 1341; y cesaropapismo, 1339-1340; cristiano, refinamiento psicológico, 1338; empresas industriales y burguesía, 1351; y esfera misional, 1339; y feudalismo, 1341; de la India, refinamiento fisiológico (yoga), 1338; y judaísmo, 1341; y música armónica, 1337; y obra cultural de Irlanda, 1337; y obras artísticas de los monjes budistas, 1337; y obras extraordinarias, 1337; y pensamiento científico, 1338; y primeras empresas racionales, 1350; y primeros señoríos racionalmente gobernados, 1337; reformas contra el "ennoblecimiento", 1351; al servicio de la dominación hierocrática, 1337; al servicio de la Iglesia, 1340; tropa escogida de los virtuosos religiosos, 1339; y vida económica, 1338; y vida metódica, 1341
monarca: constitucional, impotente contra la burocracia cuando no tiene ningún apoyo en el Parlamento, 1181; absoluto, e intereses capitalistas, 1179
monasterio bizantino, como fideicomiso familiar: 1274
moneda: acuñación, desarrollo de la economía monetaria, 1282; acuñación, monopolio, 1282; acuñación reclamada por las ciudades, 1283; adulteración de la, 1282; en China no para el comercio, 1282; crisodrómica y exodrómica, 314-315; divisionaria, 302; economía monetaria, 226, 240; falta en Egipto, Babilonia, Fenicia, India, 1282; no hilodrómica, su irracionalidad, 321; monopolización del metal, 301; para pagos públicos (Cartago, Persia), 1282; papel, 315-316, autogénica, 316; política de, 290; sistema, monopolio del Estado, 296; sistema paralelo, 304
monitores: 1145
monjes: aniquilación en China, 1350-1351; como aristocracia carismática, 1336; budistas, 1336-1337; como maestros de escuela, 1339
monocracia: 401, 404, 406, 1184
monogamia, señorío exclusivo de la: 505, 1318
monopolio: de acuñación de moneda, 1282; con arrendamientos, 1281; comercial de distribución, 288; estamental y capitalista, 698; negociables, 1118; y odio de productores (Occidente), 1281; de los préstamos, 1118; en tiempo de los Estuardos, 1277
monopolización de la violencia por el Estado: 1089, 1094
monoteísmo: 542, 565, 615; universalista y relativo, 544-545
Monrad, Hans Christian: 755
monte de piedad: 512n, 1358
monte pietatis: 660
Montesquieu: 406, 736, 845n, 1261
mormones: 364, 563, 1290, 1337

mortis causa: 767
moschuach, mesías: 578
motivo: conducente al cierre de una relación social, 177; como razón significativa de una conducta, 137
mudschtahidas: 867
mufti: 576, 608, 843, 847, 849, 852, 869, 1219
mugallidin: 867
mujeres: su admisión a los cultos religiosos, 593; cárteles para el cambio de, 497, 787-788; rapto de, 503-504
mukta: 1255
munera: 818
municipio, y empresas lucrativas: 1276
municipium: 819
Muntmannen: 1006, 1008n
Munzinger, Werner: 754
muraji: 1316-1317
"murmuración de los trabajadores": 1119
musar: 608
musnad: 867
mussunaf: 867
Mutua Jamvo: 1194
mutuum dare nihil inde sperantes: 658, 1356, 1357n

Nabí, nebijim: 558, 873
nabíes: 873
nación: abandono de la idea de, 1112; y comunidad, étnica, 1111, lingüística, 1110, de carácter, 1111, de destino político, 1111; dificultad empírica de su caracterización, 1112; e intelectuales, 1114; y misión, 1113; y prestigio, 1113
Napoleón: 367, 388, 791, 902n, 906n, 1136, 1144, 1392; código de, 505
Napoleón III: 394
narodniki: 580
narodnitschestvo: 606, 613
naturales: asociación señorial de prestaciones, 275; cambios, con cálculo en dinero, 226; economía de prestaciones, 226; estadísticas, 232; medios de pago y cambio, 202; liturgias, 251; liturgias demiúrgicas, 251; prebendas, 324; préstamos, 332; tributos, 361
naturaleza, concepto de, en el Renacimiento: 910
naturalismo, preanimista: 536
negación del mundo: antieconómica, 659-660; antipolítica, 663
negociado: 1152
negocio: aparente, 847; cambiario, de templos y monasterios, 1351; y culto a los muertos, 847

negrero: 1137
Neurath, Otto: 230, 231n, 233-234, 238
nexum: 776, 778
Nietzsche, Friedrich: 440, 597, 601, 710n, 1125, 1315
nihil inde sperantes: 658, 1356, 1357n
Nike, sublevación de: 959
Nikon: 1360
Nisam-al-Mulk: 1201n, 1256
nivelación, tendencia de la burocracia a la: 348
nobiles: 990
nobili: 401, 991, 1008, 1011, 1014-1016, 1311
noblesse de robe: 1216, 1247
noblesse oblige: 1325
nobleza: feudal rusa, 1175; y mano muerta, 1350; nominal china, 1228; oficial, romana, 1176, rusa, 1175; rusa, dividida en camarillas, 1244; urbana: 963-964, 978, 987, 990, 992, 1000, 1005, 1053, 1066, fuente de su poder económico, 1005, funcionaria urbana, 1050, 1064, funcionaria urbana y caballeros, 1050
nomos: 1022
nomothetes: 1022
norma jurídica: categorías lógicas, 764-766; concepto de su validez, 704; de decisión del juez, 748; efecto reflejo de su vigencia, 704; generales en que consiste la creación del derecho, 738; imperativas, prohibitivas, facultativas o permisivas, 765, 783; interpretación lógica del sentido, 740; como tradición, 749; como reglas otorgadas, 750; revelación carismática de, 750; validez territorial de las estatales, 187
normas: basadas en la "tradición", 1191; racionalmente creadas, 1191
Northern Pacific Railroad: 1300n, 1301
notables: el cabildo en calidad de, 1236; en China, los intelectuales, 1241; dominio republicano de los, 854; de la localidad, en Francia, 1174; véase también *honoratiores*
notarios: de las ciudades marítimas de Francia y del levante español, 845; griegos, 781-782; italianos, 844, y el derecho romano, 844
notoriedad: 1015
noviciado: 372, 1091; gremial y carismático, 1338
noxae datio: 732, 792
Nuevo Testamento: 566, 647, 685, 879, 968, 1355
nuevos ricos, desclasamiento y aburguesamiento: 1280, 1319
nulle terre sans seigneur: significado administrativo, 1237; significado feudal, 1244, 1259
numerus: 987
numina: 537-540, 848

O Omi: 1317
obediencia, deber de: 1076
obispo, como deudor de crédito: 1352
obispos, posición de poder en la Edad Media: 761
"obligaciones provenientes de delito": 733
obligatoriedad, sentimiento de: 709
obschtschina: 181
Occidente, y administración popular de justicia; estereotipación estamental del patrimonialismo; y economía racional, 921
octroi: 1034
Odisea: 999-1000; dioses de la, 585, 1092n
odnodworzy: 1244
Oertmann, Paul: 157
officia: 1047
oficiales: como funcionarios militares, 345; reclutados en las capas poseedoras rurales, 1172; sustituyen a los "notables", 1204
oficina, como núcleo de la "acción de asociación": 343
oficina, y despacho particular: 1152
ofrenda, y sacrificio: 546
oho: 1317
oikos: 51, 209, 213n, 225n, 226, 250-252, 255n, 362, 386n, 482, 938-939, 944, 1037, 1039, 1045, 1143, 1145, 1194, 1196, 1198, 1226, 1228, 1342n; base de la organización militar, 1143; desarrollo hacia el, 512-516; del faraón, 1196, 1226; organización interna del hogar, 1194; real, 1228; de los sacerdotes, 1228; del señor, 284, 361
Oldenberg, Hermann: 531n, 577
"om": 628
Omar: 284, 561, 630, 688, 1142n, 1302
omeyas: 596, 652, 688, 866, 870, 871n, 1318
omina: 551, 863
onanismus matrimonialis: 654
opera servilia: 1139, 1140n, 1209
operaciones al contado: 779
opinión pública: 1016, 1155, 1171, 1175
Oppenheimer, Franz: 189, 232, 517n, 699, 769n, 1103, 1120n
oráculo: en el derecho, 757; y precedente judicial, 757; de la suerte, 1328
ordalía, en el derecho indio: 864
orden: administrativo, 182-183, 187; económico: 94, 268-269, 320, 701, 717, 723, 766, 1117, 1128-1129, concepto sociológico del, 84, 701, convención y costumbre, 708-719, estatuido, 720; garantías de la legitimidad de un, 163; garantizado por el poder político, 1089; jurídico, 80, 93, 94n, 97n, 101, 106-

107, 187, 551, 654, 670, 700-706, 708, 714-715, 718, 720-721, 766, 835, 903, 1094, 1115-1117, 1120, 1185; social, 1115n, 1117, 1128-1129; regulador, 182; validez del legítimo, 160-161
orden: benedictina, 1336; cisterciense, 1337; cluniacense, 1336; en el Islam, 1341; de los jesuitas, 1340-1342
órdenes: caballerescas militares, 1142; monásticas, 89, 1142; reglas de las (racionalización del carisma), 1338; religiosas militares, 1142; teutónicas, 1279
ordinamenti della giustizia: 1011, 1015
orenda: 90, 532, 1314
organización: 1393; y administración, 388; estatal-patrimonial, 1197; litúrgica (creación de asociaciones), 1206
orghanghas: 889
orgía: 91, 532, 626-628, 671-672
originario, estado económico: 195
origo: 1227
oro: política de compra de, 310; hilodromía de, efectiva, 309; política de prima al, 310; patrón, con moneda de plata interior, 310; patrón, puro, 309
ostracismo: 1063
Otones: 611, 1331
otorgamiento: 749; *oktroyiert*, 496; de un orden nuevo, 180; y pacto, 704

Pablo: y la gnosis, 609-610; trabajo misionero de, 685
Pablo I: 1244
pacto: arbitral, como fuente del derecho procesal, 769; expiatorio entre los clanes, 769
pactus: 769, 805
"padre del pueblo": 1230, 1285
padres peregrinos: 1123
paganus: 1346
pagos: apocéntricos y epicéntricos, 298; balanza de, 300, 308; medios de, 201-202; medios intervalutarios de, 203, 300-301, 305, 307-308
pagus: 580
paianio: 1049
pajes, cuerpo de: 1224
palatium: 988
palaver: 754, 1310
Pandectas: 515, 818, 853-855, 901, 905
panteón: formación del, 537; señor del, 544
papel moneda: 912
par majorve potestas: 736
par potestas, intercesión: 401

paratici: 1013
paria: 260n, 1124; intelectualismo, 607-609, 611-613; religiosidad, 596
pariage: 1033
parlamenta: 986
parlamentarismo: 400
parlamento, de los santos: 1377
parlamentos: 416; franceses, 1220
parlamentum: 986
parroquia, y congregación: 567-569
parsis: 586
particular baptist: 1372
partido güelfo: 992, 1015
partidos: de apropiación, 408; antiguos y medievales, 1130; el *boss* en los, 407; burgués y abogados (Francia), 1311-1312; burgués y maestros (Alemania), 1311; y burocracia, 1164, 1311-1312; burocratización de los, 419; y carisma, 1311; y carisma de la palabra (democracia helénica), 1310; carismáticos, 408; y cazadores de puestos, 1313; como cismas, 409; de clase, 1129; clasistas, 410; en los clubes y en los estados, 1129; conservador, 1174; dirigentes de los, 408; doctrinales, 408; y dominio de notables, 1311; estado mayor de los, 410; estamentales, 1129; financiación, 409; formas de organización de los, 410; fusión y máquina, 1312; Gladstone-Chamberlain, 1174; como herejías, 408; históricos (Norteamérica), 1174; interestatales, 1129; jefes de, 1027, 1154-1155, 1171, 1187, 1310, 1313, 1326; jefe carismático y máquina, 1313; legales, 408; liberal, 1174; máquina de los, 419, 1129, 1311-1313; de masas, 1162, 1164, 1174; mecenas de los, 408, 410-411; miembros activos de los, 408; oportunista, clasista, estamental, de programa, 1313-1314; de patronazgo, 407, 410; y el poder social, 1129; programa de los, 408; secretarios de, 1174; simpatizantes de los, 408; tradicionalistas, 408
"parusía": 621, 1343
parvenu: 657, 1127
paterfamilias: 516n, 548, 786n, 792n, 809n 1306, 1388
patria potestas: 508
patriarca, dominio del: 184
patriarcalismo: 356, 898, 903, 1085, 1196, 1228, 1248, 1285, 1389; originario, 353-354; y tradición, 1193
patriarcalización, del poder patrimonial: 1206
patriciado: 956, 963, 1009; beneficios comerciales del urbano, 1271; babilónico, 1005; su calidad económica, 1009; mercantil, su posición respecto a la religiosidad, 585; y propiedad de naves, comanditas, 1009; saduceo, 1348; urbano, 1371
patrimonialismo: 85, 105, 354, 356, 359n, 361-363, 728, 831, 871, 889, 1036; burocrático (Antiguo Egipto), 1226; y calculabilidad, 1373; y capitalismo,

1269, comercial, 1273, industrial, 1273; desintegración del, 1223; cómo se desliza a la administración burocrática racional (finanzas), 1198; economía cerrada y de cambio, 1269; y empresas lucrativas, 1276; y Estado providente, 1277; y feudalización (caso límite), 1247; y funcionarios, 1209-1215; y liturgias, 1276; y masas, 1203; y mercantilismo, 1276; y monopolio, 1277; monopolista, 361; y pacificación (China), 1231; y política fluvial y de construcciones, 1270; y política social, 1276; y procuración litúrgica, 1206; de tipo estamental, 1211
patrimonialización: 373; del poder político, 1206
patrimonio: 213-214; administración de, y explotación lucrativa, 224; adscrito a un fin, 178; de las sociedades privadas, 830
Paulet, Charles: 1216
Paulette: 1216
paysan: 1346
paz: de mercado, 948; militar burguesa, 948; pérdida de la, 948
pecado: su concepto, 556; idea de, extraña al campesino y al feudal, 1347; mortal, 570, 630, 642, 672-673, 691; como quebrantamiento de la fidelidad en el séquito de Dios, 616
peculium: 255, 516, 809, 1145, 1194
Pedro el Grande: 1243-1246
pensamiento, mitológico, 536
Pensionópolis: 940
per aes et libram: 772, 776
Pericles: 104n, 394, 863, 1022n, 1023, 1044-1045, 1050, 1057, 1060, 1065n, 1308, 1311, 1392
perseverantia gratiae: 628
persona jurídica: 806, 810, 816n-817n, 824n, 827
personalismo jurídico: 796
peruschim: 608, 629
peso, su importancia para el desarrollo del cálculo monetario: 206
pharisaioi: 608, 629
phratia: 626, 969, 1002-1004, 1006, 1048-1049
phyle: 521, 525, 819, 969, 1002-1004, 1006, 1019, 1021, 1047-1049; como asociaciones personales, 1004; reyes de las, 1004
Piazza del Campo: 948
picknick: 1142
piedad: 153, 339, 491-492, 509, 557, 608, 623-624, 858, 1191, 1193, 1214, 1256, 1365; que apoya a las autoridades, 858; ascéticoburguesa, 548; familiar, 655, 669; fideísta, 647; filial, 584, 898, 1191, 1193, 1230; de los generales prusianos, 584; de los judíos, 580, 681, 683-684, 691
Pío X: 1176
Pisang: 1346

Pisano, Nicola: 592
Pitágoras, y el profetismo: 562
placita: 990
plantación: economía de, 276; de esclavos, de la economía colonial, 1145, romano-cartaginesas, 1145
playa bendita: 662
plebe: e igualdad ritual, 966; romana, como estamento de propietarios rurales capaces de armarse, 1049
plebejus: 1006
plebeyismo, intelectualista, religioso: 612
plebeyos, como burguesía campesina: 1049
plebs: 804, 1012, 1017, 1018n, 1019, 1026n, 1049, 1057, 1064
pleito homenaje: 1253, 1259
Plejánov: 239
Plenge, Johann: 294
plutocracia romana: 1176
pneumática, cofradía: 172
pnyx: 948
Pocahontas: 1123, 1319
poder: adquisitivo, 320; autoritario, 1075-1076; coactivo de las asociaciones, 704-707, 820; su concepto, 103, 184; y derecho privado, 1073; dinámica del, 1097; disciplinario, 187, 736; su distribución condicionada económicamente, 1115-1116; doméstico, división, 1193, ilimitado, 1193; eclesiástico como instrumento del poder extranjero, 1329, legitimidad y domesticación, 1344, y poder político, 1328-1329, 1342, y poder político (compromiso), 1344, 1376; económico, 1072; en general, 1272, 1116; judicial, del señor arbitral, con tendencia a equipararse con el doméstico ilimitado, 1197; de mando, 1150-1151; militar (asociación ocasional), 1197-1198; paternal, independiente de la consanguinidad, 1191; penitenciario, 375; penal, 736; político (judicial y militar), 1197, y pacifismo cristiano, 1356, patrimonialización, 1198; prestigio del, 1097-1098, 1109, 1114n, y origen de las guerras, 1097; de proscripción *(Bann)*, 1213
poderes religiosos interesados en la pacificación: 1093
podestá: 560-561, 582, 844, 992-993, 1012-1014, 1017, 1026; *mercatorum*, 1017
polacos, proletarios, sentimiento nacional de los: 528
policía: agente de, como representante de Dios, 1165; y burocracia, 1165; urbana, 1035
poligamia: 505-506, 687, 787, 1318
polis: 942, 945, 953n, 955-956, 963-967, 973, 998, 1000-1004, 1042-1047, 1059, 1342n; antigua, creaciones de, 1062; como una asociación primariamente religiosa, 1331; como confraternidad de asociaciones militares y gentilicias, 1022; como corporación territorial tipo instituto, 1022; divinidad de la, 540,

545, 662; helénica, 521,
1141, 1143, 1251, 1324; feudalismo de la, 386; como feudalismo, 1249; en oposición a la ciudad de la Edad Media, 1052-1054
política: como actividad de interesados, 408; de aguas (Egipto), 1164, 1227; asociación, 185; comercial, 322; de construcciones (Egipto), 1164, 1228; económica, nacional, 245, territorial, 245; "economización" de la, 421; e instituto, 185; lítrica, 290; monetaria, 290, 311, 317, 1074; racionalidad formal de la lítrica, 313; realista, 88, 914, 916; señorial y patrimonial, 245
"politización", de la economía: 296
pólvora: 1138-1140
pomjeschtschiki: 1245
pomjestje: 1245
pontifex maximus: 849
pontífices, actividad consultiva de los: 847
poor white trash: 425, 523, 1043
popolani: 1013-1015, 1017, 1026, 1311
popolano: 1015
popolo: 102, 392n, 986, 1012-1019, 1021, 1023, 1026, 1046-1049, 1053, 1061; *grasso*, 844, 1015-1016, 1028, 1242; *minuto*, 1015, 1048, 1053, 1242n
populus: 761-762; como ejército de propietarios, 761; *romanus*, 800n, 810
portreeve: 994
Port-Royal: 611
posesión: contrato de cambio de, 779; jurídica de la tierra, 799; protección de la, 734; transmisión formal en caso de responsabilidad por deudas, 779
poseso: 364
positivismo jurídico: 913, 917
possessio: 801
possessores: 987, 1246
Post, Albert H.: 964
potentes: 982
potrebitjelnaja norma: 914
praecarium: 801
praedium: 801
praefecti praetorii: 1225
praes: 801, 813
praesides: 1225
praeter legem: 870, 926n
prebendas: 353, 357-358, 373, 387; de asignación de tierras (feudalismo prebendario), 1215, 1227; y comensalidad, 1214; comercialización de, 1215, 1218; y conciliarismo, 1218; y Concilio Tridentino, 1218; y exámenes, 1186; de mendicantes, 373; militares, 358; y monjes de la Iglesia oriental, 1217; el papa no se opuso a la prebendalización de los clérigos, 1218; y parroquia,

1217; de percepción de tributos, 373; pontificias, clase intelectual de la Edad Media, 1218; proceso de prebendalización, 374; de rentas naturales, 373; sistema universal, 1219; suspensión de exámenes como castigo (China), 1219; de tipo religioso, 1211; de tributos, 327
preboste: 1209
precarium: 495, 516n, 1195; romano antiguo, 1250
precedentes judiciales: 730n, 742, 748-749, 754, 756, 837, 902, 1168, 1264
precio: formación en el mercado libre, 158; lucha por el, 197; natural, 915; obreros por, 260; y rentabilidad, 219-220; trabajo por, 272
predestinación: 314n, 442, 602n, 618, 650-653, 1366-1367, 1372-1373, 1377n; y éxito en los negocios, 1367; fe en la, 617; gracia de, 650-651, 653
prenda: 357, 660, 776-778, 792n, 802n; la persona como, 355, 733, 813n
presidente, del consejo de ministros: 400
presidential primaries: 1313
prestaciones: aplazadas, su estimación en dinero, 207; jurídicas, ordenación de las, 726, reales y personales, 774; personales, 361
préstamo: a la gruesa, y patricios, 1009; obligatorio, 769
prestigio: hereditario, 427; profesional, 87; estamental, 87, 156, lujo y arte, 1285
presupuesto: de cultos, latente, 1363-1364; su papel en la financiación, 324
Preuss, Hugo: 181, 182n
prévôt: 1033, 1216
primicias, ofrenda como tributo: 546
primogenitura: 1318, 1395; y herencia del poder, 371
primus inter pares: 396, 949, 956, 964, 989, 1308
princeps: 540, 851n, 1234, 1307
principado romano: 1157, 1176, 1225
príncipe: carismático, 1295; y Estado, 1285; y estado guerrero crónico, 1295; intenta evitar monopolios estamentales de cargos y estereotipación de funciones, 1210; importancia de sus aptitudes personales, 1223; monopolio comercial del, 1271; religioso, 1295; como señor territorial, 1271; y tesoro, 1202
príncipes patrimoniales: 419, 857-858, 888, 896, 1205
principio de subsistencia: 915
private bills: 730
Privikation: 816
privilegiados, igualdad rigurosa: 401
privilegio: de las corporaciones, 826; como derecho objetivo, 737; como fuente de derechos, 826; e industriales y comerciantes, 950
Privy Council: 1032, 1182
pro falso indicio: 1208
probabilidades: económicas, 194; de emolumentos, 351; de supervivencia, 170
probabilismo: 661, 680, 879n

probidad, falta de (Doce Tablas): 776
probuleuma: 1023
procedimiento: cambiario, 921; expiatorio de los clanes, 731-732, 735, 753, 795, 856, 858; formulario, del pretor, 753, 886; inquisitorial, 729, 881, 1015; jurídico, 750, 775, 795, 838, 858-860, 920; parlamentario antiguo, 730
proceso: instrucción por el magistrado, 762; de interdicción, 886; como negocio jurídico, 750; en Roma, 846; separación entre
dirección formal y señalamiento del derecho, 759
procurator: 836
prodazha: 884
productores de lluvias: 1094
profecía: 557; carácter gratuito de la, 558-559; ética y ejemplar, 563; y servicio sacerdotal, 569-570
profesión: 271-272; accesoria, 346; del derecho, 796; división de las profesiones en la economía de cambio, 271; especialización, autocéfala y heterocéfala, 271; fundamental, 346; individual, 271; libre, 426, y no libre, 271; permanece en tu, 1355; prestigio de la, 427; o vocación, 1153
professionals: 1164
profeta, profetas: 731, 1292, 1334, 1390; desconocido en China, 865; estatificación de los jurídicos, 758; jurídicos, carismáticos, 757, 764; y legislador, 560; maestro, 557-558; su oposición con el sacerdote y el mago, 91, 558; revelación del derecho por, 920
profiteri: 795-796
proletario: en la Antigüedad y en la Edad Media, 1044; problema de la unidad de clase del, 426
prolocutores: 835-836, 839
promesa, de Jehová: 540, 545, 600, 677, 680, 683-684
promesa de deuda: 659, 779
promiscuidad: endógena, 1143, prenupcial, 1092; sexual, 497, 671, 1092
propiedad: 175; su desarrollo, 476; hereditaria sobre el suelo, 198; limitación de su concepto a los bienes materiales (Fichte), 240; señorial libre, 275; territorial, acciones germánicas, 734-735, importancia para la ciudad, 1062; urbana, 944, libremente enajenable, 960, territorial, 983
proscripción, poder de: 862, 882, 1213, 1267
prostitución: 672-674, 788-789, 1092; en el templo, 627, 671, 1351
prostitución del alma: 662
protestantismo, ascético, ética profesional del: 639
Providencia, fe en la: 618
prueba: carga de la, 858; derecho a la, formalmente vinculado, 751, 858; documental, como medio racional, 844; estimación libre de la, 921-922; fallo condicionado sobre la, 753; medios irracionales de, 738; procedimientos racionales a favor de los comerciantes, 1169

prytaneo: 965
psephisma: 1022
Pseudo Isidoro: 878
psicología, concepto: 145; animal, 141n, 142
ptolomeos: 1159, 1206, 1228, 1281
public utility: 827
publicanos: 600
pueblo: 524, 527
pueblos ganaderos: 1121
pueri aulici: 1133
puritanos: 651, 685-686, 1348-1349, 1372; su actitud respecto a la vida lucrativa, 680-681
purohita, brahmán cortesano: 562, 576, 662
pynine: 964

quarta pars et dimidia: 989
quarter sessions: 124
quo warranto: 1032
quod universitati debetur, singulis non debetur: 816, 900

racionalidad: del cálculo de capital, 293; formal y material de la gestión económica, 211; relación entre la formal y la material, 235-236; socialista-fiscal (Egipto), 196
racionalismo: económico, 922; occidental, 37-38, 90; patrimonial, 922; teocrático, 922; utilitario de la ética china, 1230
racionalización: 13, 15, 35, 78; del derecho, 93-94, 739, por sus cualidades jurídicas, 764, material y formal, 94, 740-741, por la peculiaridad del círculo de personas profesionales, 764, romano, 1170; de la vida, tensión entre la racionalización ético-religiosa y la económica, 658-659
racionamiento: de la obtención, 198; socialismo de, 239
Radbruch Gustav: 902n, 917n, 918
raga, en oposición a coloratura: 535
ragimburgii: 758
rahbanija: 686
raj: 868
rajás: 1256, 1260
rajputas: 1252
rangach: 1243
rapto: 788, 1092; de mujeres, 1143
Rathgen, Karl Friedrich Theodor: 945, 1191, 1211, 1248n, 1279
raza: 517-519; nacimiento de sus caracteres, 519; sentimiento de comunidad por la, 521

razas huéspedes: 971
razón: de Estado, 1171; de Iglesia, 670
razrjadnaja perepis: 1246
realeza: brota del heroísmo carismático, 1294, 1315; francesa, del siglo XIII, 1093; inglesa más "carismáticamente" conformada que la realeza oficial del continente, 1149; sacerdotal, 1328; urbana, 1233; zulú patriarcal, 1141
Realpolitik: 916
"rebeldes del canal": 1182
rebus sic stantibus: 680
recepción del derecho romano: 95, 165n, 753n, 819, 823, 844, 898-900, 1390; participación de los notarios, 844
receptum: 801
Rechtsbücher: 738
Rechtsfindung: 728n, 763
Rechtsschöpfung: 728n
reclutamiento racional, en las ciudades: 1028
records: 835
referéndum: 418
reforma: y causas económicas, 1364; y causas religiosas (religiosidad burguesa), 1365; y causas sociales y políticas, 1364; y efectos económicos, 1364; explicación económica, 1040
Regierung: 728n
régimen, militar y económico, sus relaciones: 502
regimiento: 1173
regla, de Chrodegang: 1349-1350
reglamento: 726, 889; y derecho, 728; general, 729; jurídico, cómo surge, 741; como manifestación del utilitarismo burocrático, 349; y pretensiones jurídicas, 728
reglas, sociológicas: 139
regulaciones, materiales de la economía, límites: 200
regularidades, no sujetas a comprensión: 134
Reichskammergericht: 812, 902
reinos intermedios (purgatorio de Zarathustra): 617
Reislaufen: 1141
relación: debitoria, carácter político de la, 780; jurídica, 707, 739; sexual endogámica, primitiva, indiferenciada, 1092; social, definición, 80, 154-155
"relaciones", su fuerza comunitaria: 479
relaciones económicas, abiertas y cerradas: 475-477
religión: "bíblica", 572, 840-841; estamentos y clases, 582; éticamente racionalizada, 1354; legitimación de la situación de vida por la, 90, 595; profética, 575, 646, 675, 789; romana, 537-538; de salvación, 92, 584, 623, 636, 650, 687, 689, 954, 1332, 1342, política social y anticapitalismo, 1366;

universal y capitalismo, 690
religiosidad: burguesa, su diversidad, 91-92, 584; y burocracia, 91, 584; del campesino, 91, 578-580; primitivo-cristiana, su carácter urbano, 580-581, 587; del sentir, y carácter material de la administración patriarcal de la justicia, 891; y sexualidad, 93, 670, 673
remontrance: 1220
renacimiento: del héroe, 571, 593; y salvación, 620-622; teodicea del, 92, 598
rentabilidad: y abastecimiento natural de bienes, 232; concepto, 218; y limitación de la producción, 232; y precios, 219; de la propiedad urbana, 944
rentas: carácter estático y dinámico, 332; de casas, 332; esclavos de, 277; estadísticas en dinero de, 231; de una hacienda, 213; de hipotecas, 332; de hombres, 331-332; de instalaciones, 332; inversión en, 317; de monopolios apropiados, 332; netas (y ganancias), 331-332; su relación con los ingresos, 331-332; señoriales apropiadas, 331; de la tierra, 332; vivir de, y existencia carismática, 367
rentistas: 1008; de hombres, 332; poseedores de valores del Estado, 1106; de tierras, 425
repetentes: 850
repetunde: 991
Repgow, Eike von: 845, 896n
represalias: 177; y lucha sangrienta, 805
representación: apropiada, con ámbito tradicional, 414; y compromiso, 420-421; corporativa, 420-421; desarrollo, 779; directa, en el derecho romano, 780; y economía, 419; estamental, 415; de intereses, 420; libre, 416; situación de, 178; vinculada, 415
"representaciones", como causas de la acción: 140
república de notables: 1176
República romana, rasgos patrimoniales y feudales: 1066
rescate, de la sangre: 1132-1133
resentimiento: 92, 440, 597, 599-601, 683, 1125
reservas, forma del cálculo en dinero de las: 228
respondente: 842, 849-851, 853, 855, 865, 873, 879
responsa: 849n, 850-851, 869n
responsabilidad: colectiva, litúrgica, 830; por deuda, 778; por deuda, y transmisión de la posesión, 779; personal, 775, 778; personal pecuniaria y transmisión formal de la posesión, 779
responsum: 852
"respuestas", de los rabinos: 1170
retribución: creencia en la, 616-617; religiosidad retributiva judía, 595, 597
reuniones de los doce (metodistas): 643
revelación, religiosa: 558, 570, 667, 909, 917
revelación jurídica, como elemento revolucionario: 750

revolución: carismática, 377; suprimió radicalmente la apropiación de cargos, 1216; tradicionalista, 350, 351
rey: "desprecio" del, 1314; inglés, como *trustee* del público, 825; parlamentario, 1148; surge del héroe militar, 1315
reyes: de Esparta, 1019; parciales, 1258
Richter, Eugen: 1312
Richtsteige: 738
Rickert, Heinrich: 127, 144, 146n, 530n, 1312
Rigveda: 576
Ringenbrecher: 1219
riqueza, como fin religioso: 621
ritualismo, y magia: 623
Robespierre: 392, 1379
Rodbertus, Karl: 225, 252, 255n, 512
Rohde, Edwin: 91, 559
rolls: 756
Roosevelt, Theodore: 1112n, 1297n, 1311
Rosenthal, Eduard: 899
rotae: 902
Roundheads: 1311
Rousseau, Jean-Jacques: 606, 1378
Rümelin, Max: 165

saboraim: 874
sacer esto: 895
sacerdocio: doméstico (jefe de familia), 539-540; y ética, 548-549; y magos, 558
sacerdotes: 91-92, 539, 544-545, 547-549, 551, 567-569, 575-576, 662-663, 759, 814, 862, 1041, 1214, 1328; carácter *indelebilis*, 1321, 1334, 1395n; "empresa" sacerdotal, racional, 1334; guardianes oficiales del derecho, 762; ligas secretas de, 1325; subasta de sus puestos en Atenas, 1004; surge del profeta o mago, 1315
sachems: 1193
sacra: 862
sacro sanctus: 541
sakti: 650, 671
salarios: 331
Salmasius: 661, 1358
Salmerón, Alfonso: 603
Salomón: 889
salva fide debita dominio regi: 1259
salvación: aristocracia de, 651; caminos de, y su influencia sobre el modo de conducción de vida, 622-642; por la fe, 644; idea de, 556; metódica de su

carácter racional, 638; método ético-religioso de, 626-627; por predestinación, 650-651; religión de, 92, 584, 623, 636, 650, 687, 689, 1332, 1342; religiosidad de, su condicionamiento por clase y estamento, 594-595; y renacimiento, 620-622; por sacramento y gracia institucional, 642
salvador: religiosidad de, 591-592; soteriología del, 641
Salzer, Ernst: 1017, 1026
samurái: 358, 377n, 387, 953, 1211, 1251, 1254, 1260, 1302n
san Egidio: 1354
san Francisco: 675, 1291-1292
san Pablo: 590, 593, 1354-1355
Sancho Panza: 889
sangre: código de sangre de la estructura de clan, 497; comunidad de, 105, 521, 524-526; extrañeza de, 524; obligación de venganza de, 498; profanación de, 498; venganza de, 707
sankhya: 604, 645
sankin-ködai: 1254
santidad de las obras: 1366
santo, como lo específicamente invariable: 536
santo, como propietario: 815
Santo Oficio: 644, 1358
santo sínodo: 1360
sapientes: 977, 989-990
satellites: 1132
sátrapas: en China, 1230; persas, 1232
satrapías: y medios de tráfico, 1270; orientales, 1159; y procónsules, 1173
sawafi: 1255
scabini no jurati: 983
schafi'ita: 868
Schäffle, Albert Eberhard Friedrich: 140
schafitas: 957
schah: 871
schariat: 843, 862, 870
scheik-hül-Islam: 869
scheria: 654
schia: 871, 964
schirk: 687
Schmoller, Gustav: 131n, 232n-233n, 245, 265n
Schöfenkolleg: 760
schofetas: 956
Schöffen: 758, 970
Schönberg, Gustav: 245
schreschth: 954

Schu King: 621
Schulchan Aruch: 875
Schulte, Aloys: 659, 1352
Schurtz, Heinrich: 205, 284n, 503, 769n, 1009n, 1142n, 1143n, 1297n, 1323
scientific management: 1135n, 1146
scioperati: 1010
secretarios: de partido, 1174; de sindicato, 1174 secreto: del cargo, 1083, 1181; en el Libro Mayor, 1182
secta: y asociación para un fin, 1371; y club (Norteamérica), 1375-1376; concepto sociológico, 89, 1372; y congregación, 1374; y cualificación ético-económica, 1374; y degradación del carisma oficial, 1374, 1376; y dignidad personal (Norteamérica), 1375; y esclavitud, 1358; y estructura democrática, 1377; y libertad de conciencia, 1377-1378; y predicación de laicos, 1376; y poder político, 1377-1378
secularización, de la creación del derecho: 755, 772
seguridad del tráfico: 921
seigneurs justiciers: 1262
Seisinerecht: 838
sekenim: 952, 955-956
selección, social y biológica: 169
seleúcida: 608, 1054
selfgovernment: 1208, 1240
self-made man: 1319
sello, como creador de derechos: 782
selyúcidas: 1097n, 1201, 1256
senado romano: 1183-1184; como dominio carismático, 1007; éxtasis y danza, 1344-1345; posición del, 1050
senescal: 351, 1209
seniores: 1199, 1300
sensualidad, tratamiento natural y racional (judíos y protestantes): 1369
sentido: acción con, 132-133, adecuación de, 136-138, 146-147; "explicación" como aceptación de la conexión de, 135; mentado, 129; del mundo, y los intelectuales, 634; procesos ajenos al, 133; y prueba, 136-137; válido, 130
sentimiento del derecho: 748-749, 752
señor: jurisdiccional, 757; protector de una ciudad, 960; territorial y corporal, 728
señores territoriales: compromisos con, 1236-1237; gobierno local por, 1243
señorío: corporal, 255; jurisdiccional, 381; militar, 381; territorial, 384-385, de los monasterios, 1039, y señorío político, 1197
separación, de Iglesia y Estado: 1363, 1376
séquito: 366
Sering, Max: 509

servicio militar, obligatorio: 1144; extensión a los desposeídos, 1178
servicios: 194; acumulación de, 247; articulación de, 246, entre economías autocéfalas, 249, social, 249, técnica, 246; combinación con los medios materiales, 248; coordinación de, 247; especialización de, 247; y utilización de instalaciones, 248; y utilización de instrumentos, 249
servidores de palacio: 1151
severos, su militarismo: 1204
sexagenarios de ponte: 1081
shah: 569, 871
Shakespeare, William: 648, 1127
sharia: 159n, 385n, 393n, 814n, 843n, 846n, 852n, 853n, 862, 864n, 869n, 870, 1168n, 1219n, 1273n, 1274n, 1275, 1294n, 1353, 1388n
sheriff: 838n, 995, 996, 1011, 1213, 1224, 1237-1238
shimbetsu: 1316
shinto, sacerdote: 548
shogun: 1224, 1233, 1254, 1267, 1327
shole: 1132
si civis romanus essit: 804
siervos: 255, 516n, 590, 939n, 961-962, 1024, 1044, 1054-1055, 1133, 1191, 1197, 1226, 1246; del rey, 1133
Siete Partidas: 896-897
signore: 1027
signoria: 1026-1028, 1030; evolución hacia un principado hereditario patrimonial, 1028
Sikhs: 583
simbolismo y naturalismo preanimista: 536
Simmel, Georg: 19, 84, 95, 127-129, 135, 143n, 150n, 434n, 435n, 455n
simulata pro veris accipiuntur: 847
sindicalismo: 613
sindicato: 263, 481, 705, 1119
sine ira et studio: 348, 670, 1167, 1385
sinecuras: 1160, 1215-1216, 1274
Singer, Paul: 410
Sippe (clan): 179, 490, 498, 500
sistema fiscal y repercusión sobre la economía privada: 327
sistematización del derecho: 739
situación: de clase, véase *clase, situación de*, y crédito de consumo y mercado de trabajo, 1121, y partidos políticos, 1122; estamental, 1122, 1312; de intereses, estabilidad, 159-160; de mercado, 209-210, 1117, 1121-1122
skoptzi: 586n, 629, 671
smeti: 841
soberanía, parlamentaria: 1149

soberano, participación en mesa y consejo del: 1132
socialdemocracia: 1174
socialismo: de convicciones, 231; diferencia de la reforma social, 231; de Estado, 1107-1108, 1179, 1269, en Egipto, 1276, 1281; marxista, relación con el comunismo, 239; patriarcal, 1122; de racionamiento y de consejos de fábrica, 239
socialistas, de cátedra: 232
socialización: 101, 212, 230n, 327, 402, 432n, 452; y comunización (comunidad y sociedad), 171-172; parcial y total, 238; plena, 227, 229-231, 301-302
socializaciones (relaciones asociativas): 81, 473, 510, 678, 727, 745, 788, 806-807, 830, 832, 963, 1090, 1131
sociedad mercantil, moderna, su origen: 506-512
sociedades: por acciones, 821; por acciones e intereses de terceros, 784; de acreedores del Estado, 821; anónimas, 183, 512, 1184; de colonización, 821; germánicas, de responsabilidad limitada, 808; mercantil en nombre colectivo, 808
societas: 1013; *maris*, 222, 808, 940
society: 1123
socii vectigalium publicorum: 810
sociología: 79, 127, 129; comprensiva, 138; orgánica, 140-141
Sócrates, y la enseñanza: 559, 562
sodales: 566
sodalitas, sodalitates: 818
Sohm, Rudolph: 106, 183n, 339, 581n, 732n, 761, 776n, 777n, 780n, 814n, 815n, 816n, 824, 1288n, 1290, 1391, 1400
soldada, abonada en metales preciosos: 1202
solicitor: 836-837
solidaridad: 177-178, 388, 1393; sentida y comunidad, 283
Solón: 560, 595, 817, 1007n, 1024n, 1025, 1046, 1127n
Sombart, Werner: 231, 485n, 591, 677-678, 680, 695, 696n, 875n-876n, 914n-915n, 940n, 1365n, 1370-1371
sophrosyne: 629
sordida munera: 326, 1209
spahi: 583, 1144n, 1256
Spann, Othmar: 143
sponsor: 777
srufi: 841
Stammler, Rudolf: 52, 61, 65, 128, 157, 162-164, 434n, 700n, 713-715, 719, 741, 908n, 927n
star chamber: 1239
Starosten-Industrie: 514
statute law: 741

Staufer: 611
stipulatio: 750n, 776-778, 853, 854n
Stölzel, Adolf: 899
Strack, Max Leberecht: 1057
stump speeches: 1310
Stutz, Ulrich: 376, 1252
sub poena: 885n, 886
súbditos: se convierten, de meros compañeros de intereses, en compañeros de la comunidad jurídica, 1196; los dominados como, 349; específicos, los alemanes, 1286; patrimoniales, 1227; políticos, 1197-1198, 1204-1205, 1208, 1226-1227, 1263; políticos y patrimoniales, difíciles de distinguir (Edad Media), 1198
subinfeudaciones: 380, 1259; y jerarquía feudal, 1262
subinfeudales, prohibición: 381
subvasallos: 379-381, 975, 977, 1144; y deber de fidelidad, 1259
sucesor, designación carismática: 370
suelo fértil, finalidad normal de las guerras: 1104
sufíes: 629, 639, 675
suizos, sentimiento nacional de los: 527
suk: 511
sultanato: 354, 361, 363, 1147n, 1204, 1233, 1269, 1387
sumiller de la cava: 1209
summa convivia: 980
summi episcopi: 1330
sunismo: 1318
sunnah: 842, 867-868, 871
superstitio: 537, 638, 1344, 1345n
suras: 572, 747, 841
survivance: 1216
sustanciación: 1170; de la demanda, 846
synoikismo: 540, 543, 958, 965, 969, 1001, 1342; de los dioses y santos, 1342; de señores territoriales, 386, 402
syssitia: 205n, 503, 1003, 1053; espartanos, 1142

tabú: limitaciones, en Oriente, 967; normas, importancia sociológica, 549, 553-555
Tácito: 377, 526n, 581, 1067, 1075n, 1093n, 1331
tacitus consensus omnium: 743, 868
táctica: de cuerpo a cuerpo, 1139; guerrera, 1137-1138
tallagia: 1263
Talmud: 505, 676, 682, 687, 842, 873n, 874, 875n, 1170, 1192, 1369n
tannaim: 873-874

tapas, poder santo: 557
taotai: 952, 956
Tarde, Gabriel: 150, 455n
tasas: 324; y disposiciones legales racionales, 362; y precedentes judiciales, 350; y revolución, 351
Tauler: 632, 636
Taylor, sistema: 228, 280, 1146n
técnica: documental, y formas irracionales del derecho germánico, 781; militar, su racionalización, 1028
Tell-el-Amarna: 199, 955
templos: como bancos de depósito, 1352; y conventos medievales, como bancos de depósito, 1352; helénicos, como bancos del Estado, 1351-1352
temporis actiones: 890
teocracia: 665, 871, 891, 1262-1263, 1329
teodicea, problema de la: 615-620
teoría orgánica del derecho: 916
teóricos florentinos: 1365
"terciarios": 1340
terra ferma: 1008
tesmótetas atenienses: 759, 950n
tesorero: 1209
tesoro: de los monasterios y templos, 1351; del príncipe, 1219, 1270-1271; prohibido al poder político (Judea), 1332
Test-Act: 1037
testamento: 767, 810, 862, 901n, 912n, 1358; y libertad de disposición, 791, 880
testimonio de los vecinos, en la justicia real: 757
the Street: 1123
theotokos: 592
theschuba: 684
"tiempo de servicio": 1143-1144
tierra: de abolengo, 483, 796, 976, 1126-1127, 1238; derecho a la, en la ciudad medieval, 980; derecho a la, y situación jurídica personal, 960; negra, 914; nueva, en sentido económico, 1009; de servicio, 1210
tiers etat, jefes del: 1216
tipo ideal: 81-82, 95, 98, 135; como tarea de la sociología, 133
tiranía, y lucha estamental: 1024
tirano, y culto a Dionisos: 1344
títulos al portador, en el derecho judío: 876
títulos acreditativos: 1186, 1229; y carisma, 1187
Tolstoi: 133n, 613
Tomás de Aquino: 580, 667, 668n, 875n, 876n, 909n, 914n, 1346
Tönnies, Ferdinand: 44, 51, 80, 128, 164, 171n, 172, 434n

Torá: 572, 841-842, 872-874, 981, 1353, 1369; sus intérpretes, 872
Torah, véase *Torá*
totemismo: 499, 549, 553-554, 967
Totteilung: 1232
trabajador, calificado, semicalificado, bracero: 426
trabajo: ambulante, 273; artesanal por precio, 272; artesanal por salario, 272; en casa de quien lo paga, 272; derecho pleno a su rendimiento, 914; su dignidad en el Evangelio, 1354; y disposición, 241; especialización del, y orden de castas, 555; estacional en casa, 273; de favor, 494-495; formalmente libre, 256, 295; fuerza de, disposición sobre ella, 193; ganancias de los sin, 1050; inclinación afectiva, tradicional, racional con arreglo a valores, 281-282; instrumentos de, su utilización, 249; libre y servil, 254; ocasional, 273; óptimo de adaptación, ejercicio, inclinación al, 280-281; organización voluntaria del, 295; su protección, y la libertad de contratación, 911; "quien no trabaja…", 1355; sedentario, 272
tractator: 940n, 941
trade unions: 828
tradición: 166, 749, 1084, 1152, 1168; y acción social, 151; y arbitrio del soberano, 1213; y disposiciones legales racionales, 362; escrita, 841; y estereotipación de la economía, 327; su formación, 715; y gravámenes del hombre libre, 1206; e imperio, 754; interpretación judicial de la, 754; normas como, 749; poder santificador, 1195; y precedentes judiciales, 350; repudiación de la escrita, 841; y revolución, 351
tradicional: acción social, 151; dominación, 349-354
tráfico comercial: consecuencia normal de la unificación política, 1103; no precede a la expansión política, 1102
tramitación, "según los casos": 1174
"tregua de Dios": 1263
trespass: 779, 854
tretyj element: 1154
triarquías, liturgias de las: 1060
tribu: comicios de la, 1048; conciencia de, 525; y *demoi*, 1046, 1048
tribunal, tribunales: curtenses, 1262; del pueblo, con justicia de cadí, en la *polis*, 1060; reales, de Londres, 1240; romano, 1017; superior, sistema del, 352, 380
tributos: 482; aportación de, en economía lucrativa, 482; aportación por mecenazgo, 483; emprebendación, préstamo, arriendo de, 329; impuestos, tasas, derechos, 324
trinoda necessitas: 1205, 1207
Tröltsch, Ernst: 41, 531n, 667, 685n, 876n, 908n, 909n, 966n, 1100n
trudovaja norma: 914
trueque: 204n, 210, 770-772, 787-788, 1106, 1270

trust: 238, 291, 327, 825, 832, 885n, 1313
trustees: 825, 828
trustis: 1131-1132, 1251, 1256, 1303
tschin: 1243-1244, 1246-1247
tschinownik: 1246
Tsungli-Yamen: 1182
tulunidas: 958
Tumim: 747, 873
Tutmosis: 947

uji: 1316
ulemas: 959, 1211, 1219
ultra vires: 826, 828, 1032n
Umstand: 760
unfair: 929
Ungeld: 1206
unio mystica: 632, 636, 648
unión: definición, 183; para un fin, 172
Unión Aduanera: 1076, 1100
uniones: 1090; libres, 789, en la democracia clásica, 1046
universalismo, del monoteísmo: 544
universitas: 817
universitas civium: 972
univocidad, de conceptos: 146
Upanishad: 601
upasajas: 673
upasaka, budista: 567
Urbano, papa: 1097, 1346
Urim: 747, 873
Usener, Hermann: 533
uso, como probabilidad de la regularidad en la conducta: 156
usos: 80, 1194; influencia de hecho de los, 1195; ligan al Señor, 1194-1195
usura: prohibición de la, 879, cristiana, efectos prácticos, 660
usuraria pravitas: 660, 879n, 1358
usus modernus pandectarum: 844n, 904
utilidad marginal: 51, 144, 196, 204n, 214, 219, 223, 229, 299-230, 1117; ley de, 616, 1117; y los límites del cambio: 199; principios de, en la acción racional con arreglo a valores, 154
utilidades: 193
utilitarismo, material de la burocracia: 149

Vallabha Swami: 585

valor: discutido concepto de, 188; postulados de, como orientación de la economía, 211 valores: rentas de, 332; transformación de derechos en, 290
vanaprastha: 604
vasallos: 350, 1133; guerras privadas entre, 1263; políticos, 381; y subvasallos, 381, 1258-1259
Veda: 382n, 536, 543n, 564, 571-572, 577, 602, 673, 841, 864n, 946-947
venditio: 853
Venecia: 844, 950, 987-988, 989n, 990-993, 1007, 1043, 1061, 1217; lucha de linajes en, 992; Consejo de los diez, 991; libro de oro de, 990
venganza: y "castigo interno", 735; y proceso penal, 735; de sangre, 177, 498-500, 1090, 1095
verdugo, en los imperios negros: 1266
Verleger: 253, 1172
Vestuja: 782
Villard, Henry: 1300
villicación: 1159
villicus: 1145
vindicatio: 734, 774-775
violencia: lucro obtenido por la, 274; como medio de la acción orientada económicamente, 189; medio específico de asociaciones políticas, 186
viri militares: 1132
virtuosidad religiosa: 629-631, 642, 659, 669
visconti: 975-976
visible profitable property: 1208
vocación, y profesión: 237, 555, 556n, 608n, 634, 640, 649, 668n, 690
von Amts wegen: 899
von Rechts wegen: 899
votación, como *ultima ratio* de los partidos: 421
voz de Dios: 762, 1293
Vroedschap: 979

Wagner: 670
wadiatio: 778
wakufs: 814, 1039, 1040n, 1274-1275, 1351
Walhall, paraíso de los señores: 583
Wallenstein: 1063, 1144
wards: 1010
wei: 866
Weisman, August: 142
Weistum: 350n, 748n, 755
Weistümer: 748n, 831-832, 894; representan la interpretación de la tradición, 1196

Weiwupu: 1182
Wellhausen, Julius: 531n, 1094, 1199n, 1370n
Wernle, Paul: 685
whigs: 756
Wilde, Oscar: 1284-1285
Windscheid: 905
Wittich, Werner: 527
Wladimirzki-Budanou: 748
wotschianiki: 1245
writ: 738, 751, 753, 885, 890; *of assumpsit*, 779; *of Certiorari*, 1239
wu: 866

Yasa, colección de la: 897
yeomanry: 1049, 1205
yoga: 628, 1338
zadruga: 705, 745

Zaratustra: 545, 558, 561, 570, 577, 621
Zebaoth: 541
Zendavesta: 577
Zeus heikeios: 541
Zitelmann, Ernst: 742
Zunft: 1012
Zweckanstalten: 827
Zweckkontrakt: 795, 849
Zwinglio, Ulrich: 562, 586

Sumario
Introducción, por Francisco Gil Villegas M
Nota preliminar de la primera edición en español, por José Medina Echavarría

Primera parte
LA ECONOMÍA Y LOS ÓRDENES Y PODERES SOCIALES

Del prólogo a la primera edición, por Marianne Weber
Prólogo a la segunda edición, por Marianne Weber

Capítulo I. Conceptos sociológicos fundamentales
1. Concepto de la sociología y del significado en la acción social
I. *Fundamentos metodológicos*
II. *Concepto de la acción social*
2. Principios determinantes de la acción social
3. La relación social
4. Tipos de actos sociales: uso, costumbre
5. Concepto de orden legítimo
6. Tipos de orden legítimo: convención y derecho
7. Validez del orden legítimo: tradición, creencia, estatuto
8. Concepto de lucha
9. Comunidad y sociedad
10. Relaciones “abiertas” y “cerradas”
11. Consecuencias de la acción. Representación
12. Concepto y clases de asociación
13. Órdenes de una asociación
14. Orden administrativo y orden regulador
15. Empresa y asociación de empresa, unión, instituto
16. Poder, dominación
17. Asociación política, asociación hierocrática
Capítulo II. Las categorías sociológicas fundamentales de la vida económica

1. Concepto de economía
2. Concepto de utilidad
3. Orientación económica de la acción
4. Normas típicas de la economía racional
5. Tipos de asociaciones económicas
6. Medio de cambio, medio de pago, dinero
7. Consecuencias fundamentales del uso típico del dinero. Crédito
8. Situación de mercado, mercabilidad, libertad de mercado, regulación de mercado
9. Racionalidad formal y racionalidad material de la economía
10. Racionalidad del cálculo en dinero
11. Concepto y tipos de adquisición, cálculo de capital
12. Cálculo natural y economía natural
13. Condiciones de la racionalidad formal del cálculo en dinero
14. Economía de cambio y economía con arreglo a plan
15. Tipos de la distribución económica de servicios (generalidades)
16. Formas de articulación técnica de servicios
17. Formas de articulación técnica de servicios *(conclusión)*
18. Formas sociales de la distribución de servicios
19. Apropiación de la utilización de servicios
20. Apropiación de los medios de producción
21. Apropiación de los servicios de disposición
22. Expropiación de los trabajadores de los medios de producción
23. Expropiación de los trabajadores de los medios de producción *(conclusión)*
24. Profesión y tipos de división de profesiones
24a. Formas principales de las relaciones de apropiación y mercado
25. Condiciones de rendimiento calculable: adaptación, ejercicio del trabajo, inclinación al trabajo, etcétera
26. Comunidades con servicios ajenos al cálculo: formas de comunismo.
27. Bienes de capital, cálculo de capital
28. Concepto y formas de comercio
29. Concepto y formas de comercio
29a. Concepto y formas de comercio *(conclusión)*
30. Condiciones del grado máximo de racionalidad formal del cálculo de capital
31. Direcciones típicas en la orientación “capitalista” del lucro
32. La concepción del dinero en el Estado moderno y las distintas clases de dinero: dinero corriente
33. Dinero interior
34. Dinero notal
35. Validez formal del dinero

36. Medios y fines de la política monetaria
Digresión sobre "la teoría estatal del dinero"
37. Importancia extramonetaria de las asociaciones políticas para la economía
38. El financiamiento de asociaciones políticas
39. Repercusión sobre las economías privadas
40. Influencia de la economía sobre la formación de asociaciones
41. Los móviles de la economía
Capítulo III. Los tipos de dominación
1. *Las formas de legitimidad*
1. Definición, condición y clases de dominación. Legitimidad
2. Los tres tipos puros de dominación legítima: dominación racional, dominación tradicional y dominación carismática
2. *La dominación legal con administración burocrática*
3. Dominación legal: tipo puro mediante cuadro administrativo burocrático
4. Dominación legal: tipo puro mediante cuadro administrativo burocrático *(conclusión)*
5. La administración burocrático-monocrática
3. *Dominación tradicional*
6. Definición
7. Condiciones
7a. Gerontocracia, patriarcalismo, patrimonialismo
8. Sostén del servidor patrimonial
9. Dominación estamental-patrimonial
9a. Dominación tradicional y economía
4. *Dominación carismática*
10. Dominación carismática, sus características y comunicación
5. *La rutinización del carisma*
11. La rutinización del carisma y sus efectos
12. La rutinización del carisma y sus efectos *(continuación)*
12a. La rutinización del carisma y sus efectos *(conclusión)*
6. *Feudalismo*
12b. Feudalismo, feudalismo de vasallaje
12c. Feudalismo prebendario y otros tipos de feudalismo
13. Mezcla de los distintos tipos de dominación
7. *La transformación antiautoritaria del carisma*
14. La transformación antiautoritaria del carisma
8. *Colegialidad y división de poderes*
15. Colegialidad y división de poderes
16. División específica de poderes
17. Relaciones de la división política de deberes con la economía
9. *Partidos*

18. Concepto y naturaleza de los partidos
10. *Administraciones no autoritarias y administraciones de representantes*
19. Administraciones no autoritarias y administraciones de representantes
20. Administración de *honoratiores*
11. *Representación*
21. Naturaleza y formas de la representación
22. Representación por representantes de intereses
Capítulo IV. Estamentos y clases
I. *Conceptos*
1. Conceptos
2. Significación de las clases lucrativas
3. Concepto de la situación estamental, del estamento

Segunda parte
TIPOS DE COMUNIDAD Y SOCIEDAD

Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva
I. *Significado de una sociología "comprensiva"*
II. *Relación con la psicología*
III. *Relación con la dogmática jurídica*
IV *Actuar en comunidad* (Gemeinschaftshandeln)
V *Relación asociativa* (Vergesellschaftung) *y actuar en sociedad* (Gesellschaftshandeln)
VI. *El consenso*
VII. *Institución* (Anstalt) *y asociación* (Verband)
Capítulo I. Economía y sociedad en general
1. Esencia de la economía. Comunidad económica, comunidad de gestión y de regulación
2. Relaciones económicas "abiertas" y "cerradas"
3. Formas de comunidad e intereses económicos
4. Formas de economía
5. Formas de regulación económica
Capítulo II. Tipos de relación comunitaria y relación asociativa
1. La comunidad doméstica
2. Comunidad vecinal, comunidad económica y ayuntamiento
3. Las relaciones sexuales en la comunidad doméstica
4. El clan y la regulación de las relaciones sexuales
5. Relaciones con la organización militar y económica. El régimen de bienes en el matrimonio y el derecho sucesorio
6. La disolución de la comunidad doméstica: cambios de su posición funcional y "calculabilidad" creciente. Nacimiento de las modernas

sociedades mercantiles
7. El desarrollo hacia la forma de *oikos*
Capítulo III. Comunidades étnicas
1. La "raza"
2. Surgimiento de los caracteres raciales
3. Relación con la comunidad política
4. "Nación" y "pueblo"
Capítulo IV. Sociología de la religión (Tipos de relación comunitaria religiosa)
1. El nacimiento de las religiones
2. Mago y sacerdote
3. Concepto de Dios. Ética religiosa. Tabú
4. El "profeta"
5. Congregación
6. Saber sagrado. Prédica. Cura de almas
7. Estamentos, clases y religión
8. El problema de la teodicea
9. Salvación y renacimiento
10. Los caminos de salvación y su influjo en los modos de conducción de vida
11. Ética religiosa y "mundo"
12. Las religiones universales y el "mundo"
Capítulo V. Mercado [Incompleto]
Capítulo VI. La economía y los diversos órdenes (Introducción a la sociología del derecho)
1. Orden jurídico y orden económico
2. Orden jurídico, convención y costumbre
3. Significación y límites de la coacción jurídica para la economía
Capítulo VII. Sociología del derecho (Economía y derecho)
1. La diferenciación de los campos jurídicos objetivos
2. El carácter formal del derecho objetivo
3. Las formas de creación de los derechos subjetivos
4. Los tipos del pensamiento jurídico y los *honoratiores* jurídicos
5. Racionalización formal y material del derecho
6. *Imperium* y poderes principescos patrimoniales en su influencia sobre las cualidades formales del derecho. Las codificaciones
7. Las cualidades formales del derecho revolucionariamente creado: el derecho natural
8. Las cualidades formales del derecho moderno
Capítulo VIII. La ciudad
1. Concepto y categorías de la ciudad
2. La ciudad de Occidente
3. La ciudad de linajes en la Edad Media y en la Antigüedad

4. La ciudad plebeya
5. Democracia antigua y medieval

Tercera parte
TIPOS DE DOMINACIÓN

Capítulo I. La dominación
1. Poder y dominación. Formas de transición
2. Dominación y administración. Naturaleza y límites de la administración democrática
3. La dominación mediante "organización". Los fundamentos de su legitimidad
Capítulo II. Las comunidades políticas
1. Naturaleza y "legitimidad" de las asociaciones políticas
2. Las fases de desarrollo en la formación de la relación comunitaria política
Capítulo III. Estructuras de poder. La "nación" [Incompleto]
1. El prestigio del poder y las "grandes potencias"
2. Los fundamentos económicos del "imperialismo"
3. La "nación"
Capítulo IV. Clases, estamentos, partidos
Capítulo V. Legitimidad y mantenimiento del carisma
Capítulo VI. Burocracia
Capítulo VII. Patrimonialismo
Capítulo VIII. Los efectos del patriarcalismo y del feudalismo
Capítulo IX. Carismatismo
Capítulo X. Transformación del carisma
Capítulo XI. Estado y hierocracia

APÉNDICES

Apéndice I. *Los tres tipos puros de la dominación legítima. Un estudio sociológico*
Apéndice II. *Problemas de la sociología del Estado*

Índice analítico

[1] Para la lista completa de la votación recibida de los 10 libros más importantes del siglo XX en la encuesta "Books of the Century" de la International Sociological Association puede consultarse la página http://www.isa-sociology.org/books/books10.htm. En otra página desglosada por grupos de edad, y donde se registra ya nada más la votación de los miembros de la ISA en cuanto sociólogos profesionales, el orden de los cuatro primeros libros cambia ligeramente para el grupo de edad de mayor influencia en la profesión (entre 45 y 55 años de edad), pero se mantienen los mismos libros: *1. Economía y sociedad* de Max Weber; *2. La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber; *3. La imaginación sociológica* de C. Wright Mills, y *4. Teoría y estructura sociales* de Robert K. Merton. Véase http://www.isa-sociology.org/books/booksag3.htm.

[2] Wolfgang Schluchter, "Bücher des Jahrhunderts. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie"*, en W. Schluchter, *Individualismus, Verantwortungsethik und Vielfalt* [Individualismo, ética de la responsabilidad y diversidad], Velbrück Wissenschaft, Gotinga, 2000, p. 139.

[3] Friedrich Tenbruck, "Das Werk Max Webers", *Kölner Zeitschift für Soziologie und Sozialpsychologie (KZfSS)*, vol. 27, núm. 250, 1975, pp. 663-702; actualmente reproducido en F. Tenbruck, *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber* [La obra de Max Weber. Recopilación de ensayos sobre Max Weber], Harald Homann (ed.), Mohr, Tubinga, 1999, pp. 59-98. Citaremos aquí esta última versión.

[4] *Ibid.*, pp. 61-62. Tenbruck toma la cita de Karl Jaspers, *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph*, Johs. Storm, Bremen, 1946, p. 41. Hay traducción al español, "Max Weber. Político, investigador y filósofo (1932)", en *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, Rufino Gimeno Peña (trad.), Gredos, Madrid, 1972, p. 348.

[5] Para la calificación de *Economía y sociedad* como *Hauptwerk*, véase el prólogo de octubre de 1921 de Marianne Weber a la primera edición de la obra: *Grundriss der Sozialökonomik. III. Abteilung. Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tubinga, 1922, p. III (página intercalada entre las páginas 180 y 181 porque se publicó en la segunda de las cuatro entregas de la obra): "Die Herausgabe dieses nachgelassenen Hauptwerkes des Verfassers bot naturgemäss manche Schwierigkeiten". La traducción no permite ver claramente que Marianne Weber atribuye a *Economía y sociedad* la función de ser la "obra principal" o *Hauptwerk* de Max Weber; véase *infra*, p. 123: "La publicación de

esta obra póstuma principal del autor presentaba lógicamente muchas dificultades".

[6] *Cf*. Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (eds.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers* [Seminario: religión y desarrollo de la sociedad. Estudios sobre la tesis del protestantismo-capitalismo de Max Weber], Suhrkamp, Fráncfort, 1973, pp. 12-15, 225-240 y 338-366.

[7] Véase Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Luis Legaz Lacambra (trad.), edición crítica de Francisco Gil Villegas, FCE, México, 2003, p. 167 y la nota crítica correspondiente. Los párrafos entre corchetes son agregados de 1920. Véanse asimismo las páginas 17-18 de nuestra "Introducción del editor".

[8] F. Tenbruck, *op. cit.*, pp. 63-65.

[9] *Ibid.*, p. 71.

[10] *Cf*. Hans Gerth y C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber. Essays in Sociology*, Oxford University Press, Nueva York, 1946, caps. XI y XIII.

[11] Reinhard Bendix, *Max Weber. An Intellectual Portrait* (1960), Methuen, Londres, 1977, pp. 257-259. En español, véase R. Bendix, *Max Weber*, Oyuela de Grant (trad.), Amorrortu, Buenos Aires, 1970, pp. 249-251.

[12] F. Tenbruck, *op. cit.*, pp. 71-72.

[13] *Ibid*, pp. 73-74.

[14] *Ibid.*, p. 76.

[15] *Ibid.*, p. 78.

[16] *Idem*. El texto al que se refiere Tenbruck como *Zwischenbetrachtung*, donde supuestamente Weber concibe la posibilidad de "tipos reales", está traducido al castellano como "Excurso: teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo" y se encuentra incluido en Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vols., José Almaraz, Julio Carabaña y Jorge Vigil (trads.), Taurus, Madrid, 1984-1987. Véase el vol. I, pp. 437-466. No obstante, la cita de Tenbruck es muy imprecisa porque sólo dice en la nota 54: "Véanse las primeras páginas del *'Zwischenbetrachtung' et passim"*, de tal modo que al consultar esas páginas se encuentra que Weber no habla expresamente de "tipos reales", sino que, a lo más, sugiere que los procesos reales de racionalización religiosa desarrollan una coherencia interna que se aproxima a la coherencia

buscada en la construcción de tipos ideales. Esto implica, pues, algo muy distinto a la atribución de Weber de realidad ontológica a algunas construcciones tipológicas, según afirma Tenbruck. Véanse, especialmente, las pp. 437-438 de la traducción del "Excurso" citado.

[17] F. Tenbruck, *op. cit.*, pp. 78-79.

[18] Max Weber, "Einleitung", en M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [Ensayos reunidos sobre sociología de la religión], vol. I, p. 252; citado por F. Tenbruck, *op. cit.*, p. 80.

[19] F. Tenbruck, *op. cit.*, p. 85.

[20] *Ibid.*, p. 86.

[21] *Ibid.*, p. 88.

[22] *Ibid.*, p. 89.

[23] *Ibid.*, notas 66 y 77, pp. 97-98. Para un desarrollo de la influencia de Simmel en la obra tardía de Weber, específicamente en su conferencia de "La ciencia como vocación", puede consultarse un estudio totalmente independiente del planteamiento de Tenbruck en Francisco Gil Villegas M., "La influencia de Simmel en Max Weber: la condición trágica de la modernidad racionalizada", en Olga Sabido (coord.), *En torno a Georg Simmel*, número especial de *Acta Sociológica*, UNAM-FCPyS, nueva época, núm. 37, enero-abril de 2003, pp. 181-198.

[24] Véase *infra*, p. 606: "Cuanto más rechaza el intelectualismo la creencia de la magia, 'desencantando' así los procesos del mundo, y éstos pierden su sentido mágico..."

[25] Véase Max Weber, "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" (1913), traducido especialmente para esta edición como cabeza conceptual de los manuscritos más antiguos de *Economía y sociedad*, *cf. infra*, pp. 433-469, especialmente p. 438, nota 3. Véase la justificación de tal decisión más adelante en esta misma introducción.

[26] *Cf.* Wolfgang Mommsen, *Max Weber. Sociedad, política e historia*, Ernesto Garzón Valdés (trad.), Alfa, Buenos Aires, 1981, pp. 113-168 y 213-242. El título en alemán es *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Suhrkamp, Fráncfort, 1974.

[27] Friedrich Tenbruck, "Wie gut kennen wir Max Weber?", *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, núm. 131, 1975, pp. 719-742; reproducido en F.

Tenbruck, *op. cit.*, pp. 99-121. Citaremos aquí esta última versión.

[28] *Ibid.*, p. 100.

[29] *Ibid.*, p. 105.

[30] *Ibid.*, pp. 107-108.

[31] *Ibid.*, p. 119.

[32] *Ibid.*, p. 121.

[33] Véase Friedrich Tenbruck, "Abschied von *Wirtschaft und Gesellschaft", Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft*, vol. 133, 1977, pp. 703-736; actualmente reproducido en F. Tenbruck, *op. cit.*, pp. 123-156.

[34] Es probable que Marianne Weber destruyera los manuscritos para dificultar que alguien corroborase el grado en que ella había alterado el legado de su marido para poder componer *Economía y sociedad*.

[35] Johannes Winckelmann, "Prólogo a la cuarta edición alemana", en Max Weber, *Economía y sociedad*, 2ª ed., FCE, México, 1964, p. XII.

[36] F. Tenbruck, "Abschied von *Wirtschaft und Gesellschaft", op. cit.*, pp. 127, 133 y 149.

[37] *Ibid.*, p. 139.

[38] *Ibid.*, pp. 149-150: "... así, frente a la imprecisa condición de los manuscritos del legado de su marido, a Marianne se le planteó la grave cuestión de si todos podían destinarse para *Economía y sociedad*".

[39] Eugen von Philippovich, barón de Philippsberg (1858-1917), economista político austriaco, y profesor primero en Friburgo y después, a partir del inicio del siglo XX, en Viena. Al igual que Max Weber, tenía también un gran prestigio como jurista que en parte ejercía mediante su gran influencia en el Parlamento austriaco. Con respecto a lo primero, baste hacer constar que Philippovich presidió en 1905 el examen de doctorado de Hans Kelsen; con respecto a lo segundo, Philippovich fue quien recomendó a principios del siglo XX a Karl Renner para un empleo en la Biblioteca de la Dieta Imperial *(Reichsrat)* del Imperio austro-húngaro. Eugen von Philippovich falleció el 4 de junio de 1917; Max Weber fue llamado a Viena a ocupar su cátedra de economía política en octubre de ese mismo año, y el trabajo de Philippovich, que originalmente iba a publicarse en la sección de "Economía y sociedad" compartida con Max Weber, se publicó en otra sección del *Grundriss der Sozialökonomik* después de que Marianne se rehusara terminantemente, en agosto de 1920 ante la editorial

Mohr de Tubinga, a que el título de "Economía y sociedad" fuera compartido entre los dos difuntos. Para el llamado de Max Weber a Viena en octubre de 1917 con el fin de ocupar la cátedra vacante de Philippovich, véase Edith Hanke, "Editorischer Bericht", en Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlass. Herrschaft, MWG (Max Weber-Gesamtausgabe)*, vol. I/22-4, Edith Hanke (ed.), Mohr, Tubinga, 2005, p. 749.

[40] Marianne Weber, "Aus dem Vorwort zur ersten Auflage" ("Del prólogo a la primera edición"); reproducida en Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 4ª ed. preparada por Johannes Winckelmann, Mohr, Tubinga, 1956, p. XVIII. La traducción de este texto en la edición mexicana es, además de incompleta, deficiente, pues no deja claro que Marianne se refiere literal y explícitamente a que el plan original de la obra "en puntos esenciales fue abandonado" *(war aber in wesentlichen Punkten verlassen)* por Weber. La traducción de Gerhard dice en cambio que el plan "proporcionaba algunos puntos de referencia, pero dejaba a un lado, en cambio, otros esenciales". *Cf. infra*, p. 123.

[41] F. Tenbruck, "Abschied von *Wirtschaft und Gesellschaft", op. cit.*, p. 149.

[42] *Ibid.*, pp. 141-142.

[43] F. Tenbruck, "Abschied von *Wirtschaft und Gesellschaft", op. cit.*, p. 139.

[44] *Ibid.*, p. 151.

[45] *Ibid.*, p. 152. Tenbruck demuestra sus afirmaciones con cartas enviadas por el propio Weber a su editor Paul Siebeck. En una de ellas, fechada el 27 de octubre de 1919, informa y sugiere a su editor lo siguiente: "Para *WG [Economía y sociedad]* debe procurarse una aparición *por entregas* [...] El libro debe refundirse, para ser mucho *más corto* a como se pensó originalmente y debe concebirse estrictamente como un libro de texto. [Por ello] el grueso y *viejo* manuscrito debe reconfigurarse radicalmente y en eso estoy ahora".

[46] De hecho ése es el título que Winckelmann puso a la "segunda parte" de su propia edición; véase M. Weber, *Economía y sociedad*, 2ª ed., 1964, *op. cit.*, p. 249.

[47] F. Tenbruck, "Abschied von *Wirtschaft und Gesellschaft", op. cit.*, p. 153.

[48] *Ibid.*, p. 150.

[49] *Ibid.*, p. 136, donde Tenbruck mantiene que para Marianne la obra póstuma de su marido debía ser: "Un libro grueso en vez de artículos en revistas, mejor aún, una 'obra de toda la vida', era su sueño y le parecía su deber".

[50] *Ibid.*, p. 137, donde Tenbruck cita la carta de Max Weber a Paul Siebeck del 20 de febrero de 1917: "Tengo el deseo de dedicarle, con su consentimiento, el libro a usted y espero que no sea demasiado tarde", a lo cual respondió Siebeck el 25 de febrero con un: "Su deseo de dedicarle su libro a mi insignificancia me honra de la manera más elevada. Lo acepto con agradecimiento inmediato".

[51] *Ibid.*, pp. 137-138.

[52] *Ibid.*, pp. 138-139.

[53] *Ibid.*, p. 153.

[54] *Ibid.*, p. 127.

[55] Traducido al español por Carlos Gerhard como "Esbozo de sociología comprensiva"; véase M. Weber, *Economía y sociedad*, 1964, *op. cit.* (La primera traducción al español de 1944, basada en la de 1925, no lleva tal subtítulo.)

[56] *Cf.* Hans Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft: logische Grundlegung des Systems der Soziologie*, Teubner, Leipzig, 1930. Hay traducción al español, H. Freyer, *La sociología, ciencia de la realidad. Fundamentación lógica del sistema de la sociología*, Francisco Ayala (trad.), Losada, Buenos Aires, 1944, pp. 51 y 171-184.

[57] Friedrich Tenbruck, "Das Werk Max Webers: Methodologie und Sozialwissenschaften", *KZfSS*, vol. 38, 1986, pp. 13-31. (La cita sobre las categorías de *Economía y sociedad* está en la p. 28.)

[58] La referencia de Weber a su proyecto de ciencia social como una *Wirklichkeitswissenschaft* proviene de su famoso artículo de 1904 "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y la política social", en *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.), Amorrortu, Buenos Aires, 1973, p. 61: "La ciencia social que queremos promover es una *ciencia de la realidad"*. Pero el gran problema con esta cita es que en 1904 Max Weber todavía no aceptaba la validez del término "sociología" por los sesgos positivistas, y quizá también franceses de este término, el cual era visto, además, como un barbarismo por ser un neologismo que combina una raíz latina con una griega. De tal modo que en todos los escritos de Max Weber previos a 1913, no aparece la palabra "sociología", sino tan sólo la de "ciencia social" *(Sozialwissenschaft)*. El decisivo artículo de 1904, donde, entre otras cosas, Weber introdujo por primera vez el instrumento metodológico del "tipo ideal", era al mismo tiempo una presentación de los criterios editoriales de una revista de la cual acababan de hacerse cargo Weber, Sombart y Jaffé, y que no contenía el título de "sociología",

sino el de ciencia social: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Cuando en 1913 Weber aceptó por primera vez la validez del término "sociología" para identificar a su propio proyecto, lo adjetivó expresamente "sociología comprensiva". Véase la siguiente nota.

[59] Véase Max Weber, "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" (1913), traducido especialmente para esta edición como cabeza conceptual de los manuscritos más antiguos de *Economía y sociedad (infra*, pp. 433-469).

[60] *Cf.* Johannes Winckelmann, "Die Herkunft von Max Webers 'Entzauberungs' Konzeption: Zugleich ein Beitrag zu der Frage, wie gut wir das Werk Max Webers kennen können", *KZfSS*, vol. 32, 1980, pp. 12-53.

[61] F. Tenbruck, "Abschied von *Wirtschaft und Gesellschaft", op. cit.*, p. 154.

[62] *Ibid.*, pp. 142-143.

[63] *Ibid.*, p. 155.

[64] Entre 1982 y 1986 anuncié en tres artículos la primicia de esta importante información para el público académico hispanoparlante, así como una enumeración completa de la lista de las obras de Weber que se proyecta publicar en esta monumental edición; véase Francisco Gil Villegas M., "A propósito de las obras completas de Max Weber", *Diálogos. Revista Bimestral*, El Colegio de México, vol. 18, núm. 107, septiembre-octubre de 1982, pp. 65-70; "Anuncian en Alemania la edición crítico-integral de la obra de Max Weber", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, vol. XXXI, núm. 120, abril-junio de 1985, pp. 355-364, y "La edición crítico-integral de las obras de Max Weber en la República Federal Alemana", *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. 4, núm. 10, enero-abril de 1986, pp. 161-167.

[65] Hasta agosto de 2012 se habían publicado cuatro de los siete tomos programados dentro de la sección correspondiente a *Economía y sociedad*: el de "La ciudad" en 1999, el de las comunidades en general en 2000, el de las comunidades religiosas en particular (antes "Sociología de la religión") en 2001 y el de la sociología de la dominación en 2005. Véanse *1. Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlass. Die Stadt* [Economía y sociedad. La economía y los órdenes y poderes sociales. Legado. La ciudad], *MWG (Max Weber Gesamtausgabe)*, vol. I/22-5, Wilfried Nippel (ed.), Mohr, Tubinga, 1999, 390 pp.*; 2. Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlass. Gemeinschaften* [Economía y sociedad. La economía y los órdenes y

poderes sociales. Legado. Comunidades], *MWG*, vol. I/22-1, Wolfgang Mommsen (ed.), con la colaboración de Michael Mayer, Mohr, Tubinga, 2001, 402 pp.; *3. Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlass. Religiöse Gemeinschaften* [Economía y sociedad. La economía y los órdenes y poderes sociales. Legado. Comunidades religiosas], *MWG*, vol. I/22-2, Hans G. Kippenberg (ed.), con la colaboración de Petra Schilm y Jutta Niemeier, Mohr, Tubinga, 2001, 584 pp.; *4. Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlass. Herrschaft* [Economía y sociedad. La economía y los órdenes y poderes sociales. Legado. Dominación], *MWG*, vol. I/22-4, Edith Hanke (ed.), con la colaboración de Thomas Kroll, Mohr, Tubinga, 2005, 944 pp.; y *5. Recht* [Sociología del derecho], *MWG* I/22-3, 2011. Aún faltan por aparecer dos tomos: *MWG* I/22-6 *Register* [Índice analítico], y el volumen separado *MWG* I/23 dedicado a la "primera parte" inacabada de 1919-1920: *Wirtschaft und Gesellschaft. Soziologie. Unvollendet 1919-1920* [Economía y sociedad. Sociología. Inacabada].

[66] Véase Guenther Roth, "Abschied oder Wiedersehen?", *KZfSS*, vol. 31, 1979, pp. 316-327.

[67] *Ibid.*, p. 324.

[68] *Ibid.*, p. 321.

[69] *Ibid.*, p. 326.

[70] Véase Wolfgang Schluchter, "*Wirtschaft und Gesellschaft* – Das Ende eines Mythos", en Johannes Weiss (comp.), *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*, Suhrkamp, Fráncfort, 1989, pp. 55-89. En el mismo volumen sigue a continuación de este artículo otro redactado por Tenbruck con el provocador título de "Abschied von der Wissenschaftslehre?" (pp. 90-115), o sea: "¿Despedida de los escritos metodológicos de Weber?", pero tal artículo ni tuvo un impacto comparable al de los otro tres de Tenbruck ya analizados, ni podemos desviarnos aquí hacia la discusión de ese otro tipo de escritos de Weber.

[71] W. Schluchter, "*Wirtschaft und Gesellschaft* – Das Ende eines Mythos", *op. cit.*, p. 55.

[72] *Ibid.*, p. 56.

[73] *Ibid.*, pp. 56-70.

[74] *Ibid.*, pp. 76 y 79.

[75] *Ibid.*, p. 80.

[76] *Ibid.*, p. 81.

[77] *Ibid.*, p. 84.

[78] *Ibid.*, p. 85, y nota 38 en la p. 89, donde Schluchter dice que "Winckelmann estaba convencido de ello poco antes de morir", es decir que el auténtico título de la obra sí era, efectivamente y después de todo, "La economía y los órdenes y poderes sociales" y no *Economía y sociedad*, como la había titulado Marianne, apropiándose del título de una sección mucho más amplia de la obra colectiva *Grundriss der Sozialökonomik*, que Weber debía compartir con Eugen von Philippovich.

[79] *Ibid.*, p. 85. No obstante, Wolfgang J. Mommsen defendió con éxito frente a Schluchter las razones para que finalmente se preservara el título de *Economía y sociedad* para los volúmenes correspondientes de la *MWG*.

[80] *Ibid.*, p. 83.

[81] *Ibid.*, p. 86.

[82] *Ibid.*, pp. 86-87.

[83] *Ibid.*, p. 87.

[84] *Cf.* Wolfgang Schluchter, "Einführung in die Max Weber-Gesamtausgabe", en *Prospekt der Max Weber-Gesamtausgabe* [Prospecto de la edición completa de Max Weber], Mohr, Tubinga, 1981, pp. 8-9. La distinción entre los criterios de una edición documental y una interpretativa no siempre la han tenido suficientemente en cuenta los críticos a la labor editorial de la *MWG*. En años más recientes, Schluchter se vio en la penosa necesidad de recordarle al máximo especialista japonés en la obra de Max Weber, Hiroshi Orihara, que el propósito del proyecto editorial de la *MWG* no era tanto reconstruir la supuesta "verdadera" intención de Max Weber cuando redactó las secciones más antiguas de *Economía y sociedad*, sino la de presentarlas como documentos "vírgenes" sin ninguna pretensión interpretativa, pues así los encontró Marianne antes de imponerles la suya propia, en el sentido de que éstos constituían la "segunda parte" de un solo "libro". Y esto, tal y como se señalaba desde el prospecto editorial de 1981, significa "que también debe respetarlo la *Max Weber-Gesamtausgabe*, la cual no pretende ser una edición interpretativa, sino una documental". *Cf.* Wolfgang Schluchter, "' Kopf oder Doppelkopf'- das ist hier die Frage. Replik auf Hiroshi Orihara", *KZfSS*, vol. 51, 1999, p. 743.

[85] Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*.

Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte [El desarrollo del racionalismo occidental. Un análisis de la historia de la sociedad en Max Weber], Mohr, Tubinga, 1979, pp. VIII y 6-7.

[86] *Ibid.*, p. 9.

[87] *Ibid.*, pp. 13-14.

[88] *Ibid.*, p. 14.

[89] *Ibid.*, pp. 39-199.

[90] *Ibid.*, p. 197.

[91] Véase M. Weber, "Introducción general" (1920), en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, 2003, p. 65 (2a. ed., 2011).

[92] W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus, op. cit.*, p. 199.

[93] *Ibid.*, p. 201.

[94] *Idem*.

[95] *Idem*.

[96] Aunque Schluchter no lo cita, hay un testimonio explícito por parte del propio Weber en sus estudios sobre la religión en la India que permite deducir cómo, en efecto, el manuscrito sobre la ciudad estaba proyectado para formar parte de sus *Ensayos reunidos sobre sociología de la religión* y no para *Economía y sociedad*. Weber afirma ahí lo siguiente: "En Occidente, la génesis de la ética intramundana racional está ligada a la aparición de pensadores y profetas que, como veremos, surgieron sobre la base de los problemas políticos de una formación social ajena a la cultura asiática: la burguesía política de *la ciudad*, sin la cual no son imaginables ni el judaísmo, ni el cristianismo, ni el desarrollo del pensamiento helénico". M. Weber, *Ensayos reunidos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. II, p. 354. En este contexto, la frase "como veremos" indica claramente que Weber tenía proyectado incluir su estudio sobre la ciudad dentro de la colección de volúmenes sobre sociología de la religión.

[97] Wolfgang Schluchter, "Vorwort zur Taschenbuchausgabe", en *Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents* [El surgimiento del racionalismo occidental. Un análisis de la historia del desarrollo de Occidente en Max Weber], Suhrkamp, Fráncfort, 1998, p. 12.

[98] *Ibid.*, pp. 13-14.

[99] *Cf.* Francisco Gil Villegas M., "A propósito de las obras completas de Max Weber", *Diálogos de El Colegio de México*, vol. 18, núm. 107, septiembre-octubre de 1982, pp. 65-70.

[100] *Cf.* Horst Baier, M. Rainer Lepsius, Wolfgang J. Mommsen y Wolfgang Schluchter, "Zur Edition von *Wirtschaft und Gesellschaft*. Allgemeine Hinweise der Herausgeber der Max Weber Gesamtausgabe", en *Die Wirtschaft und die gesellschaflichen Ordnungen und Mächte. Nachlass. Gemeinschaften, op. cit.*, pp. VII-XVII.

[101] *Ibid.*, p. VIII.

[102] *Ibid.*, pp. VIII-IX.

[103] Carta de Max Weber a Paul Siebeck del 30 de diciembre de 1913, en *Briefe 1913-1914, MWG* II/8, M. Rainer Lepsius y Wolfgang J. Mommsen (eds.), con la colaboración de Birgit Rudhard y Manfred Schön, Mohr, Tubinga, 2003, pp. 449-450. La obra de Ernst Troeltsch a la que se refiere Weber en esta carta es la monumental *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* [Las doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos], Mohr, Tubinga, 1912. No hay traducción al español de esta obra fundamental, pero sí hay una inglesa: *cf.* Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Olive Wyon (trad.), George Allen & Unwin, Londres, 1931, 2 vols., 1019 pp. Para la enorme admiración que esta obra siempre despertó en Max Weber pueden consultarse todas las referencias usadas por él en la *segunda* versión de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1920), así como mis observaciones contextualizadas al respecto en Francisco Gil Villegas, "Introducción del editor", en M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, pp. 46-48 y 534-.538.

[104] *Cf.* Wolfgang Mommsen, "Einleitung", en M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaflichen Ordnungen und Mächte. Nachlass. Gemeinschaften, op. cit.*, pp. 25 y 32.

[105] *Ibid.*, p. 26.

[106] Véase a manera de ejemplo el informe de una conferencia sobre "Problemas de la sociología del Estado", recientemente descubierto por Edith Hanke, editora del tomo de la nueva edición alemana de *Economía y sociedad* dedicado a la "Dominación": M. Weber, "Probleme der Staatssoziologie" [Conferencia del 25 de octubre de 1917 en Viena], en *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte.*

Nachlass. Herrschaft, op. cit., pp. 745-756. El texto de este informe ha sido traducido al español especialmente para la presente edición del FCE *(infra*, pp. 1397-1401).

[107] Baier, Lepsius, Mommsen y Schluchter, "Zur Edition von *Wirtschaft und Gesellschaft", op. cit.*, p. XIII.

[108] *Idem*.

[109] *Ibid.*, pp. XIV-XVII.

[110] Para más detalles sobre estas observaciones, véase *infra*, pp. 50-52.

[111] *Cf.* W. Mommsen, "Einleitung", *op. cit.*, p. 23.

[112] Carta de Max Weber a Paul Siebeck, 6 de noviembre de 1913, en *Briefe 1913-1914, op. cit.*, p. 349: "*Aber es gilt auch für meine 'Soziologie', dazu wird der Abschnitt annähernd, obwohl ich ihn nie so* nennen *könnte*" ("Eso vale también para mi 'Sociología' pues así será abordada la sección [de 'Economía y sociedad' como tercera sección del *Grundriss der Sozialökonomik*] aunque jamás podría yo *llamarla* de ese modo").

[113] Anuncio en la contraportada del *AfSS*, vol. 39, núm. 1, julio de 1914, que era la revista editada por Max Weber, Werner Sombart y Edgar Jaffé y publicada por la editorial Mohr (Paul Siebeck) de Tubinga. Se pueden consultar ejemplares de esa revista en la Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada de la SHCP, en República del Salvador 49, Centro Histórico de la Ciudad de México.

[114] *Cf.* W. Mommsen, "Einleitung", *op. cit.*, pp. 57-58.

[115] Wolfgang J. Mommsen, "Max Weber's 'Grand Sociology': the Origins and Composition of *Wirtschaft und Gesellschaft: Soziologie"*, en Charles Camic, Philip Gorski y David Trubek (eds.), *Max Weber's Economy and Society. A Critical Companion (Economía y sociedad de Max Weber. Una guía crítica)*, Stanford University Press, Stanford, 2005, p. 90.

[116] Esa primera "entrega" constaba de 180 páginas, apareció publicada en 1921 y corresponde a las páginas 5-246 de la edición de 1964 del FCE (el apéndice de las pp. 246-248 es un agregado posterior de Winckelmann). Es muy importante recordar que *Economía y sociedad* no apareció como un solo "libro" en su "primera edición" oficialmente fechada en 1922, sino en cuatro partes o "entregas". La primera entrega apareció a mediados de 1921 e incluía, según ya se ha dicho, las primeras 180 páginas; la segunda "entrega", ya con prólogo de Marianne Weber, apareció en febrero de 1922 y va de la página 181 a la 356; la

tercera parte, que incluye el Capítulo de la sociología del derecho, se publicó en julio de 1922, pp. 357-596; la cuarta entrega se publicó en septiembre de 1922, pp. 597-840; en octubre apareció una refundición de las cuatro partes en un solo tomo de 840 páginas y es este volumen recopilado, de 1922, al que se conoce oficialmente como la "primera edición" de *Economía y sociedad*.

[117] Las primeras versiones de ese mismo texto ya han sido editadas y publicadas por Mommsen en M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaflichen Ordnungen und Mächte. Nachlass. Gemeinschaften, op. cit.*, pp. 252-272.

[118] W. Mommsen, "Max Weber's 'Grand Sociology' ", *op. cit.*, p. 70.

[119] *Ibid.*, p. 72.

[120] *Ibid.*, pp. 71-72. Véase también W. Mommsen, "Einleitung", *op. cit.*, pp. 58-59.

[121] W. Mommsen, "Max Weber's 'Grand Sociology' ", *op. cit.*, p. 71.

[122] *Ibid.*, p. 72. Véase también W. Mommsen, "Einleitung", *op. cit.*, p. 59: "Para la edición de este primer tomo hemos dependido del camino trazado en la transmisión de textos que se encuentra presentada en la primera edición de *Economía y sociedad* a cargo de Marianne Weber y Melchior Palyi", y también: "Por lo tanto, a pesar de estas ponderaciones, esta edición sigue la presentación de textos de la edición preparada por Marianne Weber y Melchior Palyi", p. 31.

[123] Véase W. Mommsen, "Einleitung", *op. cit.*, p. 26.

[124] W. Mommsen, "Max Weber's 'Grand Sociology' ", *op. cit.*, pp. 73-74.

[125] *Ibid.*, p. 77.

[126] Véase W. Mommsen, "Einleitung", *op. cit.*, pp. 11-14.

[127] *Ibid.*, pp. 39-40.

[128] *Ibid.*, pp. 40-41. Precisamente por esta razón, la interpretación que hace Joachim Radkau sobre el significado de *Economía y sociedad* en el desarrollo intelectual de Max Weber está radicalmente equivocada, pues aunque consciente de que en un inicio "el concepto clave" de la obra era el de "comunidad" y no el de "sociedad", y que además Weber dinamizó la terminología de Tönnies al hablar de relación comunitaria o "comunización" *(Vergemeinschaftung)* y relación asociativa o "societalización" *(Vergesellschaftung)*, no es correcta su interpretación por imponerle un marco teórico evolucionista unilineal a Weber, según el cual éste explicaría las formas complejas, artificiales, impersonales y

abstractas de las "sociedades" modernas a partir de las formas íntimas, orgánicas, afectivas y concretas de las "comunidades primitivas" *(urtümliche Gemeinschaften)*. Radkau considera que el punto de partida de Weber fue su colaboración con la investigación etnológica de Marianne Weber sobre la historia de los derechos de la madre y de la pareja, y que de esta manera su análisis siguió un patrón evolutivo de lo comunitario a lo social. Para la interpretación biográfica que lleva a cabo Radkau es fundamental explicarlo todo a partir de una supuesta relación especial de Weber con la "naturaleza", con lo cual Radkau cae en un reduccionismo "naturalista" y "psicoanalítico" francamente forzado, por el cual ya ha sido amplia y gravemente criticado y no hay necesidad de profundizar aquí en ello. No obstante, lo que sí importa resaltar es la fundamentada observación de Mommsen con respecto a que la categoría de "comunidad" en los manuscritos iniciales de Weber para *Economía y sociedad*, ni es equivalente a la de Tönnies, ni es ningún punto de partida para una explicación evolucionista unilineal, teleológica y de "naturalismo escondido", sino que, por el contrario, es un concepto de la más amplia cobertura posible pues abarca *todas las relaciones sociales*, de cualquier tipo, y puede adquirir lo mismo formas de racionalidad instrumental que de carácter afectivo, sustantivo o emocional. Por lo mismo, no puede ser reducido ni ese concepto, ni *Economía y sociedad* en su conjunto, a una base "naturalista" y primigenia. Fue la imperiosa necesidad de Radkau de explicar toda la biografía de Weber en términos de su relación con la "naturaleza", lo que le hizo perder de vista el significado que tiene en la obra de éste la interacción de la "comunidad" y la "sociedad" *en cuanto tipos ideales* (y no reales), y con ello toda la interpretación de Radkau sobre el significado de *Economía y sociedad* quedó irremediablemente distorsionada, al tratar de explicarla en términos de un supuesto "naturalismo y evolucionismo escondido". *Cf*. Joachim Radkau, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens (Max Weber. La pasión del pensamiento)*, Carl Hanser Verlag, Múnich, 2005, especialmente pp. 651-663. Hay edición en español: FCE, México, 2011.

[129] Véase W. Mommsen, "Einleitung", *op. cit.*, pp. 42-43.

[130] *Ibid.*, pp. 21-22.

[131] *Ibid.*, pp. 43-44.

[132] *Ibid.*, p. 26, especialmente la nota al pie de la página 47, y también W. Mommsen, "Max Weber's 'Grand Sociology' ", *op. cit.*, p. 83.

[133] Véase Max Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1964, pp. 251-272.

[134] Véase nuestra traducción de este artículo decisivo, *infra*, pp. 433-469.

[135] *Cf.* W. Mommsen, "Einleitung", *op. cit.*, pp. 28-29.

[136] *Ibid.*, pp. 29-30.

[137] W. Mommsen, "Max Weber's 'Grand Sociology' ", *op. cit.*, p. 83, y también W. Mommsen, "Einleitung", *op. cit.*, p. 29.

[138] *Cf.* M. Weber, "Wirtschaftliche Beziehungen der Gemeinschaften im allgemeinen", en *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaflichen Ordnungen und Mächte. Nachlass. Gemeinschaften, op. cit.*, pp. 77-107.

[139] W. Mommsen, "Max Weber's 'Grand Sociology' ", *op. cit.*, p. 87: "However, as the evidence for this conjecture is scanty, the editors followed the first (German) edition".

[140] W. Mommsen, "Einleitung", *op. cit.*, pp. 29-30. Véase también *infra*, pp. 700-935.

[141] *Ibid.*, pp. 41-43.

[142] W. Mommsen, "Max Weber's 'Grand Sociology' ", *op. cit.*, p. 88.

[143] *Ibid.*, pp. 89-90.

[144] Hiroshi Orihara, "Eine Grundlegung zur Rekonstruktion von Max Webers 'Wirtschaft und Gesellschaft'. Die Authentizität der Verweise im Text des '2. und 3. Teils' der 1. Auflage", *KZfSS*, vol. 46, 1994, pp. 103-121.

[145] Además del artículo de 1994 citado en la nota anterior, Orihara ha publicado muchos trabajos más de los cuales extrajimos los cinco puntos esenciales de su propuesta. Véase H. Orihara, "Über den 'Abschied' hinaus zu einer Rekonstruktion von Max Webers Werk: 'Wirtschaft und Gesellschaft', 3: Wo findet sich der Kopf des 'Torsos'?", *Working Paper*, núm. 47, University of Tokyo, Tokio, 1994; "Rekonstruktion des 'Manuskripts 1911-1913' ", Cuadernos 1-3, *Working Paper*, núms. 49, 51 y 53, The Department of Social and International Relations, University of Tokyo, Tokio, 1994-1995; "Der 'Kopf' des 'Torsos': Zur Rekonstruktion der begrifflichen Einleitung ins 'alte Manuskript 1911-1913' von Max Webers 'Wirtschaft und Gesellschaft' ", *Working Paper*, núm. 57, The Department of Social and International Relations, University of Tokyo, Tokio, 1995; "Max Webers Beitrag zum *Grundriss der Sozialökonomik*: Das Vorkriegsmanuskript als ein integriertes Ganzes", *KZfSS*, vol. 51, 1999, pp. 724-734; y "From 'A Torso with a Wrong Head' to 'Five Disjointed Body-Parts

without a Head': A Critique of the Editorial Policy for *Max Weber Gesamtausgabe* I/22", *Max Weber Studies*, vol. 3, núm. 2, 2003, pp. 133-168.

[146] La expresión del "grueso *viejo* manuscrito" viene de la carta que el 27 de octubre de 1919 le escribió Max Weber a su editor Paul Siebeck, y que se hizo pública por primera vez después de ser citada por Tenbruck en 1977 (*supra* nota 45). En ella, Weber explica su método de trabajo que consistía en recortar los viejos y voluminosos textos, a fin de integrarlos en una versión corta, y teóricamente sintética, para cumplir con el compromiso de su aportación a la tercera sección del *Grundriss der Sozialökonomik*: "Para *WG [Economía y sociedad]* debe procurarse una aparición *por entregas* [...]. El libro debe refundirse, para ser mucho *más corto* de como se pensó originalmente y debe concebirse estrictamente como un libro de texto. [Por ello] el grueso *viejo* manuscrito [*das dicke* alte Ms.] debe reconfigurarse radicalmente y en eso estoy ahora".

[147] *Cf. infra*, pp. 127-187.

[148] *Infra*, pp. 471 y ss.

[149] *Cf.* Hiroshi Orihara, "Max Webers Beitrag zum *Grundriss der Sozialökonomik*: Das Vorkriegsmanuskript als ein integriertes Ganzes", *KZfSS*, vol. 51, 1999, p. 726.

[150] *Ibid.*, p. 727.

[151] *Ibid.*, p. 728.

[152] *Idem*.

[153] *Ibid.*, p. 729. Véase también *infra*, pp. 433-469.

[154] Max Weber, "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" (1913), *infra*, pp. 433-434, nota de Max Weber.

[155] H. Orihara, "Max Weber Beitrag zum *Grundriss der Sozialökonomik", op. cit.*, p. 730.

[156] *Idem*.

[157] *Ibid.*, p. 731.

[158] *Ibid.*, p. 734.

[159] *Idem*.

[160] Hiroshi Orihara, "From a 'Torso with a wrong Head' to 'Five Disjointed Body-Parts without a Head': A Critique of the Editorial Policy for *Max Weber*

Gesamtausgabe I/22", Max Weber Studies, vol. 3, núm. 2, 2003, pp. 133-168.

[161] *Ibid.*, p. 135.

[162] *Ibid.*, p. 137.

[163] *Ibid.*, p. 138.

[164] *Ibid.*, p. 139.

[165] *Ibid.*, p. 153.

[166] *Ibid.*, p. 158.

[167] *Idem*.

[168] *Ibid.*, p. 159.

[169] Wolfgang Schluchter, "Vorbemerkung: Der Kategorienaufsatz als Schlüssel", en W. Schluchter, *Individualismus, Verantwortungsethik und Vielfalt, op. cit.*, p. 187, nota 17.

[170] *Idem*.

[171] Wolfgang Schluchter, "Max Webers Beitrag zum *Grundriss der Sozialökonomik*. Editionsprobleme und Editionsstrategien", *KZfSS*, vol. 50, 1998, pp. 327-343; reproducido en W. Schluchter, *Individualismus, Verantwortungsethik und Vielfalt, op. cit.*, p. 195.

[172] *Ibid.*, p. 196.

[173] *Ibid.*, p. 200.

[174] *Idem*.

[175] *Ibid.*, p. 201.

[176] *Ibid.*, p. 205.

[177] *Ibid.*, p. 206.

[178] *Ibid.*, p. 207.

[179] *Ibid.*, p. 208.

[180] *Ibid.*, p. 210: "Wir haben es also zu tun mit drei Arbeitsphasen an ein und demselben Projekt".

[181] Tenbruck cita esa carta del 27 de octubre de 1919 en "Abschied von Wirtschaft und Gesellschaft", *op. cit.*, p. 152. Wolfgang Schluchter, "'Kopf' oder 'Doppelkopf'- das ist hier die Frage. Replik auf Hiroshi Orihara", *KZfSS*, vol. 51,

1999, p. 735.

[182] Véase *infra*, pp. 471-488.

[183] *Infra*, pp. 700-724.

[184] W. Schluchter, "'Kopf' oder 'Doppelkopf'- das ist hier die Frage. Replik auf Hiroshi Orihara", *op. cit.*, p. 736.

[185] *Ibid.*, p. 737.

[186] *Ibid.*, p. 739.

[187] *Ibid.*, pp. 740-741.

[188] *Ibid.*, p. 742.

[189] *Ibid.*, p. 743.

[190] Sobre la importancia de José Medina Echavarría para el desarrollo de la sociología en el mundo de habla hispana y de su fructífera influencia en la colección de sociología del Fondo de Cultura Económica, pueden consultarse las siguientes investigaciones: Víctor Alarcón Olguín, *Notas sobre la obra de José Medina Echavarría: los caminos de una vocación*, Tesis de Licenciatura en Ciencia Política, FCPyS, UNAM, México, 1991; Víctor Alarcón Olguín, "José Medina Echavarría: hacia una teoría de la sociología", en Gina Zabludovsky (ed.), *Teoría sociológica y modernidad. Balance del pensamiento clásico*, UNAM-Plaza y Valdés, México, 1998, pp. 353-390; Andrés Lira, "José Gaos y José Medina Echavarría, la vocación intelectual", *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. IV, núm. 10, enero-abril de 1986, pp. 11-27; Laura Angélica Moya López, "José Medina Echavarría y la Colección de Sociología del Fondo de Cultura Económica, 1939-1959", *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. XXV, núm. 75, septiembre-diciembre de 2007, pp. 765-803, y *José Medina Echavarría y la sociología como ciencia social (1939-1980)*, El Colegio de México, México, 2013, 500 pp.; y Gina Zabludovsky, "La recepción de Weber en México (1939-1964)", en G. Zabludovsky (ed.), *Teoría sociológica y modernidad, op. cit.*, pp. 327-352.

[191] *Cf.* reseña de la segunda edición de *Economía y sociedad* de 1925 en Otto Hintze, "Max Webers Soziologie", *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaf* [Anuario de Schmoller para Legislación, Administración y Economía] (conocido simplemente como *Schmollers Jahrbuch* por haber sido Gustav Schmoller su editor durante décadas), vol. 50, 1926, pp. 83-95, reproducido en O. Hintze, *Soziologie und Geschichte* [Sociología e

historia], vol. 2 de *Gesammelte Abhandlungen*, Gerhard Oestreich (ed.), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1964, p. 139: "Esta segunda edición es por supuesto únicamente una reimpresión revisada de la primera, pero lamentablemente ha permanecido una serie de más de 50 perturbadoras erratas, tanto de imprenta como de lectura".

[192] Talcott Parsons y Alexander M. Henderson tradujeron en 1947 nada más la primera parte de *Economía y sociedad* con el título posteriormente muy cuestionado, especialmente por Winckelmann, de *The Theory of Social and Economic Organization* [La teoría de la organización social y económica], editada con un estudio introductorio de Talcott Parsons, Oxford University Press, Nueva York, 1947, 436 pp. La primera traducción al inglés de la obra completa, ya sin los sesgos teóricos parsonianos, no se haría sino hasta 20 años después: Max Weber, *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology* [Economía y sociedad. Esbozo de sociología interpretativa], 3 vols., Guenther Roth y Claus Wittich (trads.), Bedminster Press, Nueva York, 1968, CX+LXIV+1469 pp.

[193] Max Weber, *Economia e società* [Economía y sociedad], 2 vols., T. Biagotti *et al.* (trads.), con introducción de Pietro Rossi, Edizione de Comunità, Milán, 1961, LXI+624+881 pp.

[194] Max Weber, *Economie et société* [Economía y sociedad], vol. I, Julien Freund *et al.* (trads.), bajo la dirección de J. Chavy y E. de Dampierre, Plon, París, 1971, XXI+650 pp.; Max Weber, *Shihai no ruijikei* [Economía y sociedad], T. Sera (trad.), Sobunsha, Tokio, 1970, 228+26 pp.

[195] Tanto el formato como el título de esta colección parecen estar claramente influidos por los de *The International Library of Sociology and Social Reconstruction*, fundada y dirigida por Karl Mannheim entre 1939 y 1947 para la casa editorial Routledge and Kegan Paul de Londres. Véase L. Moya López, "José Medina Echavarría y la Colección de Sociología del Fondo de Cultura Económica, 1939-1959", *op. cit.*, p. 780.

[196] El título "Teoría de la organización social" para la primera parte no es el original alemán sino que lo eligió Medina Echavarría siguiendo una sugerencia de Parsons. *Cf.* José Medina Echavarría, "Nota preliminar", en Max Weber, *Economía y sociedad*, t. I, FCE, México, 1944, p. XIV. En la presente edición hemos reestablecido el título que aparece en la primera edición alemana: "La economía y los órdenes y poderes sociales".

[197] Véase Gina Zabludovsky, "La emigración republicana española y el pensamiento alemán en México: la traducción de *Economía y sociedad*", en

Javier Rodríguez Martínez (comp.), *En el centenario de La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2005, p. 508. También en ese mismo artículo (pp. 505-507) Zabludovsky proporciona los datos biográficos y las aportaciones intelectuales más importantes de los traductores al español de *Economía y sociedad*: Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora.

[198] Eugenio Ímaz, "Max Weber", *Cuadernos Americanos*, vol. IV, núm. 19, enero-febrero de 1945, p. 112.

[199] *Idem*.

[200] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Mohr, Tubinga, 1956. Las tres primeras ediciones (1922, 1925 y 1947) son prácticamente idénticas, salvo porque Marianne Weber agregó, a partir de la segunda edición, el apéndice de "Los fundamentos racionales y sociológicos de la música" y dividió en dos tomos su formato en lugar del volumen único de 1922 en el que se habían refundido las cuatro entregas parciales aparecidas entre 1921 y 1922. Las más de 50 erratas señaladas por Otto Hintze en la ya citada reseña de la segunda edición se mantuvieron en las tres primeras ediciones de la obra.

[201] Johannes Winckelmann, "Max Webers *opus posthum*. Eine literarische Studie", *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, núm. 105, 1949, pp. 368-387.

[202] Por ejemplo, desligó el texto "La economía y los diversos órdenes" de la "Sociología del derecho" para colocarlo al inicio de la "segunda parte", antes del texto "Economía y sociedad en general" que es con el que Marianne Weber había dispuesto que debería iniciarse la segunda parte. Véase Max Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1964, pp. 251-272. O bien desligó el Capítulo "La ciudad" de la sección "Tipos de comunidad y sociedad" para insertarlo como penúltimo Capítulo de la "Sociología de la dominación". Véase *ibid.*, pp. 938-1046.

[203] Principalmente tres: *1*. La versión conceptualmente más destilada de los "Tres tipos puros de dominación legítima" (*ibid.*, pp. 706-716), mismo que no formaba parte del "antiguo manuscrito" y que por ello Marianne Weber decidió publicar en 1922 en los *Preussische Jahrbücher; 2*. el Capítulo IX de la "Sociología del Estado" (pp. 1047-1117) que no fue escrito por Weber sino configurado por Winckelmann, y *3*. el apéndice de "Los fundamentos racionales y sociológicos de la música" que aunque ya había sido agregado por Marianne Weber desde la segunda edición de 1925, no fue incluido por Medina Echavarría en la primera edición mexicana de 1944. Hay otros textos agregados por

Winckelmann, pero mucho más pequeños; por ejemplo, el apéndice de "Estamentos militares" (pp. 246-248) que incluyó al final de la parte autorizada por Max Weber, al enviarla "él mismo" a la imprenta en 1920, pero que no contenía ese agregado de Winckelmann.

[204] Entre los más cuestionados están el subtítulo a toda la obra, "Esbozo de sociología comprensiva", y el de haber cambiado el título al Capítulo "La ciudad" por el de "La dominación no legítima (tipología de las ciudades)" (*ibid.*, p. 938), entre otras cosas porque no hay certeza de que este Capítulo estuviera originalmente destinado a *Economía y sociedad*, y mucho menos para incorporarse en la sociología de la dominación, o que Weber concibiera la "dominación no legítima" exclusivamente dentro del ámbito histórico de la transición de las ciudades medievales a las ciudades del Renacimiento.

[205] *Cf.* Max Weber, *On Law in Economy and Society*, Max Rheinstein (trad., introd. y notas), Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1954, especialmente pp. 11-40 para el texto de "La economía y los diversos órdenes" que Rheinstein traduce, a fin de reflejar mejor el contenido del texto en cuestión, como "*The Economic System and the Normative Orders*", inmediatamente antes de presentar las secciones que ya pertenecen al texto propiamente dicho de la "Sociología del derecho" (pp. 41-321). Rheinstein asistió a los últimos cursos impartidos por Max Weber en la Universidad de Múnich entre 1919 y 1920.

[206] *Cf.* Max Weber, *Zur Musiksoziologie. Nachlass 1921* [Sobre sociología de la música. Legado 1921], vol. *MWG* I/14, Christoph Braun y Ludwig Finscher (eds.), Mohr, Tubinga, 2004.

[207] *Cf.* Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5a. ed. revisada, Johannes Winckelmann (ed.), Mohr, Tubinga, 1976, donde la última sección con la que concluye la obra (pp. 815-868) está constituida por la "Sociología del Estado" reconstruida por Winckelmann.

[208] Ya desde 1968 Guenther Roth y Claus Wittich también habían tomado la decisión de excluir el texto de la música de su traducción integral al inglés de *Economía y sociedad*. *Cf.* Max Weber, *Economy and Society*, G. Roth y C. Wittich (ed.), *op. cit.*, "Apéndice II", pp. 1381-1469.

[209] *Idem*.

[210] *Cf.* M. Weber, "Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft" (1922) y "Probleme der Staatssoziologie" (1917), publicados como anexos II y III en *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlass. Herrschaft, op. cit.*, pp. 715-756.

[211] *Cf.* Max Weber, "Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán", en *Escritos políticos*, vol. I, José Aricó (ed.), Folios, México, 1982, pp. 59-162, y Max Weber, "Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada. Una crítica política de la burocracia y de los partidos", en *Escritos políticos*, Joaquín Abellán (trad. y ed.), Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 105-300.

[212] De manera totalmente independiente a la decisión de los editores de la *MWG*, Luis F. Aguilar Villanueva también ya me había sugerido que se publicara este texto como apéndice al final de toda la obra, dada su gran utilidad teórica y docente.

[213] *Cf.* M. Weber, *On Law in Economy and Society, op. cit.*

[214] Raymond Aron, *La sociología alemana contemporánea* (1935), Carlos A. Fayard (trad.), Paidós, Buenos Aires, 1953, p. 81.

[215] *Ibid.*, p. 114.

[216] Raymond Aron, *Las etapas del pensamiento sociológico* (1967), Carmen García Trevijano (trad.), Tecnos, Madrid, 2004, p. 454.

[217] *Idem*.

[218] R. Bendix, *Max Weber, op. cit.*, p. 478.

[219] Talcott Parsons, "Wertgebundenheit und Objektivität in den Sozialwissenschaften. Eine Interpretation der Beiträge Max Webers", en Otto Stammer (ed.), *Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des 15. deutschen Soziologentages vom 28. bis 30. April 1964 in Heidelberg* [Max Weber y la sociología hoy. Actas del 15° congreso alemán de sociólogos del 28 al 30 de abril de 1964 en Heidelberg], Tubinga, Mohr, 1965, p. 54.

[220] Guenther Roth, "Introduction", en M. Weber, *Economy and Society, op. cit.*, p. LXXXVIII.

[221] *Ibidem*.

[222] Richard Swedberg, "Max Weber's Economic Sociology: The Centerpiece of *Economy and Society?*", en Ch. Camic, P. Gorski y D. Trubek (eds.), *Max Weber's "Economy and Society", op. cit.*, pp. 127-128.

[223] Ann Swidler, "Foreword", en Max Weber, *The Sociology of Religion* [La sociología de la religión], Ephraim Fischoff (trad.), con introducción de Talcott Parsons, Beacon Press, Boston, 1993, p. X.

[224] *Cf.* Hans G. Kippenberg, "Einleitung", en Max Weber, *Wirtschaft und*

Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlass. Religiöse Gemeinschaften, op. cit., especialmente la sección "Max Webers Entdeckung", pp. 17-21.

[225] *Infra*, p. 129.

[226] *Cf.* Francisco Gil Villegas M., "Introducción del editor", en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, pp. 30-32.

[227] Quien más ha explorado la obra de Weber como basada fundamentalmente en una "sociología económica" es Richard Swedberg de la Universidad de Estocolmo. Véase R. Swedberg, *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*, Princeton University Press, Princeton, 1998, y Max Weber, *Essays in Economic Sociology*, R. Swedberg (ed.), Princeton University Press, Princeton, 1999. Nuestra interpretación de la sociología económica de Weber se basa tanto en estas obras como en R. Swedberg, "Max Weber's Economic Sociology", *op. cit.*

[228] *Infra*, pp. 423-429 y 1115-1134.

[229] Anthony Giddens, *The Class Structure of the Advanced Societies*, Hutchinson, Londres, 1973, p. 42.

[230] *Infra*, pp. 1117-1120.

[231] *Infra*, p. 1118.

[232] *Infra*, pp. 1118-1119.

[233] *Infra*, p. 1117.

[234] *Infra*, p. 1122.

[235] *Infra*, pp. 1128-1129.

[236] *Infra*, p. 1129: "Los *partidos* se mueven primariamente dentro de la esfera del 'poder' ".

[237] *Infra*, pp. 1126-1127.

[238] Max Weber, "El socialismo" (1918), en *Escritos políticos*, vol. II, José Aricó (ed.), *op. cit.*, pp. 236-241.

[239] *Cf.* Wilhelm Hennis, *Max Weber und Thukydides*, Mohr, Tubinga, 2002, pp. 3-52.

[240] M. Weber, "Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán" (1917), *Escritos políticos*, vol. I, *op. cit.*, pp. 86-87: "Una vez eliminado el

capitalismo privado, la burocracia estatal dominaría ella sola. Las burocracias privada y pública, que ahora trabajan una al lado de la otra, y, por lo menos posiblemente, una contra otra, manteniéndose, pues, hasta cierto punto mutuamente en jaque, se fundirían en una jerarquía única, a la manera, por ejemplo, del Egipto antiguo, sólo que en forma incomparablemente más racional y, por tanto, menos evitable".

[241] Véase Hans G. Kippenberg y Martin Riesebrodt (eds.), *Max Webers "Religionssystematik"* [La "sistemática de religión" de Max Weber], Mohr, Tubinga, 2001, y H. G. Kippenberg, "Einleitung", en M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Religiöse Gemeinschaften, op. cit.*, pp. 1-3.

[242] *Infra*, pp. 639-640 y 1137.

[243] Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Mohr, Tubinga, 1926, p. 349: "*Für Weber bedeutet diese Erkenntnis der Besonderheit des okzidentalen* Rationalismus *und der ihm zugefallen Rolle für die abendländische Kultur eine seiner wichtigsten Entdeckungen"*. Citamos aquí el original alemán porque en la traducción al inglés Harry Zohn cometió el grave error de decir que fue "el racionalismo oriental", y no el *occidental*, el que desempeñó un papel fundamental en el desarrollo de la civilización occidental, y en la traducción castellana, hecha del inglés, se transvirtió el mismo error. *Cf.* Marianne Weber, *Biografía de Max Weber*, María Antonia Neira Bigorra (trad.), FCE, México, 1995, p. 333.

[244] *Cf.* Hans G. Kippenberg, "Einleitung", en M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Religiöse Gemeinschaften, op. cit.*, pp. 18-20.

[245] *Infra*, Segunda parte, cap I, parágrafo 1, pp. 473-474 y nota 7.

[246] *Infra*, Segunda parte, cap. IV, pp. 530-533.

[247] Erwin Rohde, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Wenceslao Roces (trad.), México, FCE, p. 248. La decisiva influencia de este libro de Rohde sobre la concepción de Weber sobre los orígenes del fenómeno religioso es resaltada por Hans Kippenberg, "Einleitung", en M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Religiöse Gemeinschaften, op. cit.*, pp. 50-52.

[248] *Infra*, Segunda parte, cap. IV, p. 606.

[249] *Infra*, Segunda parte, cap. IV, p. 610.

[250] *Infra*, Segunda parte, cap. IV, pp. 653-676, y Max Weber, "Excurso"

(1915), en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, pp. 437-466.

[251] *Cf. infra*: Según Weber, para que se dé el máximo de racionalidad formal económica se requiere la máxima previsibilidad en el cálculo del capital, lo cual necesita a su vez de varios requisitos, entre los que sobresale la "calculabilidad plena en el funcionamiento del orden jurídico y administrativo [...] (administración racional formal y derecho racional formal)" (p. 292). La íntima relación entre los dos órdenes de racionalidad formal, económica y jurídica, ocurre porque "al dejar el formalismo jurídico específico que el aparato jurídico funcione como una máquina técnico-racional, garantiza al mismo tiempo a los diversos particulares el máximo relativo de posibilidad de movimiento y, sobre todo, de posibilidad para el cálculo racional de las probabilidades y consecuencias jurídicas de su actividad con arreglo a fines" (p. 858). Weber describe en consecuencia cómo, desde finales de la Edad Media, se manifestó en diversas partes de Europa occidental una constante presión de los estamentos burgueses para que se racionalizara formalmente el derecho (pp. 856-857, 861, 887-888 y 892-894); pero, a su vez, también "las cualidades del derecho [...] reaccionaron intensamente sobre la estructuración de la economía" (p. 738). Así, la relación entre la racionalidad formal económica y la racionalidad formal jurídica es de condicionamiento intenso y recíproco, pues ocurre en ambas direcciones, y obedece a los mismos criterios y características de formalización.

[252] *Infra*, pp. 723-724, donde se afirma que "un orden económico de estilo moderno no se puede llevar a cabo sin un orden jurídico de características muy particulares", tales como "un derecho de funcionamiento rápido y seguro [... y...] *calculable* según reglas racionales". Tales características son particularmente necesarias para llevar a cabo transacciones económicas con fundamento en *contratos*, con clara delimitación de la duración de los derechos y obligaciones contraídos (pp. 892 y 921). Pero, por otro lado, los intereses económicos contribuyen también a racionalizar formalmente al derecho, pues "la garantía jurídica está, en el más alto grado, al servicio directo de los intereses económicos", lo cual se debe a que "los intereses económicos son los factores más poderosos en la formación del derecho, porque toda fuerza que garantiza un poder jurídico es, de alguna manera, mantenida en existencia por la acción consensual de los grupos sociales que a él pertenecen" (p. 721, inciso 4).

[253] M. Rheinstein, "Introduction", en Max Weber, *On Law in Economy and Society, op. cit.*, p. L.

[254] Hans Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff.*

Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht [El concepto sociológico y jurídico del Estado. Análisis crítico de la relación entre Estado y derecho], Mohr, Tubinga, 1922, 253 pp.

[255] Hans Kelsen, "Der Staatsbegriff der 'verstehenden Soziologie' ", *Zeitschrift für Volkswirtschaft und Sozialpolitik*, nueva serie, vol. I, 1921, pp. 104-119. Este artículo es un adelanto, sin modificaciones, del parágrafo 27 del libro ya citado en la nota anterior y que Kelsen publicaría un año después. *Cf.* H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff, op. cit.*, pp. 156-170. Lo único que cambia es el título del parágrafo en el libro, frente al título del artículo, posiblemente para hacer más explícita la tesis de Kelsen según la cual también Max Weber identificaba al Estado con el ordenamiento jurídico: "Der Staat als Rechtsordnung in den Kategorien der 'verstehenden Soziologie' " [El Estado como orden jurídico en las categorías de la "sociología comprensiva"]. No hay traducción al castellano del libro de 1922, pero sí del artículo de 1921, véase Hans Kelsen, "El concepto de Estado de la sociología comprensiva", Iván Witker (trad.), en Óscar Correas (comp.), *El otro Kelsen*, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 1989, pp. 267-281.

[256] H. Kelsen, "El concepto de Estado en la sociología comprensiva", *op. cit.*, p. 267.

[257] *Ibid.*, p. 270.

[258] *Ibid.*, p. 271.

[259] *Ibid.*, p. 274.

[260] *Ibid.*, p. 277.

[261] *Ibid.*, p. 278.

[262] *Ibid.*, p. 279.

[263] *Ibid.*, p. 280.

[264] *Ibid.*, p. 281.

[265] Para 1925 Kelsen criticará severamente la noción del Estado de la sociología comprensiva por compartir con Jellinek la idea de que el Estado es la fuerza detrás del derecho al "garantizar" la obligatoriedad del orden jurídico mediante sanciones y el uso coactivo de la fuerza, lo cual permite distinguir al concepto jurídico del Estado del estrictamente sociológico, en cuanto dualidad inadmisible para Kelsen. *Cf.* Hans Kelsen, *Teoría general del Estado* (1925), Luis Legaz Lacambra (trad.), Editora Nacional, México, 1979, especialmente pp. 22 y

24-25.

[266] *Cf.* Norberto Bobbio, "Max Weber e Hans Kelsen", *Sociologia del diritto*, vol. I, 1989. Traducido al castellano por Jorge E. Gutiérrez y Óscar Correas como "Kelsen y Max Weber", en Óscar Correas (comp.), *El otro Kelsen, op. cit.*, pp. 57-77. En la p. 59 de esta traducción Bobbio afirma: "Cuando en 1921 aparece *Wirtschaft und Gesellschaft (Economía y sociedad)*, que contiene la *Sociología del derecho* weberiana, hasta entonces inédita, Kelsen la somete inmediatamente a un profundo análisis crítico en el artículo 'Der Staatsbegriff der «Verstehenden Soziologie»' que aparece en *Zeitschrift für Volkswirtschaft und Soziologie* en 1921, que llegará a ser un Capítulo del libro *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, publicado en 1922, y constituye un momento decisivo en el paso de los *Hauptprobleme* a la *Allgemeine Staatslehre* de 1925. Para el conocimiento y la comprensión de la relación entre Kelsen y Weber respecto al problema de la *Sociología del derecho* y de su contraposición a la *Teoría del derecho*, tal como Kelsen la concibe, este artículo es fundamental".

[267] Renato Treves, "Kelsen y la sociología", en Óscar Correas (comp.), *op. cit.*, p. 201.

[268] *Cf. infra*, pp. 127-187.

[269] H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff, op. cit.*, p. 156, nota 4.

[270] *Cf. ibid.*, p. 156.

[271] Kelsen se circunscribe por ello en su libro de 1922 al análisis de "Die *Kategorien* der verstehenden Soziologie", es decir a los "conceptos sociológicos fundamentales" que Weber presenta en las primeras 60 páginas de *Economía y sociedad*. *Cf. infra*, pp. 127-187.

[272] *Cf.* Hans Kelsen, "Zur Soziologie des Rechtes", *AfSS*, vol. 34, núm. 2, 1912, pp. 601-614; Hans Kelsen, "Eine Grundlegung der Rechtssoziologie", *AfSS*, vol. 39, núm. 4, 1915, pp. 839-876, al cual siguieron primero una respuesta de Eugen Ehrlich, con una "réplica" de Kelsen en el *AfSS*, vol. 41, 1916, pp. 844-853, y después una "réplica" de Ehrlich con una "palabra final" de Kelsen en *AfSS*, vol. 42, 1916-1917, pp. 609-611. Todos los textos de la polémica entre Kelsen y Ehrlich en el *AfSS* se encuentran actualmente reproducidos, con estudio introductorio de Klaus Lüderssen, en Hans Kelsen/Eugen Ehrlich, *Rechtssoziologie und Rechtswissenschaft. Eine Kontroverse* [Sociología del derecho y ciencia jurídica. Una controversia], Nomos Verlag, Baden-Baden, 2003, 78 pp. En su "Sociología del derecho", Max Weber no cita a Kelsen, pero sí

a Ehrlich y a Hermann Kantorowicz, precisamente los autores contra quienes Kelsen dirigió sus más severas críticas por intentar fundar la "sociología del derecho" como disciplina autónoma. La publicación de la tercera entrega de *Economía y sociedad* en junio de 1922 vino a colocar ya de manera inequívoca a Max Weber del lado de los principales adversarios teóricos de Kelsen en esta cuestión.

[273] Hans Kelsen, *Teoría general del Derecho y del Estado* (1945), Eduardo García Máynez (trad.), UNAM, México, 1979, p. 204.

[274] *Ibid.*, p. 212.

[275] *Cf.* Francisco Gil Villegas M., "Introducción del editor", en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, pp. 10 y 12.

[276] Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1964, p. 938.

[277] Carl Schmitt, *Legalidad y legitimidad* (1932), José Díaz García (trad.), Aguilar, Madrid, 1971, p. 14.

[278] *Cf.* M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft, Die Stadt, op. cit.*, p. 55: "zur Orientierung wird lediglich die Paginierung von *WuG* (1) marginal mitgeführt".

[279] *Infra*, p. 951.

[280] *Infra*, p. 1052.

[281] *Infra*, p. 973.

[282] *Infra*, p. 963.

[283] *Infra*, p. 970.

[284] *Infra*, p. 962.

[285] *Infra*, p. 1032.

[286] *Infra*, pp. 1030-1039.

[287] *Infra*, p. 975.

[288] *Infra*, p. 973.

[289] *Infra*, p. 1013.

[290] *Infra*, p. 1018.

[291] *Infra*, p. 1043.

[292] *Infra*, p. 1052.

[293] *Infra*, p. 184.

[294] *Infra*, p. 1076.

[295] *Infra*, p. 1078.

[296] *Infra*, Apéndice I, pp. 1084-1085.

[297] *Idem*.

[298] *Infra*, p. 338: "Existen tres tipos *puros* de dominación legítima. La validez de su legitimidad puede ser primariamente: *1*. De carácter *racional*: que descansa en la creencia en la legalidad de ordenaciones estatuidas [...] *2*. De carácter *tradicional*: que descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos [...] *3*. De carácter *carismático"*. Para este último caso, *cf. infra*, Apéndice I, p. 1392: "la autoridad carismática se basa en la 'creencia' en el profeta o en el 'reconocimiento' que encuentran personalmente el héroe guerrero, el héroe de la calle o el demagogo, y cae con éstos [...]. La cólera maniaca de los *berserkers* nórdicos, los milagros y las revelaciones de cualquier profeta de algún rincón desértico, o las dotes demagógicas de Cleón son para el sociólogo 'carisma' tan válido como las cualidades de un Napoleón, de Jesús o de Pericles. Porque para nosotros lo decisivo es si valieron como carisma y *tuvieron efecto* como tal, es decir, si encontraron reconocimiento".

[299] *Infra*, p. 167: "La forma de legitimidad hoy más corriente es la creencia en la *legalidad*: la obediencia a preceptos jurídicos positivos estatuidos según el procedimiento usual y *formalmente* correctos".

[300] *Infra*, pp. 349-350.

[301] *Infra*, Apéndice I, p. 1388.

[302] *Infra*, p. 354: "Llámase *dominación patrimonial* a toda dominación primariamente orientada por la tradición, pero ejercida en virtud de un derecho propio; y es *sultanista* la dominación patrimonial que se mueve, en la forma de su administración, dentro de la esfera del arbitrio libre, desvinculado de la tradición".

[303] *Infra*, p. 354.

[304] *Infra*, Apéndice I, pp. 1384-1385.

[305] *Infra*, pp. 1150-1189.

[306] *Infra*, Apéndice I, p. 1390.

[307] *Infra*, Apéndice I, p. 1392.

[308] *Infra*, pp. 1326-1379.

[309] Guenther Roth, "Introduction", en Max Weber, *Economy and Society, op. cit.*, p. XCI.

[310] *Ibid.*, pp. 1381-1469.

[311] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft, op. cit.*, pp. 717-756.

[312] Para las tres fuentes, ya difundidas en traducción al español, que utilizó Winckelmann para construir su propia versión de la "sociología del Estado" de Weber, véase Max Weber, "La política como vocación" (1919), en *El político y el científico*, Francisco Rubio Llorente (trad.), Alianza Editorial, Madrid, 1967, pp. 81-179; M. Weber, "Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán" (1918), Adriana Sandoval (trad.), en *Escritos políticos*, vol. I, *op. cit.*, pp. 59-162; la traducción más completa y directa del alemán de este mismo ensayo en M. Weber, "Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada. Una crítica política de la burocracia y los partidos" (1918), *Escritos políticos* (ed. Joaquín Abellán), *op. cit.*, pp. 105-300, y M. Weber, "El Estado racional", en *Historia económica general*, Manuel Sánchez Sarto (trad.), FCE, México, 1942, cap. IV, parágrafo 8, pp. 351-360. Winckelmann editó además la redacción de los escritos políticos de Weber eliminando los "juicios de valor", a fin de presentarlos en una forma supuestamente "más académica", razón por la cual sería criticado posteriormente por otros eruditos alemanes, quienes consideraron espuria esta versión "inventada" de la sociología del Estado de Max Weber.

[313] La bibliografía sobre Max Weber y estos diversos temas es enorme, como puede constatarse en los diversos números que ha publicado la revista *Max Weber Studies* en los últimos nueve años, véase www.maxweberstudies.org/anconf.htm; pero también pueden servir de ejemplo los artículos contenidos en las secciones III y V de Gert Albert, Agathe Bienfait, Steffen Sigmund y Claus Wendt (eds.), *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm* [El paradigma Weber. Estudios sobre el ulterior desarrollo del programa de investigación de Max Weber], Mohr, Tubinga, 2003, pp. 125-205 y 301-391; así como los incluidos en la tercera sección de la compilación ya citada de Camic, Gorski y Trubeck, a saber: Mustafa Emirbayer, "Beyond Weberian Action Theory"; Erik Olin Wright, "The Shadow of Exploitation in Weber's Class Analysis"; Julia Adams, "The Role of the Father: Patriarchy and Patrimonialism in Early Modern Europe"; Philip S. Gorsky, "The Protestant Ethic and the Bureaucratic

Revolution"; Randall Collins, "Weber and the Sociology of Revolution"; Duncan Kennedy, "The Disenchantment of Logically Formal Legal Rationality", y Hans Joas, "Max Weber and the Origin of Human Rights: A Study of Cultural Innovation", todos incluidos en Ch. Camic, P. Gorski y D. M. Trubeck (eds.), *Max Weber's Economy and Society, op. cit.*, pp. 185-382.

[314] Richard Swedberg, "Max Weber's Economic Sociology: the Centerpiece of *Economy and Society?"*, en Ch. Camic, P. Gorski y D. M. Trubeck (eds.), *Max Weber's Economy and Society, op. cit.*, p. 141.

[315] *Cf.* Wolfgang J. Mommsen, "Soziologische Geschichte und historische Soziologie" y "Universalgeschichtliches und politisches Denken", en *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, op. cit.*, y "Max Weber's 'Grand Sociology' ", en Ch. Camic, P. Gorski y D. M. Trubeck (eds.), *Max Weber's Economy and Society, op. cit.*, p. 92.

[1] *Cf.* M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.* Todas las notas a pie de página de la presente "Nota preliminar" son de Francisco Gil Villegas.

[2] *Cf.* M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*

[3] José Medina Echavarría tenía aquí en mente un artículo muy concreto publicado en 1939, en el cual mente se cometen todos los errores denunciados por él, pues ahí se gestó "una deformación o caricatura" del pensamiento de Max Weber, y porque el esquema de su interpretación sobre los orígenes del capitalismo "a fuerza de arrastrarse por los manuales, llega al público a menudo convertido en un auténtico disparate que se reitera con la desenvoltura a que convida toda simplicidad". El artículo que dio pie a la airada denuncia de Medina fue el de René Barragán, "Religión y economía en el pensamiento sociológico de Max Weber", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. I, núm. 1, marzo-abril de 1939, pp. 66-75, mismo que entre otras cosas afirma que como "actualmente el protestantismo está en plena decadencia" y el capitalismo "tiene en él sus bases", entonces el capitalismo está "próximo a extinguirse, pues al cambiar las creencias, cambiará el régimen económico; tal es a grandes rasgos, el perfil de la sugestiva teoría de Weber" (p. 72). El "manual" en el que se apoyaba esta caricatura era la recién aparecida traducción al francés de un texto de Sorokin en el que también se deformaba la tesis weberiana, si bien no fuera al extremo tan notable de Barragán. *Cf.* Pitrim A. Sorokin, *Les théories sociologiques contemporaines (Las teorías sociológicas contemporáneas)*, R. Verrier (trad.), Payot, París, 1938.

[4] *Cf.* Alfred Weber, *Historia de la cultura*, Luis Recaséns Siches (trad.), FCE, México, 1941.

[5] Max Weber nunca ocupó una cátedra de sociología, pues la de Viena, al igual que las que había ocupado en Friburgo y Heidelberg, era de economía política. La razón para ello reside en que Max Weber siempre se opuso a la creación de cátedras de sociología en el sistema universitario alemán.

[6] Tampoco esta denominación de la cátedra de Múnich es correcta. En junio de 1919 Max Weber heredó la célebre cátedra en Múnich de su antiguo maestro, el economista Lujo Brentano, misma que era de economía política, pero se adaptó la cobertura de su contenido para que Weber pudiera enseñar también "ciencia de la sociedad" e historia económica, por ello el título oficial de la cátedra quedó en *Gesellschaftswissenschaft, Wirtschaftsgeschichte und Nationalökonomie*, sin ninguna referencia a la sociología. Véase Joachim

Radkau, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*, Carl Hanser, Múnich, 2005, p. 867. No obstante, en el último curso impartido por Weber en el primer semestre de 1920, que ya no alcanzó a concluir por su fallecimiento, el término de sociología apareció entre paréntesis para mencionar a la "sociología del Estado" *(Staatssoziologie)* en cuanto enfoque especial para abordar la "Teoría general de Estado y política", que fue el título oficialmente registrado de ese curso. Ésta fue la única vez que la palabra "sociología" apareció en algún curso impartido por Weber, aun cuando fuera entre paréntesis y aplicado específicamente al estudio del Estado. Véase Max Weber, *Allgemeine Staatslehre und Politik (Staatssoziologie). Unvollendet. Mit- und Nachschriften 1920*, Gangolf Hübinger y Andreas Terwey (eds.), vol. III/7 de la *Gesamtausgabe*, Mohr, Tubinga, 2009, 150 pp.

[7] *Cf.* Marianne Weber, *Biografía de Max Weber*, María Antonia Neire Bigorra (trad.), FCE, México, 1995.

[8] Max Weber, *Jugendbriefe (1876-1893)* [Cartas de juventud (1876-1893)], Marianne Weber (introd. y ed.), Mohr, Tubinga, 1936.

[9] Karl Jaspers, *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken* [Max Weber. Carácter alemán en el pensamiento político], Stalling, Oldenburg, 1932. Reimpreso en 1946 con el título de *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph, op. cit.* Hay traducción española: K. Jaspers, "Max Weber, político, investigador y filósofo", en *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía, op. cit.*, pp. 352-353. Nótese, por otro lado, que Jaspers identifica en el título de su trabajo a Max Weber como filósofo, investigador y político, pero no como sociólogo.

[10] *Infra*, p. 396.

[11] *Cf.* M. Weber, "La 'objetividad' cognoscitiva", *op. cit.*, pp. 39-101.

[12] *Cf.* Max Weber, "Psicofísica del trabajo industrial" (1908-1909), en *Sociología del trabajo industrial*, Joaquín Abellán (trad. y prólogo), Madrid, Trotta, 1994, pp. 77-245.

[13] Hay traducción inglesa accesible de esta obra: Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations* [La sociología agraria de las civilizaciones de la Antigüedad] (1909), R. I. Frank (trad.), New Left Books, Londres, 1976.

[14] Albert Salomon, "Max Weber's Sociology", *Social Research*, vol. 2, núm. 1, febrero de 1935, pp. 60-73.

[15] Véase K. Jaspers, "Max Weber, político, investigador y filósofo" (1932), en *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía, op. cit.* p. 393: "En su

discurso de despedida pronunciado en Heidelberg [1919] dijo con toda crudeza que 'la mayor parte de lo que circula con la etiqueta de sociología es infundio' ". Aquí Jaspers repetía lo ya informado por él doce años antes en su oración fúnebre por la muerte de Weber. *Cf.* K. Jaspers, "Max Weber. Discurso conmemorativo (1920)", en *ibid.*, p. 342: "Estaba convencido de que la mayor parte de los productos mentales que circulan con la etiqueta de sociología eran auténtica mentira". *Cf.* el diferente énfasis de otra traducción en K. Jaspers, "Max Weber (1920)", en *Balance y perspectiva (Discursos y ensayos)*, Fernando Vela (trad.), Revista de Occidente, Madrid, 1953, p. 11: "La mayor parte de lo que corre bajo el nombre de sociología le parecía charlatanería".

[16] M. Weber, "La decadencia de la cultura antigua" (1896), *Revista de Occidente*, vol. XIII, núm. 37, julio de 1926, pp. 25-59.

[17] *Cf.* M. Weber, *The Theory of Social and Economic Organization, op. cit.* Esta "primera parte" equivale tan sólo a una cuarta porción de la obra global y corresponde exactamente con lo traducido por José Medina Echavarría hasta antes de llegar a la sección de "Tipos de comunidad y sociedad", traducida por Juan Roura Parella.

[18] No hay ninguna diferencia en el cuerpo del texto entre la primera edición de 1922 y la segunda de 1925, pero sí en el formato. La primera edición apareció en cuatro entregas separadas entre 1921 y 1922 que después se encuadernaron en un solo tomo; la segunda de 1925 apareció dividida en dos tomos.

[19] Para esta sección hemos regresado en la presente edición al título original de "La economía y los órdenes y poderes sociales" de la primera edición alemana de 1922 por las siguientes razones: *1.* por ser el que de todas maneras estaba previsto inicialmente para la específica aportación de Max Weber al *Grundriss der Sozialökonomik; 2.* por ser el título del que se conserva un texto de puño y letra del propio Max Weber en las galeras enviadas a la editorial Mohr de Tubinga a principios de 1920 para la aparición de la primera de las "entregas" programadas y que fue la única que Weber mismo pudo enviar a la imprenta, de tal modo que al aparecer publicada dicha primera entrega en 1921 llevaba en la página de presentación precisamente ese título, y *3.* porque el título inventado por Parsons de "The Theory of Social and Economic Organization" ha sido seriamente cuestionado y calificado de al menos "desorientador" *(irreführend)* por diversos editores de *Economía y sociedad*, tanto en Alemania como en los Estados Unidos, básicamente porque Max Weber no presenta en esta sección ninguna "teoría general de la sociedad", sino únicamente una serie de definiciones conceptuales limitadas a una pura tipología sociológica clasificatoria

de instituciones y relaciones sociales y económicas sin que incluya ni presuponga para ello ninguna teoría, ni mucho menos un "sistema" ordenador como a veces parece sugerirlo Parsons. Cuando apareció en 1968 la primera traducción completa de *Economía y sociedad* al inglés, los editores Guenther Roth y Claus Wittich aprovecharon para la primera parte de la obra lo traducido por Parsons, pero conscientes de lo sesgado y desorientador del título elegido por éste, optaron por intitular a la primera sección simplemente "Conceptual Exposition". *Cf*. M. Weber, *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology, op. cit.*, pp. 1-307. Por su lado, Wolfgang Mommsen ha señalado también, entre varios otros expertos alemanes, que el interés de Parsons por Weber se origina en su deseo de verlo como un precursor de su propia teoría sociológica general de la acción social, "misma que posteriormente llegó a ser conocida como funcionalismo estructural", y que por eso, a diferencia de lo que ocurría en Alemania, Parsons ponía énfasis en los aspectos formales y más abstractos de la obra de Weber, a fin de que sus conceptos le sirvieran de materiales de construcción para su "gran teoría" sistémica. Por eso Parsons se interesó, según Mommsen, en la serie de conceptos y tipos ideales de *Economía y sociedad*, pero sin captar plenamente que "los tipos ideales ahí desarrollados por Weber estaban diseñados para ser aplicados a procesos y desarrollos históricos concretos, dentro de una perspectiva de mediano e incluso largo plazo, y no meramente como elementos de un sistema social estático. La versión de Parsons hizo a un lado las dimensiones históricas y de procesos de desarrollo del pensamiento de Max Weber, conforme ponía un fuerte énfasis en sus aspectos teóricos y empíricos". *Cf*. Wolfgang J. Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber* [La teoría política y social de Max Weber], The University of Chicago Press, Chicago, 1989, p. 181.

[1] Se trata del artículo "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" que hemos intercalado como "cabeza conceptual" al inicio de la parte más antigua de *Economía y sociedad, cf. infra*, pp. 433-469. El lector debe estar consciente desde el principio de que la "segunda parte", el mayor y más antiguo cuerpo del manuscrito, sigue en términos generales la terminología de ese ensayo y que por ello fue especialmente traducido para esta edición a fin de intercalarlo en el lugar que le corresponde.

[2] Véase Karl Jaspers, *Psicopatología general*, Roberto O. Saubidet y Diego A. Santillán (trads.), FCE, México, 1993. Karl Jaspers (1883-1969), filósofo existencialista y psiquiatra con su propio método de "psicología comprensiva" opuesto al psicoanálisis freudiano, mantuvo una gran influencia recíproca con Max Weber en cuanto al método comprensivo. A su vez los análisis y el diagnóstico de Max Weber sobre la sociedad moderna tuvieron una enorme influencia en el diagnóstico del tiempo y la filosofía de la existencia de Jaspers. Para las relaciones entre la psicología comprensiva de Jaspers y la sociología comprensiva de Max Weber véanse *infra*, pp. 437-444, especialmente las notas del editor 5, 6, 8 y 9 al artículo citado en la nota anterior y que sirve de cabeza conceptual a la parte más antigua de *Economía y sociedad*.

[3] Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften* [Los límites de la formación de conceptos en las ciencias naturales. Una introducción lógica a las ciencias históricas], 2ª ed., Mohr, Tubinga, 1913. H. Rickert (1863-1936), filósofo neokantiano de la escuela de Baden, desarrolla una epistemología especialmente enfocada a analizar y explicar críticamente los alcances y límites del conocimiento histórico. Con su categoría de la *Wertbeziehung* o "relación a valores" tuvo una gran influencia en los escritos metodológicos de Max Weber, pero no tanta como él mismo suponía según se lo demostró personalmente el propio Jaspers. Weber no tomó, por ejemplo, el concepto del "tipo ideal" de Rickert, sino de Jellinek, y lo modificó además con propuestas teóricas de los economistas de la escuela austriaca de la utilidad marginal. Tampoco la categoría de la *verstehen* que adjetiva la sociología de Weber viene de Rickert, aunque sí otros supuestos sobre la división entre las ciencias naturales y las ciencias de la cultura, la explicación causal y los límites del conocimiento histórico. No hay traducción del voluminoso libro de Rickert citado por Weber, pero sí hay otros dos que resumen algunas secciones del mismo. *Cf.* H. Rickert, *Introducción a los problemas de la filosofía de la historia* (1924), W. Liebling (trad.), Nova, Buenos Aires, 1961, y H. Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural* (1915), Manuel García

Morente (trad.), Espasa-Calpe, Madrid, 1922.

[4] Georg Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*, 3a. ed. corregida y aumentada, Duncker & Humblot, Leipzig, 1907; reproducida en el vol. 9 de G. Simmel, *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Fráncfort, 1997. Hay traducción castellana: Georg Simmel, *Problemas de la filosofía de la historia*, Elsa Tabernig (trad.), Nova, Buenos Aires, 1950.

[5] Friedrich von Gottl (1868-1958), economista austriaco del círculo de Weber y colaborador de la obra colectiva dirigida por él: *Grundriss der Sozialökonomik*. La tesis de Habilitación de Von Gottl fue integrada en su libro al que aquí hace referencia Weber; véase Friedrich von Gottl, *Die Herrschaft des Wortes. Untersuchungen zur Kritik des nationalökonomischen Denkens* [El dominio de la palabra. Investigaciones para una crítica del pensamiento económico], Gustav Fisher, Jena, 1901. Para una discusión más amplia de este libro por parte de Weber, con especial atención de sus aportaciones a las nociones de *verstehen*, experiencia, evidencia y vivencia como bases para una ciencia social interpretativa, véase Max Weber, "La teoría de la ciencia de Gottl", en *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Lioba Simon y José María García Blanco (trads.), Tecnos, Madrid, 1985, pp. 113-125.

[6] Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, Fues, Leipzig, 1887. Traducida al español como F. Tönnies, *Comunidad y sociedad*, Avellaneda Anseghino, Buenos Aires, 1947, y más recientemente, F. Tönnies, *Comunidad y asociación: el comunismo y el socialismo como formas de vida social*, José Francisco Ivars (trad.), Península, Barcelona, 1979.

[7] Rudolf Stammler, *Economía y Derecho según la concepción materialista de la historia*, Wenceslao Roces (trad.), Reus, Madrid, 1929.

[8] *Cf*. Max Weber, *La "superación" de la concepción materialista de la historia de R. Stammler*, Óscar Julián Guerrero (trad. y estudio preliminar), Ediciones Nueva Jurídica, Bogotá, 2001.

[9] Georg Simmel, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, 2 vols. José Pérez Bances (trad.), Revista de Occidente, Madrid, 1977, y Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, Ramón García Cotarelo (trad.), Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1977. Georg Simmel (1858-1918), filósofo y sociólogo alemán de origen judío ha sido considerado tanto el primer sociólogo de la modernidad, como la encarnación del "espíritu del tiempo" de su época. Aunque

a veces se le define como sociólogo formalista y representante del neokantismo relativista, lo es más bien de la filosofía de la vida y de la tragedia de la cultura de la modernidad, tema planteado por primera vez en el Capítulo 6 de su *Filosofía del dinero* (1900), el cual tuvo una decisiva influencia en la obra de Max Weber, pues ahí Simmel no sólo analizó los efectos sociales del uso del dinero, en especial los hábitos mentales del cálculo del mismo, sino que también describió la función del dinero en términos de ser originalmente un medio para conseguir otros fines, pero que acaba convirtiéndose en un fin en sí mismo (sobre la paradoja de la racionalización en el mundo moderno a partir de la abstracción del dinero como medio transfigurado en fin, véase el análisis similar que Weber desarrolla al final de su ensayo de 1913 sobre las categorías de la sociología comprensiva, *infra*, pp. 467-469, y ahí nota 20). Al pervertirse de medio en un fin, el dinero genera una opresiva estructura que se impone en el ser humano al que debía servir como un mero instrumento. Tal análisis influyó en dos temas centrales de la teoría de la racionalización de Weber: la cuestión de la calculabilidad como criterio definitorio de la racionalidad propia del capitalismo moderno (*infra*, "Las categorías sociológicas fundamentales de la vida económica", pp. 198-212; véase también ahí nota 18), y la visualización de la burocracia como un medio original que se transforma en un fin en sí mismo y acaba por restringir el margen de libertad del hombre moderno (*infra*, Tercera parte, cap. VI, pp. 1177-1189). *Cf*. Francisco Gil Villegas, "El fundamento filosófico de la teoría de la modernidad en Simmel", *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. XV, núm. 43, 1997, pp. 3-46.

[10] El término en alemán es *gemeinter Sinn*. Weber se aparta de su uso coloquial no sólo al ampliar el significado de esta expresión, pues tal y como lo afirma al final de la presente sección metodológica, no restringe el uso de este término a los casos en los que una clara conciencia de aquel significado pueda ser atribuida razonablemente a cada actor individual. Lo que Weber formula básicamente es pues un concepto operacional. No se trata de saber si para la persona común y corriente tal sentido intencionado "existe realmente" de manera obvia, sino si el concepto es capaz de proporcionar un cuadro lógico dentro del cual puedan hacerse importantes y controladas observaciones científicas. La prueba de la validez de las observaciones no consiste en saber si su objeto es inmediatamente claro al sentido común, sino si los resultados de estas observaciones técnicas pueden ser satisfactoriamente organizadas y relacionadas con las de los otros en un cuerpo sistemático de conocimiento basado en la comunicación intersubjetiva.

[11] En este punto específico Max Weber no siempre criticó a Simmel, pues

en 1903 lo había reconocido elogiosamente por su manera de abordar la cuestión de la "comprensión" interpretativa en las ciencias sociales: "Desde el punto de vista lógico, los elementos para una teoría de la comprensión han sido ampliamente desarrollados en la segunda edición del libro de Simmel *Probleme der Geschichtsphilosophie* [...] Simmel tiene el mérito, sobre todo, de haber distinguido [...] a la 'comprensión' objetiva del significado de una expresión, de la 'interpretación' subjetiva de la persona que habla o actúa. En el primer caso el objeto del comprender es un discurso, en el segundo quien habla o actúa". *Cf.* M. Weber, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales, op. cit.*, pp. 109-111.

[12] Esta definición es la que más claramente inserta a la sociología de Max Weber en la corriente de las sociologías interpretativas y presenta varias peculiaridades de suma importancia: *1*. El objeto de estudio para Weber no es la "sociedad", sino la "acción social" *(soziales Handeln); 2*. tiene un primer paso metodológico de carácter hermenéutico expresado en las noción de "comprensión" *(Verstehen)* interpretativa interna, y *3*. un segundo paso fundamentado en la "explicación" *(Erklären)* causal externa. Aunque aparentemente se trata de una definición relativamente tardía en la obra de Weber, éste ya la había operacionalizado claramente en sus dos pasos metodológicos, tanto en su célebre estudio sobre la ética protestante (*cf.* F. Gil Villegas, "Introducción del editor", en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, 2003, pp. 30-32) como en las secciones de la sociología de la dominación redactadas antes de la primera Guerra Mundial donde apuntó los dos componentes esenciales en todo análisis de una forma de *dominación* constituidos por: *1*. el de la "legitimidad" que requiere ser abordado con el instrumento hermenéutico de la comprensión interpretativa o *verstehen*, y *2*. el del control de los recursos económicos, militares y administrativos por parte del dominador, lo cual debe hacerse de acuerdo con una *explicación causal* externa "en su desarrollo y efectos". Aunque la oposición de la *verstehen* con la *erklären* se remonta a Dilthey y Droysen y la tradición de las "ciencias del espíritu" *(Geisteswissenschaften)* con la que Weber se conecta por mediación de Rickert, la originalidad del enfoque weberiano para la fundación de las sociologías interpretativas contemporáneas ha sido especialmente resaltada por autores como Giddens y Wright; véase Anthony Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico*, Salomón Merener (trad.), Amorrortu, Buenos Aires, 1987, y Georg Henrik von Wright, *Explanation and Understanding (Explicación y comprensión)*, Routledge, Londres, 1971.

[13] Sin embargo, esta referencia a los otros no es el único punto de

orientación de la acción social, sino que constituye para Weber únicamente el criterio para delimitar la situación de hechos *específicamente* sociológica.

[14] El texto de Weber en esta primera sección está organizado siguiendo un formato ampliamente utilizado en los manuales y libros de texto de las ciencias sociales en la Alemania del siglo XIX y de principios del siglo XX, ya que comienza por establecer una serie de definiciones fundamentales y procede, después, a comentarlas. Estos comentarios —que aparentemente no estaban destinados a ser "leídos" en el sentido ordinario, sino a servir como referencia de estudio para el esclarecimiento y sistematización de los conceptos teóricos y sus implicaciones — fueron impresos en la edición alemana en una fuente más pequeña, una convención que hemos seguido aquí como también la siguieron las primeras ediciones de *Economía y sociedad* del FCE.

[15] Como esta sección fue probablemente la última redactada por Weber en 1920, no adjetiva ya en ella a sus tipos como "ideales" sino más bien como "puros", a fin de evitar cualquier confusión con lo idealizado, deseable o normativo y poder mantener así el sentido original de una referencia exclusivamente circunscrita a una *pureza* conceptual metodológica. Para un cambio semejante en la terminología weberiana véase el Apéndice I de esta edición, redactado muy tardíamente, donde también los tipos ya no son denominados "ideales" sino "puros". *Cf. infra*, pp. 1383-1396. No obstante, tanto el sentido, como las funciones y manera de construir el instrumento metodológico del tipo puro o ideal son expresadas detalladamente por Max Weber en el artículo donde introdujo por primera vez su distintiva propuesta metodológica identificada con la terminología de Jellinek del "tipo ideal" y cuyos criterios de definición se mantienen vigentes para la posterior denominación del "tipo puro". *Cf.* Max Weber, "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social", en *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, especialmente pp. 79-101.

[16] Clara referencia a G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie, op. cit.*, p. 300: "*Und dennoch sind wir überzeugt, dass man kein Cäsar zu sein braucht, um Cäsar wirklich su verstehen, und kein zweiter Luther, um Luther zu begreifen"*. "Y no obstante, estamos convencidos de que no se necesita ser César para realmente comprenderlo, como tampoco se necesita ser otro Lutero para entender a Lutero". Weber hizo esta misma referencia indirecta en su artículo de 1913 "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva". Véanse *infra*, pp. 433-469, especialmente p. 435, nota 2.

[17] En alemán el sentido original de *Evidenz* se refiere a las bases en las que

un investigador se considera satisfecho de la validez o aceptabilidad de una proposición. Como el mismo Weber lo señala, existen dos aspectos primarios de esto. Por un lado, una conclusión puede parecer seguirse de una serie de premisas dadas en virtud de una relación lógica, matemática, o de algún otro tipo pertinente. Es en este sentido que uno "ve" la solución a un problema aritmético o la exactitud de la prueba de un teorema geométrico. El otro aspecto tiene que ver con la observación y la verificación empírica. Si un acto de observación es llevado a cabo "correctamente", se puede "ver" de manera "análoga" la exactitud de la proposición descriptiva relevante. El término *Evidenz* no se refiere al proceso de observación, sino a la *calidad de su resultado*, gracias al cual quien observa siente justificada la afirmación del enunciado como verídico. No obstante, frente a los autores alemanes que consideraban que únicamente lo que puede formularse en términos lógico-matemáticos por un lado, o lo que es susceptible de verificación empírica por el otro, puede alcanzar el rango de la "evidencia", Weber propone una tercera fuente de "evidencia" derivada del acto hermenéutico de la "comprensión interpretativa interna". Así, en su tercer ensayo sobre "Knies y el problema de la irracionalidad", publicado en 1906 en la revista editada por Gustav Schmoller, el *Schmollers Jahrbuch*, Weber hacía notar lo siguiente: "Por una parte, la 'comprensión' *(Verstehen)* —en el sentido de 'interpretación evidente'— y la experiencia *(Erfahren)* no son antitéticas, puesto que todo acto de 'comprensión' presupone (psicológicamente) la 'experiencia' y su validez es (lógicamente) demostrable sólo mediante una referencia a ella. Por otra parte, ambas categorías no son idénticas, en la medida en que la cualidad de la 'evidencia' distingue 'aquello que se ha comprendido' y 'aquello que puede comprenderse' de lo puramente 'conceptualizado' según las reglas de la experiencia". Y precisamente al mencionar en este párrafo al término "evidencia", Weber remite la aclaración del mismo a una nota al pie de página donde afirma: "Esta expresión es usada aquí en lugar de 'intuición interior de los procesos de la conciencia' y ello con el fin de evitar la ambigüedad de la expresión 'intuitivo', que se refiere también a la 'vivencia' *(Erlebnis) no* elaborada lógicamente. Sé muy bien que esta expresión no es empleada por los lógicos en este sentido, sino más bien con el de investigación sobre los fundamentos del juicio". Véase M. Weber, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales, op. cit.*, p. 137.

[18] El término *Problemverschlingung*, que significa literalmente "imbricación de problemas", pero que Medina Echavarría y otros han traducido como "confusión de problemas", fue usado por el profesor neokantiano de la Universidad de Heidelberg Wilhelm Windelband (1848-1915) en su *Historia general de la filosofía* (1891), enfocada desde el punto de vista de los problemas

filosóficos y no de una exposición de sus autores. Esta metodología es precisamente la que permite comprender mejor un obstáculo con el que frecuentemente tropieza, a saber: "el de *la confusión de problemas*, pues es inevitable por la simultaneidad como se enfoca el interés dominante a dos cosas diversas dentro de la turbamulta de pensamientos, que se originen en asociaciones, psicológicamente explicables, que no pueden fundarse desde un punto de vista objetivo; y que, por lo mismo, cuestiones que nada tienen que ver entre sí, se mezclen e incluso se hagan depender en su solución. Un ejemplo de esto, por demás importante y, a menudo, repetido, es la intromisión de intereses morales y estéticos en el tratamiento de los problemas teoréticos". Wilhelm Windelband, *Historia general de la filosofía*, Francisco Larroyo (trad.), Editorial El Ateneo, México, 1960, pp. 13 y 14.

[19] Para la manera en que Weber fijó las reglas de la construcción de tipos ideales como *instrumento* metodológico de carácter abstracto, utópico, sin contradicciones internas y cuyo fin es explicar lo individual y no pretender buscar su verificación empírica en la realidad, lo cual es imposible precisamente por su carácter *ideal* y utópico, además de que su naturaleza es la de ser siempre un *medio* y no el *fin* de la investigación científica, véase M. Weber, "La 'objetividad' en la ciencia social y la política social", *op. cit.*, pp. 79-90.

[20] Weber ya había trabajado en una de sus primeras investigaciones, como profesor de economía política en Friburgo, sobre la bolsa con un modelo típico ideal de racionalidad para explicar después las "desviaciones irracionales" que ocurren en la realidad empírica. Véase Max Weber, *La Bolsa. Introducción al sistema bursátil* (1896), Carme Madrenas (trad.), Ariel, Barcelona, 1993.

[21] El Dollart es un golfo entre Alemania y Holanda, en la desembocadura del río Ems. El mismo se formó entre el siglo XIII y XV debido a que las mareas altas del Mar del Norte terminaron por romper los diques e inundar una región previamente habitada pero que estaba bajo el nivel del mar. Aquí Weber se refiere a la tormenta ocurrida en 1277. Una posible fuente de información de Weber sobre esta cuestión fue el libro de Alfred Hettner, *Grundzüge der Länderkunde* [Elementos de geografía], vol. I, Spamer, Leipzig, 1907, pp. 291 y 301.

[22] El tema del ciclo orgánico de la existencia humana desempeña un papel central en la conceptualización de la sociología tardía de Max Weber. Véase especialmente la sección dedicada a la "esfera erótica" casi al final del *Zwischenbetrachtung* o "Excurso" del primer volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, pp. 453-458, o sus reflexiones sobre el sentido

de la vida y de la muerte a partir de las obras de Tolstoi en la conferencia de 1917 "La ciencia como vocación", en *El político y el científico*, Francisco Rubio Llorente (trad.), Alianza Editorial, Madrid, 1972, pp. 200-201.

[23] Weber utiliza aquí el término *aktuelles Verstehen*, que contrapone a *erklärendes Verstehen* o "comprensión explicativa". Resulta claro del argumento de Weber que el criterio principal es la posibilidad de deducir el sentido de una acción o una expresión simbólica de la observación inmediata, sin hacer referencia a un contexto más amplio. En *erklärendes Verstehen*, por el contrario, la acción específica debe estar situada en un contexto de significado más amplio que comprenda hechos que no pueden ser explicados por la observación inmediata de una expresión o una acción específica. En esta segunda forma de *Verstehen* desempeña un papel fundamental la noción fenomenológica de la *intencionalidad*. Sobre la posible relación de la fenomenología de Edmund Husserl con los "Conceptos sociológicos fundamentales" de la sociología comprensiva de Max Weber, véase Alfred Schütz, *Fenomenología del mundo social: Introducción a la sociología comprensiva* (1932), Eduardo J. Prieto (trad.), Paidós, Buenos Aires, 1972.

[24] *Cf.* M. Weber, "La 'objetividad' en la ciencia social y la política social", *op. cit.*, pp. 79-99.

[25] *Cf.* G. Simmel, *Problemas de la filosofía de la historia, op. cit.*, cap. I, incisos 5-7.

[26] Ésta es una apretada síntesis de la propuesta metodológica de Weber para aplicar proposiciones contrafácticas, mediante las categorías de "posibilidad objetiva" y "causación adecuada", a la determinación del peso de la imputación causal en acontecimientos históricos pertinentes, pero también en la formulación de escenarios para el proceso de toma de decisiones de las políticas públicas en un análisis prospectivo. Véase M. Weber, "Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura" (1906), en *Ensayos sobre metodología sociológica, op. cit.*, especialmente pp. 150-174. Con respecto a la importancia de la propuesta metodológica de Weber para el análisis probabilístico retrospectivo y prospectivo, véase Raymond Aron, *Introducción a la filosofía de la historia* (1938), Ángela Gaos (trad.), Losada, Buenos Aires, 1946, pp. 254-290 y 367-402.

[27] Llamada así por el consejero de finanzas de la reina Isabel I de Inglaterra y fundador de la Bolsa londinense, Sir Thomas Gresham (1519-1579). Dicha ley afirma que la "moneda mala siempre desplaza fuera de la circulación a la moneda buena", es decir, si circulan dos monedas con el mismo valor nominal pero de

diferente calidad, el usuario de dinero tenderá a atesorar la "buena" moneda (por ejemplo, en oro o plata) y pagará sus deudas con la moneda "mala", digamos papel moneda emitido por un gobierno "socialista", o un gobierno revolucionario de reciente creación.

[28] Eduard Meyer (1855-1930), *Geschichte des Altertums (Historia de la Antigüedad)*, vol. III, J. G. Cotta, Stuttgart, 1901, pp. 418-421 y 444-448. Pero véase también Eduard Meyer, *El historiador y la historia antigua. Estudios sobre la teoría de la historia y la historia económica y política de la antigüedad*, Carlos Silva (trad.), FCE, México, 1983, 411 pp. En cuanto a los puntos en común y las diferencias entre Weber y Meyer sobre la imputación causal en la historia, véase M. Weber, "Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura" (1906), en *Ensayos sobre metodología sociológica, op. cit.*, pp. 102-150. Para un erudito estudio sobre las complicadas relaciones entre Weber y Meyer véase Friedrich Tenbruck, "Max Weber und Eduard Meyer", en *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber (La obra de Max Weber. Ensayos reunidos sobre Max Weber)*, Mohr, Tubinga, 1999, pp. 176-218.

[29] Weber plantea aquí las relaciones inherentes dentro de su sociología entre la "adecuación por el sentido" *(Sinnadäquanz)* y lo "causalmente adecuado" *(Kausaladäquanz)*, es decir, la interrelación metodológica entre las esferas de la acción social y el mundo objetivo dado. La adecuación por el sentido constituye el primer criterio para establecer una correspondencia entre la acción y el motivo, en cambio lo causalmente adecuado constituye el criterio que permite comprobar una hipótesis de interpretación del significado de un fenómeno cultural y el motivo o causa que lo originó. Weber busca así satisfacer cierto nivel de conocimiento con respecto a los estados mentales subjetivos de diversos actores. Sin embargo, tiene la precaución de señalar que lo causalmente adecuado implica, más allá de aquello, una correspondencia satisfactoria entre los resultados de las observaciones desde los puntos de vista subjetivo y objetivo; es decir observaciones de una vía de acción objetiva que pueda describirse sin necesidad de referirse al estado mental del actor y que está sujeta, por consiguiente, a la "paradoja de las consecuencias no buscadas de la acción", tal y como ocurre con el puritano calvinista que busca la "salvación de su alma".

[30] Ésta es la primera vez que aparece en el texto de Weber el término *chance*, utilizado después frecuentemente. La decisión de Medina Echavarría de traducirlo como "probabilidad" se justifica porque Weber lo usó de manera indistinta con el de *Wahrscheinlichkeit*. El término de "probabilidad" puede usarse tanto en un sentido técnico matemático y estadístico, como en el que

implica la posibilidad de enunciados numéricos; pero la manera en que Weber usa frecuentemente el término *chance* no se ajusta a estos sentidos, pues el ámbito de probabilidad social al que él se refiere es mucho más amplio e indeterminado. Es posible distinguir por ello entre un mayor y un menor grado de probabilidad dentro de la sociología comprensiva. Pero, por otro lado, Weber también utiliza el término *chancen*, especialmente en su sociología económica, en el sentido de "oportunidades" y no de probabilidades, de tal modo que la ya famosa expresión de *Lebenschancen* se refiere a las oportunidades de la calidad de vida, y no al sentido demográfico de las probabilidades de vida. Al respecto *cf*. Ralf Dahrendorf, *Life Chances. Approaches to Social and Political Theory* [Oportunidades de vida. Enfoques sobre teoría social y política], Widenfeld and Nicolson, Londres, 1979, p. 29: "Por encima, y más allá de ello, sin embargo, Weber usa la noción de *chance* para indicar oportunidades proporcionadas por la estructura social, y es en este sentido que intentaremos aquí desarrollarlo".

[31] El mismo Weber elaboró tales estadísticas, por ejemplo para sus propias investigaciones sobre los trabajadores agrarios en Prusia oriental o sobre el rendimiento de los obreros fabriles. Puede consultarse M. Weber, *Sociología del trabajo industrial*, Joaquín Abellán (trad.), Trotta, Madrid, 1994.

[32] El hecho de que Max Weber adjetive en 1920 a su sociología con el elemento distintivo de ser una sociología "comprensiva", tal y como ya lo había hecho en su ensayo de 1913 que sirve de "cabeza conceptual" a la parte más antigua de sus manuscritos para *Economía y sociedad*, es especialmente importante porque Friedrich Tenbruck acusó en 1975 a Johannes Winckelmann de haber "inventado" tal adjetivación, supuestamente de manera ilícita, dado que en 1904 Weber concebía a su distintiva manera de analizar los fenómenos sociales como fundamentados en una "ciencia de la realidad" *(Wirklichkeitswissenschaft)* y no tanto por su aspecto de comprensión interpretativa interna. Y, en efecto, en su ensayo sobre la objetividad en las ciencias sociales de 1904 Max Weber afirma: "la ciencia social que queremos promover es una *ciencia de la realidad*" (*cf*. Weber, "La 'objetividad' en la ciencia social...", *op. cit*., p. 61). Pero el otro aspecto sumamente importante de tal afirmación, y que al parecer Tenbruck (*op. cit*., pp. 158-174) no tomó adecuadamente en consideración, es que Weber no menciona ni una sola vez en dicho ensayo la palabra "sociología", sino que siempre habla ahí de "ciencia social" *(Sozialwissenschaft)*. No sería sino hasta 1913, es decir, tan sólo siete años antes de morir, cuando Weber aceptaría por fin de manera impresa la legitimidad del término "sociología" para identificar al específico tipo de ciencia social que él llevaba a cabo, pero a fin de diferenciarlo claramente del origen

positivista francés del neologismo acuñado por Comte, decidió calificarlo con el adjetivo de *verstehende* en cuanto "sociología comprensiva", la cual no reduce su investigación a los mismos cánones de las ciencias naturales, sino que considera que la sociología tiene un aspecto y una metodología propias para llevar a cabo su tarea de investigación, proporcionado así con ello fundamento y origen a la más importante de todas las sociologías interpretativas.

[33] Weber insiste en varias partes de su obra que para la sociología comprensiva no existen más que desarrollos y entrelazamientos de acciones específicas de personas *individuales* a fin de dejar claro su rechazo a todo tipo de hipóstasis, orgánico o de otro tipo, de supuestas personalidades colectivas con autonomía, intereses y voluntad propias. Tal rechazo forma parte esencial de lo que se ha denominado el claro "individualismo metodológico" que se encuentra en la base de la sociología weberiana. *Cf.* a este respecto Steven Lukes, *Individualism (Individualismo)*, Basil Blackwell, Oxford, 1979, pp. 111-112. No obstante, Mommsen ha señalado con razón que las mencionadas expresas afirmaciones de Weber a este respecto se prestan a diversas y desconcertantes confusiones, "pues no puede haber ninguna duda de que en su sociología Weber utiliza constantemente conceptos sociológicos colectivos y de grupo tales como clase, estamento, partido, secta, burocracia, atribuyéndoles de manera típica determinadas formas de comportamiento social, sin entrar a considerar en todos los casos las motivaciones de los individuos que respectivamente actúan en ellos [...]. El llamado de Weber a favor de un 'método estrictamente individualista' se dirige menos contra la aplicación de conceptos colectivos que contra los conceptos colectivos a los que se imputa una cualidad personal, tales como el de 'comunidad' o el del 'Estado' como 'persona' en sentido jurídico o como 'individualidad' en sentido histórico, con los cuales se puede operar luego prescindiendo totalmente de la posición del individuo. Pues, de esta manera, uno se aparta totalmente del nivel de los contextos individuales de motivación y se inclina a atribuir a estos conceptos colectivos, directa o indirectamente, una legalidad propia". Véase Wolfgang Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, op. cit.*, pp. 111-112.

[34] Albert Eberhard Friedrich Schäffle (1831-1903): sucesor de Robert von Mohl en la cátedra de Ciencias Políticas y Economía de la Universidad de Tubinga, y entre 1869 y 1871 profesor en la Universidad de Viena. Entre 1871 y 1872 fue ministro de Comercio y Agricultura en Austria, y después regresó como docente privado a Stuttgart. Crítico del liberalismo, tuvo una gran influencia en la legislación social de Bismarck. La obra a la que se refiere aquí Weber es: A. Schäffle, *Bau und Leben des socialen Körpers: encyclopädischer Entwurf einer*

realen Anatomie, Physiologie und Psychologie der menschlichen Gesellschaft mit besonderer Rücksicht auf die Volkswirthschaft als socialen Stoffwechsel [Estructura y vida del cuerpo social. Proyecto enciclopédico para una anatomía, fisiología y psicología real de la sociedad humana con particular atención a la economía política como metabolismo social], 4 vols., H. Laupp, Tubinga, 1875-1878.

[35] Al momento en que Max Weber redactaba sus "conceptos sociológicos fundamentales" existía una creciente investigación sobre la "sociología" y la psicología de los animales reflejada en la siguiente bibliografía frente a la cual Weber fija su propia posición de manera un tanto cautelosa: Karl Vogt, *Altes und Neues aus Thier- und Menschenleben* [Viejo y nuevo de la vida del animal y del hombre], 2 vols., Fráncfort, 1859; Alfred Espinas, *Les sociétés animales* [Las sociedades animales], París, 1877; Karl Kautsky, "Die sozialen Triebe in der Tierwelt", en *Die Neue Zeit*, vol. I, 1883, pp. 20 y ss.; Paul Girod, *Les sociétés chez les animaux* [Las sociedades en el mundo animal], J. B. Baillière et Fils, París, 1891; Karl Leopold Escherich, *Die Termiten oder weissen Ameisen* [Las termitas u hormigas blancas], Klinkhardt, Leipzig, 1909; y Paul Deegener, *Die Formen der Vergesellschaftung im Tierreiche* [Las formas de socialización en el reino animal], Veit, Leipzig, 1918. En cuanto a las investigaciones enfocadas al estudio de la psicología animal sobresalían ya los nombres de Wolfgang Köhler, Konrad Lorenz y Adolf Portmann. Sobre los vínculos entre el estudio de los animales y la sociología, con una referencia explícita a Weber, véase Paul F. Lazarsfeld, "Historical Notes on the Empirical Study of Action: An Intellectual Odyssey", en *Qualitative Analysis: Historical and Critical Essays* [Análisis cualitativo. Ensayos críticos e históricos], Allyn & Bacon, Boston, pp. 53-105.

[36] August Weismann, *Die Allmacht der Naturzüchtung. Eine Erwiderung an Herbert Spencer* [La omnipotencia de la selección natural. Una respuesta a Herbert Spencer], Fischer, Jena, 1893; su rival probablemente fue Alexander Götte (1840-1922), autor de *Lehrbuch der Zoologie* [Manual de zoología], Engelmann, Leipzig, 1902, y de *Tierkunde (Zoología)*, Trübner, Estrasburgo, 1904.

[37] Karl Leopold Escherich (1871-1951), zoólogo y entomólogo, fundador de la "Sociedad Alemana para la Entomología Aplicada" y posteriormente nombrado rector de la Universidad de Múnich en 1933, al mismo tiempo que Martin Heidegger fue designado rector de la Universidad de Friburgo. Entre sus obras más importantes está la citada por Weber: *Die Termiten oder weissen Ameisen, op. cit.*, pero también circulaban a principios del siglo XX las siguientes: *Über die*

Gäste der Ameisen [Sobre los parásitos de las hormigas], Strassburger Druckerei und Verlagsanstalt, Estrasburgo, 1903; *Termitenleben auf Ceylon. Neue Studien zur Soziologie der Tiere* [La vida de las termitas en Ceilán. Nuevos estudios sobre la sociología de los animales], Vieweg und Sohn, Braunschweig, 1911, y *Die Ameise. Schilderung ihrer Lebensweise* [La hormiga. Descripción de su modo de vida], Viehweg, Braunschweig, 1904.

[38] Othmar Spann (1878-1950), economista y sociólogo austriaco, profesor de teoría económica y social en la Universidad de Viena entre 1919 y 1938, fundador de la teoría social "universalista" de corte idealista neohegeliano que se pronuncia al parejo contra el racionalismo, el liberalismo, el materialismo y el marxismo, y a favor de una orientación romántico conservadora para el estudio de la economía. En política propone la fundación de un Estado corporativo estamentario. Spann es, por otro lado, autor de un libro de sociología económica al que puso por título *Economía y sociedad*, 15 años antes de aparecer la obra de Weber con el "mismo" título, y donde Spann desarrolló una severa crítica al concepto de "sociedad" de Simmel. *Cf.* Othmar Spann, *Wirtschaft und Gesellschaft. Eine dogmenkritische Untersuchung* [Economía y Sociedad. Un análisis crítico de los dogmas], Böhmert, Dresde, 1907, pp. 178-231. En 1908 Max Weber citó con relativa aprobación la crítica de Spann en ese libro, y prometía volver a citarlo a cada paso en su artículo inédito en defensa de Simmel a fin de que éste pudiera obtener una cátedra en Heidelberg. Como el artículo de Weber quedó inconcluso, no podemos saber la manera en que usaría la severa crítica del libro de Spann para una "defensa" de Simmel, pues lo único que menciona es que el primero no pudo tomar en cuenta las importantes modificaciones que el segundo realizó sobre sus ideas y conceptos sociológicos a partir de la publicación de su gran "Sociología" en 1908, dado que Spann sólo criticó trabajos de Simmel del siglo XIX. *Cf.* Max Weber, "Georg Simmel como sociólogo" (1908), Francisco Gil Villegas M. (trad.), *Revista Sociológica*, vol. I, núm. 1, primavera de 1986, pp. 81-85; para la cita expresa de Weber al libro de *Economía y sociedad* de Spann, véase nota 1, p. 84. Hay dos referencias previas, pero éstas sí *publicadas* en 1903, donde Weber apoya la crítica de Spann (en un artículo de 1903 en la *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*) al concepto de "sociedad" de Simmel *(cf.* M. Weber, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales, op. cit.*, pp. 109 y 111, notas 142 y 145). Por su parte, Spann criticaría a Max Weber en 1923 con motivo de la aparición póstuma tanto de *Economía y sociedad* como de los tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión*, declarando en síntesis que la obra de Weber pertenecía a lo "muerto" y no a lo "vivo" de la ciencia social alemana. *Cf.* O. Spann, *Tote und*

lebendige Wissenschaft: Abhandlungen zur Auseinandersetzung mit Individualismus und Marxismus [Ciencia muerta y ciencia viva. Estudios sobre la disputa con el individualismo y el marxismo], G. Fisher, Jena, 1925, pp. 149-167. Estas páginas reproducen con ligeras modificaciones un artículo que Spann había publicado dos años antes con el título de "Bemerkungen zu Max Webers Soziologie", *Zeitschrift für Volkswirtschaft und Sozialpolitik*, nueva época, vol. 3, 1923, pp. 761-770. En traducción al español sólo se encuentra O. Spann, *La filosofía de la sociedad* (1923), Eugenio Ímaz (trad.), Revista de Occidente, Madrid, 1933, 236 pp.

[39] *Wertbezogenheit* ("referencia al valor") y *Wertbeziehung* ("relación a valores") son dos nociones fundamentales provenientes de la obra del filósofo neokantiano Heinrich Rickert (1863-1936) que le sirvieron a Max Weber para exponer su propia "construcción de conceptos" y para dar cuenta sobre cómo la "objetividad" en las ciencias sociales tiene un carácter relativo al estar determinada por la "relación a valores" vigente y válida para cada comunidad de científicos situada en diversos y variables ámbitos culturales. *Cf.* H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, op. cit.*, pp. 333-353, y M. Weber, "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social", *op. cit.*, especialmente pp. 65-74 y 99-101. Hasta cierto punto el problema de la relatividad del conocimiento planteado desde 1904 en el ensayo sobre la "objetividad" en las ciencias sociales de Max Weber es el punto de partida de la moderna "sociología del saber" *(Wissenssoziologie)*, especialmente de Karl Mannheim. No obstante, aunque Weber usa frecuentemente los mencionados términos de Rickert en sus ensayos lógico-metodológicos (*cf.* Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* [Ensayos reunidos sobre la doctrina de la ciencia], Mohr, Tubinga, 1922), lo cierto es que en la presente sección de los "conceptos sociológicos fundamentales", redactados entre 1919 y 1920, ésta es la *única* vez que aparece mencionado un término de Rickert, pero incluso aquí dicha referencia se hace tan sólo para caracterizar al punto de vista de Rickert. En la nueva terminología que Weber eligió para su último manuscrito, y único enviado por él mismo a la imprenta, de *Economía y sociedad*, se usan exclusivamente los conceptos de "sentido" y "significado", "relación de sentido", "orientación de sentido", "contexto de sentido", "interpretación de sentido" y "adecuación por el sentido", de la misma manera en que sustituye el clásico término del "tipo ideal", por las designaciones de tipo "puro" o "construido", o "tipo límite construido". Todo indica pues que hacia el final de su vida, Max Weber ya había dejado atrás la "filosofía de los valores" neokantiana que tan importante había sido para sus objetivos metodológicos

hasta antes de la primera Guerra Mundial.

[40] El prototipo de la falsa dicotomía entre lo físico y lo psíquico estaba representado en esa época por el libro de Ernst Mach, *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältniss des Physischen zum Psychischen* [El análisis de las sensaciones y la relación de lo físico con lo psíquico], Fischer, Jena, 1900. Para el mismo tema pueden verse las críticas de H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, op. cit.*, pp. 122-147.

[41] Para la tendencia a sustituir los tipos ideales por los tipos puros en la terminología de la obra tardía de Weber, véase *supra*, p. 130, nota 15. La denominación de "tipo ideal" no fue acuñada, sin embargo, por Rickert, sino por Jellinek. En efecto, a menudo se menciona que la metodología y la epistemología neokantianas en la obra de Max Weber provienen de Heinrich Rickert, pero el específico término de "tipo ideal" fue acuñado por Jellinek en 1900. *Cf.* Georg Jellinek, *Teoría general del Estado* (1900), Fernando de los Ríos (trad.), FCE, México, 2000, pp. 78-85. Existe una edición en español muy anterior, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1914. El uso del "tipo ideal" en un sentido puramente metodológico y epistemológico, en cuanto instrumento para conocer la realidad del ser, y para nada en la dirección de una idealidad normativa del deber ser, fue señalada por Weber a Rickert en una carta del 14 de junio de 1904 en donde, de paso, se le reconoce la paternidad a Jellinek sobre tal término: "Yo definí el tipo ideal —le comunica Weber a Rickert— de acuerdo con lo que en lenguaje común se llama 'un caso marginal ideal' o de 'pureza ideal' de un acontecimiento típico, o de una 'construcción ideal', etc., sin asociarle ninguna connotación normativa; para ello tuve en mente al uso de Jellinek del término 'tipo ideal' *(Allgemeine Staatslehre)*, como algo que se piensa perfecto sólo en términos *lógicos* pero nunca como un modelo *(Vorbild)* normativo" (carta de Weber a Rickert del 14 de junio de 1904 transcrita en W. Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, op. cit.*, p. 279, nota 45). Ahora bien, aunque el origen del término "tipo ideal" proviene de Jellinek, algunas investigaciones, tanto de las más antiguas como de las más recientes, sobre la manera en que Weber construyó el contenido lógico de tal término, apuntan más bien en la dirección de la teoría económica de la utilidad marginal en la vertiente de Carl Menger, fundador de la Escuela Austriaca de Economía. *Cf.* Bernhard Pfister, *Die Entwicklung zum Idealtypus. Eine methodologische Untersuchung über das Verhältnis von Theorie und Geschichte bei Menger, Schmoller und Max Weber* [El desarrollo del tipo ideal. Un análisis metodológico sobre la relación de teoría e historia en Menger, Schmoller y Max Weber], Mohr, Tubinga, 1928, especialmente pp. 6-46, y Laura Moya y Margarita Olvera Serrano, "Max Weber y

Carl Menger: teoría, tipos ideales e individualismo metodológico", en Luis E. Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, UNAM-Ediciones Quinto Sol, México, 2008, pp. 66-93. Para las razones por las cuales Max Weber empezó a manifestar la tendencia de sustituir la designación de tipo "ideal" por la de tipo "puro" después de 1917 juega en efecto un papel muy importante su paso por la Universidad de Viena desde fines de 1917 hasta fines de 1918, y no puede excluirse la posibilidad de que la terminología del jurista vienés Hans Kelsen y de la "Teoría Pura del Derecho", la *reine Rechtslehre*, haya influido en la decisión de Max Weber para designar ahora a sus tipos como *reine Typen* a fin de evitar así cualquier mala interpretación "idealista", "ética" o "normativista" con respecto a la pureza conceptual de los mismos. Incidentalmente Kelsen publicó sus primeros artículos de crítica a la disciplina de la sociología del derecho en la revista fundada y dirigida por Max Weber, el ya mencionado *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, entre 1909 y 1913, y aunque no se conoce nada seguro sobre un encuentro personal de ambas figuras durante la etapa vienesa de Weber, lo que sí se conoce es que éste le dedicó un ejemplar de su texto *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland* [Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán] al jurista vienés. Aunque en la presente introducción metodológica a toda la "primera parte" de *Economía y sociedad*, Weber utiliza simultáneamente y de manera indistinta las dos designaciones de "tipo puro" y de "tipo ideal", hay una tendencia a sustituir ya el segundo por el primero. En el texto que publicamos en esta edición como Apéndice I sobre "Los tres tipos puros de la dominación legítima", véase *infra*, pp. 1383-1396, Weber ya habla exclusivamente de "tipos puros" y deja de hacer referencia a la más antigua terminología de los "tipos ideales".

[42] "La batalla de 1866" es la de Königgrätz o Sadowa, en la que el ejército prusiano derrotó de manera sorpresivamente rápida al ejercito imperial de Austria y sus aliados del sur de Alemania, lo cual fue decisivo para que Bismarck cambiara sus planes de una unificación de la "Pequeña Alemania", basada únicamente en las regiones de mayoría protestante, por los de una "Gran Alemania" que incluyera también a los estados católicos del sur. De cualquier modo, "la batalla de 1866" fue un acontecimiento fundamental para la unificación imperial bajo la dirección del reino de Prusia. Uno de los libros sobre esta cuestión que Max Weber podía tener en mente es el de Heinrich Friedjung, *Der Kampf um die Vorherrschaft in Deutschland: 1859-1866 (La lucha por la supremacía en Alemania, 1859-1866)*, 2 vols., 1897-1898.

[43] Weber había desarrollado más ampliamente la explicación sobre cómo aplicar la metodología de los tipos ideales, controlada por la categoría de la

"posibilidad objetiva", a fin de identificar el o los factores decisivos que permiten hacer una imputación causal válida o "adecuada" a fin de explicar un acontecimiento concreto de la realidad histórica en su ya citado artículo de 1906. *Cf*. M. Weber, "Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura", *op. cit*., pp. 102-174.

[44] Hacia el *exterior* un tipo ideal permite comparar la distancia entre la construcción conceptual y un acontecimiento o fenómeno de la realidad externa; hacia el *interior* un tipo ideal se contrapone al contenido de la conciencia "efectiva" de un actor o una mentalidad, como ocurre, por ejemplo, en el caso del puritano calvinista del siglo XVII en el estudio sobre la ética protestante. No obstante, Max Weber siempre se opuso a que el segundo caso fuera confundido con un mero análisis "psicológico" del actor, pues sus componentes causales deben ser vistos más bien en términos de una perspectiva "racional pragmática", tal y como lo hizo notar en su primera respuesta de 1910 a Felix Rachfahl, uno de los primeros críticos de la tesis weberiana sobre la ética protestante. En una nota a pie de página de dicha respuesta, Weber aclaraba así que "yo califico todos esos factores causales de 'pragmáticos' o 'racionales' (puesto que podemos deducirlos de un medio indispensable para la consecución de un fin que es la afirmación en sí de la esfera económica), [y en un artículo previo] expuse las razones por las cuales guardo ciertas reservas sobre lo apropiado del término 'psicología' para este tipo de análisis de la acción. Por ejemplo, cuando se habla de la 'psicología del mercado bursátil' hay una tendencia a pensar en fenómenos 'irracionales', que no pueden deducirse racionalmente de la situación económica". *Cf*. Max Weber, "Primera respuesta a Felix Rachfahl", en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, nueva edición crítica de Francisco Gil Villegas, FCE, México, 2011, p. 48, nota 36.

[45] Weber se refiere con esto a la metodología del tipo ideal expuesta en el ensayo sobre "La 'objetividad' en la ciencia social y la política social", *op. cit*., pp. 77-99; publicado originalmente en *AfSS*, vol. XIX, núm. 1, 1904, pp. 22-87.

[46] Tanto el concepto central como el principal objeto de estudio de la sociología de Max Weber es el de la "acción social" y no el de "sociedad". A diferencia de Durkheim, Simmel y Tönnies, entre muchos otros, Weber no intenta ni definir a la "sociedad", ni convertirla en centro de su análisis. La acción social es aquella parte mucho más delimitada de la más amplia noción del comportamiento humano la cual, tanto en orientación como en sentido y desarrollo, está referida al comportamiento y la acción de los otros. La acción social comprende así aquellas acciones humanas, revestidas de sentido, en las

que el actor organiza su comportamiento de acuerdo y en función de la expectativa de que los otros se comporten de una determinada manera. La definición con la que abre el primer párrafo de *Economía y sociedad* permite ver claramente que el objeto de estudio y concepto central de la sociología es, para Weber, el de la *acción social* y no el de sociedad. *Cf*. "Debe entenderse por sociología [...] una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y sus efectos" (*supra*, p. 129). Para una interpretación clásica de la obra de Weber que gira en torno al eje de este concepto central y que, a su vez, se ve determinada en su propia concepción de lo que es la teoría social por él, véase Talcott Parsons, *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, McGraw-Hill, Nueva York, 1937, especialmente pp. 640-658. Hay traducción al español, Talcott Parsons, *La estructura de la acción social*, Juan J. Caballero y José Castillo (trads.), Madrid, Guadarrama, 1968, 2 vols.

[47] Al parecer, dos obras fundamentales del estudio de la "psicología" de las masas como fenómeno sociológico fueron tomadas en cuenta por Weber: Gustav Le Bon, *Psychologie des foules (Psicología de las masas)*, Felix Alcan, París, 1895, y Georg Simmel, *Grundfragen der Soziologie. (Individuum und Gesellschaft)*, Sammlung Göschen, Berlín, 1917. Hay traducción al español: G. Simmel, *Cuestiones fundamentales de sociología*, Ángela Ackermann Pilári (trad.), Esteban Vernik (ed.), Gedisa, Barcelona, 2002, especialmente pp. 63-76.

[48] Gabriel Tarde (1843-1904), jurista y sociólogo francés de tendencia psicologista por lo que fue duramente criticado por Durkheim, quien defendía una estricta separación entre la sociología y la psicología a fin de garantizar y delimitar la autonomía científica de ambas disciplinas. Tarde se ocupó principalmente de la imitación, la moda y la tradición como fundamentos del fenómeno social. Sus obras de mayor difusión fueron: *Les lois de l'imitation. Étude sociologique (Las leyes de la imitación. Estudio sociológico)*, Alcan, París, 1890; *La logique social (La lógica social)*, Alcan, París, 1904; *Les lois sociales. Esquisse d'une sociologie (Las leyes sociales. Esbozo de una sociología)*, Alcan, París, 1898. Para la diferencia básica entre la manera de abordar el fenómeno de la moda entre Tarde y Simmel, véase la breve reseña que el segundo hizo de la obra más famosa del primero: Georg Simmel, "Besprechung von: Tarde, Gabriel, *Les Lois de l'imitation. Étude sociologique*, París 1890", *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, vol. 2, 1891, pp. 141-142; reproducida y comentada en Klaus Christian Köhnke, "Von der Völkerpsychologie zur Soziologie. Unbekannte Texte des jungen Georg Simmel",

en Heinz-Jürgen Dahme y Otthein Rammstedt (eds.), *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien* [Georg Simmel y la modernidad. Nuevas interpretaciones y materiales], Suhrkamp, Fráncfort, 1984, pp. 411-412.

[49] *Zweckrational* se traduce como "racional con arreglo a fines", pero a veces también como "racional instrumental", dado que se basa en una racionalidad que elige los medios o "instrumentos" más adecuados para alcanzar un determinado fin u objetivo. Muchos intérpretes reducen la compleja y plural noción de racionalidad de Max Weber a esta acepción, pero en realidad, como se ve inmediatamente a continuación, ésta constituye tan sólo un muy específico, preciso y delimitado tipo de racionalidad dentro de una mucho más amplia y panorámica visión que tenía Weber sobre la cuestión de qué es lo "racional" frente a lo "irracional", lo cual depende tanto del contexto inmanente del significado de ambos términos, como de la perspectiva analítica y hermenéutica del observador o del investigador científico.

[50] El termino *wertrational* lo traduce Medina Echavarría como "racional con arreglo a valores", pero dada su complejidad, tanto semántica como conceptual, otros traductores han preferido verterlo como "racional en cuanto a sus valores" (*cf.* Max Weber, *La acción social: ensayos metodológicos*, Michael Faber-Kaiser y Salvador Giner (trads.), Península, Barcelona, 1984, p. 42) o bien como "racional de acuerdo a un valor" o "acción considerada como tal como un valor" (*cf.* Max Weber, *Conceptos sociológicos fundamentales*, José Luis Abellán (ed. y trad.), Alianza Editorial, Madrid, 2006, pp. 101 y 181). La razón que explica parte de esos criterios de traducción para un término efectivamente muy difícil de verter al castellano sin que pierda alguna parte importante de las connotaciones originales del sentido weberiano, la expone Abellán del siguiente modo. "A diferencia de la acción *zweckrational*, que se caracteriza por estar dirigida a la consecución de un fin, la acción *wertrational* no es puesta en relación con ningún resultado, sino que es considerada valiosa en sí misma. La acción *wertrational* es pensada como un deber que el sujeto cree que tiene que realizar porque, como tal acción, es valiosa en sí misma. Cuando este concepto se traduce por "racional con arreglo a valores" (véase *Economía y sociedad*, FCE, México, 1944, 1964), creo que se pierde por completo el sentido que tiene en Weber, pues se viene a sugerir que hay valores en relación con los cuales la acción se convierte en un medio o en una realización de esos valores previos. Como el núcleo de la acción *wertrational* está en que no es puesta en una relación instrumental de medios-fines, la traducción de 'racional con arreglo a valores' más bien distorsiona y confunde. En todo caso resulta difícil encontrar

un término o conjunto pequeño de términos que recojan lo que realmente significa (esa eliminación de la relación medio-fin)", *ibid.*, pp. 180-181. Ahora bien, aun y cuando lo explicado por Abellán es correcto en una primera instancia, también lo es que en otras partes, especialmente en sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, Max Weber pone ejemplos de racionalidad valorativa religiosa para sugerir que también un valor puede servir de punto de orientación para la canalización de la acción en la dirección de la realización de ese valor, aunque éste no sea al final plenamente realizado. Es decir, la cuestión ya no reside en si la acción es valiosa en sí misma por representar, expresar o encarnar intrínsecamente el valor elegido, sino que la orientación de la acción se rige por la búsqueda para alcanzar la plena realización de ese valor. Es cierto que en términos típico ideales puede identificarse un tipo de acción que se rige intrínseca y exclusivamente por su valor inmanente, sin que importen los resultados exitosos o las consecuencias desastrosas de tal acción. (Por ejemplo, el caso de Ernst Toller, un pacifista metido a la política que llevó al desastre a la revolución bolchevique de Baviera en 1919 por desobedecer las órdenes de tomar Dachau, dados sus principios de "ética de convicción" pacifista, contrarios a cualquier forma de violencia.) Pero también es cierto que hay acciones guiadas por la realización última, aunque ésta sea utópica, de un valor determinado y entonces, en este sentido, es correcto decir que la acción fue racional "con arreglo" al valor elegido. En otras palabras: la expresión *axiológica* no elimina la posibilidad de que ésta se rija, en la práctica o idealmente, por una orientación *teleológica*. En las diversas soteriologías de la vasta sociología de la religión comparada llevada a cabo por Max Weber, pueden encontrarse ejemplos de este tipo, pues "tampoco las vías y los bienes de salvación solían ser en sí mismos psicológicamente unívocos. También el monje de la antigua cristiandad, y el cuáquero, portaban, en su búsqueda de Dios, un componente contemplativo muy marcado; pero el contenido de su religiosidad en su conjunto, sobre todo su creencia en un Dios trascendente y creador y la manera de asegurarse la certeza de la gracia, los remitía siempre a la vía de la acción [...] En general, todos los tipos de ética práctica que se orientaron sistemática y unívocamente hacia metas fijas de salvación, fueron 'racionales', en parte en el mismo sentido del metodismo formal, pero en parte también en el sentido de la diferenciación de lo normativamente 'válido' y lo empíricamente dado". *Cf.* M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, pp. 214 y 215. De tal modo que dada la complejidad y amplia cobertura del término *wertrational*, hemos optado por respetar aquí la traducción de Medina Echavarría, simplemente apuntando las dificultades de traducción señaladas por Abellán, pero al mismo tiempo

apuntando también a que en la práctica Weber le imprimió en algunos casos un sentido de orientación teleológica a la noción axiológica de lo *wertrational*, lo cual es comprensible por ser la acepción de "racional" que más contenidos incluye y más se adapta al principio postulado por Weber, en última instancia relativista, de que nada hay racional o irracional en sí mismo, sino que todo depende del punto de vista adoptado, pues cada una de las esferas institucionales y vitales "puede 'racionalizarse' desde puntos de vista y objetivos últimos de la mayor diversidad, y lo que visto desde uno es 'racional' puede ser 'irracional' visto desde otro" (*ibid.*, p. 19). Respetamos, en suma, la traducción castellana establecida por Medina desde 1944, pues la expresión axiológica no está reñida en todos los casos con la orientación teleológica, tal y como el propio Max Weber lo dice expresamente más adelante en esta misma sección (*infra*, p. 153, en el texto al que hace alusión y nota 52).

[51] Con esto queda demostrado que la muy amplia y plural noción de racionalidad en la obra de Max Weber no puede quedar reducida, como ocurre frecuentemente entre varios intérpretes, a una mera racionalidad instrumental o de medios a fines. En todo caso, la elección entre los distintos fines a seguir, así como su jerarquización, puede también hacerse de acuerdo con una orientación valorativa, y por ello es particularmente pertinente hablar aquí de una plural "racionalidad con arreglo a valores", contrapuesta al específico tipo de la "racionalidad con arreglo a fines". La amplia, y a la vez deliberadamente abierta cobertura del concepto de racionalidad en la obra de Max Weber, que a menudo ha sido considerado como el "concepto clave" que unifica a su fragmentada obra, emana de sus investigaciones sociológicas comparativas de alcance histórico-universal, pero al mismo tiempo le sirve de fundamento. Para una explicación más amplia sobre las razones por las cuales la pluralizada noción de racionalidad en la obra de Weber no puede quedar reducida al tipo más específico y delimitado de la racionalidad formal instrumental, véase Francisco Gil Villegas M., "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núms. 117-118, julio-diciembre de 1984, pp. 25-47. Para una perspectiva contraria, que niega que el concepto de racionalidad, bajo cualquiera de sus formas, sea el concepto clave que unifica y le da un sentido global a la obra de Max Weber, véase Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung* [La problemática de Max Weber], Mohr, Tubinga, 1987, pp. 3-58 y 117-166.

[52] Esto demuestra que la esencia de la expresión axiológica intrínseca de la "racionalidad con arreglo a valores" o *Wertrationalität* no está reñida ni con una posible orientación teleológica, ni con la decisión de elegir entre distintos valores

como *fines* últimos, por lo cual, pese a la amplia cobertura de contenidos para este tipo de racionalidad, es correcto traducirla como una "racionalidad con arreglo a valores", e incluso también, y de manera más literal para dejar abierto el modo de su cobertura, como una *racionalidad valorativa*.

[53] Max Weber sostiene en esta sección enfáticamente que las relaciones sociales de todo tipo sólo pueden estar constituidas mediante la correspondiente conducta humana orientada por un sentido, así como sólo pueden sostenerse en la forma de la acción social entre seres humanos concretos.

[54] Para la noción weberiana de probabilidad o *chance*, véase *supra*, p. 137, nota 30.

[55] Posible alusión al libro de Alfred Vierkandt (1867-1953), *Die Stetigkeit im Kulturwandel. Eine soziologische Studie* [La continuidad en el cambio cultural. Un estudio sociológico], Duncker & Humblot, Leipzig, 1908.

[56] *Cf.* Georg Simmel, *Philosophie der Mode*, Pan Verlag, Berlín, 1906. Hay traducción española: G. Simmel, "Filosofía de la moda", Fernando Vela (trad.), *Revista de Occidente*, vol. I, núm. 1, julio de 1923, pp. 42-66, y vol. I, núm. 2, agosto de 1923, pp. 211-230; reproducida en G. Simmel, *Cultura femenina y otros ensayos*, Espasa-Calpe Mexicana, México, 1939, pp. 109-143.

[57] Rudolph von Jhering (1818-1892), célebre romanista a veces considerado el auténtico padre de la sociología del derecho, por poner énfasis en las necesidades de la sociedad a la que deben servir tanto la jurisprudencia como el Estado. Al crear dentro de sí las formas jurídicas, la sociedad va orientada por fines que son sus propias necesidades como tal sociedad. La traducción de la obra citada por Weber es Rudolph von Jhering, *El fin en el Derecho* (1883), B. Rodríguez Jerrá (trad.), Heliasta, Buenos Aires, 1978. Ahí se afirma que el propósito fundamental del derecho es la protección de los intereses individuales y sociales por medio de su coordinación y cooperación para minimizar las posibilidades de conflicto, pero si ambos intereses chocan, los de la sociedad deben prevalecer. En su gran obra en tres volúmenes sobre el espíritu del derecho romano (1852-1865), las instituciones jurídicas romanas son vistas por Jhering como medios que sirven a los intereses de la colectividad, de tal modo que descubre en el derecho romano lo que es el derecho, no sólo como función social, sino como técnica o instrumentalidad de esa función. No hay traducción de la obra completa, pero lo esencial está magistralmente resumido en Rudolph von Jhering , *Abreviatura de El espíritu del derecho romano*, Fernando Vela (trad.), Revista de Occidente Argentina, Buenos Aires, 1947.

[58] Paul Oertmann (1865-1938), profesor de derecho civil en Berlín y Erlangen, la obra citada por Weber es: *Rechtsordnung und Verkehrssitte insbesondere nach Bürgerlichem Recht* [Ordenamiento jurídico y circulación de costumbres en especial según el derecho civil], Deichert, Leipzig, 1914. La única de sus obras traducidas al español es *Introducción al derecho civil*, Luis Sancho Seral (trad.), Labor, Barcelona, 1933.

[59] Ernst Weigelin, *Sitte, Recht und Moral. Untersuchungen über das Wesen der Sitte* [Costumbre, derecho y moral. Investigación sobre la esencia de la costumbre], Walther Rothschild, Leipzig, 1919.

[60] Rudolf Stammler (1856-1938) filósofo del derecho de origen neokantiano con gran influencia en Alemania, España y América Latina a finales del siglo XIX y las tres primeras décadas del siglo XX, cuando fue desplazado por el muy superior rigor conceptual de Hans Kelsen. Stammler distinguió el concepto de derecho en su acepción puramente formal, de la idea del derecho en cuanto realización de la justicia, y con ello apuntó a la necesidad de encontrar aquellos ideales que deben servir de orientación a la práctica del derecho. Tales ideales pueden hallarse en la tradición del derecho natural, pero para Stammler no son eternos sino que reflejan las circunstancias históricas y la armonía social que es posible construir en un tiempo y lugar determinado, dando origen así a su propuesta de guiarse por un "derecho natural de contenido variable". Stammler sería muy cuestionado por sus confusiones e inconsistencias lógicas, pues frecuentemente mezclaba proposiciones normativas con proposiciones fácticas. No sólo Max Weber, sino también varios juristas más, cuestionaron que fuera un kantiano, pues la manera como usaba la distinción entre "forma" y "materia", o entre "naturaleza" y "sociedad" tenía más puntos de contacto con la escolástica que con el neokantismo. Su idea de "causalidad" confundía así una categoría lógica con principios finalistas metafísicos, y la manera en que usaba las nociones de "materia" y "materialismo" mezclaba nociones de física moderna con las del hilemorfismo. En su crítica a Stammler, Weber analiza las raíces de sus confusiones: incapacidad para distinguir los problemas empíricos de los lógicos y éstos de los epistemológicos, lo cual lleva a Stammler al fatal error de su "escolasticismo" consistente en presuponer que los problemas sustantivos de una ciencia empírica pueden resolverse mediante un mero análisis lógico y conceptual. Por ello, en cuanto jurista, Stammler comete el error de confundir la validez ideal de una norma con la influencia real que sobre la acción empírica ejercen las ideas de "validez" de la norma. En muy buena medida Weber expone su propia interpretación de lo que es y debe ser una ciencia social interpretativa mediante la crítica y demolición de las confusiones de Stammler, en especial su

desafortunada idea con respecto a que las normas jurídicas también son reglas sociales, y por lo tanto ignora que la acción social no se orienta únicamente por los "órdenes", y también porque identifica de modo lógicamente erróneo el "orden" con una "forma" de la acción social y le asigna un papel respecto al "contenido" semejante al que tiene en la teoría del conocimiento. *Cf.* M. Weber, *La "superación" de la concepción materialista de la historia de R. Stammler, op. cit.*, especialmente pp. 77-110, pero también la crítica redactada para la parte antigua de *Economía y sociedad* y, por lo mismo, muy cercana en tiempo al artículo de crítica a Stammler en *infra*, pp. 713-719. Las principales obras de Stammler traducidas al español son: *Economía y derecho según la concepción materialista de la historia*, W. Roces (trad.), Reus, Madrid, 1929; *Tratado de filosofía del derecho*, W. Roces (trad.), Reus, Madrid, 1930; *Modernas teorías del Derecho y del Estado*, F. Ballvé (trad.), Botas, México, 1955; *La esencia del derecho y de la ciencia del derecho*, E. Garzón Valdés (trad.), Imprenta de la Universidad, Córdoba (RA), 1958, y *El juez*, E. F. Camus (trad.), Editora Nacional, México, 1980. Para dos exposiciones críticas en español de la obra de Stammler, una kelseniana y otra iusnaturalista, véanse Luis Recaséns Siches, *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico*, Labor, Barcelona, 1929, pp. 82-93, y Miguel Villoro Toranzo, *Lecciones de filosofía del derecho*, Porrúa, México, 1973, pp. 356-406.

[61] El fundamental término de "racionalización" en la sociología de Max Weber es uno de los más amplios, complejos y de variable contenido en sus diversas obras. En principio se refiere a un desarrollo interno del proceso de la racionalidad que se da en todas las esferas institucionales y en todas las culturas o *Kulturkreisen* (literalmente "círculos culturales"). Aunque Weber prestó especial atención al proceso de creciente racionalización formal instrumental en la cultura occidental, también investigó otros procesos de racionalización material sustantiva en otras culturas, especialmente de Asia y del Medio Oriente. Dentro de los ámbitos institucionales del derecho y de la economía, analizó en términos comparativos la manera, por ejemplo, en que la creciente racionalización formal jurídica condicionó la creciente racionalización formal económica en la cultura occidental, y a su vez cómo la racionalización formal de la segunda influyó en la de la primera en un proceso de constante reciprocidad. La exposición de este proceso la expone Weber contrastándola con procesos de racionalización *material sustantiva* en la economía y el derecho de otras culturas, como por ejemplo, la *sharia* islámica, o el confucianismo y el budismo. El fundamento teórico más desarrollado sobre cómo el proceso de racionalización afecta a las muy variadas formas de racionalismo y racionalidad

en las diversas esferas institucionales no se encuentra, sin embargo, en *Economía y sociedad*, sino en los Capítulos teóricos del primer volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, es decir el famoso "Excurso" (1916) o *Zwischenbetrachtung*, la "Introducción a la ética económica de las religiones universales" (1915) y sobre todo en el último texto que salió de la pluma de Weber, la "Vorbemerkung" o "Introducción general" de 1920 a los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Cf.* M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. I, pp. 437-466; 193-222; y 11-22 respectivamente. En este último escrito se afirma, en efecto, que por racionalismo y racionalización se pueden entender cosas muy diversas, pues "Hay, por ejemplo, 'racionalizaciones' de la contemplación mística, es decir, de una actividad que, vista desde otros ámbitos de la vida, es específicamente 'irracional', igual que hay racionalizaciones de la economía, de la técnica, del trabajo científico, de la educación, de la guerra, de la justicia y de la administración. Además, cada uno de estos ámbitos puede 'racionalizarse' desde puntos de vista y objetivos últimos de la mayor diversidad, y lo que visto desde uno es 'racional' puede ser 'irracional' visto desde el otro. De manera que ha habido racionalizaciones de los tipos más diversos en los diferentes ámbitos de la vida en todas las culturas *[Kulturkreise]*" (*ibid.*, p. 19). Así, aunque la creciente burocratización de la administración del mundo moderno es lo que comúnmente se asocia con el significado de la racionalización weberiana, en realidad ése es tan sólo un aspecto muy delimitado de la racionalidad formal instrumental moderna, que deriva a su vez del más amplio "racionalismo del dominio del mundo" occidental, y, éste a su vez forma parte de una tipología todavía más amplia de los diversos "racionalismos" que en su origen tienen un carácter religioso. La peculiaridad del proceso de *racionalización de la cultura occidental* reside efectivamente en la manera como apareció un creciente "desencantamiento del mundo" que acabó por propiciar el desarrollo económico racional en términos formales instrumentales, al mismo tiempo que promovió una visión crecientemente técnico-científica del universo, pero sus orígenes son de carácter religioso. Por ello Tenbruck sostiene que fue alrededor de 1913, cuando Weber hizo el trascendental descubrimiento sobre cómo las ideas, especialmente las religiosas, se rigen por una "lógica inherente" que otorga significado a todo el proceso de racionalización. El descubrimiento más importante de Weber reside en el conocimiento de que la racionalización en toda su fragilidad histórica nació de la compulsión de una *lógica inherente* situada en la tendencia irresistible hacia la racionalización de las ideas religiosas. Por lo tanto, el proceso de racionalización occidental es, en el fondo, un proceso histórico-religioso de desencantamiento, y las etapas y momentos de la historia

de la racionalización derivan su unidad del proceso del "desencantamiento del mundo". La gran aportación de Weber no consistió pues en la identificación histórica de acontecimientos parciales, sino en el descubrimiento de *una lógica*, el impulso interno detrás de toda la secuencia (*cf.* F. Tenbruck, *Das Werk Max Webers, op. cit.*, p. 71). El delimitado tema inicial de la relación de la ética protestante con el espíritu del capitalismo fue desplazado y ampliado, a partir de 1913, por el tema mucho más vasto y complejo del significado del proceso de *racionalización* en general, con lo cual un tema tan circunscrito inicialmente en términos históricos se elevó a tema de implicaciones histórico-universales tan amplias como el de investigar la manera en que la conjunción de ideas e intereses genera desarrollos sociales de largo plazo. El tema más profundo que recorre a todas estas investigaciones es, así, el de la naturaleza y direcciones que adopta el proceso de racionalización que conecta a las ideas con los intereses. Por ello, aunque *Economía y sociedad* contiene valiosas aportaciones para entender procesos de racionalización religiosa en diversas culturas, no trata directamente tal problema en su dimensión teórica, ni tenía intención de hacerlo. En cambio, en sus escritos teóricos sobre este tema, Weber afirma que la racionalización de la religión avanza de acuerdo con su propia dinámica, para darle una respuesta al problema de la teodicea y eso, en principio, no tiene nada que ver con la investigación cognitiva de la realidad. La compulsión racional a la que tienen que llegar las diversas religiones, deriva pues de la necesidad de dar una respuesta racional al problema de la teodicea y las etapas del avance religioso son las concepciones cada vez más articuladas de ese problema, así como de su posible solución. En el muy específico caso del desarrollo de la racionalización occidental, el ascetismo intramundano acabó por eliminar radicalmente la magia de la realidad y dejó el camino abierto para otros procesos de *racionalización de carácter práctico* en la economía, la tecnología y la administración. A partir de ese momento, la racionalización adquiere el formato de la modernización, nacida de fuerzas mundanas que ya no dependen de poderes mágicos. Pero en su origen esto arranca del problema de cómo encontrar una respuesta racionalizada al problema de la teodicea, es decir, el de la discrepancia entre la perfección divina y la imperfección del mundo, lo cual puede resolverse de varias maneras. Una consiste en negar la validez de la realidad del mundo y considerarla como una mera etapa de tránsito en el camino hacia la perfección, como ocurre en la India, pero otra respuesta consiste en desvalorar la realidad del mundo y separar tajantemente su racionalidad inmanente para convertirlo en un mero objeto instrumental que debe ser dominado para la mayor gloria de Dios, como ocurre en el calvinismo. Cuando el mundo empieza a liberarse de sus lazos mágicos,

gradualmente se va desencantando, y cuando esto ocurre, la metafísica religiosa y la ética se enfrentan a un problema que las empuja cada vez más hacia la *racionalización intelectual*. Persiste sin embargo el problema de que el creyente busca conceptualizar su universo a partir de un dualismo básico, mismo que hace cada vez más evidente la discrepancia entre el postulado religioso y las realidades empíricas. Pues mientras más avanza el desencantamiento del mundo, más difícil y exigente se hace la necesidad de construir una unidad y, mientras más consistente la solución, más contribuye a la larga al progresivo desencantamiento. Este tipo de dialéctica no puede más que desembocar en un choque total entre el mundo y el postulado religioso, pues mientras más se devalúa el mundo, más resistente se hace éste a los reclamos religiosos y más poderoso se vuelve el impulso para encontrar algún tipo de compromiso con el fin de limitar institucionalmente las demandas religiosas. La paradoja de la racionalización occidental se da precisamente porque, una vez llevado a cabo el postulado religioso calvinista, se generan las bases para su propia destrucción: el mundo religiosamente devaluado obliga a quienes lo controlan a reconocer que éste se rige por sus propias leyes y mecanismos, y mientras más se refuerza esta tendencia, el mundo se convierte cada vez más en un "objeto", independiente y cosificado. Es decir, aunque "el mundo" está originalmente sujeto a la interpretación del postulado religioso, paradójicamente con la realización de éste, el mundo se vuelve cada vez más inmune frente al mismo. Si al principio el postulado religioso devalúa al mundo, después ocurre lo contrario. Y conforme ambas esferas, la religiosa y la mundana, se racionalizan consistentemente de acuerdo con sus propias y separadas leyes internas, se consolida cada vez más su mutua enajenación. Lo cual no significa que la religión abandone sus pretensiones, pero compite cada vez más con interpretaciones no religiosas del universo. El significado del mundo desencantado ya no puede reducirse a sus orígenes, pues debe ser capaz de formular sus propias leyes y tomar en cuenta no sólo las expectativas trascendentes, sino especialmente las inmanentes, y no sólo los intereses de la salvación, sino sobre todo los intereses del éxito en el mundo. Tal sustitución tampoco implica que el mundo desencantado deje de buscar una explicación integral sobre su significado, pues también la requiere, y Weber abordó por ello la compleja relación entre la religión y la ciencia, al mismo tiempo que investigó el significado del "racionalismo de dominio del mundo" en las condiciones de la modernidad occidental "desencantada". En cualquier caso, debe quedar claro que lo que Weber entiende por racionalidad y sus derivados, racionalismo y racionalización, no puede reducirse a una simple racionalidad formal instrumental, sino que ésta es tan sólo una muy delimitada acepción, de

una visión mucho más amplia, rica, plural y compleja. *Cf.* Wolfgang Schluchter, *Rationalismus der Weltbeherrschung* [Racionalismo del dominio del mundo], Suhrkamp, Fráncfort, 1980, y *Die Entstehung des modernen Rationalismus, op. cit.* Para los alcances y límites de la ciencia en un mundo religiosamente desencantado, véase Max Weber, "La ciencia como vocación", *op. cit.*

[62] La sociología de Max Weber puede verse como una sociología tanto de la acción social como del *orden* u ordenamiento *(Ordnung)*. En una primera instancia, un orden puede definirse como las prescripciones con respecto a cómo actuar que han adquirido una cierta independencia en la orientación de los actores individuales bajo condiciones de regularidades estructurales determinadas por la costumbre o por una situación de intereses. Aunque los órdenes tienen típicamente una muy alta probabilidad de ser acatados y reproducidos, para Weber esta probabilidad nunca es totalmente segura. Un *orden legítimo* es considerado vinculante o modélico por el individuo. El término "institución", tal y como es usado por algunos enfoques "institucionalistas" de la sociología y la ciencia política contemporánea, capta buena parte de lo que Weber incluye en el significado de "orden". Sin embargo, Weber también usa el término de "orden" para referirse a organizaciones y convenciones. La validez de un *orden legítimo* puede descansar en la tradición, en un nexo afectivo, en una creencia racional, o bien en la legalidad. Los actores sociales pueden orientarse hacia el orden legítimo no sólo para acatarlo, sino también para evadirlo. Un ciudadano respetuoso de la ley y que paga sus impuestos es un ejemplo del primer caso, pero un ladrón, un estafador o un evasor de impuestos es un ejemplo del segundo caso: se reconoce la validez legítima del orden, pero aun así se busca evadirlo en función de un interés particular o una conveniencia personal. Se puede dar el acatamiento simultáneo a diversos órdenes, por ejemplo hacia el gobierno secular y hacia una secta religiosa, sin que haya conflicto entre ambas orientaciones, pero también puede darse un conflicto entre ambos. Weber menciona también que la conducta de los actores puede entrar en conflicto cuando aun reconociendo la validez de una ley, por ejemplo que prohíba los duelos, se ven obligados a batirse en función de otro orden legítimo y válido, no legal, como el código de honor no escrito entre los oficiales de un ejército, o bien el de los caballeros "bien nacidos".

[63] R. Stammler, *Economía y derecho según la concepción materialista de la historia, op. cit.*

[64] M. Weber, *La "superación" de la concepción materialista de la historia de R. Stammler, op. cit.* (véase *supra*, pp. 157-158, nota 60).

[65] Es posible que el lector se confunda con la siguiente clasificación, dadas las diferencias con la presentada más adelante en el § 7. Lo que ocurre es que mientras en el § 6 se clasifican los motivos detrás de la necesidad de mantener un orden legítimo en la coacción, en el § 7 se abordan más bien los motivos para adjudicarle legitimidad a dicho orden. Esto explica la inclusión de motivos personales en la primera clasificación, pero no en la segunda. Hay una alta probabilidad, por ejemplo, para que personas no religiosas apoyen los supuestos que sustentan la teoría del derecho divino de los reyes porque creen que las consecuencias del quebrantamiento de dicho orden serían negativas y poco deseables. De esto no deriva, sin embargo, un posible motivo para basar la obligación moral personal en la conformidad con el orden establecido.

[66] La coacción *(Zwang)* es el uso de la fuerza física o psicológica que el orden jurídico efectúa para sancionar una conducta contraria a éste. La coerción es un momento intermedio entre la aplicación concreta de la fuerza (coacción) y la posibilidad meramente abstracta de que ésta se aplique (coercibilidad). Weber utiliza en diferentes momentos la idea del monopolio legítimo de la coacción *(Monopol legitimen physischen Zwanges)* para definir al Estado, y en otros al monopolio de la violencia *(Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit)* legítima para los mismos propósitos, sin embargo coacción y violencia no tienen el mismo significado ni el mismo uso en su sociología. La coacción física puede ser utilizada con eficacia a corto plazo, pero no a largo plazo. En muchas ocasiones los incentivos de prestigio o desprestigio social pueden ser más efectivos para controlar la conducta que la coacción física. Así como hay una coacción jurídica, también el mercado tiene su propio tipo de coacción. La coacción psicológica puede ejemplificarse mediante la presión ejercida sobre el miembro de una secta religiosa, incluida la amenaza de expulsión, ante un comportamiento heterodoxo. En su definición de las asociaciones hierocráticas, Weber habla de una "coacción hierocrática" a la que define como la "coacción psíquica, concediendo y rehusando bienes de salvación" (*infra*, p. 186).

[67] Rudolph von Jhering, *El fin en el Derecho* (1883), B. Rodríguez Jerrá (trad.), Heliasta, Buenos Aires, 1978; E. Weigelin, *Sitte, Recht und Moral. Untersuchungen über das Wesen der Sitte, op. cit.*, y Ferdinad Tönnies, *Die Sitte* [La costumbre], Rütten & Loening, Fráncfort, 1909.

[68] El término que usa Weber es *Hausrecht*, que a veces es traducido también como derecho de propiedad. El "derecho doméstico" es el que asiste al propietario cuando éste expulsa de su casa a los visitantes indeseados.

[69] Código de usos de las fraternidades estudiantiles alemanas.

[70] *RZPO* son las siglas de *Reichszivilprozessordnung*, u "Ordenamiento Procesal Civil del Imperio", la ley de enjuiciamiento civil aprobada en 1887 bajo el Segundo Imperio Alemán, al lado de otras leyes procesales que buscaban la unificación jurídica, después de la unificación política de 1870-1871.

[71] *BGB* son las siglas de *Bürgerliches Gesetzbuch*, el Código Civil Alemán aprobado por el Parlamento en julio de 1896 y en vigor a partir del 10. de enero de 1901. Según el criterio de algunos juristas germanistas, como Otto von Gierke, el Código Civil Alemán fue decepcionante por incluir demasiados elementos de la recepción del derecho romano y del código napoleónico. En realidad, la figura que había salido triunfante en el debate entre romanistas y germanistas no fue tanto el código napoleónico, sino Friedrich Carl von Savigny con su *System des heutigen Römischen Rechts* [Sistema del derecho romano actual], 8 vols., Veit, Berlín, 1840-1849. Los artículos del *BGB* citados por Weber se refieren a la buena fe en la interpretación de los contratos y en el pago de las deudas.

[72] Max Rümelin, "Die Verweisungen des bürgerlichen Rechts auf das Sittengesetz", en Hans Völter (comp.), *Schwäbische Heimatgabe für Theodor Häring zum 70. Geburstag* [Homenaje suabo a Theodor Häring en su septuagésimo aniversario], E. Salzer, Heilbronn, 1918, pp. 133-147.

[73] Para la manera de tratar el desarrollo del derecho natural desde una perspectiva sociológica por parte de Weber, véase *infra*, pp. 906-918.

[74] Si bien en la teoría pura del derecho Kelsen identifica la legitimidad con la legalidad, en el caso de Max Weber no es posible tal identificación desde el momento en que distingue *tres tipos puros* de autoridad legítima (carismática, tradicional y legal racional), los cuales nunca se dan en su forma pura en la realidad sino que siempre se encuentran entremezclados, con el mayor o menor predominio de alguno de ellos. Es cierto que Weber afirma que el Estado moderno tiende a legitimarse predominantemente hoy de acuerdo con el tipo de autoridad legal racional, pero jamás considera a ésta ni como la *única* forma de legitimidad, ni como la que predomina en *todos* los casos empíricos, de tal modo que para él no puede haber identificación entre la legalidad y la legitimidad. Y la razón decisiva para ello se encuentra en detectar cuál es el componente esencial en ambas nociones para encontrar así su diferencia específica, de tal modo que mientras la legalidad se compone de *normas* jurídicas, la legitimidad, en cambio, para todos los casos definidos por Weber en sus tipos ideales, siempre se compone y se basa en *creencias* socialmente compartidas. Y, en congruencia con ello, la legitimidad del tipo ideal legal racional se basa también en una *creencia*, socialmente compartida, aun y cuando ésta sea en la validez de las normas

legales y se considere justo, correcto y válido "el imperio de la ley" o el "Estado de derecho". Ahora bien, la distinción entre la legitimidad y la legalidad puede hacerse cuando se ha podido hacer la diferenciación entre un punto de vista "sociológico" y un punto de vista "jurídico". Y la mejor prueba de que Weber no consideraba que la legitimidad legal racional era la única fuente posible de legitimidad en el Estado moderno, se da en sus reiteradas llamadas de atención a que, en la realidad empírica, la legitimidad se da de manera entremezclada. De tal modo que, cuando Max Weber define al Estado moderno como "el monopolio *legítimo* de la coacción física" (*infra*, p. 185), de ningún modo quiere decir con ello que la legitimidad sea idéntica a la legalidad, pues la legitimidad del Estado puede darse sobre la base de la *creencia* en otros factores que, incluso, en ocasiones, puede ir expresamente en contra de un orden legal establecido. Hay ejemplos de cómo un órgano ejecutivo "legítimo" de un gobierno legal ha llevado a cabo *deliberadamente* actos "ilegales" de acuerdo con su propio marco jurídico (*v. gr.*, los sabotajes de Bismarck a los parlamentarios liberales de su gobierno mediante el cobro de impuestos no aprobados por el Parlamento y que de todos modos los obedientes ciudadanos alemanes pagaron por el carisma y la autoridad de Bismarck); hay también ejemplos de cómo estados con una constitución considerada por juristas como modelo de la perfección técnica jurídica "más avanzada", carecen, sin embargo, del reconocimiento de sus ciudadanos y, por ello, acaban por ser "ilegítimos" por muy "legales" que sean (la experiencia histórica de la República de Weimar). Hay otros ejemplos de estados modernos donde se respeta el marco legal como válido, pero donde la figura de un presidente que opera como líder plebiscitario, opaca el fundamento legal de la legitimidad y lo transfiere a la esfera del carisma (para evitar casos polémicos, piénsese en la presidencia de De Gaulle en la V República francesa). En fin, debido a su distinción entre el modo jurídico y el modo sociológico de considerar las cosas, la definición weberiana del Estado moderno no permite que se identifique a la legalidad con la legitimidad porque lo decisivo en la definición de esta última no se encuentra en la validez de las *normas* jurídicas, sino en las *creencias* socialmente compartidas por una comunidad determinada. La legitimidad, para Weber, es así fundamentalmente una cuestión *sociológica* por basarse en un conjunto de *creencias* socialmente compartidas que opera en el ámbito de la *realidad social* empírica, mientras que la legalidad es un sistema de *normas* jurídicas con su propia lógica y ámbito de validez en la esfera del deber ser, aunque en la realidad empírica también puede llegar a constituirse en fuente fundamental de legitimidad cuando la mayoría de los ciudadanos pone por encima la validez de la ley a otro tipo de consideraciones y *cree* en ella, así como

orienta su conducta en función de ella. Por supuesto que *lo normal* es que la legalidad sea la fuente básica de legitimidad en el Estado moderno, pero no es la única fuente, ni siempre ha sido la predominante. Para cuatro críticas que, por diferentes razones teóricas o políticas, no captan adecuadamente la distinción de Max Weber, véanse H. Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff, op. cit.*, pp. 156-170; C. Schmitt, *Legalidad y legitimidad, op. cit.;* Carl J. Friedrich, *Tradition and Authority* [Tradición y autoridad], Macmillan, Londres, 1972, pp. 89-98, y Johannes Winckelmann, *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie* [Legitimidad y legalidad en la sociología de la dominación de Max Weber], Mohr, Tubinga, 1952, pp. 56-74. Un atinado balance sobre esta polémica puede encontrarse en Wolfgang J. Mommsen, "Exkurs: Zur Frage des Verhältnisses formeller Legalität und rationaler Legitimität der Herrschaft bei Max Weber", en *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920* [Max Weber y la política alemana 1890-1920], 2ª ed., Mohr, Tubinga, 1974, pp. 478-483.

[75] La batalla de Fontenoy tuvo lugar el 11 de mayo 1745 y Mauricio de Sajonia venció a las fuerzas británicas comandadas por el Duque de Cumberland, aun y cuando sufrió grandes pérdidas en el primer momento porque, por cortesía, le permitió a los ingleses disparar primero. Weber ya había usado este mismo ejemplo en su artículo de 1913 "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" (*infra*, p. 462).

[76] La presente sección define las *variedades* de lucha o conflicto, desde el caso extremo de una lucha violenta, sin límites ni reglas, hasta una competencia pacífica y regulada. De hecho, la mera lucha y el poder no constituyen el principal interés analítico de Max Weber, quien más bien se centra en el análisis de acciones reguladas y legitimadas de diversas maneras, así como de los contextos sociales en que éstos tienen lugar. Al respecto sigue siendo muy útil el libro de David Beetham por ser prácticamente el primero en distinguir las diversas maneras en que Weber aborda la cuestión de la lucha y el conflicto en sus escritos políticos propiamente dichos, frente a los escritos académicos, especialmente el de la sociología de la dominación de *Economía y sociedad*. Véase David Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics* [Max Weber y la teoría de la política moderna], George Allen & Unwin, Londres, 1974.

[77] Esta perspectiva es la que ha llevado a afirmar que Max Weber es en el fondo un teórico del conflicto social mucho más radical que Marx, pues mientras éste concibe la posibilidad de la eliminación del conflicto, de la lucha de clases y de la explotación del hombre por el hombre en una sociedad sin Estado y sin

clases una vez que los medios de producción hayan sido transferidos de manos privadas a la organización pública, Weber considera, en cambio, que la lucha y el conflicto social nunca desaparecerán por ser endémicos a la naturaleza humana y porque la expropiación de los medios de producción podrá eliminar la explotación de una clase por otra, pero esto no puede impedir que surja una dominación incluso más opresiva: la del burócrata sobre el no burócrata. Por lo tanto no es posible alcanzar, en las sociedades industriales modernas, la total eliminación de la explotación del hombre por el hombre. *Cf.* M. Weber, "El socialismo" (1918), en *Escritos político, op. cit.*, vol. II, pp. 219-252.

[78] Max Weber usa el término *Vergemeinschaftung* o "relación comunitaria" entrecomillado para darle una dimensión dinámica al término más estático de comunidad o *Gemeinschaft*, así como a continuación acuña el de *Vergesellschaftung* o "relación asociativa" para darle la misma dimensión al de sociedad o *Gesellschaft*. Como el mismo Weber lo aclara en el siguiente inciso, tal terminología deriva de la formulada por Tönnies en 1887 pero al mismo tiempo presenta sus diferencias frente a ella, pues utiliza *Vergemeinschaftung* y *Vergesellschaftung* de una forma continua más que dicotómica, con lo cual mantiene su distancia crítica frente al contraste paralelo y más estático que hace Tönnies entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* o "comunidad" y "sociedad". Medina Echavarría tradujo los términos weberianos como "comunidad" y "sociedad", respectivamente, seguramente por ser un referente más accesible e identificable entre los sociólogos de la década de los años cuarenta del siglo pasado, pero dada la clara diferencia entre la terminología de Weber y la de Tönnies, así como la especial atención que Weber reclama para sus neologismos, hemos decidido actualizar aquí la traducción de Medina con la polaridad de "relación comunitaria" y "relación asociativa". De manera literal tal "dicotomía" tendría que haberse traducido como "comunización" y "socialización", pero dado que dichos términos ya han adquirido un uso establecido en las ciencias sociales con otros significados y, por lo mismo, podrían prestarse a la confusión, optamos por la más neutra oposición de "relación comunitaria" y "relación asociativa", misma que mantiene el sentido dinámico y continuo de la terminología weberiana, al mismo tiempo que evade su posible confusión con la de Tönnies, la cual obedece a otras intenciones y otras implicaciones tanto teóricas como metodológicas. Por otro lado, cuando el propio Weber utiliza los sustantivos de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, aquí serán traducidos por sus respectivos "comunidad" y "sociedad", lo cual permite identificar el diversificado uso terminológico de Weber que la traducción de Medina Echavarría no dejaba ver. La traducción actualizada aquí ofrecida también permite identificar lo que otros expertos ya han señalado en

relación con la obra de Weber, a saber, su renuencia a usar o definir el término de "sociedad" o "*Gesellschaft*" debido a los riesgos de una hipóstasis, muy común en esa época, y con ello perder de vista el fundamento de individualismo metodológico que subyace a las nociones weberianas tanto de acción social como de sociología comprensiva (véase *supra*, p. 140, nota 33).

[79] Ferdinand Julius Tönnies (1855-1936), sociólogo especializado en la obra y pensamiento de Thomas Hobbes y célebre por su distinción dicotómica expuesta en *Comunidad y sociedad* en 1887, donde reconcilia las concepciones de la sociedad orgánica y la contractualista. La noción de voluntad es central para la teoría sociológica de Tönnies, pues contrapuso una voluntad natural o *Wesenwille*, en cuanto juicio de valor intrínseco de un acto más allá de sus resultados prácticos y con variables grados de racionalidad, a una *Kürwille* o voluntad racional en el sentido de una elección consciente y deliberada de los medios más adecuados para la consecución de un objetivo específico, y tal distinción influye considerablemente en la clasificación de la racionalidad de Max Weber. Para Tönnies la *Wesenwille* se expresa y desarrolla en la comunidad, la cual se mantiene por reglas tradicionales y un sentimiento de solidaridad orgánica de la unión social. La comunidad sufre un proceso de decadencia cuando su voluntad orgánica natural se transforma en la voluntad racional artificial de la sociedad, donde el interés racional egoísta y atomizado, sin nexos de solidaridad, se convierte en el elemento predominante de la organización social. En tal situación, la *Gesellschaft* o sociedad se mantiene por prescripciones formuladas deliberadamente para explicar su origen en términos de un contrato social que soluciona el conflicto de la guerra de los individuos entre sí. En la realidad empírica todas las sociedades muestran elementos de ambos tipos de voluntad debido a que la conducta humana no es ni totalmente instintiva ni totalmente racional. En sus obras, *Die Sitte, op. cit.* y *Kritik der öffentlichen Meinung* [Crítica de la opinión pública], J. Springer, Berlín, 1922, expuso su tesis con respecto a que toda forma de organización social tiene una voluntad colectiva que trasciende las voluntades individuales. Así, para Tönnies la "opinión pública" de una sociedad en su conjunto expresa la voluntad comunitaria con respecto a que ciertas acciones sociales y políticas sean realizadas, o se abstengan de ser realizadas, lo cual implica el uso de sanciones contra los disidentes. Resulta por ello muy importante leer el libro de Tönnies sobre Hobbes, pues muchos de los agudos atisbos de sus ideas sociológicas provienen de una perspicaz lectura del filósofo de Malmesbury. Véase F. Tönnies, *Vida y doctrina de Thomas Hobbes*, Eugenio Ímaz (trad.), Revista de Occidente, Madrid, 1932.

[80] Weber se refiere aquí a los *Betriebsräte* (comités de empresa) que

fueron creados en las plantas industriales alemanas durante la Revolución de 1918-1919 y a los cuales la Constitución de Weimar concedió posteriormente una representación en el Consejo Económico Federal.

[81] El término usado por Weber es *Nahrungsspielraum*. El concepto se refiere al alcance de los recursos económicos y las oportunidades de los que depende el nivel de vida de un individuo o grupo. Por otro lado, *Erwerbsspielraum* se refiere de manera similar al margen de maniobra de los recursos y las oportunidades vistos desde la capacidad que tienen para generar ganancias. La distinción básica implicada en este contraste es de suma importancia para el análisis posterior de la "sociología económica". Véase p. 253.

[82] *Verband* puede ser traducido por "asociación" como lo hace Medina, o por "*organizations*" como lo hacen Roth y Wittich pero también Joaquín Abellán. El meollo del significado del término reside en ser una relación social en donde hay un dirigente y un cuadro administrativo encargados de llevar a cabo las reglas de un ordenamiento. El concepto es en sí sumamente flexible y cubre muy diversos tipos de relación social, pero para los propósitos centrales que le adjudica Weber, se trata básicamente de un orden que es vigilado y llevado a cabo por un cuadro administrativo. Al centrar el concepto de asociación en torno a la noción de un orden, Weber lo conecta con muchos otros conceptos de su sociología general, tales como son la convención y el derecho. Y, tal y como ya se vio más arriba, el *orden* mismo está íntimamente vinculado con la noción clave de toda la sociología weberiana, que es la de la *acción social* (véase *supra*, § 5, inciso 2). Una razón para no traducir *Verband* exclusivamente por "organización" se encuentra en que para Weber *Verband* no sólo cubre a la organización moderna, es decir la organización deliberadamente creada, sino también las asociaciones tradicionales como por ejemplo la unidad doméstica. El término más específico y cercano al de la organización moderna utilizado por Weber es el de *Betriebsverband* o asociación empresarial. En cualquier caso, las asociaciones pueden estar basadas por igual en relaciones comunitarias o en relaciones asociativas, y también pueden ser autónomas o heterónomas, lo mismo que autocéfalas o heterocéfalas.

[83] El término *Statthalter* se refiere a quien gobierna en lugar de otra persona o autoridad y "lugarteniente" sería su traducción literal.

[84] Comuna rural de Rusia central, los distritos de las Tierras Negras de Ucrania y de Rusia meridional. Este tipo de comunidad rural se caracterizaba porque el individuo no heredaba su parte (terreno agrícola o de otro tipo) de la familia, sino que le era asignada por la comunidad mediante un proceso de

repartición de tierras. Weber pensaba que este tipo de propiedad comunitaria y de herencia de la tierra afectaba no sólo a la institución de la *obschtschina*, sino a todo el Imperio ruso antes de la revolución bolchevique. Véase M. Weber, "La situación de la democracia burguesa en Rusia" (1906), en *Escritos políticos, op. cit.*, vol. II, p. 380.

[85] Ferdinand Lassalle (1825-1864), fundador de la socialdemocracia alemana y promotor tanto de la superación del particularismo judío como de la democracia. Con motivo del conflicto constitucional que surgió en Prusia, pronuncia unas célebres conferencias en Berlín en la primavera de 1862, donde estableció que hay una diferencia entre la constitución escrita y la constitución real de un Estado puesto que "los problemas constitucionales no son primordialmente problemas de derecho sino problemas de poder". Detrás de las instituciones jurídicas hay siempre poderes e intereses reales representados por los factores productivos y las clases sociales que son la auténtica y real constitución de un Estado. *Cf.* Ferdinad Lassalle, *Über Verfassungswesen*, Vorwärts, Berlín, 1907. Hay muchas traducciones al español, una muy accesible es F. Lassalle, *¿Qué es una Constitución?*, Wenceslao Roces (trad.), Ariel, Barcelona, 1976, p. 97.

[86] Otto Friedrich von Gierke (1841-1921), dirigente de la escuela histórica de jurisprudencia germanista y maestro de historia de las ideas políticas de Max Weber. Frente al derecho romano, Gierke acudió al derecho tradicional germánico, aplicando para ello una metodología que combinaba elementos historicistas con la técnica del pandectismo para cumplir las metas del programa jurídico germanista que ya habían sido fijadas por Jakob Grimm y Justus Möser, a fin de demostrar tanto la validez de un derecho privado alemán equiparable al de la recepción del derecho romano como la influencia que las ideas germanistas ya habían tenido en varios aspectos de la teoría y prácticas del derecho moderno. El significado último de la obra de Gierke era alcanzar un "derecho alemán, social y justo" y fue en función de ese ideal que llevó a cabo su radical crítica al derecho romano, al que consideraba abstracto e individualista, lleno de ficciones e ignorante de la realidad de la vida comunitaria. La alternativa germanista a la tradición romanista proponía en cambio un derecho orientado a la comunidad, una nueva teoría de la persona jurídica y en concreto de la personalidad real y no ficticia de la asociación corporativa *(Genossenschaft)*. La más importante exposición de la teoría de la realidad de las personas jurídicas colectivas, opuesta a la tradición romanista de la teoría de la ficción, la hizo Gierke en los cuatro volúmenes de su monumental y exhaustiva investigación *Das Deutsche Genossenschaftsrecht* [El derecho alemán de las corporaciones], publicados por

la editorial Weidmann de Berlín en 1868, 1873, 1888 y 1913, respectivamente, con los siguientes subtítulos: vol. I, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft* [Historia jurídica de la corporación alemana] (1112 pp.); vol. II, *Geschichte des deutschen Körperschaftsbegriffs* [Historia del concepto corporativo alemán] (976 pp.); vol. III, *Die Staats- und Korporationslehre des Alterthums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland* [La doctrina del Estado y de la corporación en la Antigüedad y la Edad Media y su recepción en Alemania] (826 pp.), y vol. IV, *Die Staats- und Korporationslehre der Neuzeit* [La doctrina del Estado y de la corporación de la Edad Moderna] (568 pp.). La mayor parte del vol. IV dedicado a la teoría de la corporación en la era moderna (1500-1800) y una importante sección del vol. III (pp. 501-644) dedicada a las teorías políticas de la Edad Media, fueron traducidas al inglés o por William Maitland o por Ernest Barker en el primer tercio del siglo XX, pero los dos primeros y más abultados volúmenes no fueron traducidos. Tal selección tan parcial de la obra de Gierke en inglés llevó a que algunos pluralistas políticos británicos, como Barker, Figgis, G. D. H. Cole y Harold Laski, favorables a la descentralización y opuestos a reconocer la soberanía estatal sobre otras agrupaciones como las iglesias, las universidades, los gremios y los sindicatos, reclamaran la tesis de Gierke sobre la personalidad real de las asociaciones comunitarias corporativas como su más importante precursor teórico, sin saber que a final de cuentas Gierke era un organicista romántico, admirador de Bismarck, y por lo mismo dispuesto a otorgarle todos los beneficios de realidad corporativa al Estado pero como persona suprema. Cuando Max Weber cita "el concepto de corporación territorial Gierke-Preuss" se refiere básicamente al final (pp. 923-976) del vol. II de *Das Deutsche Genossenschaftsrecht* del primero, y donde se expone la específica tesis de la corporación *(Körperschaft)* como comunidad jurídica e institucional, y, por el otro lado, al libro de uno de los discípulos de Gierke, Hugo Preuss (1860-1925), *Gemeinde, Staat, Reich als Gebietskörperschaften. Versuch einer deutschen Staatskonstruktion auf Grundlage der Genossenschaftstheorie* [Municipio, Estado e imperio como corporaciones territoriales. Ensayo de una construcción estatal alemana basada en la teoría de la corporación], Teubner, Leipzig, 1889, donde ya se habla específicamente de la "corporación territorial" en el sentido de Gierke. Hugo Preuss encabezó, por otro lado, la delegación alemana, de la que formó parte Max Weber, para ir en mayo de 1919 a Versalles a fin de redactar y entregar la respuesta oficial alemana al memorándum de los Aliados sobre la culpa de guerra y la manera en que Alemania debería pagar sus reparaciones por dicha culpa, pero también, y quizá eso es mucho más importante, Preuss fue el principal

responsable de la redacción del borrador de la Constitución de la República de Weimar.

[87] Del griego *hierurgia*, "acción sagrada", Weber lo toma de Rudolph Sohm en el sentido litúrgico de organización de "poderes sacramentales de origen misterioso". *Cf*. R. Sohm, *Kirchenrecht* [Derecho eclesiástico], vol. I, Duncker & Humbolt, Leipzig, 1892, p. 226.

[88] Aunque el concepto de poder es el que tradicionalmente se ha considerado clave para identificar las diferencias entre los diversos enfoques de ciencia política, la sociología política de Max Weber no gira en torno a este concepto sino al de dominación. De tal modo que aun y cuando quienes han clasificado el tema del poder de acuerdo con tres dimensiones o tres caras, por ejemplo Steven Lukes, *Power: A Radical View* [Poder: una perspectiva radical], Macmillan, Londres, 1974, han afirmado que la concepción del poder en Weber como una relación esencialmente asimétrica cubre las facetas de control, dependencia y desigualdad, lo cual lo convierte "en el 'realista' que ofreció la descripción más sutil y enriquecida del poder y la autoridad en toda la historia de la teorización social y política" (*cf*. Steven Lukes, "Power and Authority", en Tom Bottomore y Robert Nisbet (comps.), *A History of Sociological Analysis* [Una historia del análisis sociológico], Heinemann, Londres, 1978, p. 662), lo cierto es que, por lo menos en su sociología académica, Max Weber prácticamente no utiliza el concepto de poder, y sí en cambio el de dominación, mismo que admite una mayor precisión pero también la posibilidad de trascender las relaciones personales y voluntaristas al dar cabida a las *restricciones estructurales* que generan organizaciones como la burocracia y, en general, la paradoja de las consecuencias no buscadas que provoca el llamado proceso de burocratización de la vida moderna. Es decir, la noción más clara y restringida de la dominación permite analizar al mismo tiempo las restricciones y demandas que ejerce una organización social más allá de la voluntad e intenciones originales de los actores individuales.

[89] La dominación tiene así dos vertientes: el *control* de los recursos económicos, militares y administrativos por un lado, y la cuestión de la *legitimidad* por el otro. La primera puede analizarse en términos de una explicación causal externa, mientras que la vertiente de la legitimidad, al basarse en un sistema de *creencias socialmente compartidas*, requiere inevitablemente del uso del paso metodológico de la "comprensión interpretativa interna" sobre el significado que los actores sociales atribuyen precisamente a esas creencias compartidas. En su sociología de la dominación Weber presta así una gran

atención para clasificar no sólo a los tres tipos puros y básicos de dominación, sino también a los subtipos, por ejemplo de la dominación tradicional, donde el feudalismo se distingue frente al patrimonialismo y el sultanismo por un *control* descentralizado de sus recursos administrativos, económicos y militares, mientras que el sultanismo se distingue frente al feudalismo y el patrimonialismo en la esfera de la *legitimidad* por una mayor inclinación a la arbitrariedad, sin respetar demasiado a la tradición consagrada. Sobre esto, *infra*, cap. III, pp. 349-364 y 377-387.

[90] Esta definición presenta importantes diferencias frente a la que Max Weber había dado un año antes en su célebre conferencia de 1919, "Politik als Beruf", en *Gesammelte Politische Schriften* [Escritos políticos reunidos], Mohr, Tubinga, 1980, p. 506: "Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio, reclama con éxito para sí el *monopolio de la violencia física legítima [das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit]*". Al año siguiente, y ya con la calma y atención que exigía el rigor conceptual para la redacción de sus "conceptos sociológicos fundamentales" de *Economía y sociedad*, a diferencia del estilo más retórico y llamativo propio de una conferencia política, Weber modifica la definición, de tal modo que sustituye el sustantivo más radical de "violencia" *(Gewaltsamkeit)* por el más socio-jurídico de "coacción" *(Zwang)*, al mismo tiempo que sustituye la más amplia noción de una "comunidad humana" por el más específico de "instituto político de actividad continua" orientado al mantenimiento de un "orden vigente" a fin de que la definición de Estado quede ahora, *en su última versión*, del siguiente modo: "por Estado debe entenderse un instituto político de actividad continuada *[politischer Anstaltsbetrieb]*, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al *monopolio* de la coacción física *legítima [das Monopol legitimen physischen Zwanges]* para el mantenimiento del orden vigente". En cualquier caso, la definición es válida sólo para el Estado *moderno*. Véase también M. Weber, "La política como vocación", en *El político y el científico, op. cit.*, p. 83.

[1] Medina Echavarría traduce el término *Wirtschaften* por "gestión económica" en la mayoría de los casos. Weber trata de evitar el riesgo de una hipóstasis y con ello que se pierda de vista el fundamento de individualismo metodológico que subyace a la noción weberiana de acción social, como sucedía con el caso de *Vergemeinschaftung* y *Vergesellschatung* (relación comunitaria y relación asociativa, respectivamente).

[2] Se trata de presentar, en suma, "la sociología económica" como algo diferenciado en la obra global frente a la sociología teórica, la sociología de la dominación, la sociología de la religión y la sociología del derecho.

[3] Karl Bücher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft* [El surgimiento de la economía política], 2 vols., Laupp, Tubinga, 1898 y 1919, y el artículo "Gewerbe", en *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* [Diccionario manual de las ciencias del Estado], Gustav Fisher, Jena, vol. 4, 1909, pp. 847-880.

[4] Robert Liefmann (1874-1941), *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre* [Principios de la doctrina económica], vol. I, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart y Berlín, 1917, pp. 74 y ss., y *passim*.

[5] Franz Oppenheimer (1864-1943), socialista agrario, opuesto al marxismo dogmático y célebre por la gran difusión de su pequeña monografía sobre el Estado, de la cual se conserva el ejemplar personal de Max Weber profusamente subrayado y anotado. *Cf*. Franz Oppenheimer, *Der Staat* [El Estado], Rütten & Loening, Fráncfort, 1907, 179 pp. Hay traducción francesa, F. Oppenheimer, *L'État. Ses origines, son évolution et son avenir* [El Estado. Sus orígenes, su evolución y su futuro], M. W. Horn (trad.), Giard & Brière, París, 1913. Oppenheimer se preocupa por alcanzar una "definición sociológica del Estado" que trascienda las limitaciones e irrealidad de las definiciones de los juristas, y contrapone el "medio político" al "medio económico" como fundamentos antropológicos para la creación de las instituciones sociales: el hombre satisface sus necesidades mediante su trabajo, o mediante la rapiña que es la apropiación por la violencia del trabajo del otro. Muchos estados se han formado a partir de ese tipo de raptos, pero después se estabilizan al cumplir las funciones estatales primordiales, incluidas en la definición sociológica realista de Oppenheimer: "el Estado es un grupo circunscrito, articulado en clases, que posee un aparato provisto de medios de poder para la protección de sus fronteras hacia afuera y la protección del derecho hacia adentro". Para una monografía clásica que cubre los diversos aspectos de la obra de Oppenheimer como sociólogo, véase Francisco Ayala, *Oppenheimer*, FCE, México, 1942.

[6] Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld, *Grundriss der Sozialökonomik. II Abteilung: Die natürlichen und technischen Beziehungen der Wirtschaft* [Esbozo de la economía social. Sección II: Los vínculos naturales y técnicos de la economía], Mohr, Tubinga, 1914. Se trata de uno de los volúmenes de la obra colectiva coordinada por Max Weber, dedicado a "las relaciones naturales y técnicas de la economía". En esta misma obra colectiva aparecerían entre 1921 y 1922 las cuatro entregas que acabaron por constituir la primera edición de *Economía y sociedad*. Para más información sobre la relación de Max Weber con Von Gottl-Ottlilienfeld, *supra*, p. 128 y nota 5.

[7] R. Liefmann, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre, op. cit.* En *AfSS* quedó registrada una polémica con respecto a lo correcto de la teoría de economía política de Liefmann, y la elogiosa referencia de Weber a su trabajo indica que lo apoyó frente a su crítico. Véase Alfred Amonn, "Robert Liefmanns 'Neue Geldtheorie' ", *AfSS*, vol. 44, 1917-1918, pp. 844-853; "Liefmanns neue Wirtschaftstheorie", *AfSS*, vol. 46, 1919-1920, pp. 367-421, y "Robert Liefmann als nationalökonomischer Schriftsteller", *AfSS*, vol. 47, 1920, pp. 523-541. Las respuestas de Liefmann a su persistente crítico salieron publicadas después de la muerte de Weber: *cf.* Robert Liefmann, "Professor Alfred Amonn als Kritiker", *AfSS*, vol. 47, 1920, pp. 500-522, y "Erklärung" por Alfred Amonn, *AfSS*, vol. 49, 1922, pp. 558-559.

[8] *Supra*, nota 6.

[9] El *cálculo* es tanto uno de los elementos distintivos de la definición weberiana de la racionalidad formal económica, como requisito fundamental para la aparición del capitalismo moderno. *Cf. infra*, p. 211: "Llamamos *racionalidad formal* de una gestión económica al grado de *cálculo* que le es técnicamente posible y que aplica realmente"; la posibilidad teórica del cálculo del capital es, a su vez, más importante que su presencia empírica (*infra*, p. 285), y para que se dé esa posibilidad teórica son necesarios varios requisitos, entre los que sobresale la "calculabilidad plena en el funcionamiento del orden jurídico y administrativo" (*infra*, p. 292). A su vez, la calculabilidad formal, por ejemplo en el derecho y en la contabilidad por partida doble, es requisito esencial para la aparición del capitalismo moderno: *cf.* Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, pp. 296-297. Por lo mismo, varios intérpretes han creído encontrar en la noción del *cálculo* y la *calculabilidad* al ingrediente central que define la elusiva noción de racionalidad en la obra de Weber, sin percatarse de que ese elemento sirve para definir únicamente a *uno* de los tipos de racionalidad clasificados por él, pero no sirve para definir o identificar a otros tipos de racionalidad, por

ejemplo la racionalidad material o la racionalidad valorativa. Como representantes de esa interpretación reduccionista de todo tipo de racionalidad al cálculo, véase Hermann J. Grab, *Der Begriff des Rationalen in der Soziologie Max Webers* [El concepto de lo racional en la sociología de Max Weber], Braun, Karlsruhe, 1927, pp. 25-35; Johann Dieckmann, *Max Webers Begriff des "modernen okzidentalen Rationalismus"* [El concepto del "racionalismo occidental moderno" de Max Weber], Zentral-Verlag für Dissertationen Triltsch, Dusseldorf, 1961, pp. 100-120; Arnold Eisner, "The Meanings and Confusions of Weberian Rationality", *British Journal of Sociology*, vol. XXIX, núm. 1, 1978, p. 58, y Gert H. Mueller, "The Notion of Rationality in the Work of Max Weber", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XX, núm. 1, 1979, quien después de distinguir por lo menos tres tipos distintos de racionalidad en la obra de Weber concluye su artículo afirmando que éste los confundió y subsumió a todos en su "categoría fundamental" de la racionalidad con arreglo a fines, la cual tiene como base la calculabilidad de los medios adecuados para conseguir determinados fines (pp. 158-165).

[10] El término *Verfügungsgewalt*, o "poder de disposición" usado frecuentemente por Weber, tiene un origen jurídico que implica poderes de control y disposición legalmente sancionados. Es evidente que esto no tiene cabida en un esquema conceptual puramente económico, pero de cualquier modo resulta esencial para un análisis sociológico de los sistemas económicos. Es otra manera de decir que la acción económica concreta depende de un sistema de relaciones de propiedad.

[11] Véase *supra*, p. 137, nota 30.

[12] Eugen von Böhm-Bawerk (1851-1914), economista liberal y político austriaco, cofundador, al lado de Carl Menger y Friedrich von Wieser, de la Escuela Austriaca de Economía. Fue nombrado en 1895 ministro de Finanzas del Imperio austro-húngaro como recompensa a la planeación y puesta en práctica de un eficiente sistema de recaudación fiscal basado en el impuesto sobre la renta. Su principal obra fue *Kapital und Kapitalzins* [Capital e interés del capital], Verl. der Wagner'schen Univ.-Buchhandlung, Innsbruck, 1884, pues sus novedosas teorías sobre los rendimientos decrecientes de los bienes y la preferencia a consumir bienes en el presente aun a costa de altas tasas de interés, fueron las que sirvieron de catalizador al desarrollo económico austriaco en el momento preciso. Uno de sus alumnos, Joseph Schumpeter, le reconocía el gran mérito de haber logrado la estabilidad financiera austriaca en tiempos difíciles. En 1904 dejó los puestos públicos para volver a enseñar economía política en la

Universidad de Viena, donde además de Schumpeter tuvo como alumnos a Ludwig von Mises y Henryk Grossmann. La aparición de las teorías de Keynes sobre el dinero, el ahorro y el interés hicieron que las tesis de Böhm-Bawerk parecieran obsoletas; no obstante, en la década de los treinta las enseñanzas de Friedrich von Hayek en la London School of Economics sobre los ciclos económicos volvieron a despertar gran interés en la obra del maestro austriaco. Max Weber cita uno de los primeros libros de Böhm-Bawerk, anterior a su experiencia como tecnócrata, que tuvo gran éxito para la docencia. Para otros aspectos de la relación de Böhm-Bawerk con la teoría y práctica de la economía política austriaca, véase Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis* [Historia del análisis económico], Oxford University Press, Nueva York, 1954, pp. 844-848. [Hay edición del FCE.]

[13] Véase *supra*, p. 137, nota 30.

[14] Pueblo aborigen de Sri Lanka; son cazadores y recolectores de miel y frutas silvestres.

[15] Sobre el tradicionalismo económico occidental antes de la aparición de la moderna mentalidad capitalista *cf*. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit*., pp. 107-117.

[16] Desde la edición de 1944 se omitió esta mención de Weber a las tablillas de Tell-el-Amarna. Éste es el nombre árabe de una región situada en la ribera oriental del Nilo, en el Alto Egipto, célebre por ser el enclave donde se edificó a mediados del siglo XIV a.C. la antigua ciudad de Akhenaton (Horizonte de Aton) por el faraón Amenhotep IV, también llamado Ajenaton (1350-1330 a.C.). Las cartas de Tell-el-Amarna se refieren a un archivo de correspondencia diplomática en tablillas de arcilla que describe las relaciones entre la administración egipcia y sus representantes de Canaán y Amuru. El archivo completo, hoy desperdigado en muchos museos de todo el mundo, incluía 300 cartas así como material literario y educativo que arroja mucha luz sobre las relaciones de Egipto con Babilonia, Asiria, los hititas, Siria, Canaán y Alasiya, en Chipre. Las cartas fueron descubiertas accidentalmente en 1887 y un asiriólogo noruego las publicó después en dos volúmenes en alemán, que son la fuente de Max Weber para su información sobre el protocolo diplomático del antiguo Egipto en lo referente al intercambio de armas y regalos (*cf*. J⊘rgen Alexander Knudtzon, *Die El-Amarna Tafeln* [Las tablillas de Tell-el-Amarna], 2 vols., Hinrichs, Leipzig, 1907 y 1915, 1007 pp.). La traducción de las cartas fue una tarea especialmente difícil y no ha sido plenamente terminada (la de Knudtzon es provisional e incompleta) porque los escribas de la cancillería egipcia no usaban su propio idioma, sino uno

aprendido artificialmente que derivaba del antiguo babilónico, modificado con innovaciones cananeas y deformado con la sucesión generacional. A pesar de que las cartas no tienen fechas, ni destinatarios o remitentes, constituyen uno de los archivos diplomáticos más antiguos de la humanidad y brindan valiosa información sobre prácticas protocolarias como el desarme, el intercambio de regalos y armas, así como la regulación de los tributos. En otra parte de sus obras, Max Weber agrega que la función del dinero como medio general de cambio tiene su origen en el comercio exterior y que comenzó a expresarse en los obsequios recíprocos entre jefes extranjeros, "como ocurrió en Egipto y en el antiguo Oriente según las tablillas de Tellel-Amarna; el estado de paz entre dos imperios presupone continuos obsequios entre jefes, y en él tiene su origen el comercio entre soberanos. La interrupción de los obsequios significa la guerra". *Cf*. Max Weber, *Historia económica general, op. cit*., p. 258. Véase también *ibid*., pp. 220 y 261 para otras menciones de las tablillas de Tell-el-Amarna.

[17] El término *chartal* no es de uso habitual ni siquiera para los economistas de la época de Weber, pero éste reconoció su utilidad al hablar de un muy específico medio de cambio, emparentado con el dinero, y tomarlo del economista Georg Friedrich Knapp (*infra*, pp. 204-205, nota 21). La traducción de Medina Echavarría por *cartal* es útil y conveniente, aun y cuando no aparezca en el *Diccionario de la Real Academia Española*. En todo caso, el término *cartal* significa que una autoridad ha validado el material, que es usado como dinero, al marcarlo. Y el dinero *cartal* es el que deriva su carácter como medio de pago en virtud de haber sido marcado y no tanto de su contenido sustantivo.

[18] Max Weber no se propuso desarrollar en su economía sociológica una teoría del dinero, sino tan sólo analizar las consecuencias sociológicas de su uso, la más importante de las cuales es la manera en que el dinero es usado como un instrumento para el *cálculo* económico, y por lo tanto es un vehículo esencial del proceso enajenador de la racionalización occidental. Así, influido sin duda por la *Filosofía del dinero* (1900) de Georg Simmel, Weber afirma en su célebre "Excurso" o *Zwischenbetrachtung* de 1915 que "el dinero es lo más abstracto e 'impersonal' que existe en la vida humana. Por esta razón, a medida que el cosmos de la moderna economía capitalista racional fue siguiendo cada vez más sus propias leyes inmanentes, se fue haciendo más inaccesible a cualquier relación imaginable con una ética religiosa de la fraternidad. Y todavía más aún cuanto más racional y, por tanto, impersonal se hacía. Era todavía posible regular éticamente de modo completo la relación personal entre señores y esclavos, precisamente porque era personal, pero no —al menos no con el mismo sentido, ni con el mismo éxito— la relación entre los cambiantes poseedores de títulos

hipotecarios y los deudores del banco hipotecario, desconocidos para aquéllos e igualmente cambiantes, entre los cuales no existía lazo personal alguno". *Cf*. Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit*., pp. 443-444.

[19] *Zeichenmässig* en el original. Podría traducirse también como "cuenta" o "ficha".

[20] Ludwig von Mises (1881-1973), economista neoliberal perteneciente a la Escuela Austriaca de Economía, estudió en la Universidad de Viena con Böhm-Bawerk y Philippovich y buscó integrar la teoría de la utilidad marginal de la escuela austriaca con la teoría del dinero, para lo cual escribió el libro citado por Max Weber: *Theorie des Geldes und der Umlaufsmittel*, Duncker & Humblot, Múnich y Leipzig, 1912. Hay traducción española: *La teoría del dinero y el crédito*, Antonio Riaño (trad.), Madrid, Aguilar, 1936. Mediante su teorema de regresión Von Mises resolvió ahí el problema utilidad marginal-precio, conocido con el nombre de "círculo austriaco"; su teorema redujo lógicamente la existencia de dinero a su origen como bien de intercambio en una economía de trueque, determinándose su valor por su utilidad marginal de uso. A modo de corolario, mostró que el dinero de una sociedad puede tener origen sólo en ese tipo de bienes. Demostró también que la utilidad puede ordenarse pero no medirse, y su obra sobre este tema se adelantó a la de los economistas ingleses J. R. Hicks y R. G. D. Allen. Mucho antes que Gustav Cassel, propuso la teoría del poder adquisitivo de los bienes de cambio. Criticó duramente el concepto de números índices, la teoría cuantitativa mecánica del dinero, la ecuación del cambio de Fisher y la idea de la conveniencia de la estabilización del nivel de precios. Y, finalmente, defendió los ya casi olvidados méritos del dinero "duro", de la banca libre y del cien por ciento de reservas bancarias en oro, así como de los patrones paralelos oro y plata. El libro de Von Mises citado por Weber es también muy importante por una interesante explicación de los ciclos económicos, pues sobre la distinción entre tipo de interés "natural" y monetario, Von Mises construyó las bases de su teoría monetaria de la desviación de la inversión como explicación del ciclo económico, de tal modo que su teoría del ciclo fue la única que lo explicó con base en el análisis general de la economía y del sistema de precios. Explicó la fase de expansión como resultado del incremento del crédito bancario, el cual infla la oferta monetaria, rebaja artificialmente el tipo de interés y hace que se produzca sobreinversión en las últimas fases de la producción. La depresión sigue inevitablemente al cese de la expansión crediticia y constituye el método por el cual el mercado hace retornar la economía a la estructura de producción preferida por los consumidores. Von Mises tiene también la peculiaridad de haber predicho con anticipación la gran depresión de 1929. Las conclusiones

sistematizadas de otras obras de Von Mises publicadas entre 1920 y 1930 resumen las recetas neoliberales para la economía: *laissez faire* estricto y reducción del gasto público; dinero "duro" y abstención de toda inflación; libertad de las fuerzas del mercado para completar sus ajustes tan rápidamente como sea posible, sin elevar artificialmente los salarios monetarios, sin estímulos al consumo y sin apoyo al mantenimiento de inversiones y empresas antieconómicas. Crítico feroz del socialismo, y del fascismo y el nazismo a los que veía como simples variantes del socialismo, von Mises escribió en 1920 un artículo para la revista de Max Weber, donde afirmó que un sistema de planificación socialista no puede calcular económicamente por carecer de un verdadero sistema de precios basado en la propiedad privada de los bienes de producción, lo cual lo llevó a concluir que el socialismo no puede planear con éxito ni manejar una economía industrial moderna, por lo que se colapsará o acabará por convertirse al capitalismo. *Cf*. Ludwig Von Mises, "Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen", *AfSS*, vol. 47, 1920, pp. 86-121; Von Mises continuó la defensa de su tesis al respecto en otros dos artículos: "Neue Beiträge zum Problem der sozialistischen Wirtschaftsrechnung", *AfSS*, vol. 51, 1923-1924, pp. 488-500, y "Neue Schriften zum Problem der sozialistischen Wirtschaftsrechnung", *AfSS*, vol. 60, 1928, pp. 187-190.

[21] Georg Friedrich Knapp (1842-1926), *Staatliche Theorie des Geldes* [Teoría estatal del dinero], Duncker & Humblot, Leipzig, 1905. Knapp fue profesor de economía política en Leipzig y Estrasburgo y pertenecía a la escuela histórica alemana de economía. Su libro fue muy importante y reconocido internacionalmente en su tiempo por defender la tesis de que el origen y esencia del dinero es de carácter histórico jurídico, lo cual llevó a Schumpeter a afirmar que su gran éxito se explica básicamente porque fue "una tormenta en un vaso de agua", dado que su teoría consistía simplemente en sostener que la esencia del dinero no derivaba de ningún valor intrínseco que tuviera éste, sino únicamente de ser un medio legalmente válido de pago. En otras palabras, el dinero es creado por el derecho estatal. En la controversia entre "metalistas" y "nominalistas", Knapp se declaró a favor de los segundos, pues buscaba apoyar con ello la importancia del Estado para determinar y mantener el valor del dinero. Pese a su apasionada crítica a los metalistas, Knapp no fue capaz de elaborar, a juicio de Schumpeter, una auténtica teoría no metalista sobre el valor del dinero. Véase Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis, op. cit*., pp. 1090-1091. Para una evaluación más amplia del propio Max Weber sobre la obra de Knapp, véase más adelante su "Digresión sobre 'la teoría estatal del

dinero' ", *infra*, pp. 314-322.

[22] El término *Wergeld*, que se traduce también como rescate de la sangre, y el de *Wergeldschulden*, que aparece más abajo, se refieren a las normas de composición del derecho germánico y más concretamente a la cantidad de dinero que se paga por haber cometido un homicidio, el cual varía según el rango social de la víctima.

[23] Véase *supra*, p. 204, nota 20.

[24] Heinrich Schurtz (1863-1903), uno de los primeros etnólogos alemanes especializado en sociedades primitivas; el libro aquí citado es: *Grundriss einer Entstehungsgeschichte des Geldes* [Esbozo de una historia del origen del dinero], Weimar, 1898. Max Weber cita también esta obra (con fecha de 1898 y no de 1918) en el Capítulo "Dinero e historia del dinero" de *Historia económica general, op. cit.*, p. 255. Más adelante citará otra obra de este autor: *Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft* [Clases antiguas y vínculos de hombres. Una exposición de las formas básicas de la sociedad], Gustav Reimer, Berlín, 1902, así como también lo cita para la descripción de las *syssitias* espartanas, *cf. infra*, pp. 503, nota 10, y 1323.

[25] Véase *supra*, p. 204, nota 21.

[26] *Idem*.

[27] Véase *infra*, Segunda parte, cap. VI, pp. 700-724.

[28] Weber parece tomar aquí en cuenta argumentos desarrollados por Ludwig von Mises en "Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen", *AfSS*, vol. 47, 1920, pp. 86-121. Véase *supra*, p. 204, nota 20

[29] Al igual que muchos de sus contemporáneos, incluyendo a dirigentes de la Revolución bolchevique en Rusia, Weber identificaba al comunismo con la ausencia del dinero y de categorías monetarias. A la larga, dichas categorías tuvieron que introducirse en los países comunistas, aun en ausencia del libre mercado y aun cuando su uso tuviera que afrontar muchas dificultades no resueltas para poder determinar precios racionales. Lo cual es válido para la economía interna de estos países y especialmente para las relaciones de intercambio *entre* los países comunistas, a las que Weber se refiere aquí. Para el estado del debate sobre esta cuestión en la época de Weber, es útil el ya mencionado artículo de Ludwig von Mises, "Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen", *AfSS*, vol. 47, 1920, pp. 86-121.

[30] La situación de mercado o *Marktlage* es particularmente importante

para la definición de las clases sociales en Max Weber, pues para él éstas no se definen tanto por la propiedad sobre los medios de producción como por el lugar que ocupan las clases y estratos sociales en la situación de mercado. *Cf. infra*, Tercera parte, cap. IV, pp. 1115-1134, especialmente donde Weber afirma: "la 'situación de clase' significa, últimamente, en este sentido la 'posición ocupada en el mercado' " (p. 1118).

[31] Esta distinción entre la racionalidad orientada por el cálculo o por postulados de valor es la base fundamental para la distinción weberiana entre la racionalidad *formal* y la racionalidad *material*, la cual puede aplicarse para entender no tan sólo el desarrollo de la economía, sino también, y como se verá más adelante, del derecho. Para Weber las esferas institucionales de la economía y el derecho se encuentran estrechamente vinculadas, de tal modo que la racionalización formal en una afecta directamente a la otra. Por importante que sea esta distinción entre estos dos tipos de racionalidad, formal y material, están muy lejos de agotar todos los tipos de racionalidad, y sus derivados, racionalización y racionalismo, que aparecen en la obra de Max Weber, pues él también concibió la posibilidad de un tipo de racionalidad *teórica* o *conceptual*, y otro de racionalidad *instrumental* o racionalidad con arreglo a fines *(Zweckrationalität)*, así como la ya discutida y muy amplia noción, en cuanto a sus contenidos, de una racionalidad valorativa o con arreglo a valores *(Wertrationalität)*. Para una clasificación sistematizada de estos diversos tipos de racionalidad, y una discusión de sus implicaciones teóricas y metodológicas, véase F. Gil Villegas M., "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XXX, núm. 117-118, julio-diciembre de 1982, pp. 25-47.

[32] Max Weber sigue la clásica distinción, a partir del Libro I de la *Política* de Aristóteles, entre la administración de una casa y la administración rentable, y para ello contrasta la administración presupuestaria de la *hacienda* con la de la empresa que busca obtener ganancias. El "patrimonio" *(Vermögen)* se relaciona con la administración de la hacienda, mientras que el "capital" se usa para generar "ganancias" rentables. El "ingreso" es el conjunto de bienes, valuados en dinero, disponibles a una hacienda durante un determinado tiempo. En la "hacienda", los cálculos se orientan a la utilidad marginal, mientras que en la empresa se orientan a la generación de ganancias o rentabilidad. Cuando los cálculos de la hacienda se hacen de manera racional, se llevan a cabo de acuerdo con un presupuesto. Unidades que pueden hacer uso de una administración presupuestal de tipo hacendario pueden ser la familia, el *oikos* y la economía estatal planificada.

[33] El Código de Hammurabi es la colección existente más completa y perfecta de las leyes compiladas durante el reinado de Hammurabi (1792-1750 a.C.) de la primera dinastía de los reyes babilonios. Consiste en las decisiones legales de varios casos, compiladas hacia el final de su reinado e inscritas en una estela de diorita exhibida en el templo de Marduk, gran deidad babilonia. Sus 282 casos jurídicos abordan cuestiones relativas a previsiones económicas (precios, tarifas y comercio), derecho civil (deuda, esclavitud, matrimonio y divorcio) y derecho penal (robo, asalto, asesinato). Las sanciones variaban de acuerdo con el estatus social del transgresor y las circunstancias en que había ocurrido el delito. El meollo del código es un cuerpo de derecho sumerio bajo el que las comunidades civilizadas de la región habían vivido por muchos siglos. El texto conservado está escrito en acadio, y aun cuando no sobrevive ninguna versión en sumerio, el código estaba diseñado para aplicarse a un ámbito mucho más vasto que el de un país en particular, a fin de integrar en un sistema común a las tradiciones y pueblos semitas y sumerios. Más aún, a pesar de algunos residuos primitivos, tales como la ley del talión, el código trasciende con mucho las costumbres tribales, pues no reconoce la justicia por propia mano ni el matrimonio por captura. La principal fuente del Código de Hammurabi es la estela descubierta en Susa en 1901 por el orientalista francés Jean-Vincent Scheil, actualmente exhibida en el museo del Louvre en París.

[34] Corriente de derecho romano popular que aflora a la superficie y predomina a partir del siglo III con la muerte del emperador Diocleciano, cuando desaparece la capa superior de juristas adecuadamente preparados para interpretar el derecho clásico. El vulgarismo jurídico triunfó así durante tres siglos hasta la llegada de la codificación del *Corpus iuris civilis* por Justiniano (527-565). En el periodo vulgar, jueces y abogados de insuficiente preparación técnica resolvieron los problemas jurídicos, ya no con el refinado arsenal de conceptos heredado de los clásicos, sino con un popular y engañoso "sentido común" que despreciaba los formalismos y se inclinaba por un tono sentimental y moralizador, muy distinto al de la aristocrática frialdad de los textos clásicos. De tal modo que en vez de establecer, por ejemplo, una nítida oposición entre el derecho real sobre la cosa *propia* (propiedad) y el derecho real sobre una cosa *ajena (ius in re aliena)*, confundían la *propiedad* con la *posesión* pues consideraban varios *iura in re aliena* como formas inferiores de derecho de propiedad. En la compraventa el derecho romano vulgar ya no distinguió el efecto creador de las obligaciones y el efecto traslativo de dominio. La línea divisoria entre acciones reales y personales se desvaneció, pues la acción *personal* para reclamar la entrega de una cosa se confundía con una acción *real*.

La severa tipicidad de los contratos clásicos cede su lugar a una proliferación de contratos innominados. El pago del precio fue considerado requisito esencial para la validez de una compraventa; y la compraventa a crédito necesitaba, a su vez, de un especial negocio crediticio, como apéndice a la venta. De acuerdo con la clasificación dicotómica de Weber para la esfera del derecho, entre la racionalidad formal y la racionalidad material, el derecho romano vulgar se caracterizó así por una regresión de la primera a la segunda, precisamente por su moralismo sentimentalista, su desprecio al formalismo, y su resolución casuística basada en un "sentido común" esencialmente sustantivo y no formal. Sólo la codificación de Justiniano permitió que el derecho romano regresara a su adecuada y característica senda de racionalización formal. *Cf.* Franz Wieacker, *Vulgarismus und Klassizismus im Recht der Spätantike* [Vulgarismo y clasicismo en el derecho de la Antigüedad tardía], Carl Winter, Heidelberg, 1955.

[35] Capacidad de pago de un acusado no por una tarifa, sino más bien "con lo que pueda" pagar de acuerdo con prestaciones de reparación que sigan criterios tradicionales. *Cf.* Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 260: "La valoración en un determinado tipo de dinero no implica que la prestación tenga que efectuarse siempre en la misma clase de moneda, sino que representa solamente una valoración global por la que debe medirse la prestación del obligado. Ésta se determina en último caso, por la capacidad de prestación del acusado *in quo potuerit*, no según una tarifa, sino que más bien implica unas prestaciones de reparación según criterios tradicionales". El principio de *in quo potuerit* está relacionado con el principio del derecho romano clásico de que sólo puede condenarse a un deudor *in quantum facere potest*, pues le otorgaba a éste el derecho de quitarle a sus acreedores la elección de proceder contra su persona o contra su patrimonio, cediéndoles espontáneamente su patrimonio, es decir, sometiendo voluntariamente todos sus bienes a la ejecución que quedaba exclusivamente restringida al patrimonio, lo cual, además de eximir al deudor de la infamia, le concedía el *beneficium competentiae*, o sea, el derecho a conservar el mínimo indispensable para su sustento, lo cual equivale a que "solamente se le puede condenar *in quantum facere potest*". *Cf.* Rudolph Sohm, *Instituciones de Derecho Privado Romano. Historia y Sistema* (1883), Wenceslao Roces (trad.), Editora Nacional, México, 1975, pp. 405-406.

[36] "*Haushalten und Erweben*". Compárese con el Capítulo "*Haushalten und Unternehmen*" del ya citado libro de Friedrich von Gottl, *Die Herrschaft des Wortes* (1901), *op. cit.*, pp. 65 y ss. Véase *supra*, cap. I, p. 128, nota 5.

[37] *Cf*. con lo que Max Weber destaca, incluso en el último texto que salió de su pluma, la importancia del cálculo del capital para entender adecuadamente el capitalismo moderno: "Cuando se aspira de modo racional al lucro de tipo capitalista, la actividad correspondiente se basa en un cálculo del capital; es decir, se integra en una serie planificada de prestaciones útiles reales o personales, como medio adquisitivo, de tal suerte que, en el balance final, el valor de los bienes estimables en dinero (o el valor de la estimación periódicamente calculado de la riqueza valorable en dinero de una empresa estable), deberá exceder al 'capital', es decir, al valor de estimación de los medios adquisitivos reales que se emplearon para la adquisición por cambio (debiendo por tanto aumentar continuamente con la vida de la empresa)". Max Weber, "Introducción general" (1920), en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit*., ed. FGV, 2003, pp. 57-58.

[38] Véase lo resumido por Weber al respecto en su curso de historia económica de 1919-1920: "La premisa más general para la existencia del capitalismo moderno es *la contabilidad racional del capital como norma para todas las grandes empresas lucrativas que se ocupan de la satisfacción de las necesidades cotidianas"*. Max Weber, *Historia económica general, op. cit*., p. 296.

[39] Sobre la importancia del cálculo para la aparición del capitalismo moderno y, en términos más amplios, del proceso de racionalización en Occidente, véase *supra*, p. 192, nota 9.

[40] Para una tesis paralela, muy semejante a la aquí desarrollada y proveniente de un artículo que Max Weber alcanzó a leer antes de enviar a la imprenta el manuscrito de esta primera parte de *Economía y sociedad*, véase Ludwig von Mises, "Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen", *AfSS*, vol. 47, 1920, pp. 86-121. Von Mises profundizaría esta tesis años después en el "anexo" a la segunda edición de su *Die Gemeinwirtschaft: Untersuchungen über den Sozialismus* [La economía colectiva. Investigaciones sobre el socialismo], 2ª ed., Gustav Fisher, Jena, 1932, pp. 480-484; traducida al inglés como *Socialism: An Economic and Sociological Analysis* [Socialismo: un análisis económico y sociológico], Cape, Londres, 1936. En su polémica con Karl Polanyi y Eduard Heimann, quienes afirmaban que sí es posible construir un cálculo contable racional del capital en las comunidades socialistas, Von Mises menciona expresamente las páginas que constituyen el presente parágrafo 11 de *Economía y sociedad* de Max Weber, para apoyar su propia tesis con respecto a que no es posible tal construcción. *Cf*. Ludwig von Mises, "Anhang. Zur Kritik

der Versuche, ein System der Wirtschaftsrechnung für das sozialistische Gemeinwesen zu kostruieren", en *Die Gemeinwirtschaft, op. cit.*, p. 482.

[41] Friedrich Leitner formó parte del equipo de trabajo coordinado por Max Weber para los diversos volúmenes del *Grundriss der Sozialökonomik, cf.* F. Leitner, "Betriebslehre der kapitalistischen Grossindustrie", en Eberhard Gothein *et al., Grundriss der Sozialökonomik. VI Abteilung. Industrie, Bergwesen, Bauwesen* [Esbozo de la economía social. Sección VI: Industria, Minería, Construcción], Mohr, Tubinga, 1914. Véase, además, F. Leitner, *Das Bankgeschäft und seine Technik* [El negocio bancario y su técnica], Sauerländer, Fráncfort, 1910, y *Privat-Wirtschaftslehre der Unternehmung (Doctrina de la economía privada)*, Vereinigung wissenschaftlicher Verleger, Berlín y Leipzig, 1919.

[42] *Cf.* Johann Friedrich Schär, *Die Bank im Dienste des Kaufmanns*, Glöckner, Leipzig, 1909; *Technik des Bankgeschäftes* [Técnica del negocio bancario], Langenscheidt, Berlín, 1898, y *Allgemeine Handelsbetriebslehre* [Doctrina general de la empresa comercial], Glöckner, Leipzig, 1918.

[43] El término *commenda* de raíz latina puede traducirse por "consignación". Véase al respecto lo que dice Max Weber en su "Introducción general" (1920) a los *Ensayos sobre sociología de la religión*, en donde se vuelve a insistir en la importancia del cálculo del capital para el proceso de racionalización occidental: "ya se trate de mercancías *in natura* entregadas en consignación *[in Kommenda]* a un comerciante en viaje, cuyo producto puede consistir a su vez en otras mercancías *in natura;* o de una fábrica cuyos edificios, máquinas y existencias en dinero, materias primas y productos fabricados o a medio fabricar representan créditos a los que corresponden sus respectivas obligaciones, lo decisivo en todo caso es el cálculo realizado con el capital en metálico, ya por medio de la moderna contabilidad o del modo más primitivo y rudimentario que se quiera: al comenzar la empresa se hará un presupuesto inicial, se realizarán otros cálculos antes de emprender ciertas acciones, otros posteriores al controlar y examinar la conveniencia de las mismas, y al final de todo se hará una liquidación, que establecerá 'la ganancia'. El presupuesto inicial de una consignación, por ejemplo, consiste en determinar el valor dinerario convencional de los bienes entregados (si no consisten ya en dinero) y su liquidación será la evaluación final que servirá de base al reparto de las pérdidas y las ganancias; y en cada acción concreta que emprenda el consignatario si obra racionalmente, habrá un cálculo previo". Véase Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, p. 58.

[44] Karl Rodbertus-Jagestow (1805-1875), político y economista socialista alemán. Autor de una conocida y polémica teoría sobre los orígenes de la economía en la matriz de un *oikos* primitivo, introducida por primera vez en el espacio de sus investigaciones "Sobre la historia de los impuestos tributarios desde Augusto". *Cf*. Karl Rodbertus-Jagestow, "Zur Geschichte der römischen Tributsteuern seit Augustus", *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik* [Anuario de economía nacional y estadística], vol. IV, 1865, especialmente pp. 341-348. Según Max Weber: "Rodbertus fue el primero que acuñó el término *oikos* para la gran hacienda de la Antigüedad, cuya característica era la autarquía —en principio— en la cobertura de las necesidades por obra de dependientes de la casa o de mano de obra perteneciente a la casa, a la disposición de los cuales se ponían, sin cambio alguno, los medios materiales de producción" (véase *infra*, p. 252, pero también el uso que hace Weber de la teoría del *oikos* de Rodbertus, entre las páginas 512-516). En su curso de 1919 en la Universidad de Múnich, Weber también se refirió en varias ocasiones a Rodbertus (Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, pp. 80, 133 —nota 25—, 154 y 213 —nota 15—). Véase también Max Weber, "Introducción general" (1920), en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, p. 62.

[45] Karl Bücher fue también un colaborador para la obra colectiva de economía coordinada por Max Weber. Véase K. Bücher, "Volkswirtschaftliche Entwicklungsstufen", en K. Bücher, J. Schumpeter y F. von Wieser, *Grundriss der Sozialökonomik. I Abteilung. Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft (Esbozo de la economía social. Sección I: Economía y ciencia económica)*, Mohr, Tubinga, 1914, pp. 11-18. Pero el libro al que Weber se refiere aquí, cuestionando las "disquisiciones" de Bücher como "equiparables a los errores e insuficiencias" de Rodbertus, no puede ser otro que Karl Bücher, *Trabajo y ritmo* (1908), José R. Pérez Bances (trad.), Jorro, Madrid, 1914, donde se defiende la tesis del ritmo como principio de evolución y desarrollo económico, en virtud de la enorme importancia que los cantos y movimientos corporales de las masas tienen para trabajar alegre y rítmicamente y así elevar el nivel de productividad. Este libro aparece citado, por otro lado, en *Historia económica general, op. cit.*, p. 212, nota 4.

[46] Sobre el sistema de los bancos de giro de cereales en Egipto, véase Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 80; sobre las barras de plata y los billetes de banco babilónico como transferencia de pagos entre *clientes* de giro, véase *ibid.*, pp. 272-273.

[47] Alfred Weber (1868-1958), economista y sociólogo de la cultura,

hermano menor de Max Weber, quien aquí cita su artículo "Industrielle Standortslehre", en Eberhard Gothein *et al., Grundriss der Sozialökonomik. VI Abteilung. Industrie, Bergwesen, Bauwesen, op. cit.* Se trata de un breve artículo que resume los puntos esenciales del mucho más extenso e importante trabajo sobre la localización de las industrias. *Cf.* Alfred Weber, *Über den Standort der Industrien. Erster Teil: Reine Theorie des Standorts* [Sobre la localización de las industrias. Primera parte. Teoría pura de la localización], Mohr, Tubinga, 1909. Ahí Alfred Weber presentó un análisis de los factores que influyen en la localización de la industria durante épocas de desarrollo y crecimiento. El estudio se basa en investigaciones históricas de datos alemanes posteriores a 1860. Establece en primer lugar las condiciones generales de la localización de las industrias, después desarrolla los conceptos espaciales de orientación del transporte y del trabajo, y concluye con un análisis de las leyes de la aglomeración. Según estas leyes, los factores sociales que llevan al desarrollo pueden ser económico racionales o histórico sociales. La teoría que presenta Alfred Weber no es en realidad ni "pura", ni "general", pues está demasiado estrechamente ligada a recursos y fuentes de energía muy específicos, los cuales ya no tienen nada que ver con la situación industrial de la Alemania de hoy. No obstante, si se entiende adecuadamente el contexto de estas limitantes, la teoría de Alfred Weber puede ser todavía útil como guía de la localización adecuada de las industrias en países en vías de desarrollo.

[48] Otto Neurath (1882-1945) economista, filósofo y sociólogo austriaco que al mismo tiempo que participó como revolucionario para implantar la efímera "República Soviética Bávara" de Kurt Eisner entre 1918 y 1919, formó parte del "Círculo de Viena" con una aportación "fisicalista" a la teoría de la ciencia del positivismo lógico. Max Weber sólo conoció los trabajos económicos y sociales de Neurath, especialmente sus libros *Antike Wirtschaftsgeschichte*, Teubner, Leipzig, 1909 (traducido como *Historia de la economía*, Labor, Barcelona, 1930) y *Bayerische Sozialisierungserfahrungen* [Experiencias de socialización bávaras], Springer, Viena, 1920; pero también sus artículos "Vollsozialisierung. Von der nächsten und übernächsten Zukunft", *Deutsche Gemeinwirtschaft*, vol. 15, Jena, 1920, y *Können wir heute sozialisieren? Eine Darstellung der sozialistischen Lebensordnung und ihres Werdens. Deutsche Revolution* [¿Se puede socializar hoy? Una exposición del orden vital socialista y de su devenir], Klinkhardt, Leipzig, 1919. Probablemente Weber también estaba informado de que sería publicado en el último número de 1920 del *AfSS* el artículo de Neurath "Ein System der Sozialisierung", *AfSS*, vol. 48, 1920, pp. 44-73. La mayor parte de esos textos fueron recientemente traducidos al inglés, véase Otto Neurath,

Economic Writings: Selections 1904-1945 [Escritos económicos seleccionados: 1904-1945] (Vienna Circle Collection), Springer/Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2004, 576 pp. Neurath no sólo escribió y agitó a favor de la socialización económica, sino que también trabajó brevemente como director de la *Zentralwirtschaftsamt* bávara, la agencia que se encargaba de la planeación de la socialización durante la *Räterepublik* o república por consejo "soviético" del régimen revolucionario bávaro durante la primavera de 1919. Cuando Neurath fue llevado a juicio en mayo, una vez reprimida la revolución, Weber testificó en su defensa, como también lo hizo con el dramaturgo expresionista Ernst Toller, a quienes salvó de la pena capital al disculparlos por su ética de convicción, poco apta para las decisiones políticas que más bien exigen una ética de responsabilidad. Véase Marianne Weber, *Biografía de Max Weber, op. cit.*, pp. 598-600 y 603, y Arthur Mitzman, *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*, A. Sánchez Pascual y M. Castro Lobera (trads.), Alianza Editorial, Madrid, 1976, pp. 257-258. La más reciente y voluminosa biografía de Weber no contiene ninguna mención a Otto Neurath, ni tampoco a Von Mises, de tal modo que no hay ninguna referencia al tema de la socialización o al problema de la medición económica en los sistemas socialistas, aunque sí trata el caso de Toller. Véase J. Radkau, *Max Weber, op. cit.*, pp. 741 y 745-746. Para una aportación importante de Neurath a la filosofía del Círculo de Viena, véase Otto Neurath, "Sociología en fisicalismo", en Alfred Ayer (comp.), *El positivismo lógico*, L. Aldama y F. Torner (trads.), FCE, México, 1965, pp. 287-322. Neurath murió en Oxford en diciembre de 1945, cuando cumplía ahí seis años de enseñar filosofía.

[49] La expresión de "socialismo de convicción" se refiere a una variante de la "ética de convicción" *(Gesinnungsethik)*, es decir, una ética basada en principios fundamentalistas últimos donde las intenciones son más importantes que los resultados y donde no cabe ningún resquicio para la negociación del principio fundamentalista. La ética de la responsabilidad *(Verantwortungsethik)*, en cambio, calcula las *consecuencias* que puede tener toda acción y flexibiliza el apego a principios últimos si éstos pueden acarrear consecuencias desastrosas para una causa política o social, pues en ella lo importante son los resultados y no tanto las intenciones éticas inconmovibles, por lo cual deja un amplio espacio para la negociación y la transacción responsable. Max Weber consideraba que sólo este segundo tipo de ética es el adecuado para la toma de decisiones políticas, y aconsejaba a los que regían su vida por una ética de principios inconmovibles, que no buscaran la salvación de su alma o de su causa por la vía de la política, pues quien entra a ésta hace un pacto luciferino del cual no es

posible salir con las manos absolutamente limpias. Quien no entiende esto "es un niño políticamente hablando". *Cf.* Max Weber, "La política como vocación", en *El político y el científico, op. cit.*, pp. 73-75. En 1919, Otto Neurath y Ernst Toller representaban variantes de la ética de convicción en su versión socialista; Weber los defendió en un tribunal, pero después de ello los siguió viendo como "niños, políticamente hablando", por no haber entendido el papel que desempeña la fuerza en la política y por tener el ideal de un socialismo ético, imposible de ser alcanzado en la dura realidad de las circunstancias políticas y económicas de la época.

[50] Jean-Charles-Léonard Simonde de Sismondi (1773-1842), historiador y economista suizo, primero de los socialistas "ricardianos" y precursor de Karl Marx. Para él, la libre competencia conduce al monopolio, la proletarización masiva, el subconsumo y la crisis. Considera que el objetivo de la economía política no debe ser el estudio de cómo aumentar la riqueza, sino más bien el estudio de las formas de mejorar el bienestar social, para lo cual hay que enfocarse en la cuestión de cómo puede ser distribuida la riqueza con justicia y equidad. La obra a la que se refiere aquí Weber es: J. C. L. Simonde de Sismondi, "De la condition des cultivateurs dans la Campagne de Rome", cap. X de *Études sur l'Économie Politique* [Estudios sobre economía política], 2 vols., Treuttel et Würtz, París, 1837-1838.

[51] Se trata de la primera monografía de Werner Sombart (1863-1941) publicada por Gustav Schmoller, quien apoyó sus primeras investigaciones, en la cual se defiende el intervencionismo estatal en la "*campagna*" romana. *Cf.* Werner Sombart, *Die römische Campagna* [El campo romano], Duncker & Humblot, Leipzig, 1888.

[52] *Cf.* F. Oppenheimer, *Der Staat, op. cit.*, véase *supra*, p. 189, nota 5. Oppenheimer estuvo una buena parte de su vida asociado al movimiento de Henry George, y por ello consideraba entonces que el fundamento último del capitalismo era la apropiación de la tierra. Por otro lado, Oppenheimer mismo fundó un movimiento de "tierra libre".

[53] En 1872 se fundó el *Verein für Sozialpolitik* ("Asociación para la Política Social") con el fin de tratar de alcanzar un mayor grado de equidad social entre propietarios y trabajadores, manifestándose en contra del liberalismo manchesteriano, al que acusaba de no prestar suficiente atención a los efectos disruptivos de la industrialización sobre la situación socioeconómica de los trabajadores. El *Verein* se propuso promover un diálogo entre políticos y académicos de distintos partidos políticos. Su objetivo último era lograr una

"reforma social" con énfasis en la redistribución del ingreso. Todos estos esfuerzos encaminados a conseguir una nueva política social les granjearon el epíteto, inicialmente despectivo, de "socialistas de cátedra" *(Kathedersozialisten)*, por parte de sus adversarios liberales, en buena medida por celos a que sus análisis y diagnósticos siempre estuvieron bien fundamentados en encuestas, cuestionarios, investigación empírica y estudios sobre diversos aspectos sociales a los que no se les prestaba una merecida atención. A partir de 1890 el economista Gustav Schmoller se hizo cargo de la dirección del *Verein*, y promovió las conferencias, reuniones y discusiones de esta asociación para influir directamente en la opinión pública. En 1905 tuvo lugar, en la reunión anual del *Verein* en Mannheim, un debate entre Schmoller y el joven dirigente liberal Friedrich Naumann, quien criticó al primero sus propuestas a favor de una mayor intervención estatal en la economía por lo cual recibió el estruendoso apoyo de la sección más joven del auditorio. Schmoller representaba a la "vieja generación" y no respondió inmediatamente, pero aprovechó su función como presidente de la asociación para criticar a Naumann en la sesión de clausura, acusándolo de no tener credenciales académicas para discutir pues era esencialmente un político. Ante el abucheo del joven auditorio, Schmoller amenazó con renunciar a la dirección del *Verein*. Fue entonces cuando intervino Max Weber para defender a Naumann, entre otras cosas porque ya no estaba presente en la sesión de clausura cuando fue descalificado por Schmoller, y porque éste había recurrido a la maniobra injusta de tratar de salvar sus diferencias sustantivas de perspectiva con Naumann mediante el chantaje de amenazar con su renuncia si los jóvenes no cambiaban de actitud. Naumann se había dirigido a Schmoller como si fuera un mero participante más y para exponer con argumentos sólidos sus diferencias sustantivas con él, con lo cual había seguido, según Weber, una actuación acorde con un criterio realmente democrático e igualitario. Este conflicto casi llevó a una ruptura en el seno del *Verein*, pues de pronto quedó evidenciada la existencia no solamente de dos visiones radicalmente diferentes de los alcances y límites de la reforma social, sino, sobre todo, dos concepciones diferentes sobre la naturaleza de la teoría económica. El ala joven, liberal, dirigida por Naumann y Weber, paradójicamente vista como la "izquierda", se manifestó a favor de una "neutralidad valorativa" que distinguiera nítidamente los juicios de valor de los juicios de hecho a fin de no coartar la libertad de investigación. El ala vieja o de "derecha", encabezada por Schmoller, era la que proponía una mayor vinculación entre la investigación fáctica y los ideales de la mayor igualdad social basada en una mayor intervención estatal en la economía y la política social. *Cf.* Wilhelm Lexis,

"Kathedersozialismus", en *Handwörterbuch der Staatswissenschaften, op. cit.*, y las intervenciones de Schmoller, Naumann y Weber en *Schriften des Vereins für Sozialpolitik*, núm. 116, 1906, pp. 237-271, 418-435, así como Dirk Käsler, *Die frühe deutsche Soziologie 1909 bis 1934 und ihre Entstehungs-Milieus* [La sociología alemana temprana de 1909 a 1934 y los ámbitos de su surgimiento], Westdeutscher Verlag, Opladen, 1984.

[54] *Cf. supra*, p. 230, nota 48, y p. 231, nota 49.

[55] Véase *infra*, pp. 506-512. El Capítulo V que tenía programado escribir Max Weber en 1920 corresponde al cap. II de la segunda parte (pp. 489-516) editado en 1922 por Marianne Weber.

[56] *Cf.* Ludwig von Mises, "Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen", *AfSS*, vol. 47, 1920, pp. 86-121; véase *supra*, p. 204, nota 20; p. 207, nota 28; p. 208, nota 29, y p. 220, nota 40.

[57] Véase *supra*, parágrafo 9 y p. 211, nota 31.

[58] Weber sostiene aquí una especie de crítica hacia la economía del Estado de bienestar. Una forma más sencilla de expresar el mismo punto es la proporcionada por la doctrina de la "máxima satisfacción", la cual establece las condiciones en que, para retomar la fórmula weberiana, coincidirían las racionalidades formal y material. En términos generales hoy se coincide en que entre estas condiciones se encuentra la ausencia de ciertos tipos de desigualdad en la distribución del ingreso. Sin embargo, para Weber, el problema de las relaciones entre la racionalidad formal y la racionalidad material tiene más amplias y complejas ramificaciones.

[59] La discusión más extensa y detallada de Max Weber sobre la vocación profesional *(Beruf)* se encuentra en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, primero en el Capítulo III donde rastrea las raíces etimológicas del término alemán *Beruf*, para compararlo después con los términos "*calling*" y "vocación" en inglés y español, a fin de contrastar la concepción luterana de la vocación profesional con la calvinista, especialmente en su variante puritana. En el Capítulo IV Weber investiga los fundamentos del ascetismo intramundano calvinista a fin de demostrar la manera en que éste llevó a cabo una racionalización del modo de conducción de vida cotidiana sobre la base de la idea profesional. El trabajo profesional moderno tiene así un fundamento en el ascetismo intramundano, y esto le sirve de base a Weber para explorar su relación de "afinidad electiva" con la mentalidad o "espíritu" del capitalismo moderno (Capítulo V). De tal modo que "la valoración del trabajo socialmente

preferido como profesión vocacional" es uno de los elementos constitutivos de la ética protestante y está conectado con el desarrollo de la mentalidad del capitalismo moderno en su fase inicial. Véase Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, pp. 129-289.

[60] Weber se refiere aquí a las propuestas para la introducción de una planeación económica hechas al principio del verano de 1919 por el primer ministro de economía de la República de Weimar, el socialdemócrata Rudolf Wissell y su subsecretario Wichard von Moellendorff. Cuando sus planes fueron rechazados, Wissell renunció en julio de ese mismo año y fue reemplazado por un opositor a la planeación. El texto de las propuestas está incluido en la justificación que Wissel hizo de su conducta en el cargo: *Praktische Wirtschaftspolitik. Unterlagen zur Beurteilung einer fünfmonatlichen Wirtschaftsführung* [Política económica práctica. Documentos para la valoración de cinco meses de dirección económica], Verlag Gesellschaft u. Erziehung, Berlín, 1919; y en parte también en Wichard von Moellendorff, *Der Aufbau der Gemeinwirtschaft. Denkschrift d. Reichswirtschaftsministeriums vom 7. Mai 1919* [La construcción de la economía colectiva. Memorándum del ministerio imperial de economía de 7 de mayo de 1919], Diederichs, Jena, 1919, y Rudolf Wissell y Wichard v. Moellendorff, *Wirtschaftliche Selbstverwaltung; Zwei Kundgebungen des Reichswirtschaftsministeriums* [Autogestión económica; dos comunicaciones del ministerio imperial de economía], Diederichs, Jena, 1919.

[61] Es decir, una "economía administrativa" a partir de una agencia económica central *(Zentralwirtschaftsamt)* como la que dirigió el propio Otto Neurath en el efímero experimento de la república "soviética" de consejos obreros y campesinos bávara de la primavera de 1919. Véase Otto Neurath, *Vollsozialisierung. Von der nächsten und übernächsten Zukunft* [La socialización completa. Del futuro próximo al siguiente], Diederichs, Jena, 1920. Para el contexto más amplio de esta publicación, véase *supra*, p. 230, nota 48.

[62] Karl Marx, *Miseria de la filosofía. Respuesta a la "Filosofía de la Miseria" de Proudhon* (1847), José Mesa (trad.), Folio, Colección Obras Fundamentales de la Filosofía, Barcelona, 2002, 188 pp. Compendio donde Marx critica en forma polémica y sarcástica la influyente obra de Joseph Proudhon a la vez que expone los puntos esenciales de su propia filosofía.

[63] Uno de los resúmenes más exactos y objetivos de la polémica entre Plejánov y Lenin de 1900 a 1905 puede encontrarse en los dos primeros Capítulos de E. H. Carr, *La revolución bolchevique (1917-1923). I. La conquista y organización del poder*, Soledad Ortega (trad.), Alianza Editorial, Madrid, 1973,

pp. 17-60.

[64] Johan Gottlieb Fichte (1762-1814), *El Estado comercial cerrado* (1800), Jaime Franco Barrio (trad. y notas), Tecnos, Madrid, 1991, 163 pp. Se trata de una obra de filosofía política y política económica en la que Fichte intenta introducir la razón en la historia, la cual para él, y en contraposición a Hegel, todavía no es racional. En esta obra Fichte ha dejado de ser el pensador ilustrado del siglo XVIII, admirador de la Revolución francesa, y aparece ya como el pensador romántico nacionalista con tintes reaccionarios, acérrimo enemigo del imperialismo napoleónico, por lo que propone un Estado autárquico basado en experiencias del pasado. Marianne Weber considera que el reparto del suelo que Fichte propone en esta obra es "semejante a la constitución cooperativa rural del pasado", pues ha "tomado como modelo la economía medieval de las ciudades" en su concepción económica general. *Cf.* Marianne Weber, *Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marx'schen Doktrin* [El socialismo de Fichte y su relación con la doctrina de Marx], Mohr, Tubinga y Friburgo, 1900, pp. 44 y 66. Ernst Bloch, en cambio, ve en esta obra de Fichte la propuesta de un "anticapitalismo precapitalista" que prefigura ya a un estado totalitario: "más aún, Fichte tiene por posible el socialismo en un único país, si es suficientemente grande y autárquico". *Cf.* Ernst Bloch, "El Estado comercial cerrado de Fichte", en *El principio esperanza*, vol. II, Felipe González Vicen (trad.), Aguilar, Madrid, 1979, pp. 114-122.

[65] K. Bücher, "Gewerbe", en el *Handwörterbuch der Staatswissenchaften, op. cit.*, y *Die Entstehung der Volkswirtschaft, op. cit.* Weber cita estas mismas obras al inicio del parágrafo 1 del Capítulo II de *Historia económica general, op. cit.*, p. 139.

[66] Weber pone aquí de manifiesto el objetivo fundamental de los "Conceptos sociológicos fundamentales" con el que abre toda la obra, y nos dice expresamente que no es su propósito desarrollar ninguna "teoría" de la organización económica o social, sino únicamente elaborar una "tipología sociológica", razón por lo cual es incorrecta la suposición de Parsons, aceptada por Medina Echavarría en 1944, en el sentido de que Weber se propuso desarrollar tal "teoría" en la primera parte de *Economía y sociedad.* Precisamente por este tipo de consideraciones, en esta edición optamos por regresar al título general elegido por el propio Max Weber para intitular a esta primera parte "La economía y los órdenes y poderes sociales", tal y como aparece en la primera edición alemana de la obra completa de 1922 a cargo de Marianne Weber.

[67] Para la adecuada distinción entre *Unternehmen* y *Betrieb* en relación con

la técnica, Weber se basa en Friedrich von Gottl-Ottlilienfeld, *Die natürlichen und technischen Beziehungen der Wirtschaft, op. cit.*, pp. 222-226. Véase *supra*, p. 191, nota 6.

[68] *Ergasterion*, del griego *ergateia*, "trabajo de artesano". Véase Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, pp. 144 y 183: "El *ergasterio* no necesita ser una 'fábrica', puede ser un taller-bazar, en que coincidan el recinto de trabajo y el almacén de ventas; puede ser alquilado en común por varios trabajadores, o, finalmente, pertenecer a su señor que en calidad de empresario hace trabajar allí a sus esclavos, retirando luego el producto o confiando su venta a los esclavos mismos a cambio de una remuneración prudencial" (p. 144).

[69] El término usado por Weber es *Entwicklungsstufen* que es correcto traducir como "fases de desarrollo" y no "fases evolutivas" para evitar una asociación "evolucionista" de corte teleológico o "progresista" que ciertamente Weber no compartía. Para Weber la "racionalidad" del desarrollo histórico no se "descubre", sino que en todo caso es "construida" por el historiador, y por fuerza adopta la forma de un "tipo ideal" en la que no caben interpretaciones inmanentistas de la racionalidad histórica. Véase Max Weber, "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y la política social" (1904), en *Ensayos de metodología sociológica, op. cit.*, p. 90: "También los *procesos de desarrollo [Entwicklungen]* admiten, por cierto, ser construidos como tipos ideales, y esas construcciones pueden revestir altísimo valor heurístico. Pero en la misma medida aparece con ello el peligro de que tipo ideal y realidad sean confundidos entre sí". Sobre las complejas implicaciones del término *Entwicklung* en la tradición del historicismo alemán, véase Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme. Das logische Problem der Geschichtsphilosophie* [El historicismo y sus problemas. El problema lógico de la filosofía de la historia], Mohr, Tubinga, 1922, pp. 221-693. En todo caso, Weber siempre interpretó las *Entwicklungsstufen* y las *Entwicklungstendenzen* como categorías analíticas y no como procesos con inmanencia ontológica. Para Weber, el investigador selecciona dentro de la multivariable y pluralista realidad, solamente aquellos aspectos que considera pertinentes para proceder a dar una explicación provisional de algún fenómeno o acontecimiento. Por ello, las "tendencias y fases de desarrollo" revisten un altísimo valor heurístico cuando se manejan con la metodología del "tipo ideal", pero oscurecen la explicación si se les confunde con una "fuerza" realmente operante. Véase Max Weber, "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social", *op. cit.*, p. 92: "La significación *heurística* eminente y hasta única, de estos tipos ideales, cuando se les emplea para la comparación de la realidad respecto de ellos, y su peligrosidad en cuanto se los

representa como 'fuerzas operantes', 'tendencias', etc., que valen empíricamente, o que son *reales* (esto es, en verdad metafísicas), he ahí cosas que conoce bien quien haya laborado con los conceptos marxistas". Por otra parte, en su polémica con Eduard Meyer, Weber coincide con él cuando considera a las "fases de desarrollo" como meros "conceptos" que pueden servir de "hilos conductores" para el establecimiento y ordenación de los hechos, en términos de una mera posibilidad objetiva. *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica, op. cit.*, p. 119. Solamente en este sentido Weber admite y utiliza "fases de desarrollo" como un elemento explicativo y no sólo para la economía, sino también como se verá más adelante, para el derecho y la religión. No obstante, para una devastadora crítica a las teorías históricas y económicas basadas en "etapas culturales" *(Kulturstufen)*, véase Max Weber, "El concepto de desarrollo de Roscher y la irracionalidad de la realidad" (1903), en *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales, op. cit.*, pp. 28-37.

[70] Weber apoya aquí implícitamente a Karl Bücher en contra de una teoría de etapas de desarrollo propuesta por Gustav Schmoller, quien definía las etapas en términos del control de grupos dominantes para pasar de la economía doméstica, a la urbana y finalmente a la economía nacional. *Cf.* Gustav Schmoller, "Städtische, territoriale und staatliche Wirtschaftspolitik", y "Das Merkantilsystem in seiner historischen Bedeutung", *Schmollers Jahrbuch*, vol. VIII, 1884, y Karl Bücher, "Drei-Stufen Theorie (Hauswirtschaft, Stadtwirtschaft, Volkswirtschaft)", en *Die Entstehung der Volkswirtschaft, op. cit.* pp. 83-160. Para la polémica entre Schmoller y Bücher con respecto a la cuestión de qué tan "reales" son las fases o etapas del desarrollo, véase *Schmollers Jahrbuch*, vols. XVII y XVIII, 1893 y 1894.

[71] Gustav von Schönberg, "Die Wirtschaftsstufen in der Geschichte der Volkswirtschaft", en *Handbuch der politischen Oekonomie (Manual de política económica)*, vol. I, Laupp, Tubinga, 1896, pp. 30-52.

[72] Los términos correspondientes en alemán para la tipología de Schönberg, retomada en muy buena medida por Schmoller y parafraseada aquí por Weber son: *Hauswirtschaft, Dorfwirtschaft, grundherrliche* y *patrimonialfürstliche Haushaltswirtschaft, Stadtwirtschaft, Territorialwirtschaft* y *Volkswirtschaft*.

[73] De nuevo, véase *supra*, parágrafo 9 y p. 211 nota 31.

[74] Lo que Weber aparentemente tiene en mente es el tipo de oligopolio que controla todas las etapas del proceso de producción, desde la materia prima hasta el producto acabado.

[75] Los *demiurgoi* era los artesanos públicos ("aquellos que trabajan para la gente") de la antigua Grecia. La hipótesis de que trabajaran por un salario anual, en vez de ser pagados por cada trabajo individual, sigue siendo tema de controversia. *Cf.* M. I. Finley, *El mundo de Odiseo* (1954), Mateo Hernández Barroso (trad.), FCE, México, 1984, pp. 64-66. En su *Historia económica general, op. cit.*, pp. 22 y 140, Weber menciona a los artesanos públicos de los pueblos indios como ejemplo porque "su forma de posesión tiene un carácter 'demiúrgico'; es decir, su trabajo no se remunera en concreto, sino que los aldeanos se hallan al servicio de la comunidad a cambio de una participación en la tierra o en la cosecha" (p. 22); y más adelante llama "trabajo demiúrgico" al de los campesinos indios que no pudiendo vivir del producto de la tierra, son utilizados por la aldea "para que estén a la disposición de los que necesiten su trabajo, haciéndose así dependientes del poblado, del cual reciben una retribución en especie o en metálico" (p. 140).

[76] Véase *supra*, p. 225, nota 44. Ya desde 1891 Max Weber había expresado al mismo tiempo su elogio y su desacuerdo con la tesis de Rodbertus en los siguientes términos: "La autarquía del *oikos*, sobre la cual Rodbertus, en un trabajo genial por lo demás, ha basado el desarrollo global de la historia económica de la Antigüedad, pero que habría entrado en decadencia, según él, durante la edad imperial, se determinó en sentido propio en primer lugar en las posesiones inmuebles; [no obstante] la posibilidad de una explotación más provechosa de las fuerzas de trabajo constituyó, a mi juicio, el motivo principal por el que las grandes haciendas asumieron todas las tareas que, en caso de haber sido divididas, hubiesen correspondido al artesanado ciudadano. En cualquier caso, también en este sistema se mantenía la necesidad de una cantidad importante de fuerzas de trabajo en la época de la cosecha. De hecho este desarrollo, en cierto sentido industrial, requería, para que no implicase pérdidas, esclavos expertos como artesanos, tal y como se empleaban en realidad en la edad imperial, mientras que para las exigencias simplemente agrícolas era mejor dirigirse a fuerzas de trabajo rurales y poco costosas". *Cf.* Max Weber, *Historia agraria romana*, V. A. González (trad.), Akal Universitaria, Madrid, 1982, pp. 173-174.

[77] Regulación imperial carolingia que prescribía los procedimientos administrativos detallados para los predios imperiales *(villae)*.

[78] Véase Radkau, *op. cit.*, pp. 643-699, y *supra*, p. 177.

[79] Medina Echavarría tradujo *unseres Ostens* como "Alemania Oriental", lo

cual no es incorrecto pero se presta a confusión con el territorio de la República Democrática Alemana (1949-1990), llamada también Alemania Oriental, por contraposición a la Occidental o República Federal Alemana. En cualquier caso, Weber se refiere a los territorios alemanes al este del río Elba, fundamentalmente lo que entonces era Prusia Oriental. Estos territorios pasaron a formar parte de Polonia y de la Unión Soviética después de la segunda Guerra Mundial.

[80] Véase *infra*, parágrafo 20, pp. 259 y ss.

[81] Véase *infra*, parágrafo 21, pp. 266 y ss.

[82] En el derecho romano el *merx peculiaris* es la porción de peculio dedicada al comercio dentro de una acción "tributoria". Ésta es una acción dada a propósito de acciones comerciales: si un esclavo recibe de su amo un peculio y lo emplea total o parcialmente para un negocio con el consentimiento del amo, el *merx peculiaris* es la prenda de los terceros que han contratado con el esclavo con motivo de su comercio. Cuando no son pagados pueden dirigirse al amo para que haga entre ellos el reparto proporcional a sus créditos. Si el amo también es un acreedor natural del negocio del esclavo, debe figurar en el reparto con el mismo título que los demás, y sin tener sobre ellos ningún privilegio. El acreedor que se queja de que el amo no le ha atribuido por dolo toda la parte que le correspondía, puede perseguirle por la acción "tributoria". Esta acción es perpetua. No es dada *in solidum*, sino solamente en el límite del dividendo que debía recibir el demandante, y contra el heredero del amo no es concedida más que hasta la concurrencia de su enriquecimiento. Weber vuelve a referirse al *merx peculiaris* al final de la sección donde discute la tesis de Rodbertus sobre el *oikos* (*infra*, pp. 512-516), y casi al inicio del parágrafo 2 del Capítulo sobre "La ciudad" (*infra*, p. 961): "En la industria y el pequeño comercio romano encontramos libres y no libres como *institores* del señor o como pequeño-burgueses que, gracias al *merx peculiaris*, se han hecho prácticamente independientes y forman parte de las mismas congregaciones misteriales".

[83] Weber vuelve a referirse al *obrok*, o renta que el siervo ruso que ya trabaja como artesano en provecho propio tenía que entregarle a su señor, al final de la sección donde discute la evolución del *oikos* (*infra*, p. 516).

[84] Véase *supra*, p. 244, nota 68.

[85] Véase Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 150: "nos refiere Demóstenes que heredó de su padre dos ergasterios, un taller para la forja de armas y otro para la fabricación de camas, combinación que se explica por la

circunstancia de que el padre era importador de marfil, que se incrustaba lo mismo en los puños de las espadas que en los tableros de las camas, y no habiendo podido pagarle los deudores, había tomado en prenda los talleres y los esclavos que en ellos trabajaban". La fuente citada por Weber (p. 213, nota 13) es: Arnold Schaefer, *Demosthenes und seine Zeit (Demóstenes y su época)*, 3 vols., Leipzig, 1856-1858.

[86] Herman Gummerus, *Der römische Gutsbetrieb als wirtschaftlicher Organismus nach den Werken des Cato, Varro und Columella (La explotación agraria romana según las obras de Catón, Varrón y Columella)*, Dieterich, Leipzig, 1906. Reimpresión en Scientia Verlag, Aalen, 1979, 100 pp. Weber cita también esta fuente en *Historia económica general, op. cit.*, p. 213, nota 12. Por otro lado, Gummerus fue un discípulo de Eduard Meyer, según lo menciona el propio Max Weber en *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, op. cit.*, p. 46.

[87] Weber compara la explotación del trabajo femenino artesanal, especialmente para hilar y tejer, en el gran gineceo de la Antigüedad con el *genicium* de la época carolingia en *Historia económica general, op. cit.*, p. 150.

[88] Michail I. Tugan-Baranowsky, *Geschichte der russischen Fabrik (Historia de la fábrica rusa)*, trad. del ruso al alemán por Boris Minzes, Berlín, Emil Felber, 1900, 626 pp. Weber cita también esta obra en *Historia económica general, op. cit.*, p. 213, nota 14.

[89] Karl Bücher, "Gewerbe" en el *Handwörterbuch der Staatswissenchaften, op. cit.*, pp. 847-880, y *Die Entstehung der Volkswirtschaft, op. cit.*

[90] *Idem*.

[91] Un *Beunde* era una parcela de tierra exenta de las regulaciones de cultivo (rotación de la cosecha, derechos de pastaje, etc.) que podían provenir de algún poblado o asociación urbana *(Mark-);* en contraste con la tierra que podía ser arada ordinariamente, éstas podían ser cercadas. *Herrenbeunden*, o propiedades de cultivo señoriales sin restricciones y administradas por un oficial especial *(Beundehofmann)*, aparecen mencionadas ya en documentos antiguos. *Cf.* Jacob y Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch* [Diccionario alemán], vol. I, Hirzel, Leipizig, 1854.

[92] Más adelante, en el Capítulo sobre "La ciudad", Weber explica con mayor detalle en qué sentido el desarrollo de la autonomía administrativa y jurídica de las ciudades medievales occidentales configuró el lema popular con respecto a que "el aire de la ciudad hace al hombre libre". Básicamente, esto ocurrió así

porque los siervos fugitivos de un señor feudal extraurbano podían refugiarse y pedir asilo en las ciudades autónomas, cuyas leyes acabaron por abolir el derecho señorial de reclamación para que el siervo les fuera entregado. Así, tal y como dice Weber, "existía un interés común por que ningún siervo que acababa de conquistar un bienestar en la ciudad fuera requerido por su señor". Al romperse ese derecho señorial los burgueses, o habitantes del burgo medieval, fortalecieron su conciencia de autonomía frente a los grandes poderes extraurbanos y buscaron institucionalizarla mediante más legislaciones y protecciones jurídicas. *Cf. infra*, pp. 962-963.

[93] Karl Bücher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft, op. cit.*

[94] El término *paria* es utilizado por Weber en sentido técnico simplemente para referirse a un grupo que ocupa la misma área territorial que otros, pero separado del resto por barreras rituales que limitan severamente las interacciones sociales entre los grupos. Es común para estos grupos especializarse en ciertas ocupaciones, especialmente aquéllas repudiadas por la sociedad mayoritaria. Weber introduce el término en sus estudios sobre sociología de la religión de la India, pero ahí mismo extiende la noción de "pueblo paria" en sentido técnico a los gitanos y a los judíos en la Edad Media. *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. II, p. 21. En sus ensayos dedicados al judaísmo extiende el término, de nuevo en sentido técnico sociológico, para darle una mayor dimensión a fin de definirlo de la siguiente manera: "*Un pueblo paria*, es decir, tal como lo sabemos por la India, es un pueblo forastero, segregado ritualmente, de manera formal o de hecho, de su entorno social. De tal condición pueden deducirse todos los rasgos esenciales de su comportamiento frente a su entorno, sobre todo su voluntaria existencia de *ghetto*, muy anterior en el tiempo a su comportamiento forzoso, y la modalidad de dualismo de moral hacia adentro y moral hacia fuera. Las diferencias del judaísmo respecto de las tribus parias índicas residen en tres importantes circunstancias" que son *1*. los judíos se incrustan en un entorno social que desconoce las castas; *2*. las promesas sociales de salvación entre los judíos y las castas índicas responden a una soteriología religiosa totalmente diversa; 3. la ética judía promueve la acción dentro del mundo, la concepción de salvación del sistema de castas de la India promueve, en su forma típico ideal, la fuga del mundo. *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. III, pp. 16-20.

[95] Mientras Medina Echavarría traduce *gefreite Bergen* por "minas libres", el primer traductor de un libro de Weber al español, Sánchez Sarto, lo traduce

por “montañas exentas”, por supuesto referidas en este caso específico a las minas. De cualquier modo, en su curso de historia económica general, Weber proporcionó mayores detalles sobre el gran avance de Alemania en la minería y la explotación de metales preciosos a partir de la Baja Edad Media, lo cual se explica en buena medida por la libertad ahí existente para emprender estas actividades, así como también explica el significado de “minas libres” o “montañas exentas” del siguiente modo: “En Alemania la *libertad* minera, es decir, la libertad de practicar sondeos, no arranca de la asociación comarcal, sino de la ‘montaña exenta’. ‘Montaña exenta’ es una región dotada de reservas mineras, en la cual un señor territorial puede conceder a cualquiera el derecho de explotación. El Rammelsberg era explotado todavía por la corona en el siglo X. En el XI lo concedió a la ciudad de Goslar y al monasterio de Walkenried. El monasterio, a su vez, otorgó a cualquier persona, en régimen de libre competencia, el derecho de efectuar sondeos y explotaciones pagando un canon”. *Cf.* Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 204.

[96] Véase *supra*, p. 244, nota 68.

[97] Renta que esclavos que trabajaban como artesanos libres pagaban a su señor por la concesión del taller. *Cf. supra*, p. 255, e *infra*, pp. 265 y 516.

[98] Una extensa descripción de los antecedentes de la fábrica moderna, con una amplia bibliografía de las fuentes usadas por Weber para este tema, puede encontrarse en el Capítulo “La producción de taller. La fábrica y sus antecedentes”, en *Historia económica general, op. cit.*, pp. 183-199.

[99] Jack de Newbury (1465-1519), personaje legendario de la Inglaterra Tudor, cuya historia fue escrita como novela en 1590 por Thomas Deloney con el título de *The Pleasant History of John Winchcombe* [La agradable historia de John Winchcombe], pues ahí se descubrió que su verdadero nombre era John Winchcombe, aunque también usaba el de John Smallwood. De particular interés para los historiadores de la economía es el poema que Deloney incluye sobre las diferentes etapas del proceso para confeccionar ropa en la “fábrica” de “Jack” con un gran número de empleados beneficiados que llegó a sumar los mil. El filósofo político de Cambridge Peter Laslett considera que el poema es apócrifo y producto de la fantasía de Deloney, pero otros historiadores más autorizados han encontrado que “Jack” sí fue anfitrión de Enrique VIII y Catalina de Aragón, así como miembro del Parlamento por Newbury de Berkshire, posición que aprovechó para organizar una petición al rey en beneficio de la industria textil inglesa que se hallaba en dificultades. Hoy en día el mejor *pub* y posada en toda la región de Berkshire es “The Jack ‘O’ Newbury”. La fuente de Weber para la

importancia de esta leyenda que lo presenta como el creador de la primera "fábrica" inglesa es: sir Williams James Ashley (1860-1927), *An Introduction to English Economic History and Theory* [Introducción a la historia y teoría económicas inglesas], vol. II, Longmans, Londres, 1893, pp. 229 y ss. y 255 y ss., donde se reproduce parte del poema que canta las bondades del taller; esta fuente se encuentra también citada en la bibliografía general de Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 26. Weber vuelve a referirse más adelante al caso del taller de Jack de Newbury en *infra*, p. 282. La figura de Ashley es, por otro lado, particularmente importante para la historia económica, dado que fue educado en el Balliol College de la Universidad de Oxford por Jowett y Arnold Toynbee (padre), antes de emigrar a Toronto y Harvard, donde en 1892 se convirtió en el titular de la primera cátedra de historia económica del mundo anglosajón, creada especialmente para él, antes de regresar a la Universidad de Birmingham. Además de haber apoyado en una breve nota de su libro sobre la historia económica inglesa a la tesis weberiana sobre la ética protestante, Ashley fue también uno de los principales difusores en Norteamérica de las tesis económicas de Gustav Schmoller, lo cual explica por qué Weber lo incluía entre sus fuentes en inglés más recomendables.

[100] Véase *supra*, parágrafo 9 y p. 211, nota 31.

[101] Véase *supra*, p. 237, nota 59.

[102] Este "Capítulo" IV, "Estamentos y clases", *infra*, pp. 423-429, quedó, sin embargo, como un mero esbozo de lo que sin duda Weber planeaba desarrollar en forma más amplia y en escala comparable a la del resto de los Capítulos incluso de la versión más "destilada" de *Economía y sociedad* entregada a la imprenta en 1920. Por ello, lo más probable es que buena parte del material al que se refiere esta nota no haya sido redactado por Weber en su última versión. No obstante, Marianne Weber encontró entre los papeles póstumos de su marido la versión más antigua y más extensa de ese Capítulo, la cual incluyó como "Capítulo IV" de la parte más antigua de la sociología de la dominación, *infra*, pp. 1115-1134, con el título de "Clases, estamentos, partidos". Esta más amplia versión es de cualquier modo la que se ha difundido tradicionalmente como el texto clásico de la teoría de la estratificación social de Max Weber.

[103] Nótese que Max Weber utiliza aquí la clasificación típico ideal de carisma, tradición y racionalidad instrumental con arreglo a fines no para identificar formas de poder y dominación como lo hará más adelante en su célebre sociología de la dominación, sino para clasificar más bien diversos tipos de especialización profesional que obedecen a distintos tipos de racionalidad, con

lo cual demuestra que la posibilidad de construcciones típico ideales como instrumentos heurísticos es flexible, abierta, plural y prácticamente infinita.

[104] Para la distinción entre *Stör*, "trabajo en la casa de quien lo paga", y *Lohnwerk*, "trabajo artesanal con salario", Weber se basa en el Capítulo IV de K. Bücher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft*, Laupp, Tubinga, 1898.

[105] *Idem*.

[106] *Cf*. M. Weber, *Historia económica general, op. cit*., p. 13: "El cálculo del capital significa que ciertos bienes se aplican a una empresa teniendo en cuenta su valor de estimación en dinero, y que una vez realizada la empresa o al finalizar el periodo económico, se establece en dinero la pérdida o la ganancia (comparando el valor inicial y el final del capital). Cuando este procedimiento se universaliza, oriéntanse conforme a él y, por lo tanto, conforme a las probabilidades de mercado, la producción y el cambio de mercancías. La economía consuntiva y la economía lucrativa hállanse *separadas* en la actualidad y se desarrollan mediante acciones continuas diferentes". Véase también *supra*, p. 192, nota 9.

[107] Max Weber era reconocido en su época como un experto en la cuestión de los colonos como trabajadores agrícolas, tanto por sus estudios históricos sobre Roma, como por los socioeconómicos sobre la situación de los trabajadores polacos al este del río Elba. *Cf*. M. Weber, "Los colonos de la edad republicana", en *Historia agraria romana, op. cit*., pp. 167-168; "La decadencia de la cultura antigua" (1896), *Revista de Occidente*, vol. XIII, núm. 37, julio de 1926, pp. 25-59; "Agrarverhältnisse im Altertum" (1909), en *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte [GAfSW]* [Ensayos reunidos sobre historia social y económica], Mohr, Tubinga, 1924, pp. 1-288; pero para la cuestión del colonato en Roma, véase especialmente pp. 253-278; "Entwicklungstendenzen in der Lage der ostelbischen Landarbeiter", *Preussische Jahrbücher*, vol. 77, núm. 3, septiembre de 1894, pp. 437-473 (reimpreso en *GAfSW, op. cit*., pp. 470-507); "El estado nacional y la política económica alemana" (1895), en *Escritos políticos*, vol. I, José Aricó (ed.), *op. cit*., pp. 3-29, y "Capitalism and Rural Society in Germany" (1906), en H. Gerth y C. W. Mills (eds.), *From Max Weber, op. cit*., 1946, pp. 363-385.

[108] Modificamos aquí la traducción de Medina Echavarría del término *Geldzinsbauer*, por "*colonos* obligados a pagar en dinero el precio del arriendo", y lo sustituimos por "campesinos" dado que el término *Kolonen* ya había sido usado en el inciso α.

[109] Weber abunda en la comparación de las economías agrarias de la gran Rusia y la India en *Historia económica general, op. cit.*, pp. 40-47.

[110] Probablemente, Weber se refiere aquí a las partes más orientales del Imperio austro-húngaro, es decir, a territorios que hoy son parte de Hungría, Ucrania y Polonia suroriental.

[111] Max Weber elaboró una recomendación dictaminada sobre la cuestión de la provisión legal para proteger a las haciendas de los pequeños propietarios contra la ejecución legal ["Empfiehlt sich die Einführung eines Heimstättenrechtes, insbesondere zum Schutz des kleinen Grundbesitzes gegen Zwangsvollstreckung?"], publicada en *Deutscher Juristentags*, vol. XXIV, 1897, *Verhandlungen*, II, pp. 15-32.

[112] Véase *supra*, p. 265, nota 99.

[113] Comidas comunitarias rituales exclusivamente entre varones espartanos, por lo que se les llamó en una época *andreia*. Semejante a los *symposia* atenienses, pero mucho más frugales, austeros y de corte militar. Véase *infra*, p. 1053 y sobre todo p. 503, donde Weber explica que las *syssitias* espartanas, en su tipo más puro, era un ritual de un agrupamiento exclusivo de varones en edad de manejar las armas "para formar una comunidad de tipo cuartelero, tal como lo representa la 'casa de varones' o androceo descrito por Schurtz". Para el caso de este último autor, véase *supra*, p. 205, nota 24.

[114] *Cf.* Eberhard Gothein (1853-1923), *Der christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay (El Estado cristiano-social de los jesuitas en Paraguay)*, Duncker & Humblot, Leipzig, 1883, 80 pp.

[*] El trabajo realizado en la casa de quien lo paga. [T.]

[115] Se trata de algo análogo a lo señalado por Weber con respecto a la importancia de la existencia del "espíritu del capitalismo", por ejemplo en la Pensilvania del siglo XVIII de Benjamín Franklin, aun y cuando no estuvieran todavía dadas ahí las condiciones reales para el desarrollo de la economía capitalista; y por el contrario, que aun y cuando en la Florencia del siglo XIV ya estaban dadas todas las condiciones para el despegue del sistema capitalista moderno, faltaba el "espíritu" o "mentalidad" acorde con tal despegue. *Cf.* M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, p. 125.

[116] Véase *infra*, p. 301, nota 132.

[117] *Idem*.

[118] Con respecto a la influencia de algunas instituciones económicas chinas como modelo del banco de Hamburgo y sus certificados de depósito, véase M. Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 11: "El papel del banco de Hamburgo, a imagen y semejanza de algunas instituciones chinas, tenía, por ejemplo, como garantía depósitos de plata, cuya forma era indiferente; en cambio, los efectos librados contra esos depósitos eran dinero". Para el desarrollo de las instituciones bancarias en China, véase *ibid.*, p. 283. Para el desarrollo tanto de las instituciones bancarias como del sistema monetario chino, véase M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. I, pp. 225-234. Ahí, en la nota 3 de la página 225, Weber vuelve a mencionar que el sistema monetario y bancario chino, con su coexistencia de arcaísmos extremos y componentes aparentemente muy modernos, sirvió de modelo al banco de Hamburgo.

[119] En su *Historia económica general, op. cit.*, pp. 296-298, Max Weber repite estos mismos supuestos para que se pueda dar el máximo de racionalidad formal del cálculo del capital en las "grandes empresas lucrativas", aun y cuando ahí su lista es más corta pues la reduce a seis requisitos en vez de ocho, porque faltan los del sistema monetario racional formal y la separación lo más completa posible entre el capital de la empresa y el patrimonio del propietario. Además, Weber no especifica en su lista más corta que la racionalidad del derecho debe ser *formal* y tampoco que junto a ésta debe ir aparejada una racionalidad *formal* del orden administrativo. Como el curso de historia económica en la Universidad de Múnich precedió unos cuantos meses a la redacción de esta parte de *Economía y sociedad*, es posible tomar al primero como una versión embrionaria de lo corregido, aumentado y más fuertemente cimentado por Weber para enviarlo él mismo a la imprenta (cosa que no ocurrió con el texto de sus lecciones, el cual fue editado por Marianne Weber y Melchior Palyí, al igual que ocurrió con los textos "más antiguos" de la "segunda parte" de *Economía y sociedad)*. Véase la "Introducción" a la presente edición.

[120] Ésta es la tesis central que Max Weber desarrolla en su célebre ensayo de 1896 sobre las causas sociales de la decadencia de la cultura antigua, que en el fondo es una explicación de las causas sociales y económicas de la caída del Imperio romano; éste entró en decadencia por una "crisis energética" que se manifestó cuando ya no pudo seguirse aprovisionando de su principal energético que eran los esclavos en el momento en que su expansión territorial llegó a su límite. *Cf.* M. Weber, "La decadencia de la cultura antigua" (1896), en *Revista de Occidente*, vol. XIII, núm. 37, julio de 1926, pp. 25-59. Ésta fue la primera obra de Max Weber traducida al español, probablemente por sugerencia directa de

Ortega y Gasset. *Cf.* José Ortega y Gasset, "Sobre la muerte en Roma", *El Espectador VI*, Revista de Occidente, Madrid, 1927, pp. 127-154.

[121] Johann Plenge (1874-1963), *Von der Diskontpolitik zur Herrschaft über den Geldmarkt* [De la política de descuento al dominio del mercado monetario], Julius Springer, Berlín, 1913, 429 pp. Weber apreciaba este libro porque ofrece un análisis sobre cómo la competencia entre los estados, condicionada por el capital disponible, acabó por configurar la formación de grandes imperios unitarios, tema que a él le había interesado particularmente en su propia obra mencionada en la siguiente nota. Este tema fue incorporado, por otro lado, en el más amplio tratamiento sobre la cuestión que aparece en la ya clásica obra de S. N. Eisenstadt, *Los sistemas políticos de los imperios*, José Díaz García (trad.), Revista de Occidente, Madrid, 1966.

[122] Max Weber, "Agrarverhältnisse im Altertum", en *Handwörterbuch der Staatswissenschaften, op. cit.*, vol. I, pp. 52-188; reimpreso póstumamente en *GAfSW*, Mohr, Tubinga, 1924, pp. 1-288. Hay traducción inglesa de este extenso trabajo: Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, op. cit.*

[123] *Cf.* con lo que Weber dice en su "Introducción general" de 1920: "En la actualidad, todas estas características del capitalismo occidental deben su importancia a su conexión con la organización capitalista del trabajo. Lo mismo ocurre con la llamada 'comercialización', con la que guarda estrecho vínculo el desarrollo adquirido por los títulos de crédito y la racionalización de la especulación en las bolsas; pues sin organización capitalista de trabajo, todo esto, incluso la tendencia de desarrollo hacia la comercialización, no tendría ni remotamente un alcance semejante al que hoy tiene. Un cálculo exacto —fundamento de todo lo demás— sólo es posible sobre la base del trabajo libre". M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, p. 62.

[124] Con respecto a estos dos factores véase la descripción que da Weber sobre el importante papel que desempeñó en ellos, desde el siglo XVII, el Banco de Inglaterra en *Historia económica general, op. cit.*, pp. 280-283.

[125] La rebelión de Taiping fue una guerra civil de enormes consecuencias sociales y religiosas ocurrida en China entre 1851 y 1864, la cual cobró cerca de 20 millones de vidas humanas, por lo que ha sido considerada la guerra más sangrienta de la humanidad previa a la segunda Guerra Mundial. *Cf.* M. Weber, "La rebelión T'ai p'ing", en *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. I, pp. 412-417.

[126] Moneda de oro introducida en Prusia en 1750, también llamada *pistole*,

con valor de cinco *táleros* (el *táler* era una moneda de plata que sirvió de unidad monetaria en algunas regiones de Alemania entre los siglos XVI y XIX, y es de donde deriva la palabra *dólar)*.

[127] Georg Friedrich Knapp, *Staatliche Theorie des Geldes, op. cit*. Véase *supra*, pp. 204-205, nota 21.

[128] Véase *supra*, pp. 201-202, nota 17.

[129] Georg Friedrich Knapp, *Staatliche Theorie des Geldes, op. cit*. Para la discusión más amplia sobre su teoría monetaria véase la "Digresión sobre 'la teoría estatal del dinero' ", *infra*, pp. 314-322.

[130] El término "pantopólico" *(pantopolisch)* es un neologismo acuñado por Knapp para darle sustento a su "teoría estatal del dinero" esencialmente nominalista y antimetalista, actualmente en desuso, en buena medida porque otras teorías monetarias, como las de Keynes y Friedmann, la han vuelto obsoleta. La idea básica de Knapp al llamar a una moneda "pantopólica" es que su valor sea reconocido entre varios países una vez que se han tomado en cuenta los costos de su emisión, acuñación y función en los procesos de exportación e importación de la balanza de pagos. Se trataría pues de una moneda reconocida "en todos" *(pante)* los "países" *(polis)*. Otros neologismos acuñados por Knapp y que también ya están fuera de uso, salvo porque los menciona Max Weber en su sociología económica son, por ejemplo, los de *lítrico* e *hilodromía*, mismos que serán explicados más adelante en sus notas respectivas. De cualquier modo se trata de curiosos anacronismos, sin ningún reconocimiento contemporáneo pues, tal y como lo sugiere Schumpeter, ya estaban en desuso para la época de la segunda Guerra Mundial. No obstante, Schumpeter mismo reconoce que el libro de Knapp sobre la teoría estatal del dinero, tuvo un "espectacular" éxito en Alemania durante las tres primeras décadas del siglo XX, y que eso se explica por su estilo firme, audaz y dogmático, así como por el atractivo que despertaban sus pedantes neologismos. En efecto, Knapp "era un maestro en el arte de acuñar nuevos conceptos y darles un nombre exitoso. Debe hacerse notar que las palabras griegas tomadas prestadas para tal propósito le servían muy bien, pues los economistas alemanes de esa época no eran por regla general buenos teóricos, pero la mayoría de ellos sí tenía una educación en clásicos grecolatinos, y conocía bien el griego". *Cf*. Joseph Schumpeter, *History of Economic Analysis, op. cit*., p. 1091.

[131] Weber escribió estas líneas cuando buena parte del mundo estaba todavía bajo los efectos inmediatos ocasionados por la primera Guerra Mundial y

las diversas cláusulas del Tratado de Versalles apenas empezaban a ponerse en práctica. Debe recordarse que además de la disolución de los imperios austro-húngaro, ruso y otomano, el "reparto colonial" se había reconfigurado pues, entre otras cosas, Alemania perdió sus colonias en África y otras partes del mundo.

[132] La mayor parte de la terminología especializada utilizada aquí por Weber fue acuñada por Knapp, pero como ya se mencionó en la nota 130, se volvió obsoleta antes de la segunda Guerra Mundial; "*lítrico*" viene del griego *lytron*, formas de pago, y se refiere específicamente a las agencias o instituciones conectadas con los pagos o que regulan los instrumentos de pago. "*Hilodromía*" es literalmente la tasa de intercambio (del griego *dromos*, carrera, pista) de divisas metálicas (de *hyle*, materia), y es definido por Knapp como un estado caracterizado por la "fijación deliberada del precio de un metal". *Cf*. G. F. Knapp, *Staatliche Theorie des Geldes, op. cit*., p. 74.

[133] Véase la nota anterior.

[134] Reforma monetaria de 1873 introducida después de la unificación alemana y a raíz de una crisis económica que quebró la bolsa de valores alemana. El nuevo Imperio alemán adoptó el sistema monetario basado en el patrón oro que regía ya en Inglaterra, el país comercial más importante del mundo en esa época, y desechó el sistema bimetálico de oro y plata de la recién vencida Francia. La decisión de Alemania en 1873 acabó por condenar a la disolución el sistema bimetálico que compartía Francia con la unión monetaria latina. No confundir esta reforma, que es a la que se refiere Max Weber en este contexto, con la famosa reforma financiera imperial *(Reichsfinanzreform)* de junio de 1909, de carácter más bien fiscal, y que acabó por ser la causa de la caída del canciller Bernhard von Bülow el 14 de julio de ese mismo año.

[135] Véase *supra*, p. 301, nota 132.

[136] Esto fue escrito entre 1919 y 1920, de tal modo que Weber no pudo tomar en cuenta acontecimientos monetarios posteriores, como el de la desaparición del patrón oro para garantizar las reservas monetarias.

[137] También los neologismos de *crisodromía*, sistema monetario apoyado en el oro, y *argirodromía*, sistema monetario apoyado en la plata, son neologismos acuñados por G. F. Knapp, *Staatliche Theorie des Geldes, op. cit*., y retomados aquí por Max Weber.

[138] Aquí se aplica al problema monetario la célebre proposición teórica más general de Max Weber sobre la relación entre los "intereses" (materiales e

ideales), por un lado, y las "ideas", según aparece formulado en su escrito teórico "Introducción" de 1916 a la ética económica de las religiones del mundo, del primer volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*: "Los intereses materiales e ideales, y no las ideas, dominan directamente la acción de los hombres. Pero muy a menudo las "imágenes del mundo" *(Weltbilder)*, creadas por las "ideas", han determinado como guardagujas *(Weichensteller)*, los rieles sobre los que la acción viene impulsada por la dinámica de los intereses". *Cf*. Max Weber, "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (Einleitung") (1920), en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, op. cit*., vol. I, p. 252. Ésta es una proposición teórica general que Weber desprendió de su análisis sociológico comparado de las "grandes religiones del mundo". No obstante, ayuda a entender la manera en que veía muchos otros fenómenos, por ejemplo y de la más notoria manera, el complejo problema de las relaciones entre el protestantismo ascético calvinista y la ética de trabajo del capitalismo moderno. En este sentido, puede decirse que "la imagen del mundo", configurada por ideas religiosas calvinistas, desempeñó la función del guardagujas que modificó la trayectoria de la vía sobre la que venía encarrilado el desarrollo histórico del capitalismo moderno, impulsado éste, fundamentalmente, por intereses materiales. Weber utilizó, sin embargo, su teorema general sobre la relación entre intereses e ideas en muchos otros ámbitos además del de la sociología de la religión, pues más adelante volveremos a encontrar aquí este tema, así como la manera de aplicar a diversos problemas su teorema general. Véase "Introducción del editor", en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit*., pp. 32-34; y el artículo de Martin Riesebrodt, "Ideen, Interessen, Rationalisierung: kritische Anmerkungen zu F. H. Tenbrucks Interpretation des Werkes Max Webers", *KZfSS*, vol. 32, 1980, pp. 109-129.

[139] La "teoría estatal del dinero" se refiere específicamente al libro de G. F. Knapp, *Staatliche Theorie des Geldes, op. cit*. Véanse *supra*, pp. 204-205, nota 21; p. 298, nota 127, y p. 299, nota 129. Por consiguiente, toda la siguiente "digresión" la dedica Weber a discutir una obra que todavía en 1920 se consideraba en Alemania la fundamental y más vanguardista en el campo de la teoría monetaria, aun y cuando tan sólo una década después ya sería obsoleta.

[140] En la página 110 de la quinta edición de *Wirtschaft und Gesellschaft* de 1976 a cargo de Johannes Winckelmann, éste corrigió aquí correctamente "1/20" por "19/20", con el propósito de que el argumento de Weber sobre el proceso inflacionario tuviera sentido. La errata se mantuvo en las cuatro primeras ediciones de la obra en alemán, y por consiguiente, también se reprodujo en la edición del FCE de 1944 y aun en la de 1964.

[141] Weber se refiere aquí así a la impresión de dinero sin límite por parte de los revolucionarios de la república por consejos "soviéticos" en Baviera en la primavera de 1919. Pero más allá de ello, lo cierto es que Weber se percató claramente desde el inicio de la primera inflación alemana de que una inflación galopante, con la consecuente fuerte devaluación del valor material del dinero, tendría efectos desastrosos sobre la situación social y económica de las masas, con lo cual se generaría una tendencia crónica hacia la revolución social.

[142] Véase *supra*, p. 310, nota 137.

[143] "Señor, la camorra me quita X liras al mes, pero me garantiza seguridad; el Estado me toma diez veces esa cantidad y no me garantiza nada."

[144] Miembros legos de un jurado en un juicio público oral que delibera conjuntamente la resolución de sentencia con un juez experto o letrado. La práctica del escabinato se remonta al derecho consuetudinario de las antiguas tribus germánicas. A partir de Carlomagno, se organizó de manera institucional en el sistema de impartición de justicia, extendiéndose a otras partes del mundo, notablemente a Inglaterra. En la República Bolivariana de Venezuela se define a los escabinos como "jueces ciudadanos".

[145] *Seehandlung*, literalmente "comercio marítimo". Institución prusiana fundada en 1772 por Federico II como agencia estatal de comercio en el extranjero. Posteriormente la *Seehandlung* se convirtió en un banco comercial *(Preussische Staatsbank)* totalmente estatal que financiaba distintos préstamos y proyectos de desarrollo industrial.

[146] Para el carácter estamental de los literatos chinos, véase Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. I, p. 341: "Todos los literatos [chinos], incluso los examinandos pero no destinados, tenían privilegios estamentales. Los literatos, enseguida de la consolidación de su posición, disfrutaban de privilegios *estamentales* específicos. Los más importantes eran: *1*. exención de la 'sordida munera', las *prestaciones en trabajo, 2*. la exención del castigo corporal, y *3*. las prebendas (estipendios)".

[147] Prestaciones en trabajo, véase la nota anterior.

[148] Max Weber se refiere aquí a la metodología que utiliza las categorías de la "posibilidad objetiva" y la "causación adecuada" para determinar los alcances y límites de la imputación causal en el estudio de la historia y las ciencias sociales desarrollada en la segunda parte de su artículo "Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura", *op. cit.*, especialmente pp. 150-174.

[149] Véase Max Weber, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales, op. cit.*, pp. 76-79.

[150] *Cf.* Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 303: "Esta concesión de monopolios, cuya primera manifestación está constituida por el intento del emperador Federico II de establecer un monopolio en Sicilia, se desarrolló extraordinariamente en Inglaterra de un modo sistemático por parte de los Estuardo, pero fue allí también donde más pronto fracasó entre las protestas del parlamento".

[151] Sobre los préstamos y rentas pecuniarias entre pueblos nómadas, *cf.* M. Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 76.

[152] Sobre el préstamo en especie (ganado y semillas) para quebrar la prohibición del cobro de interés, *cf. ibid.*, p. 285: "Un motivo para quebrantar la prohibición de interés fue el préstamo en especie. Por una parte el préstamo de ganado. Entre los nómadas la contraposición entre poseedores y desheredados es categórica. Un hombre que no posee ganados queda, sin más, privado de derechos, y solamente puede esperar verse devuelto a la plena ciudadanía mediante el préstamo de ganado y la cría de ellos. Análoga importancia poseyó el préstamo de semillas que encontramos como institución usual, especialmente en Babilonia".

[153] Robert Liefmann (1874-1941), *Ertrag und Einkommen auf Grundlage einer rein subjektiven Wertlehre. Ein wissenschaftstheoretischer Versuch* [Beneficio e ingreso sobre la base de una doctrina valorativa puramente subjetiva], Fisher, Jena, 1907, y R. Liefmann, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre, op. cit.*, vol. II, caps. VIII-IX, especialmente pp. 636-710. Véase también *supra*, p. 189, nota 4.

[1] La tipología de la sociología de la dominación de Max Weber tiene varias versiones, o más bien exposiciones. Tradicionalmente se ha considerado que son básicamente tres los lugares donde Weber expuso sus tres tipos de dominación legítima: *1*. la versión más antigua y más extensa es la que proviene de los manuscritos más antiguos (1911-1913) de *Economía y sociedad, cf. infra*, pp. 1071-1379 (es decir todo el tomo IV, de la edición del FCE de 1944), la cual tiene las mayores dimensiones precisamente por todos los ejemplos históricos ahí proporcionados; *2*. la segunda y más breve versión por carecer de ejemplos (1918, según Mommsen; antes del 28 de enero de 1919, según Edith Hanke) serían las 13 páginas que en la presente edición incluimos como el Apéndice I y que no formaron parte más que de la cuarta edición alemana de Winckelmann, traducida por el FCE en 1964 (pp. 706-716), pero que después de haberlas suprimido él mismo de su 5ª edición de 1976, han vuelto a incorporarse como apéndice en la nueva edición crítica alemana *(cf. Max Weber Gesamtausgabe*, vol. I/22-4, *op. cit.*, pp. 726-742); *3*. la tercera y, según la interpretación tradicional, la versión final, "definitiva" y más autorizada por el propio Max Weber sería la del presente tercer Capítulo de la "primera parte" de *Economía y sociedad*, redactada entre 1919 y principios de 1920. Para esta clasificación cronológica, véase Wolfgang Mommsen, *The Age of Bureaucracy. Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*, Blackwell, Oxford, 1974, p. 16, nota 22. Ahora bien, por un lado Weber expone su tipología en otras partes de sus obras, por lo menos en dos ocasiones más: *4*. de manera sumamente accesible y explicativa en su "Einleitung" a la ética económica de las religiones universales *(AfSS*, vol. 41, núm. 1, 1916, pp. 1-38), véase *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, especialmente pp. 216-222, donde además conecta los tipos de dominación con la situación estamental y la situación de clase, y *5*. de manera muy resumida y ampliamente difundida en su célebre conferencia "La política como vocación" (1919), *cf. El político y el científico, op. cit.*, pp. 85-93. Por otro lado, la versión que presenta mayores dificultades para saber cuál era su propósito, y, por ende, la que se ha prestado a mayor desacuerdo con respecto a cuándo fue redactada, una vez que se acepta unánimemente como un texto "tardío", es el incluido como Apéndice I en la presente edición con el título de "Los tres tipos puros de la dominación legítima". La razón de Edith Hanke *(cf. MWG*, vol. I/22-4, *op. cit.*, p. 723) para asignarle una fecha tan precisa como la de antes del 28 de enero de 1919 se basa en su afinidad terminológica con la conferencia de "La política como vocación", pero a nuestro juicio esto no es razón suficiente para asignarle tal fecha. Por las razones que exponemos en nuestra nota inicial a ese texto *(cf.* Apéndice I, pp. 1383-1384, nota 1), consideramos que

muy bien puede tratarse de un resumen redactado por Weber *después* del Capítulo III, enviado a la imprenta en 1920, pues "destiló" conceptualmente todavía más su tipología, presentando los tipos *puros* sin vínculos con ejemplos históricos, y probablemente con la intención de usar ese texto para la segunda entrega de su colaboración al *Grundriss* que ya no pudo redactar. Por ello, no podemos considerar al presente Capítulo III como la "última" versión de la sociología de la dominación de Max Weber. Con respecto a la metodología para construir conceptos típicos ideales, véase el ensayo "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social", *op. cit.*, pp. 79-99.

[2] Sobre la preferencia en Weber del concepto de "dominación" sobre el de "poder", véase *supra*, cap. I, parágrafo 16, p. 184, e *infra*, pp. 1072-1073.

[3] Weber escribió *Autorität* entre comillas y paréntesis después de *Herrschaft* (dominación), aparentemente haciendo referencia a un término coloquial alternativo en alemán, pero la frase deja en claro que esto no especifica todavía el fundamento de la obediencia. Sin embargo, el Capítulo se aboca a una tipología de los tipos de dominación *legítima*, que pueden también entenderse alternativamente como tipos puros de "autoridad", sin que tengan necesariamente una connotación "autoritaria", pues puede incluso concebirse un tipo especial de "autoridad democrática". Por otro lado, en la versión más antigua de la sociología de la dominación, Weber aclaró expresamente que no todo tipo de dominación puede verse como "autoridad" o "dominación legítima", sino que esta última es tan sólo una variante de las más amplias formas de dominación. *Cf. infra*, p. 1073: "Por eso, al lado de otras numerosas formas posibles nos representamos dos tipos radicalmente opuestos de dominación. Por una parte, la dominación mediante una constelación de intereses (especialmente mediante situaciones de monopolio); por otra, mediante la autoridad (poder de mando y deber de obediencia)". Poco más adelante Weber afirma que toda forma típica de dominación basada en la constelación de intereses económicos, "puede transformarse gradualmente" en una dominación basada en alguna forma de autoridad *(infra*, p. 1074).

[4] Con fundamento en la distinción especificada en la nota anterior, queda claro que la dominación o "autoridad" legítima no tiene fines económicos, ni se sirve fundamentalmente de medios económicos, pero que al mismo tiempo hay algunas formas de dominación, no basadas en la autoridad, que sí tienen fines económicos y operan fundamentalmente con medios económicos.

[5] El concepto de legitimidad constituye uno de los elementos clave en la sociología de Weber y trasciende el ámbito de la dominación y la política, pues

también lo extiende en otras partes de su obra a las esferas de la religión y la economía. En el ámbito específico de la dominación, la legitimidad, para todos los casos definidos por Weber en sus tipos puros, siempre se basa en *creencias* socialmente compartidas. La legitimidad, para Weber, es así fundamentalmente una cuestión *sociológica* por basarse en *creencias* compartidas que operan en el ámbito de la *realidad social* empírica, mientras que la legalidad es un sistema de *normas* jurídicas con su propia lógica y ámbito de validez en la esfera del deber ser, aunque en la realidad empírica también puede llegar a constituirse en fuente fundamental de legitimidad cuando la mayoría de los ciudadanos pone por encima la *validez* de la ley a otro tipo de consideraciones y *cree* en ella, así como orienta su conducta en función de ella. Ningún régimen o sistema político puede basarse únicamente en los intereses o en la violencia sin generar inestabilidad; para ser estable tiene que ser visto como válido o vinculante y por eso tiene que buscar el reconocimiento de los gobernados. Por esta razón Whimster tiene razón cuando parafrasea la definición weberiana de la legitimidad como "la *creencia* de los dominados *en la validez* del dominio". *Cf.* Sam Whimster (ed.), *The Essential Weber: A Reader*, Routledge, Londres, 2004, p. 409. Para una crítica a la definición weberiana de legitimidad por ser "ambigua" y variable, basada en la facticidad de las convenciones vigentes, por ende con riesgosos deslices decisionistas y, en fin, por "carecer de una referencia a la verdad", véase Jürgen Habermas, "El concepto de legitimación de Max Weber", en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, José Luis Etcheverry (trad.), Amorrortu, Buenos Aires, 1975, pp. 119-124. La crítica de Habermas se basa, sin embargo, en un desacuerdo básico con el realismo político de Weber y por partir de un punto de orientación normativa antagónico con el mismo, así como por un reduccionismo en la interpretación de la noción en la racionalidad en la obra de Weber. *Cf.* F. Gil Villegas, "Una propuesta teórica alternativa a la interpretación de Max Weber por parte de Jürgen Habermas", *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. XXIII, núm. 67, enero-abril de 2005, pp. 3-41.

[6] Se sobrentiende que en un sistema capitalista plenamente liberal, *cf. infra*, Apéndice I, p. 1385.

[7] En esto Weber modificó su punto de vista en relación con los manuscritos más antiguos de *Economía y sociedad*. Véase *supra*, en este mismo Capítulo, p. 335, nota 3, e *infra*, pp. 1072-1073.

[8] Sobre el concepto probabilidad *(Chance)*, véase *supra*, p. 137, nota 30.

[9] *Infra*, parágrafo 14, pp. 390-394. Aunque Weber no alcanzó a desarrollar para su versión definitiva de *Economía y sociedad* una teoría completa de la

democracia moderna, ni su diferencia específica respecto a la democracia antigua y medieval, pueden encontrarse en otros escritos suyos elementos suficientes para ver por qué sirvió de fundamento a otras teorías de la democracia, especialmente en su vertiente "realista", por ejemplo, la de Schumpeter. *Cf*. Max Weber, *Escritos políticos*, vol. I, José Aricó (ed.), Folios, México, 1981, pp. 93 *passim* 217; e *ibid*., vol. II, pp. 303-307 y 365 *passim* 469. Para la teoría de Weber sobre la democracia antigua y medieval, puede verse el parágrafo 5 de su estudio sobre "La ciudad", *infra*, pp. 1041-1067.

[10] El concepto carisma ha sido masivamente difundido con el significado que le asignó Max Weber y se refiere a las facultades extraordinarias que un conjunto de seguidores le reconocen a una persona investida del don de una especial "gracia", lo mismo si es real, pretendida o supuesta. El carisma también puede ser hereditario, estar vinculado a un cargo y puede ajustarse a la realidad mediante un proceso de rutinización. La oscilación entre el carisma y su rutinización, así como la contraposición entre carisma y burocracia, y entre irracionalidad y racionalidad constituyen polaridades que recorren toda la sociología de dominación de Weber, pero también se manifiestan en su sociología del derecho y de la religión (pues fue originalmente en ésta donde Weber usó por primera vez el concepto carisma, antes de llevarlo a un tratamiento sistemático en la sociología de dominación). El carisma constituye la gran fuerza revolucionaria de la historia, pero es esencialmente inestable porque depende de la continua demostración del éxito. *Cf*. *infra*, p. 1293, y también *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit*., p. 217: "La dominación carismática no se organiza según normas generales, ni tradicionales, ni racionales, sino en principio, según revelaciones e inspiraciones concretas, siendo en este sentido, 'irracional'. Es revolucionaria en el sentido de que no se halla ligada a lo existente: 'está escrito; pero yo os digo…' " Con respecto a cómo este término, en cuanto pieza fundamental de lo que se ha llamado el "paradigma Weber" se ha difundido en el lenguaje masivo de los espectáculos, el erotismo y los deportes, véase M. Rainer Lepsius, "Eigenart und Potenzial des Weber-Paradigmas", en Gert Albert *et al*. (eds.), *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*, Mohr, Tubinga, 2003, pp. 32-41.

[11] Rudolph Sohm (1841-1917), *Kirchenrecht. Die geschichtlichen Grundlagen*, vol. I, Duncker & Humblot, Leipzig, 1892, pp. 6, 23 nota 2, 26-29, 41 nota 8, 47 y 216-217. Además de prominente jurista, tanto romanista como germanista, Sohm fue un destacado historiador evangélico de la Iglesia. Su obra más importante como jurista son sus *Instituciones de Derecho Privado Romano*

(1883), *op. cit. (supra*, cap. II, p. 216, nota 35), y en cuanto historiador lo es su breve pero muy difundida *Kirchengeschichte im Grundriss* (1887), 8ª ed., E. Ungleich, Leipzig, 1893, donde incorporó muchos de los elementos, incluida la noción del carisma, expuestos en su más extensa y especializada obra del año anterior citada por Weber. La tesis básica de Sohm como historiador de la Iglesia es de fuerte raigambre luterana, pues considera que la iglesia cristiana primitiva no tenía una estructura legal de origen, al estar fundamentada en la autoridad de los bienes de la gracia *(charismata)*. Es decir, en sus orígenes la autoridad de la Iglesia cristiana era carismática y no jurídica. Sus dirigentes lo eran no por ocupar un puesto burocrático, sino por lo que la congregación esperaba de ellos: "dones de gracia" *(charisma)*. En consecuencia, el gobierno de la Iglesia no era una democracia sino una pneumatocracia, un poder que respondía al espíritu. La primera "caída" de la Iglesia ocurrió cuando, como señal de "poca fe", se prefirió acudir a los designios humanos de una falsa seguridad en los recursos de una organización legalmente constituida y burocratizada, lo cual le abrió el camino al "derecho canónico". Acudir al derecho constituyó para Sohm el inicio de la secularización de la cristiandad. Por eso le tocaría a Lutero la misión de restaurar a la Iglesia sobre el fundamento de la gracia y la justificación por la fe en lugar de por el derecho, y en concordancia con ello quemó el derecho canónico. A la muerte de Lutero, las diversas iglesias cristianas acabaron por tener segundas "caídas" y burocratizarse, de tal modo que la historia eclesiástica cristiana puede verse como la de una lucha perenne entre el carisma y la burocracia. Muchos eruditos luteranos como Karl Holl (citado en la siguiente nota) y Hans von Campenhausen, así como el teólogo Adolf Harnack, no estuvieron de acuerdo con la versión histórica de Sohm, pues no aceptaban ni su fuerte énfasis en la autoridad carismática del cristianismo primitivo, ni que no hubiera habido desde el inicio alguna forma de regulación jurídica. En el siglo XX, mientras que teólogos como Rudolf Bultmann y Emil Brunner apoyaron el fuerte énfasis de Sohm en la autoridad carismática, el calvinista Karl Barth insistió, en cambio, en que la Iglesia siempre debe tener un derecho, en cuanto "derecho viviente". Max Weber no aceptaba una interpretación tan unilateral y sesgada hacia el luteranismo y difería en muchos otros aspectos de Sohm, pero de él tomó el término "carisma", y siempre que pudo lo reconoció, aunque le imprimiera nuevas dimensiones, así como también acabó por ver en la lucha entre el carisma y la burocracia al motor de la historia, no sólo eclesiástica, sino en todas las esferas institucionales y con un alcance planetario. *Cf. infra*, Apéndice II, p. 1400, nota 4.

[12] Karl Holl (1866-1926), *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen*

Mönchtum. Eine Studie zu Simeon dem Neuen Theologen, Hinrichs, Leipzig, 1898, 340 pp. Como luterano, Holl se opuso a la versión de Sohm, tanto de la historia de la Iglesia como del significado que atribuyó al derecho eclesiástico dentro de ella, aun y cuando reconoció las manifestaciones carismáticas del cristianismo primitivo. Ahora bien, pese a las reservas manifestadas por Weber hacia Sohm en este contexto y su apoyo implícito a Karl Holl, lo cierto es que en otras partes, Weber es más generoso en su reconocimiento a Sohm por el redescubrimiento y uso que hizo del concepto carisma. *Cf. infra*, pp. 1290 y 1391, y Apéndice II, p. 1400, nota 4.

[13] Según Mommsen, este orden de exposición lo eligió deliberadamente Weber con el fin de evitar que su tipología fuera interpretada en términos evolucionistas y teleológicos, pues el riesgo de ser malinterpretada como iniciándose en el carisma, para de ahí pasar al tradicionalismo y finalmente llegar a la dominación legalracional, era muy alto. Con el orden de exposición "invertido" quedaba claro que la tipología no es evolucionista ni cíclica, y sí, en cambio, un instrumento conceptual que construye en términos lógicos los tipos puros, los cuales en la realidad empírica siempre se encuentran entremezclados con el mayor o menor predominio de alguno de ellos. *Cf.* Wolfgang Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Suhrkamp, Fráncfort, 1974, pp. 128-129.

[14] El término que usa Weber es *Leistung (Leistungsverteilung)*, aunque *Leistung* puede valer como función.

[15] Medina Echavarría tradujo *Behörde* como autoridad o como magistratura, indistintamente.

[16] Weber usa el término *Volksbeauftragte* que era el título de los miembros del gabinete que se hizo cargo del gobierno alemán el 9 de noviembre de 1919. La expresión también se usó durante la llamada "República Soviética de Baviera" *(Bayerische Räterepublik*, 1918-1919; téngase en cuenta que *Rat*, que significa consejo y por extensión el órgano donde se delibera, es también la traducción más común del término ruso *soviet)*.

[17] Weber no explica esta distinción. Por "regla técnica" se refiere probablemente a una vía de acción prescrita que es trazada principalmente con miras a la eficiencia en el desempeño de funciones inmediatas, mientras que por "normas" posiblemente se refiere a reglas que limitan la conducta sobre bases distintas a las de la eficiencia. Por supuesto que, en cierto sentido, todas las reglas son normas en tanto que son prescripciones para orientar la acción social,

pero no toda norma puede ser vista o interpretada como una "regla técnica". De cualquier modo esta distinción no vuelve a ser usada en el cuerpo del texto, ni de los manuscritos más antiguos de *Economía y sociedad*, ni de la versión más "tardía" que es la que aparece en estas primeras páginas de la obra.

[18] Weber sigue a Marx cuando subraya la importancia de la separación de los trabajadores de los medios de producción en el sistema capitalista. Pero a ello, Weber agregó varios otros tipos de separación de las personas frente a los medios, principalmente la separación de los funcionarios frente a los medios de administración *(Verwaltungsmittel)*, y de los soldados con respecto a los medios materiales de guerra. Para la noción de la racionalidad administrativa es absolutamente indispensable, según Weber, la separación en la burocracia moderna entre los funcionarios y los medios, tales como el dinero y las instalaciones. En el feudalismo, por ejemplo, no se da tal separación pues el vasallo paga por la administración del feudo que le ha sido encomendado, lo cual afecta profundamente el tipo de relación que establece con su señor. Para Weber, el Estado moderno tuvo su origen precisamente en la centralización que el príncipe llevó a cabo sobre las áreas administrativas confiadas previamente a los distintos e independientes poderes feudales. *Cf.* Max Weber, "La política como vocación", en *El político y el científico, op. cit.*, pp. 89-91.

[19] Tema clásico de la sociología weberiana es el de la administración *(Verwaltung)*, que abarca sus formas organizativas y sus cuadros profesionales, incluyendo de manera prominente a la burocracia. Una ción administrativa es aquella orientada al orden que regula las acciones y funciones del cuadro administrativo. La esencia del cuadro administrativo se ha transformado en el transcurso de la historia de unos cuantos individuos de confianza, al cuadro burocrático profesional de la modernidad. Los diferentes tipos de cuadros administrativos que han existido varían en experiencia, entrenamiento formal, cómo son pagados y con qué son pagados. Y son precisamente las modalidades sobre cómo el dominador organiza sus recursos administrativos, económicos y militares, las que le sirven a Weber de criterio de demarcación para clasificar a sus diferentes tipos y subtipos de dominación. Weber considera que siempre ha existido un conflicto latente entre los jefes y sus cuadros administrativos. La capacidad de los primeros para controlar a los segundos depende parcialmente de si les paga en especie, con un salario, mediante un feudo o en alguna otra forma. Debe tenerse en cuenta que la célebre teoría weberiana sobre la *burocracia* es tan sólo una variante de sus más amplias investigaciones sobre las diversas formas de *administración* y de la manera en que el dominador ejerce el control sobre los recursos administrativos. Entre los seguidores más fructíferos de Max Weber en

lo que respecta a sus más amplias investigaciones sobre las muy variadas formas históricas de administración, y no nada más de la burocracia moderna, se encuentra Otto Hintze (1861-1940), "el Weber prusiano". *Cf.* los diversos trabajos de historia político-administrativa (feudal, comunal, estamental, patrimonial y absolutista) contenidos en Otto Hintze, *Staat und Verfassung*, Vadenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1962. Hay traducción de una selección de esos trabajos en Otto Hintze, *Historia de las formas políticas*, José Díaz García (trad.), Revista de Occidente, Madrid, 1968.

[20] Para la clásica y más amplia exposición del tipo ideal de la dominación burocrática, véase el cap. VI ("Burocracia") de la sociología de la dominación, *infra*, pp. 1150-1189.

[21] *Ministeriale* o *Dienstmänner* son personas de muy distinto rango sometidas a una relación feudal, incluso a una de servidumbre como sugiere Weber, pero en especial los que estaban obligados no tanto al servicio de guerra sino al cortesano, dentro de la hacienda del señor.

[22] *Sporteleinnahmen* es el término que Weber usa en alemán. *Sporteln* se puede traducir también como derecho de arancel o como derechos de arancel o de estola, o de altar.

[23] En el original, "*Räte-Diktaturen"*, de nuevo una referencia a la "Bayerische Räterepublik". Véase *supra*, nota 16, p. 342.

[24] *Cf.* Max Weber, "El socialismo" (1918), en *Escritos políticos*, vol. II, José Aricó (ed.), *op. cit.*, especialmente pp. 225-234; hay una traducción más precisa y cuidada de este mismo artículo en Max Weber, *Escritos políticos*, Joaquín Abellán (ed.), Alianza Editorial, Madrid, 1991, especialmente pp. 313-325.

[25] La dialéctica de la racionalidad formal y la racionalidad material constituye un hilo conductor para los análisis de la sociología del derecho, de la economía y de la religión en diversas partes de la obra de Weber. *Cf. supra*, pp. 211-212, nota 31, y p. 236, nota 58. Véase también *infra*, § 5 de la sociología del derecho, pp. 855-882.

[26] Weber usa aquí el término "Gebühren", que en este contexto equivale a "sobornos".

[27] Weber usa aquí el término *Weistum*, que en la Edad Media germánica designaba las "indicaciones jurídicas" sobre el derecho consuetudinario vigente, especialmente en cuestiones agrarias.

[28] Bajo el sistema de *Oberhof*, una apelación contra la decisión de una corte

local no le correspondía a la corte del príncipe territorial, sino a una de las grandes cortes de ciudades independientes con cuyo sistema jurídico había sido dotada la localidad por su gobernante. Cortes superiores importantes *(Oberhöfe)* de este tipo en buena parte de Alemania eran las de Friburgo, Lübeck, Magdeburgo y otras más. *Cf.* Richard Schröder (1838-1917), *Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte* [Manual de historia del derecho alemán], 5a. ed., Veit, Leipzig, 1907, pp. 578-580 y 695-702. Schröder fue profesor titular de Historia del derecho en Heidelberg a partir de 1888.

[29] En las primeras ediciones en alemán había aquí una errata, pues decía *Lehre* (doctrina) en vez de *Lehen* (feudo). Por ello se tradujo literalmente "en una *doctrina*", pero evidentemente por todo el contexto Weber no se refiere aquí a ninguna doctrina, sino a la institución del feudo. En la 5ª ed. alemana, Winckelmann corrigió esta errata, pero en las dos ediciones del FCE, basadas respectivamente en la 2ª y la 4ª ediciones alemanas, se mantuvo la errata que ahora corregimos.

[30] Forma de tenencia de la tierra desarrollada en la India a partir del dominio musulmán iniciado a principios del siglo XIII. Un *jagir* es un pequeño territorio otorgado por un gobernante al jefe de un ejército en reconocimiento a sus méritos militares. La entrega se hace por periodos cortos, por lo general de tres años, que no podían extenderse más allá de la vida del beneficiario a ningún heredero. La persona que recibe el *jagir*, llamado *jagirdar*, se convertía en gobernante de su región y recababa los impuestos para mantener a su familia y a sus tropas. A partir del siglo XVI, bajo el Imperio mogol, el *jagirdar* ya vivía por lo general en la corte de Dehli y como tenía que rendirle ahí tributo al emperador en cuanto poder central, prefería conservar la parte de los impuestos que le correspondía en dinero y no en especie.

[31] Sanción, en el sentido no sólo de castigo o pena, sino también en el de autorización o aprobación que se da a cualquier acto, uso o costumbre.

[32] Weber usa el término *Männerhaus*. Se podría traducir como androceo. Véase *infra*, p. 503, y ahí la referencia a Heinrich Schurtz, *Altersklassen und Männerbunde*, Gustav Reimer, Berlín, 1902. Citada varias veces por Max Weber.

[33] El *cipayo* turco pertenecía a una tropa de caballería de élite en el ejército otomano. Podía ser titular de una prebenda territorial *(timar)* concedida directamente por el sultán otomano y tenía derecho a los ingresos de la misma a cambio de su servicio militar. Muy diferente en consecuencia al cipayo de la India que era un soldado raso de infantería reclutado por el ejército británico y que, por

ello, desde el siglo XIX adquirió connotaciones negativas para referirse a individuos comprometidos con intereses foráneos imperialistas, y como sinónimo de mercenario.

[34] Georg von Below (1858-1927), *Die deutsche Staat des Mittelalters. Ein Grundriss der deutschen Verfassungsgeschichte*, vol. I, Quelle & Meyer, Leipzig, 1914. Von Below ha sido tradicionalmente visto como un historiador conservador y como el principal opositor a la apertura de cátedras de sociología en Alemania, una resistencia en la que hizo causa común con Max Weber. Ante Sombart, Schmoller y Lujo Brentano, hicieron un frente común Weber y Von Below, especialmente a raíz de que este último defendiera la tesis weberiana sobre la ética protestante frente a la crítica de los tres primeros. En una carta del 21 de junio de 1914 Weber le confió los planes para la "inminente" publicación de su contribución al *Grundriss zur Sozialökonomik*, es decir, los planes de lo que hoy se conoce como *Economía y sociedad*, carta que se hizo famosa a partir de que Von Below la publicara en 1925 en el prefacio para la segunda edición de su libro sobre el Estado alemán en la Edad Media. En esa carta Weber expresa a Von Below su entusiasmo por la lectura de su libro y le confía que "terminológicamente" él *también* va a usar en su "próxima" publicación el concepto de "patrimonialismo", pero tan sólo "para determinadas formas de dominación *política*" al separar tajantemente la violencia señorial doméstica y corporal de la dominación *política*, con un énfasis que espera que Von Below encuentre "suficiente", pues va en la misma dirección de "la principal tesis de su libro". Tal carta se encuentra publicada en M. Rainer Lepsius y Wolfgang J. Mommsen (eds.), *Max Weber Briefe 1913-1914*, vol. II/8 de la *Max Weber Gesamtausgabe*, Mohr, Tubinga, 2003, pp. 723-725. Lo más importante de esa misiva es que ahí Weber reconoce expresamente que toma de Von Below "el *concepto* de patrimonialismo", pues fue este autor quien volvió a poner en uso en Alemania tal terminología en 1914, a partir de lo que se había conocido desde el siglo XIX como la "*teoría* patrimonial" de la obra de Carl Ludwig von Haller, citada en la siguiente nota. Para otros aspectos de la relación de Weber y Von Below, así como sus distintas razones para oponerse a las cátedras de sociología en Alemania, véase Friedrich Tenbruck, "Exkurs über das Verhältnis Max Weber zu Georg von Below", en *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*, Mohr, Tubinga, 1999, pp. 212-216.

[35] Carl Ludwig von Haller (1768-1854), *Restauration der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich-geselligen Zustands der Chimäre der künstlich-bürgerlichen entgegengesetz*, 4 vols., Steiner, Winterthur, 1820-1821 (un quinto volumen apareció en 1834 y ya se había adelantado el sexto en

1825). Jurista suizo declaradamente reaccionario, cuyo nombre estuvo asociado desde el sigo XIX con la llamada "teoría patrimonial", aunque aún no se hablara de "patrimonialismo". En la obra citada, Haller rechaza inflexiblemente la concepción revolucionaria del Estado y construye un sistema de "restauración del Estado" natural y social; sostiene que una república puede prosperar sin basarse en la omnipotencia del Estado y sin una burocracia oficial. El primer volumen contiene su historia y rechazo de las teorías políticas antiguas y establece los principios generales para la "restauración" orgánica del Estado. En los volúmenes posteriores muestra cómo estos principios pueden aplicarse a diferentes formas de gobierno: en el segundo a las monarquías; en el tercero, a las potencias militares; en el cuarto y quinto a los Estados eclesiásticos, y en el sexto a las repúblicas. La obra fue escrita para atacar principalmente las ideas jacobinas, a Rousseau, Kant y Hegel, en una vehemente oposición a todas las tendencias revolucionarias y liberales de su tiempo. Hegel dedicó casi todo el parágrafo 258 de su *Filosofía del Derecho* (1821) a destrozar sarcásticamente la teoría de la restauración de Haller, tal y como aparecía en los tres primeros tomos de su obra.

[36] Política económica diseñada por Jean-Baptiste Colbert (1619-1683), ministro de finanzas de Luis XIV y que es considerada por Max Weber como una variante menos consecuente del mercantilismo (*cf. Historia económica general, op. cit.*, pp. 362 y 193). Promueve la acumulación metálica de la riqueza, el proteccionismo al mercado interno, el subsidio a las exportaciones, y la creación de monopolios como medio para fortalecer el intervencionismo económico de un Estado absolutista.

[37] Guerrero de las sagas nórdicas que luchaba en estado de trance. *Cf. infra*, Apéndice I, p. 1392, nota 21.

[38] Joseph Smith Jr. (1805-1844), autor de *El libro del Mormón* (1830) y fundador de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, conocida como mormonismo, de Mormón, profeta nefita (311-385) que resumió en planchas de oro los escritos de los profetas nefitas para que Smith los encontrará en América ocho siglos después. Smith murió linchado en 1844 y sus sucesores emigraron al oeste norteamericano, por la ruta de California, para acabar fundando Salt Lake City en Utah.

[39] Kurt Eisner (1867-1919), político y periodista judío alemán, dirigió con gran éxito desde 1898 hasta 1907 el periódico *Vorwärts*, órgano oficial del partido socialdemócrata alemán. En noviembre de 1918 también tuvo gran éxito como dirigente demagógico carismático al organizar una revolución que derrocó

a la monarquía bávara para proclamar la República Libre de Baviera y exigir la paz. Para principios de 1919 Eisner expresó su intención de abandonar el "atascadero parlamentario" y establecer un gobierno de consejos soviético. Por ello fue asesinado el 21 de febrero de 1919, lo cual radicalizó a la coalición de partidos de izquierda del Parlamento bávaro para iniciar cuanto antes los experimentos socialistas. En abril los bolcheviques se adueñaron del poder; por segunda vez se proclamó una república soviética, esta vez con un ejército rojo. Al mes siguiente una contraofensiva militar federal aplastó a las milicias obreras y campesinas y llevó a juicio a los dirigentes republicanos Ernst Toller y Otto Neurath, a quienes Weber defendió para salvarlos de la pena de muerte. Pero cuando la pena de muerte a la que había sido sentenciado el conde Anton Arco-Valley, asesino de Eisner, fue reducida a cadena perpetua en enero de 1920, Weber anunció al inicio de una de sus clases en Múnich que él estaba a favor de la ejecución siguiendo criterios sustantivos y pragmáticos. Ello atrajo para la clase siguiente a un público sumamente numeroso, pero una pequeña y muy ruidosa manifestación de derecha impidió que Weber pudiese dar su conferencia (*cf.* Marianne Weber, *Biografía de Max Weber, op. cit.*, pp. 598-600 y 608-609). Weber consideraba a Eisner un demagogo carismático y brillante, pero irresponsable por su "socialismo de convicción" (*cf. supra*, cap. II, p. 231, nota 49). En español pueden consultarse: Kurt Eisner, *La revolución alemana*, F. Müller (trad.), Editorial América, Madrid, 1920, y Ernst Toller, *Una juventud en Alemania*, Universidad Autónoma de Sinaloa, México, 1985.

[40] En alemán, *Gottesgnadentum* puede traducirse como "derecho divino", sin embargo, en España la fórmula era "Rey por la gracia de Dios".

[41] *Cf.* Max Weber, "La posición carismática y pontifical del monarca central chino", en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, pp. 251-254.

[42] *Cf. supra*, p. 339, nota 10. La expresión "está escrito; pero yo os digo", proviene de los Evangelios (Mateo 5: 20, 21, 22, 27, 28, 31, 32, 33, 34; Juan 8) y se refiere a la revolucionaria expresión carismática de Jesús en contra de fariseos y escribas.

[43] En el original en alemán de las primeras ediciones había una negación en "*no* se le oponga", que fue suprimida como errata por Winckelmann en la 5ª ed. para que el párrafo tuviera sentido en cuanto a cómo se dirime lo correcto en caso de que dos profecías compitan entre sí. Para la presente edición también hemos suprimido la negación.

[44] Segunda carta de san Pablo a los tesalonicenses, 3, 10. *Cf.* Max Weber,

La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit., p. 250, y nota 208, p. 344.

[45] Mateo 28-30; Lucas 12: 26-28.

[46] El *Stefan George Kreis*, o círculo del poeta simbolista lírico alemán Stefan George (1868-1933), tanto en sus sedes de Berlín y Múnich como en la de Heidelberg, era una cerrada y elitista secta de aspiración aristocrática, organizada en torno a la figura carismática y divinizada de George. Por mediación de uno de los discípulos de éste, Friedrich Gundolf, Max Weber conoció al poeta en agosto de 1910 y mantuvo con él intercambios sobre diversos temas literarios y sociales hasta mediados de 1912. En el Heidelberg de esa época, los dos principales polos de atracción cultural para jóvenes talentosos estaban constituidos por las reuniones dominicales en la casa de los Weber a orillas del Neckar frente al castillo, y las reuniones del círculo de George del otro lado del Neckar y en el extremo opuesto de la ciudad. Había pues un "cruce de ambos círculos" culturales en figuras como Simmel, Gundolf, Jaspers y algunos más, aun y cuando el ambiente en ellos no podía ser más disímbolo: místico, poético, apolítico, antifeminista y carismático en el de George, y racional, ascético y político social, con importante presencia de mujeres y jóvenes "escatológicos" como Lukács y Bloch en el de Weber. Entre los participantes aristocráticos del círculo de George se encontraban el poeta vienés Hugo von Hofmannstahl y, ya en los años de la República de Weimar, el medievalista Ernst Kantorowicz con su muy admirada biografía sobre el emperador Federico II Hohenstaufen, y un descendiente de este emperador, el joven conde Claus von Stauffenberg, posteriormente organizador de la fallida "operación Valkiria" para asesinar a Hitler el 20 de julio de 1944. Weber no estaba de acuerdo con muchos aspectos de la divinización del poeta George, pero siempre consideró a su círculo como un claro ejemplo de una secta organizada en torno a una poderosa figura carismática. Más detalles sobre la relación de los círculos de Weber y George en F. Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías*, México, FCE, 1996, pp. 233-234, 129-130 y 55-57; Eric Voeglin, *Autobiographical Reflections*, University of Missouri Press, Columbia, Miss., 2006, pp. 39-47, y Arthur Mitzman, *La jaula de hierro, op. cit.*, pp. 232-239.

[47] Weber pone aquí la palabra mundo *(Welt)* entre comillas, siguiendo los análisis que en sus ensayos sobre sociología de la religión había hecho respecto al problema de la teodicea. Al entrecomillar la palabra "mundo" Weber da a entender que la utiliza en el sentido de cosmovisión *(Weltanschauung)*, o en su sentido soteriológico. Es el "mundo" en la esfera de las cosas e intereses

"terrenales" en oposición a los intereses trascendentes, los cuales pueden quedar, por otro lado, "desencantados" o secularizados por el avance del proceso de racionalización. De ahí la expresión del "desencantamiento del mundo" *(Entzauberung der Welt)*. *Cf. supra*, cap. I, pp. 158-159, nota 61, y Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, pp. 437-466 y 193-222.

[48] Periodo de los jueces (1200-1030 a.C.). Las destacadas personalidades llevan el nombre de *schofetim* derivado de la raíz hebraica *schft (schofet)* y que se traduce por "jueces". El ámbito semántico de *schft* es más amplio que lo jurisdiccional, y significa también el ejercicio de plenos poderes para dirigir y gobernar, sin excluir las funciones de arbitraje, pues también administraban la justicia dentro de su demarcación. En hebreo el sentido de *sofet* era juzgar: resolver un caso, dar sentencia, hacer justicia en sentido positivo (socorrer) o negativo (condenar). Pero también el sentido de *sofet* era de gobernar. *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. III, José Almaraz (trad.), Taurus, Madrid, 1987, pp. 64 y 110-113.

[49] *Ibid.*, p. 124.

[50] *Cf.* Theodor Mommsen, *Abriss des römischen Staatsrechts*, Duncker & Humblot, Leipzig, 1907, pp. 102 y ss. La magistratura de *interrex* se instituyó a la muerte de Rómulo, cuando el Senado quiso obtener la soberanía sin elegir un rey; entonces el Senado estaba formado por 100 miembros y dividido en 10 decurias y en cada una se nombró un senador; los 10 senadores escogidos fueron denominados *interreges* y cada uno tuvo el poder supremo por espacio de cinco días; el periodo sin rey se llamó *interregnum*. Los *interreges* acordaron elegir un rey mediante una propuesta al Senado; la curia podía aprobar o rechazar al candidato. Durante la República, el cargo de *interrex* se utilizó frecuentemente; era un magistrado temporal encargado de celebrar los comicios en ausencia de los cónsules cuando éstos estaban ausentes, generalmente por guerras. El cargo sólo duraba cinco días (igual que en el periodo monárquico), y los comicios generalmente no los podía celebrar el primer *interrex* sino normalmente el segundo o el tercero. Los comicios para la primera elección de cónsules en la República fueron dirigidos por Espurio Lucrecio como *interrex;* hasta el 482 a.C. fueron elegidos por el Senado formado exclusivamente por patricios y no podían ser elegidos plebeyos; más tarde se creó la figura de los tribunos de la plebe, que generalmente se opusieron al nombramiento del *interrex*, pues siempre era un patricio. Se nombraron *interreges* hasta la segunda Guerra Púnica. La figura de *interrex* no volvió a aparecer sino hasta cuando Sila se nombró *interrex* para dirigir los comicios que lo eligieron dictador romano (82 a.C.). En el 55 a.C. un

interrex dirigió los comicios donde Cneo Pompeyo Magno y Lucio Licinio Craso Orator fueron elegidos cónsules; también hubo *interrex* en 53 y 52 a.C., en este último año por los comicios donde Pompeyo fue elegido cónsul único. El cargo desapareció posteriormente. Véase también, *infra*, p. 1007, donde Weber vuelve a citar a Theodor Mommsen para esta misma cuestión.

[51] Para la clara distinción establecida por Weber entre legalidad y legitimidad, véase *supra*, cap. I, pp. 167-168, nota 74.

[52] El *character indelebilis* designa la naturaleza indeleble de la ordenación del sacerdote en el catolicismo. *Cf.* Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, p. 195, y nota del editor 149, p. 335.

[53] Cisma del obispo de Donato, en el siglo IV, el cual negaba todo valor a los sacramentos administrados por los obispos indignos.

[54] Doctrina herética del siglo II fundada en Montano, que anunciaba el inminente fin del mundo y predicaba un riguroso ascetismo.

[55] *Cf.* Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, pp. 228-229 y nota en la p. 303.

[56] *Ibid.*, pp. 150-152, 271-277 y 285-287.

[57] Del ruso *mesto*, órgano de oficina. Sistema jerárquico feudal, vigente en la antigua Rusia del siglo XV al XVII, regido por una ley según la cual los más altos cargos públicos al servicio del Zar se distribuían en función de la demostrada alcurnia e importancia del linaje de los antepasados del aspirante al cargo. Este sistema tuvo que abolirse en 1682, una vez demostrada su ineficiencia y disfuncionalidad, en parte por saturación.

[58] *Infra*, pp. 566-577 y 672.

[59] *Infra*, cap. IV, pp. 423-429, y Tercera parte, cap. IV, pp. 1115-1134.

[60] Véase *supra*, p. 370, nota 50.

[61] *Cf.* Ulrich Stutz (1868-1938), *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechts* [La iglesia primitiva como elemento del derecho eclesiástico medieval germánico] (1894), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1955; *Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens* [Historia del beneficio eclesiástico], Müller, Berlín, 1895; *Der Erzbischof von Mainz und die deutsche Königswahl* [El arzobispo de Maguncia y la elección del rey germánico], Böhlaus, Weimar, 1910; *Gratian und die Eigenkirchen* [Gracián y la iglesia primitiva], Böhlaus, Weimar, 1911; *Der Geist des Codex iuris canonici*

[El espíritu del Código de derecho canónico], Enke, Stuttgart, 1918.

[62] *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. II, *op. cit.*, p. 65: "Está claro, por tanto, que por una parte el carismatismo gentilicio mágico tenía que favorecer con fuerza extraordinaria la creación de una estructura para la separación mágica de las castas, puesto que en realidad la contenía ya en germen; pero del mismo modo y recíprocamente, el orden de castas tenía que contribuir enormemente a la consolidación de la importancia del linaje. Todos los estratos aspirantes a la nobleza tenían que tomar el camino de estructurarse según el modelo de la clase dominante. Sobre los linajes se apoyaba la ordenación matrimonial exogámica. Y el principio de la herencia de la situación social, del deber ritual, del estilo de vida y de la posición profesional constituyeron la última y decisiva consagración del principio del carisma gentilicio en todas las posiciones de autoridad. El carisma gentilicio implicaba la casta, y la casta implicaba a su vez el carisma de linaje".

[63] *Ibid.*, p. 287: "El criterio de determinación del rango en función de la cuantía de la renta de arroz, según la cual debía determinarse incluso si alguien se encontraba o no entre los *daimyos* es, naturalmente, la inversión del criterio original del carisma gentilicio; según éste, el rango del linaje otorgaba el derecho al rango del cargo y las atribuciones de poder tradicionalmente vinculadas a él [...]. Esto se expresó muy claramente todavía bajo la dominación Tokugawa, en las pretensiones de determinadas familias a altos cargos funcionarales revocables *(karo)*. Igualmente se determinaba por su *kokudaka* [renta del arroz] el poder de mando que podía ostentar un oficial en el ejército. Además, sólo un hombre perteneciente a una familia *samurai* podía tener jurisdicción sobre la vida y la muerte".

[64] Max Weber construyó el subtipo ideal del feudalismo como parte del tipo más amplio de dominación tradicional, con muchos rasgos que en una de sus variantes *(Lehens-Feudalismus* o "feudalismo de vasallaje") provienen del feudalismo medieval occidental pero que no son idénticos con él, dado que se trata de un tipo *ideal*. En este sentido, los objetivos sociológicos de Weber son muy diferentes a los de un historiador, como por ejemplo, Marc Bloch *(cf.* M. Bloch, *La sociedad feudal*, 2 vols., E. Ripoll Perelló (trad.), UTEHA, México, 1958). En los manuscritos más antiguos de *Economía y sociedad*, Weber definió al feudalismo simplemente como el dominio de una aristocracia militar terrateniente *(infra*, pp. 1248-1249), pero esta definición tan general requiere ser precisada mediante lo que es la *relación de feudo* en el sentido plenamente técnico de la palabra, es decir, la relación contractual y no de mera subordinación

patrimonial, lo cual genera una serie de derechos sancionada por la tradición que limitan, en la esfera de la legitimidad, los alcances de la arbitrariedad del señor. Dentro de esta definición, que sigue siendo todavía muy amplia, caben muchos otros subtipos como el "feudalismo de vasallaje", el "feudalismo prebendario" y hasta el feudalismo basado en beneficios *(Pfründen-Feudalismus)* que son los más generales, pero que a su vez admiten otras clasificaciones en otros subtipos que Weber identificó *inicialmente* como el feudalismo "litúrgico", el feudalismo "libre" subdividido en de séquito, de prebenda, de vasallaje y urbano; así como el feudalismo prebendario se subdivide en poseedor de tierras, o de esclavos, o de clientes hereditarios *(infra*, p. 1251). Aunque el "feudalismo de vasallaje" *(Lehens-Feudalimus)*, ha sido también traducido a veces como "feudalismo de vasallaje occidental" (v. *gr.* por José Ferrater Mora), es muy importante tener siempre en cuenta que tal subtipo no puede identificarse con la experiencia histórica occidental, pues ésta presenta muchas peculiaridades y salvedades que no corresponden al subtipo weberiano. Es muy fácil "*falsar*", en sentido popperiano, los tipos ideales de Max Weber, pues están precisamente diseñados para eso, por lo cual no constituye ninguna hazaña encontrar rasgos histórico empíricos que parecen contradecir al tipo ideal, sin percatarse de que precisamente por ello es *ideal* y no "real", pues no pretende, en cuanto mero instrumento conceptual, "reflejar" o "captar" la inmanencia de la realidad empírica concreta. Eso forma parte, en todo caso, de las investigaciones históricas especializadas. Por ello, antes de emprender la tarea de *Economía y sociedad*, Weber ya había hablado sobre la necesidad de definir al feudalismo en términos mucho más amplios que el de su variante medieval occidental, puesto que "parece innecesario e imprudente limitar el concepto de 'feudalismo' a su forma medieval. Tanto las civilizaciones del este asiático como las amerindias tuvieron instituciones que, debido a sus funciones, hoy vemos como esencialmente de carácter feudal. Las diferencias entre las variadas formas de feudalismo surgen de las variaciones en la manera en que la clase guerrera estaba organizada y mantenida económicamente". *Cf.* Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations* (1909), *op. cit.*, p. 38. De tal modo que, dentro de la extensa sociología comparativa de Max Weber entre muchas culturas y civilizaciones, el subtipo ideal de "feudalismo" es mucho más amplio que el de la muy específica variante histórica del feudalismo medieval occidental, y eso es lo que hay que tener muy presente en la exposición que sigue.

[65] El término *Lehensfeudalismus*, que Medina Echavarría tradujo como "feudalismo de feudos", se traduce en esta edición, siguiendo a José Ferrater Mora, véase *infra* p. 1283, como feudalismo de vasallaje.

[66] Weber usa el término *Leihezwang*, que se traduciría literalmente como obligación de prestar y que Medina Echavarría traduce más abajo como "enfeudamiento obligatorio".

[67] El *Sachsenspiegel (Espejo de Sajonia)* es el libro jurídico y código legal más importante de la Edad Media alemana. Escrito alrededor de 1220 como recopilación de la ley consuetudinaria, se mantuvo en uso en algunas partes de Alemania tan tarde como 1900, cuando entró en vigor el código civil alemán o *Bürgerliches Gesetzbuch* (véase *supra*, p. 165, nota 71). La obra más importante dedicada a analizar esta institución feudal, y a la que se refiere implícitamente Weber, es la del historiador alemán ennoblecido en Austria, Julius von Ficker (1826-1902), *Vom Heerschilde: ein Beitrag zur deutschen Reichs– und Rechtsgeschichte* [Del *Heerschilde*: una aportación al derecho alemán y a la historia del derecho], Wagner, Innsbruck, 1862. Véase también *infra* pp. 799-800, nota 158.

[68] *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, p. 261: "Y como en el Occidente medieval, también en China esa unidad cultural estaba representada por tres elementos: 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 clase de los literatos [...]. Se encuentran intentos de acordar una 'paz interior' mediante la asamblea de príncipes. Era ritualmente incorrecta, según la teoría, guerrear contra un príncipe vecino que se encontraba en duelo, o en extrema necesidad —por ejemplo, acosado— por el hambre; en este caso, la teoría prescribía la ayuda fraternal como obra grata a los espíritus. No tenía sitio, ni en el cielo ni en el templo de los ancestros, quien hacía daño a su superior feudal o luchaba por una causa injusta".

[69] *Cf. ibid.*, vol. II, *op. cit.*, p. 287: "La cancillería *(Bakufu)* del *shogun* controlaba la administración de los *daimyos*, su política y sus relaciones privadas más importantes (por ejemplo, sus matrimonios, que exigían su consentimiento), y los *daimyos* controlaban las de sus subvasallos".

[70] *Ibid.*, p. 82: En Bengala los *kayashta* son una casta de funcionarios con formación literaria de carácter puramente burocrático, por lo que "el rango de casta de los *kayashta* es disputado de continuo con apasionamiento, por ejemplo en la antigua casta de médicos bengalesa de los *vaidya*, que pretenden rango superior porque, además de la ceremonia *Upanyan* completa, poseen también el derecho de leer los Vedas por sí mismos. Los *kayashta*, por su parte, reprochan a los *vaidya* haberse apropiado del derecho a portar el cinturón sagrado hace menos de cien años mediante el soborno de los brahmanes". Véase también ahí

mismo, p. 313.

[71] Wang An-shih (1021-1086). Poeta, escritor y funcionario chino, famoso por su programa de reformas durante la dinastía Sung septentrional (960-1121), las cuales fortalecieron a la burocracia central y al poder del emperador. Tras su *Memorándum de las diez mil palabras* fue nombrado canciller por el emperador Shentsung, quien apoyó sus propuestas de reforma, incluido el pago de los impuestos en dinero y no en especie, y una ley para dar crédito a los campesinos. Aunque en estas reformas tuvo un éxito parcial, fracasó rotundamente en su intento por organizar al ejército sobre una base nacional. Véase Max Weber, "La organización del ejército y el intento de reforma de Wang An-shih", en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, pp. 296-299, y también 268-269.

[72] Shih Huang Ti (259-210 a.C.). Autodenominado "el primer emperador", por crear el primer Estado burocrático unificado chino, mediante una administración centralizada y la construcción de una eficiente red de caminos y canales. Hacia el final de su reinado entró en conflicto con los literatos confucianos de su corte, lo cual culminó con una famosa quema de libros (213), porque el emperador pretendía que todo debía tener su origen a partir de su buen gobierno, pues se ufanaba de haber unificado la escritura, el sistema de pesas y medidas, las leyes y reglamentos de la administración, haber desterrado la guerra, haber fundado la paz y el orden interior, y haberlo logrado todo "trabajando día y noche". *Cf.* Max Weber, "La restauración del Estado burocrático unificado", en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, p. 267.

[73] *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. II, *op. cit.*, p. 75: "El *jagirdar* se convertía fácilmente en terrateniente cuando se le había concedido el derecho a disponer de las tierras baldías, aunque el origen de sus derechos fuera puramente político militar [...]. De los arrendatarios de impuestos se originó la clase de terratenientes llamados *zamindari* (Bengala) y *taíallugedar* o *talukdar* (en Oudh), que no se convirtieron en terratenientes propiamente dichos hasta que la administración inglesa no comenzó a hacerlos responsables en la atribución de impuestos de la suma de éstos, y tratarlos por ello como 'propietarios' ".

[74] Carl Heinrich Becker (1876-1933), connotado islamista alemán, ministro prusiano de cultura y ministro prusiano para la ciencia, el arte y la educación popular. Entre 1902 y 1910 fue investigador en la Universidad de Heidelberg, donde conoció bien a Max Weber y se convirtió en su principal fuente de información sobre la cultura y la historia del Islam. A partir de 1910 se encargó en

Hamburgo de la dirección de la revista *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, y contribuyó con muchos artículos a la primera edición (1913-1932) de la *Encyclopaedia of Islam*. Weber conoció muchos de los primeros trabajos de Becker, pero no alcanzó a conocer el más famoso: *Islamstudien: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*, 2 vols., Quelle und Meyer, Leipzig, 1924-1932. En cambio, las obras de Becker que influyeron directamente en Weber fueron las siguientes: *Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam*, 2 vols., Trübner, Estrasburgo, 1902 y 1903; *Die Kanzel im Kultus des alten Islam*, Töpelmann, Gieszen, 1903, y *Christentum und Islam*, Mohr, Tubinga, 1907.

[75] Título de Asia central para un gobernante militar soberano. Aunque este título se origina en tribus de caballería nómadas del norte de China, fue después adoptado por los mongoles y por pueblos turcos que lo extendieron al resto de Asia, incluidos Irán y Afganistán.

[76] Del árabe *mameluk*, "esclavo", aguerrida casta militar formalmente de esclavos (para que no cayeran bajo la protección jurídica de la *sharia)* configurada originalmente por esclavos circasianos, que tomaron el trono de Egipto en 1254 y gobernaron esa región hasta su destrucción a manos de Mohammed Ali en 1811. *Cf. infra*, pp. 1200, 1251, y Apéndice I, p. 1389.

[77] Véase *supra*, p. 358, nota 33.

[78] *Synoikismo*, del griego *synoika*, acción de convivir. El *synoikismo*, o sinecismo en castellano, es un proceso de unión de *oikos*, hogares o unidades familiares, alrededor de un centro urbano, y tradicionalmente se ha interpretado que ése es el origen de la *polis* o ciudad griega. En un uso más coloquial es pues el equivalente exacto de un *ayuntamiento*. No obstante, cuando Weber agrega entre paréntesis que éste puede ser "real" o "ficticio", está aludiendo al cuestionamiento que Mommsen hizo para explicar así el origen de Roma. *Cf.* Theodor Mommsen, *Historia de Roma*, vol. I, A. García Moreno (trad.), Aguilar, Madrid, "Biblioteca de Premios Nobel", 1956, p. 63, nota 2. Ortega y Gasset, lector atento de Mommsen, resume la cuestión diciendo que éste escribió que "La historia de toda nación, y sobre todo de la nación latina, es un vasto sistema de incorporación", pero Ortega se apresura a decir inmediatamente, a pie de página, que en la edición alemana, Mommsen no habla de "incorporación", sino de "synoikismos", y agrega "la idea es la misma: *synoiquismo* es literalmente convivencia, ayuntamiento de moradas". Ahora bien, la idea de "incorporación" supera el error de pensar que la ciudad surge a partir de una fusión de hogares, pues Mommsen demuestra que en la incorporación romana las distintas tribus y

etnias siguieron cohabitando con sus característicos rasgos, de tal modo que la interpretación tradicional de la amalgama de hogares u *oikos* es ficticia, pues la realidad del synoikismo, por lo menos para el caso de Roma, fue muy distinto. Ortega concluye: "procede este error de otro más elemental que cree hallar el origen de la sociedad política, del Estado, en una expansión de la familia. La idea de que la familia es la célula social y el Estado algo así como la familia que ha engordado, es una rémora para el progreso de la ciencia histórica, de la sociología, de la política y de otras muchas cosas". *Cf*. José Ortega y Gasset, *España invertebrada*, Madrid, Calpe, 1922, pp. 28-29. Weber se refiere al *synoikismo* más adelante, *infra*, pp. 402, 540; al *synoikismo* de las divinidades en la p. 1342, y, por supuesto, en el Capítulo de "La ciudad" se refiere varias veces al *synoikismo*, "real o ficticio", como fundamento de ciudades antiguas o medievales, pero no, por ejemplo, de la ciudad islámica, *cf*. pp. 958, 965, 969 y 1001.

[79] Véase *supra*, cap. II, p. 238, notas 60 y 61.

[80] Max Weber jamás escribió el anunciado Capítulo sobre las revoluciones, a pesar de que en varias ocasiones hizo alusión a que el carisma es la fuerza más revolucionaria de la historia, o a la manera en que los burgueses medievales usurparon la legitimidad y el poder en los centros urbanos que en principio les correspondía a las grandes configuraciones de dominación de esa época constituidas por el papado y el imperio. No podemos saber cómo y en qué lugar pensaba incorporar ese Capítulo en la siguiente, y probablemente final, "entrega" de la obra, pues no existe plan por escrito de lo que Weber a principios de 1920 pensaba entregarle al editor.

[81] Tampoco pudo redactar Weber el Capítulo sobre la teoría de la subversión.

[82] Es decir, uno se convertía en un "niño del rey" en el sistema carolingio, o en un "familiar" bajo los angevinos.

[83] Es decir, a en qué medida pueda valorarse que un pebiscito expresa de hecho la voluntad popular.

[84] Sobre la polémica que llegó a despertar el término *Führer-Demokratie*, usado por Weber en sentido estrictamente técnico descriptivo, y los malos entendidos a los que fácilmente puede llevar por una lectura anacrónica y fuera de contexto, probablemente el balance más equilibrado, sin dejar de ver a Weber como un realista político, es un libro que Wolfgang Mommsen escribió especialmente dirigido al público anglosajón, para dejar en claro que Max Weber

era un liberal, y que defendía la democracia liberal pero en términos "realistas", es decir como un medio, y no como un fin. Véase Wolfgang J. Mommsen, *The Age of Bureaucracy. Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*, Blackwell, Oxford, 1974, especialmente el cap. IV dedicado al tema de la democracia plebiscitaria, pp. 75-94. Para otra versión del mismo tema y del mismo Mommsen, pero no tan cuidada, balanceada y prudente, véase W. J. Mommsen, "Vom liberalen Verfassungsstaat zur plebiszitären Fuhrerdemokratie", en *Max Weber und die deutsche Politik: 1890-1920*, 2ª ed., Mohr, Tubinga, 1974, pp. 416-441. Para la enorme polémica que despertó en Heidelberg en 1964 una ponencia de Raymond Aron, que también presentaba a Weber como un *realista político*, y no como un político demócrata liberal de estilo estadunidense, véase Raymond Aron, "Max Weber und die Machtpolitik", en Otto Stammer (ed.), *Max Weber und die Soziologie heute*, Mohr, Tubinga, 1964, pp. 103-120, pero también la acalorada discusión en torno a esta ponencia en la que participaron Carl Friedrich, W. Mommsen, Karl Deutsch, E. Baumgarten y el propio Aron (pp. 121-156). Véase también *infra* p. 1396.

[85] Caudillos demagógicos de las ciudades plebeyas italianas del norte de Italia, principalmente durante el siglo XIII, que controlaban los barrios mediante los representantes de los gremios, y excluían a los burgueses de la administración urbana. El *popolo* ponía además a su disposición una milicia reclutada por barrios o por gremios, a fin de que defendiera eficazmente a sus clientes, por diversos medios. Tenía una legitimidad plebiscitaria porque era electo para su cargo con el apoyo masivo de su clientela. *Cf. infra*, pp. 1012-1019.

[86] Con el término *Wohlfahrtsausschuss* se refiere Weber al *Comité de salud publique* (1793-1795) creado por la Convención durante la Revolución francesa.

[87] Los movimientos de reforma tuvieron lugar en los Estados Unidos durante la llamada *Progresive Era* entre 1890 y 1920.

[88] El *cadí* es un juez musulmán, cuya magistratura fue creada por los Omeya para que resolviera diversos casos de acuerdo a la *sharia* o ley sagrada del Islam. Los casos los resolvía en parte de acuerdo con lo estipulado por la tradición, pero en la medida en que había un ancho margen para la libre interpretación de la ley, resolvía sus casos de acuerdo con "puntos de vista jurídicamente informales e irracionales de equidad y justicia para cada caso particular y, además, 'con consideración de la persona' " *(cf. infra*, Apéndice I, p. 1388, nota 10). Es decir, la justicia de cadí no resuelve de acuerdo con una ley formal sino de acuerdo con una racionalidad sustantiva casuística, en donde las preferencias y las simpatías o aversiones personales del juez, en su libre y hasta

cierto punto arbitraria interpretación de la ley, tienen un peso determinante en la sentencia final. La expresión "justicia de cadí" tiene una gran importancia en la sociología del derecho de Weber, para ejemplificar la racionalidad material jurídica contrapuesta a la racionalidad formal e imparcial del derecho romano, o del derecho occidental en general.

[89] Véase *supra*, p. 342, nota 16, y pp. 364-365, nota 39.

[90] Véase *supra*, p. 393, nota 88.

[91] Véase *supra*, p. 392, nota 85.

[92] Consejeros áulicos *("Räte von Haus aus")*. Desde el siglo XIII se inició en los principados territoriales de Alemania la práctica por parte de los príncipes de buscar el apoyo político y administrativo de consejeros estamentales semiprofesionales *(Räte, consiliari)*, los cuales en virtud de sus servicios y fidelidad contractual, acabaron por constituir una importante institución cortesana, aun y cuando sus consejos sólo eran ocasionales y semiprofesionales, en el sentido en que todavía no constituían una burocracia profesionalizada. De ahí que se les conociera literalmente como "consejeros de fuera de la casa". Weber habla en otro contexto de este tipo de consejeros como un instrumento auxiliar del príncipe para crear su propia empresa política, antes de recurrir finalmente a la formación de cuerpos burocráticos profesionales. *Cf.* Max Weber, "La política como vocación", *op. cit.*, pp. 94-95. Weber vuelve a referirse a este "característico fenómeno de transición" hacia la burocracia profesional en *infra*, pp. 1182-1183.

[93] Weber se refiere aquí a los consejos de obreros y soldados de la revolución alemana de 1918, véase *supra*, pp. 238, notas 60 y 61, y 389.

[94] Magistrado del mismo rango.

[95] Véase *supra*, p. 386, nota 78.

[96] Consejo de los Comisarios del Pueblo de la Unión Soviética, creado en 1919.

[97] Sobre la "socialización" *(Sozialisierung)* en los experimentos socialistas de Alemania en 1919, *cf. supra*, p. 230, nota 48.

[98] Véase *supra*, nota 93 de este Capítulo.

[99] *Funktion* en la versión original.

[100] En el original (p. 164), Weber se refiere a "*der Reform des Kaisers Max*" y hace alusión al emperador del Sacro Imperio Romano-Germánico Maximiliano

I (1459-1519), padre de Felipe el Hermoso y abuelo de Carlos *V*. A Maximiliano I se debe el predominio de la casa de los Habsburgo en la Europa continental del siglo XVI, en parte por el aseguramiento de las sucesiones de Hungría y Bohemia y el matrimonio de su primogénito con la hija de los Reyes Católicos de España, así como por importantes victorias sobre los turcos a quienes mantuvo a raya en la frontera suroriental del imperio. Aunque promovió algunas significativas reformas militares, administrativas y fiscales, no tenía conocimientos especializados ni en economía ni en administración, por lo cual dichas reformas no tuvieron el éxito esperado, pues las finanzas del imperio siempre estuvieron en problemas, salvo por el rescate ocasional realizado con los préstamos de los banqueros Fugger. Weber se refiere más adelante *(infra*, p. 405) al manejo "inexperto y diletante" del emperador Maximiliano como causa fundamental de estos problemas, por sus prácticas de dominación patrimonial y una orientación hacia la racionalidad material sustantiva y no formal de la administración. *Cf.* también "La política como vocación", *op. cit.*, pp. 102-103: "En las reformas administrativas del emperador Max podemos ver cuán difícil les resultaba a los funcionarios, incluso en momentos de apuro exterior y dominación turca, desposeer al príncipe de sus poderes en este terreno de las finanzas, que es el que peor soporta el diletantismo del gobernante que, además, en esa época era sobre todo un caballero" (en el sentido medieval).

[101] Véase la nota anterior.

[102] *Divan* o *dewan* es un consejo estatal islámico que apareció en el califato Omeya en el siglo VII. El término es de origen persa, y fue retomado después por los otomanos. También es el título de quien preside dicho consejo, así como, por difusión occidental, el nombre de una confortable pieza de mobiliario que se encontraba en la sala del consejo. El más importante de los divanes en cuanto consejo estatal fue el de la *Sublime Puerta* en Estambul, a partir del siglo XVII.

[103] El *yamen* es una oficina y residencia burocrática de cualquier unidad administrativa del Imperio chino, instituida a partir de la dinastía Quing. *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, p. 270.

[104] Cancillería del *shogun, cf. supra*, p. 382, nota 69.

[105] La "academia" Hanlin Yuan fue creada en el siglo VII por la dinastía Tang; en cuanto estamento cerrado de literatos para la preparación de funcionarios imperiales chinos se convirtió en la guardiana de la ortodoxia pura confuciana, al ser la encargada también de la redacción de los Anales y la adquisición de precedentes, así como de la corrección formal del emperador. En

este sentido fue la institución más importante del estamento de literatos que determinaba todas las modalidades de la administración imperial en ese periodo, y en varios más, hasta llegar con diversos altibajos al siglo XIX. *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, pp. 321, 332 y 351.

[106] Véase *supra*, notas 16, 86 y 93 en este Capítulo.

[107] Sobre la contraposición entre la racionalidad material y la racionalidad formal, así como la manera en que esto afectó los esfuerzos de "socialización" de la producción económica y del gobierno en los experimentos socialistas de 1919 en Alemania, véase *supra*, cap. II, p. 211, nota 31; p. 230, nota 48, y p. 238, nota 61.

[108] Aunque Weber no alcanzó a redactar su sociología del Estado, pueden consultarse los dos apéndices de la presente edición, así como las dos primeras notas del Apéndice II, donde se describe el proyecto que tenía esbozado Weber para redactar dicha sociología del Estado con base en el temario del último curso que impartió, de manera inconclusa, en la Universidad de Múnich en la primavera de 1920.

[109] *Idem*.

[110] El término, literalmente "jóvenes liberales", se refiere al establecimiento de asociaciones de jóvenes liberales en distintas partes de Alemania a principios del siglo XX, que desde entonces apoyaron al Partido Liberal Nacional. *Cf.* Max Weber, "Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán", en *Escritos políticos*, vol. I, *op. cit.*, p. 140.

[111] Véase *supra*, p. 409, nota 108.

[112] Partido católico representado en el Parlamento alemán desde 1870 que se alió con partidos de distinto signo para defender los intereses de la Iglesia católica.

[113] Paul Singer (1844-1911), propietario de una fábrica de Berlín, lo cual le permitió ser un importante mecenas del partido socialdemócrata alemán. Fue uno de los representantes más activos de la primera generación socialdemócrata, pues repetidamente fue electo como diputado por la circunscripción de Berlín y fundó el diario *Vörwärts*, órgano oficial de su partido, cuya delegación ante el Reichstag encabezó desde 1884. Al morir en 1911, Lenin y Trotsky le dedicaron sendos artículos en alemán sumamente elogiosos. Max Weber también lo elogió pero por diferentes razones, al presentarlo como el típico representante que por tener independencia económica, no tenía que vivir *de* la política, sino que vivía

para la política, lo cual lo convertía en el perfecto político por vocación. *Cf.* Max Weber, "Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán" (1917), en *Escritos políticos*, vol. I, José Aricó (ed.), *op. cit.*, p. 144: "Políticos profesionales los hay, según vimos de dos clases, a saber: aquellos que viven materialmente 'de' los partidos y de la actividad política [...] y los que están en condiciones por su posición pecuniaria de vivir 'para' la política y se ven impelidos a ello por sus convicciones, o sea que hacen de ella su vida ideal, como lo hizo, por ejemplo, Paul Singer que fue al propio tiempo un gran mecenas del partido socialdemócrata". En "Sistema electoral y democracia en Alemania" (1917), Weber volvió a referirse a Singer, a quien no consideraba muy inteligente, pero sí admirable por su profesionalismo político. *Cf. ibid.*, p. 200.

[114] Para el borrador de la primera versión de esta sección, véase *infra*, Tercera parte, cap. I, parágrafo 2, pp. 1078-1082.

[115] Nombre que originalmente denotaba una posición social terrateniente y que está vinculado a castas agrarias en el estado de Gujarat, localizado en la parte occidental de la India.

[116] Los *Cahiers de doléances* o "Cuadernos de quejas" eran registros que las asambleas de cada circunscripción francesa encargada de elegir a los diputados en los Estados Generales recopilaban con peticiones y quejas. Aunque usados desde el siglo XIV los más famosos son los de 1789, pues en ese año los cuadernos sondearon la voluntad popular y un resumen de los mismos fue leído ante la Asamblea Constituyente el 27 de julio por el conde de Toulouse. Los cuadernos de 1789 son densos, extensos e incluso contradictorios, pero no le escatiman lealtad y respeto ni al rey ni a la propiedad. De cualquier modo, la noción de igualdad, especialmente ante la ley y con respecto a los impuestos, es claramente identificada en las quejas y aspiraciones de los *Cahiers* y esas reivindicaciones burguesas acabarían triunfando con la Revolución.

[117] Véase *supra*, p. 342, nota 16.

[118] Weber reproduce aquí su argumento de "Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán" (1917), *op. cit.*, especialmente pp. 140-141 y 156-157.

[119] Wilhelm Hasbach (1849-1920), *Die moderne Demokratie: eine politische Beschreibung*, Gustav Fischer, Jena, 1912, 638 pp. Hasbach, politólogo e historiador alemán, desarrolló en esta teoría de la democracia diversos argumentos contra la democracia parlamentaria y el sistema de gabinete. Éste es el libro al que se refiere Weber, porque aunque en 1919 Hasbach publicó otro

más breve dedicado específicamente al tema del gobierno de gabinete parlamentario, y con el mismo subtítulo del primero, "una descripción política", es un libro posterior a los escritos de Weber sobre parlamento y gobierno. *Cf.* Wilhelm Hasbach, *Die Parlamentarische Kabinettsregierung. Eine politische Beschreibung*, Deutsche Verlag Anstalt, Berlín, 1919, 314 pp. Por otro lado es el primer libro y no el segundo, el criticado también por Kelsen en sus dos versiones (1920 y 1929) de "Sobre la esencia y el valor de la democracia". *Cf.* Hans Kelsen, "Vom Wesen und Wert der Demokratie" (1920 y 1929); actualmente reproducidos ambos en H. Kelsen, *Verteidigung der Demokratie. Abhandlungen zur Demokratietheorie*, Mohr, Tubinga, 2006, pp. 1-33 y 149-228, respectivamente (las referencias críticas a Hasbach aparecen en las pp. 4, 9, 12, 156 y 185).

[120] *Cf.* Max Weber, "Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán" (1917), en *Escritos políticos*, vol. I, *op. cit.*, pp. 59-162. *Cf. supra*, notas 110 y 118 en este mismo Capítulo. No obstante, en este ensayo Weber no cita ni menciona a Hasbach.

[121] Éste fue precisamente el sistema adoptado en la Constitución de la República de Weimar del 11 de agosto de 1919, cuyo proyecto fue redactado por Hugo Preuss (*cf. supra*, pp. 181-182, nota 88) en un texto fechado el 3 de enero de 1919. Max Weber participó en la redacción de ese proyecto y no manifestó ninguna reserva de principio a la construcción de un vínculo entre el presidente electo por sufragio universal, con un canciller emanado de un parlamento también popularmente electo, a pesar de que ambas legitimidades y atribuciones podrían llegar a entrar en conflicto, pues el problema podría resolverse del siguiente modo: "Si con la elección de ministros se quisiera vincular la confianza del parlamento al presidente vencedor en una consulta popular, éste —en su condición de hombre de confianza de millones de electores— se sentiría seguramente por encima del hombre de confianza de la eventual mayoría parlamentaria de partido, con tanta mayor fuerza cuanto más prolongado fuese su mandato. Y —en el caso de una cada vez más extendida socialización y en interés de la estabilidad del régimen— sin duda sería necesario fijar su mandato por un periodo más largo (digamos siete años). En el caso de que se debiese prever la eventualidad de su caducidad mediante la recurrencia a un referéndum a propuesta de una mayoría calificada del Reichstag, podría hallarse una vía de salida apropiada. Sin embargo, si la permanencia en el cargo de los ministros designados por el presidente del Reich dependiese de la confianza del parlamento —a diferencia, por su parte, de lo que ocurre en los Estados Unidos —, la pregunta acerca de si es más fuerte el presidente del consejo de

nombramiento parlamentario o el presidente del Reich encontrará en cada ocasión una respuesta diferente". Véase Max Weber, "La futura forma institucional de Alemania" (1919), en *Ensayos políticos*, vol. II, *op. cit.*, pp. 278-279. Por esta razón, Mommsen afirmó desde 1959 que "El ascenso del gaullismo confirma la tesis de Max Weber con respecto a que una democracia parlamentaria requiere de dirigentes calificados y autoridades fuertes si no quiere verse congelado en un rígido sistema de partidos y un sistema de protección recíproca de intereses particulares por parte de grupos de interés económicos y sociales de diversos tipos. La estructura de la V República francesa, que combina los principios parlamentario y presidencial, es muy similar al de las propuestas de Weber para la estructura de la constitución de Weimar". Véase W. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik, op. cit.*, p. 438.

[122] Téngase en cuenta que Max Weber escribió esto en la primera mitad de 1920.

[123] Esto también formaba parte de la sociología del Estado que ya no alcanzó a redactar Max Weber.

[124] La traducción literal de este encabezado, *Repräsentation durch Interessenvertreter*, sería representación mediante representantes de intereses.

[125] A partir de la paz de Westfalia con la que concluyó en 1648 la guerra de los Treinta Años, se introdujeron en el imperio alemán instrumentos para garantizar la tolerancia religiosa. Uno de ellos fue el principo *Itio in partes*, el cual permite que en vez de decidir por mayoría, los miembros de la Dieta Imperial se separaran en dos estamentos *(Corpus Catholocum* y *Corpus Evangelicum)* para decidir por separado una controversia, a fin de regresar ambos cuerpos a negociar, mediante el compromiso de la *amicabilis compositio*, los temas religiosos.

[126] Max Weber desarrolla mucho más ampliamente el tema de la peculiaridad del desarrollo de estamentos y clases en la configuración de la ciudad medieval occidental en los parágrafos 2 y 3 de su estudio sobre "La ciudad". *Cf. infra*, pp. 960-1012. El que Weber terminara esta sección de la primera "entrega" de *Economía y sociedad* precisamente con esta observación sobre la peculiaridad de la ciudad de Occidente, ha dado un apoyo adicional a quienes, desde Melchior Palyi en 1921, han sostenido que "La ciudad" sí estaba proyectada como Capítulo de esta obra y no era una investigación independiente o pensara integrarse en un hipotético cuarto volumen de *Ensayos sobre sociología de la religión*. No obstante, la evidencia presentada no parece tan decisiva y la diferencia de opiniones al respecto sigue sin resolverse de manera

definitiva. Véase *infra*, nota 1, pp. 936-937.

[1] Para la primera y más difundida versión de esta sección, *cf. infra*, pp. 1115-1134. No obstante, los editores de la edición crítica alemana consideran que la última versión de 1920, aunque inconclusa, es "una nueva versión terminológicamente más afilada que el texto más temprano encontrado en el legado póstumo". *Cf.* Horst Baier, M. Rainer Lepsius, Wolfgang Mommsen y Wolfgang Schluchter, "Zur Edition vom 'Wirtschaft und Gesellschaft'. Allgemeine Hinweise der Herausgeber der Max Weber Gesamtausgabe", en Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Gemeinschaften*, vol. I/22-1 de la *MWG*, Mohr, Tubinga, 2001, p. XVII.

[2] *Cf.* con la definición dada por Weber en su clasificación de la estratificación social en la India: "Las 'clases' son grupos de hombres cuya situación económica es semejante desde el punto de vista de determinados intereses". Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. II, *op. cit.*, p. 47.

[3] Es decir, en las plantaciones agrícolas esclavistas del sur de los Estados Unidos del siglo XIX se acuñó la expresión *"poor white trash"*, literalmente "blancos pobres de basura".

[4] La importancia de la introducción de la categoría social de los "estamentos" reside en que Weber los construye sobre un criterio de agrupación distinto al que proviene de la situación en el mercado. La oposición entre clases y estamentos deriva, en primera instancia, de una oposición entre una situación objetiva (clase) y una conciencia subjetiva de la pertenencia a un grupo (estamento), pero también proviene de una oposición entre la *producción* (clase) y el *consumo* que crea distintos "estilos de vida" (estamento). No obstante, en realidad las clases y los estamentos están íntimamente vinculados, porque la propiedad es a la vez tanto uno de los principales determinantes de la situación de clase, como la base para seguir un determinado "modo de conducción de vida" *(infra*, p. 1122). Weber distingue, además, a la clase *económica* por su situación en el mercado, de la clase *social* que se forma por un conglomerado de situaciones conectadas entre sí por las oportunidades de movilidad social compartida, ya sea dentro de un mismo periodo vital, o mediante la renovación generacional. Weber mismo reconoce que la noción de "clase social" se acerca mucho, en este sentido, a la categoría del estamento, pero sigue dándose todavía una diferencia esencial por la *conciencia del honor o prestigio social* de la pertenencia a un estamento. Al hacerlo así, Weber construye no sólo una teoría pluralista de las clases sociales, sino también una diferenciada teoría de la estratificación social que le permite identificar y distinguir múltiples modos de

coexistencia de estratificación basados tanto en criterios estrictamente económicos como de prestigio y conciencia estamental. En parte por ello fue que Giddens afirmó hace ya más de un tercio de siglo, que Weber proporciona "lo que falta en Marx", es decir, tanto "una discusión explícita del concepto de clase" como una visión más completa de la estratificación social. *Cf*. Anthony Giddens, *The Class Structure of the Advanced Societies*, Hutchinson, Londres, 1973, p. 42.

[5] En la cuarta edición alemana de *Economía y sociedad* (1956), Winckelmann insertó aquí el bosquejo de Weber sobre los estamentos militares que en la primera edición a cargo de Marianne Weber se encuentra agregado al final de la versión más amplia y más antigua de "Clases, estamentos, partidos". *Cf*. *infra*, p. 1131, nota 42.

[1] Traducción y notas, a menos que se indique lo contrario, por Francisco Gil Villegas. El artículo de Max Weber "Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie" fue publicado originalmente en el vol. IV, 1913, pp. 253-294 de la revista *Logos*. *Internationale Zeitschrift für Philosophie und Kultur*, órgano internacional de los neokantianos de Baden fundado en 1910. Este artículo expone en su segunda parte la definición de categorías y metodología que originalmente había sido redactada para servir de orientación general a todos los contribuyentes de la obra colectiva en varios volúmenes del *Grundriss für Sozialökonomik*, dirigida por Weber. En un principio esa sección o "cabeza conceptual" fue planeada por el propio Max Weber para que apareciera como su aportación personal al *Grundriss*, expresada entre paréntesis como *Wirtschaft und Gesellschaft* en su primera nota al pie de página a ese artículo, como puede verse a continuación. Sólo que tal referencia entre paréntesis no aparecía en el original de 1913 de la revista *Logos*, sino que fue agregado póstumamente en 1922 por Marianne Weber cuando lo incorporó en la recopilación, elaborada por ella, de los artículos metodológicos de su difunto marido. Así aparece en Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tubinga, 1951, pp. 427-474, de donde hemos tomado el texto en alemán para la presente traducción. Weber *no* podía haberse referido en 1913 a su aportación personal al *Grundriss* como *Wirtschaft und Gesellschaft* por todas las razones que hemos expuesto en nuestro estudio introductorio a la presente edición, pero eso no impide ver cómo, efectivamente, la segunda sección de este artículo fue redactada con el claro propósito de servir de "cabeza conceptual" para su propia aportación y de guía de orientación para los demás colaboradores del *Grundriss*. De tal modo que por todas las razones señaladas por Orihara, y sobre todo por una recomendación personal de Wolfgang Schluchter, hemos decidido incorporarla aquí como introducción conceptual a la parte más antigua de los manuscritos originales de "Economía y sociedad". También según una sugerencia personal del propio Schluchter, y por las razones expuestas en mi estudio introductorio, esta cabeza conceptual debe necesariamente leerse en combinación con la siguiente sección de "Economía y sociedad en general" pues ambas se complementan y forman parte de la terminología que Weber utilizará en el "resto" de la obra.

Los títulos de los encabezados de las siete secciones en que está dividido el artículo de Weber han sido tomados de su reproducción en Max Weber, *Soziologie, Universal-Geschichtliche Analysen, Politik*, Johannes Winckelmann (ed.), Eduard Baumgarten (estudio introductorio), Alfred Kröner, Stuttgart, 1973, pp. 97-150.

[*] (Los límites de la construcción de conceptos en las ciencias naturales)] y a los diversos trabajos de [Karl] Jaspers (especialmente ahora su *Allgemeine Psychopathologie*, Berlín, 1913) [*Psicopatología general*, FCE, México, 1993]. Diferencias en la formulación conceptual, tal y como es posible encontrarlas entre estos autores, y también frente a la importante y duradera obra de [Ferdinand] Tönnies *(Gemeinschaft und Gesellschaft)* [Berlín, 1887; *Comunidad y Sociedad*, Península, Barcelona, 1979], así como en los trabajos de [Alfred] Vierkandt y otros, no tienen que ser siempre diferencias de enfoque. Con respecto al método, otros trabajos aquí considerados son los de Von Gottl *(Die Herrschaft des Wortes)* [Berlín, 1913; El dominio de la palabra], y (para la categoría de la posibilidad objetiva) de [Gustav] Radbruch *[Einführung in die Rechtwissenschaft*, Stuttgart, 1910; *Introducción a la ciencia del derecho*, Revista de Derecho Privado, Madrid, 1930] y, aunque de forma más indirecta, de [Edmund] Husserl *[Logische Untersuchungen*, Max Niemeyer, 1900; *Investigaciones lógicas*, Revista de Occidente, Madrid, 1929] y [Emil] Lask *[Logik der Philosophie un die Kategorienlehre*, Tubinga, 1910, y *Lehre vom Urteil*, Tubinga, 1912]. Se advertirá fácilmente que la construcción de conceptos muestra relaciones de similitud externa, pero en tajante contraposición externa, con las formulaciones de [Rudolf] Stammler *(Wirtschaft und Recht)* [Leipzig, 1896], quien es tan eminente como jurista cuanto acumulador de confusiones como teórico social. Ello es deliberado. El modo de construcción de conceptos sociológicos es en muy buena medida una cuestión de sobriedad. De ningún modo estábamos *obligados* a elaborar todas las categorías que se presentan a continuación (secciones de la V a la VII). Han sido desarrolladas en parte para mostrar lo que Stammler "debió haber querido decir". La segunda parte de este artículo es un fragmento de una exposición redactada hace ya algún tiempo y que debía servir para la fundamentación metodológica de investigaciones sustantivas, entre las cuales está una contribución *(Wirtschaft und Gesellschaft)* para una serie de volúmenes que aparecerán próximamente y de la cual otras secciones se publicarán ocasionalmente en otro lugar. La pedante minuciosidad de la formulación proviene del deseo de separar tajantemente el significado *subjetivamente* mentado del objetivamente válido (apartándose así parcialmente del método de Simmel). [Nota de Max Weber.]

[2] Clara referencia a Georg Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1905-1907), vol. 9 de la *Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Fráncfort, 1997, p. 300: "Und dennoch sind wir überzeugt, dass man kein Cäsar zu sein braucht, um Cäsar wirklich su verstehen, und kein zweiter Luther, um Luther zu begerifen". Es pertinente mencionar aquí que desde 1903 Max Weber había reconocido

públicamente a Simmel por la manera en que había abordado la cuestión de la "comprensión" interpretativa en las ciencias sociales: "Desde el punto de vista lógico, los elementos para una teoría de la comprensión han sido ampliamente desarrollados en la segunda edición del libro de Simmel *Probleme der Geschichtsphilosophie* [...] Simmel tiene el mérito, sobre todo, de haber distinguido [...] a la 'comprensión' objetiva del significado de una expresión, de la 'interpretación' subjetiva de la persona que habla o actúa. En el primer caso el objeto del comprender es un discurso, en el segundo quien habla o actúa". Max Weber, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, L. Simón y José María García Blanco (trads.), Tecnos, Madrid, 1985, pp. 109-111. Publicado originalmente en el *Schmollers Jahrbuch*, vols. 27, 29 y 30, 1903, 1905 y 1906, y reproducido posteriormente en Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissernschaftslehre*, Mohr, Tubinga, 1951, pp. 1-145.

[3] Ésta es la primera vez que Weber utilizó en su obra impresa la idea del "desencantamiento del mundo". *Cf.* Johannes Winckelmann, "Die Herkunft von Max Webers 'Entzauberungs' Konzeption: Zugleich ein Beitrag zu der Frage, wie gut wir das Werk Max Webers kennen können", *Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 32, 1980, pp. 12-53. En esta polémica respuesta a Friedrich Tenbruck, Winckelmann demostró precisamente con esta referencia que Max Weber ya había usado desde 1913 el término de *die Entzauberung der Welt* (desencantamiento del mundo), mucho antes de redactar en 1920 la segunda versión de sus ensayos sobre la ética protestante, con lo cual destruyó buena parte de la reconstrucción que Tenbruck había hecho del desarrollo evolutivo del marco teórico de Weber.

[4] Para las categorías de "posibilidad objetiva" y "causación adecuada" en la explicación causal, véase Max Weber, "Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura" (1906), en *Ensayos sobre metodología sociológica*, J. L. Etcheverry (trad.), Amorrortu, Buenos Aires, 1973, pp. 150-174.

[5] La "psicología comprensiva" fue fundada en 1910 por Karl Jaspers y en cierta forma sirvió de modelo para una parte de la metodología y la terminología de la "sociología comprensiva" de Max Weber. En su nota al pie de página inicial al presente artículo, Weber cita a este respecto "los diversos trabajos de K. Jaspers, especialmente ahora su *Allgemeine Psychopathologie*, Berlín, 1913"; hay traducción española de la quinta edición de esta obra de 1946, considerablemente aumentada con respecto a la primera citada por Weber. *Cf.* Karl Jaspers, *Psicopatología general*, R. O. Saubidet y D. A. Santillán (trads.), FCE, México, 1993. Los trabajos de Jaspers sobre el tema de la psicología

comprensiva, anteriores a esta obra y que Weber cita como "diversos", son básicamente dos y de enorme influencia para la combinación metodológica de la "comprensión" *(verstehen)* con la "explicación" causal *(erklären)*: "Die phänomonologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie", *Zeitschrift für die gesamt Neurologie und Psychologie*, vol. 9, 1912, pp. 391-408, y, sobre todo, "Kausale und 'Verständliche' Zusammenhänge zwischen Schicksal und Psychose bei der Dementia Praecox (Schizophrenie)", *Zeitschrift für die gesamt Neurologie und Psychologie*, vol. 14, 1913, pp. 158-263. Ambos artículos fueron recopilados posteriormente en Karl Jaspers, *Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*, Editorial Springer, Berlín, Gotinga, Heidelberg, 1963. Hay traducción española: Karl Jaspers, *Escritos psicopatológicos*, B. O. Bachler (trad.), Gredos, Madrid, 1977, pp. 395-412 y 413-425. En el segundo de los artículos mencionados, Jaspers cita a su vez, como punto de partida metodológico para sus investigaciones de psicología comprensiva, los *Problemas de la filosofía de la historia* (1907) de Simmel y los ensayos de Max Weber sobre la "objetividad" (1904) y "Roscher y Knies" (1903-1906), disponible este último en *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales, op. cit.*, pp. 3-173, y concluye con las siguientes observaciones, evidentemente retomadas por Weber: "El pensamiento obvio de que lo psíquico sea el área de la comprensión y lo físico el área de la explicación causal, es falso. No existe en principio en verdad ningún fenómeno real, sea de naturaleza psíquica o física, que no sea accesible a la explicación causal [...] En principio entonces, no es contradictorio comprender y explicar el mismo fenómeno psíquico real. Sólo que las conexiones que se encuentren son de proveniencia muy diferente y de una validez también completamente distinta. La explicación no hace más comprensible la conexión, y la comprensión a su vez no la hace más explicable [...] Algo completamente diferente será el hecho de que casi en todas las investigaciones psicológicas vayan juntos el comprender y explicar. Esta combinación de los métodos es imprescindible para la psicología, pero en ningún caso podrán captar el comprender y explicar desde diversos ángulos la misma parte real del complejo fenómeno anímico. Mientras que en la explicación causal jamás llegamos a límites de principio, en el comprender nos encontramos por doquier con límites". Karl Jaspers, "Relaciones causales y 'comprensibles' entre destino y psicosis en la demencia precoz (esquizofrenia)", en *Escritos psicopatológicos, op. cit.*, p. 418.

[6] En el artículo de 1913 ya citado, Jaspers menciona también la relación de Nietzsche y Freud con la psicología comprensiva en los siguientes términos: "Nietzsche nos hace comprensible de un modo convincente cómo surgen a partir de la conciencia de debilidad, pobreza de espíritu y sufrimiento, los principios de

las exigencias morales y una religión de liberación, porque el alma intenta por ese atajo, y a pesar de su debilidad, satisfacer su voluntad *de* poderío [...]. Ciertamente el único y más grande de todos los psicólogos comprensivos ha sido Federico Nietzsche [...] En Freud se trata realmente de *psicología comprensiva y no de explicación causal*, como él sostiene [...] Un defecto de las teorías freudianas consiste en la *creciente simplicidad de su comprender*, que depende de la transformación de las relaciones y conexiones comprensibles en teorías. Las teorías tienden a la simplicidad, el comprender encuentra multiformidad infinita. Freud cree poder reducir comprensiblemente más o menos todo lo psíquico a la sexualidad, en un amplio sentido, como a la única fuerza primaria, por decirlo así. Escritos especializados de algunos de sus discípulos resultan insoportablemente aburridos a causa de esta simplicidad". Karl Jaspers, "Relaciones causales y 'comprensibles' entre destino y psicosis", *op. cit.*, pp. 416 y 422-425. Weber y Jaspers compartían así lo mismo su enorme admiración por Nietzsche que su gran desprecio por Freud, y en esto la influencia entre los dos eruditos de Heidelberg fue recíproca.

[7] Weber se refiere aquí implícitamente, entre otras cosas, a la ética de trabajo del protestantismo y su influencia en la mentalidad capitalista moderna, pues aunque sus orígenes motivacionales fueron en un inicio "irracionales" desde el punto de vista de la racionalidad instrumental, después se adaptaron a un nuevo contexto de significado, coincidieron con la racionalidad técnica "correcta", se independizaron de su origen religioso y consiguieron universalizarse. Se trata del fenómeno de la "paradoja de las consecuencias no intencionadas" ejemplificado de diversas maneras en su estudio sobre la ética protestante. *Cf.* Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, ed. de FGV México, FCE, 2003 especialmente pp. 285-287.

[8] Compárese esta síntesis con la publicada por Jaspers unos meses antes: "Las reglas causales no son más que reglas a las que se llega inductivamente, y culminan en teorías que contienen intelectualmente algo de lo que es en el fondo la realidad dada de modo inmediato. En estas teorías insertamos el caso particular. Las conexiones comprensibles genéticas son conexiones *típico ideales*, son en sí evidentes (por tanto no se llega inductivamente a ellas), no conducen a teorías, sino más bien a una tabla de medición en la que se miden los fenómenos reales aislados, y a los que se reconoce entonces como más o menos comprensibles". K. Jaspers, "Relaciones causales y 'comprensibles' entre destino y psicosis", *op. cit.*, p. 417.

[9] Compárese con Jaspers: "Erradamente aparecen a veces conexiones

comprensibles como reglas causales cuando se comprueba, por ejemplo, la frecuencia de presentación de una conexión comprensible. Con ello no se aumenta de ninguna manera su evidencia; no es la evidencia misma la que se ha encontrado inductivamente sino su frecuencia, *v. gr.* se comprueba la frecuencia de la conexión comprensible entre el precio del pan y el robo. La frecuencia de la conexión comprensible entre clima otoñal y suicidio no se encuentra en absoluto comprobada por la curva de suicidios que a comienzos de año alcanza su altura máxima, pero no por ello es falsa la conexión comprensible", *idem*. Resulta interesante hacer notar, sin embargo, que con estos ejemplos Jaspers aborda más bien dos casos prototípicos de la sociología (analizados por Marx y Durkheim), y no de la psicología.

[*] Espero ilustrar en un futuro y con un ejemplo (la historia de la música), el modo en que "actúa" la relación entre el tipo correcto de comportamiento y el comportamiento empírico y cómo este factor de desarrollo se comporta frente a las influencias sociológicas, por ejemplo, en un desarrollo artístico concreto. No sólo para la historia de la lógica o de otras ciencias, sino también en todos los otros campos, revisten la máxima importancia, desde la perspectiva de la dinámica del desarrollo, estas relaciones que son precisamente el punto de intersección en donde las tensiones entre el tipo correcto y el empírico se vuelven aparentes. Y lo mismo vale para la situación que se presenta, de modo individual y radicalmente diverso, en el contenido de cada esfera particular de la cultura; es decir, por qué y en qué sentido no es realizable un tipo correcto unívoco, sino que sólo es posible o inevitable un compromiso o una selección entre diversos fundamentos de la racionalización. Dichos problemas sustantivos no pueden ser discutidos aquí. [Nota de Max Weber.]

[10] La dogmática jurídica *(Rechtsdogmatik)* se refiere a la ciencia jurídica del derecho mismo, en oposición a formas alternas y exógenas de analizar el derecho como la filosofía, la historia, o la sociología del derecho.

[11] Para las características lógicas y metodológicas de las categorías de "posibilidad objetiva" y "causación adecuada" en la explicación social e histórica véase Max Weber, "Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura" (1906), en *Ensayos sobre metodología sociológica, op. cit.*, pp. 150-174. La propuesta metodológica weberiana consiste básicamente en introducir el uso de proposiciones contrafactuales en la explicación de un determinado acontecimiento ("¿Qué habría sucedido, si tal o cual factor no hubiera estado presente en el suceso acaecido?"), con el fin de determinar el peso causal adecuado de un específico factor explicativo, sólo que controlado dentro de los

límites de la "posibilidad objetiva" dada y no estipulado o planteado de manera arbitraria.

[*] No hemos de discutir aquí especialmente este concepto. Obsérvese solamente que por "derecho" en sentido sociológico, debe entenderse un ordenamiento cuya validez empírica está garantizada por un aparato coactivo (en el sentido que expondremos a continuación) del grupo social legalmente asociado. La convención se refiere a un ordenamiento cuya validez está garantizada solamente por la "desaprobación social" del grupo asociado en una comunidad "convencional". Naturalmente que en la realidad los límites entre ambos pueden ser muy fluidos. [Nota de Max Weber.]

[12] Weber critica aquí implícitamente el concepto de "interacción recíproca" *(Wechselwirkung)* utilizado por Simmel en su *Soziologie* de 1908, sobre la base de considerarlo muy vago, generalizante y, en términos metodológicos, poco útil como criterio para distinguir a la sociología de otras disciplinas. La crítica más detallada al respecto no se publicó ni en vida de Simmel ni de Weber, pues quedó integrada en una reseña inconclusa de la *Soziologie*, redactada en 1908, y sólo sería publicada, como fragmento inconcluso en 1972. Véase Max Weber, "Georg Simmel como sociólogo" (1908), Francisco Gil Villegas M. (trad.), *Sociológica*, UAM Azcapotzalco, vol. I, núm. 1, primavera de 1986, pp. 81-85. Las referencias de Simmel a la interacción recíproca, mismas que llevaron a Weber a afirmar que "para Simmel la sociología es la ciencia que se ocupa de las 'interacciones' entre los individuos" (p. 84), se encuentran en Georg Simmel, *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, José R. Pérez Bances (trad.), 2 vols., Revista de Occidente, Madrid, 1977, especialmente pp. 26-31. Ahí se traduce el término *Wechselwirkungen* simplemente como "acciones recíprocas".

[13] Crítica a la sociología francesa de Gabriel Tarde, quien tomaba al estudio de la "imitación" como base fundamental de la explicación sociológica. Simmel usó parcialmente esa perspectiva para explicar el significado de la moda. *Cf.* Gabriel Tarde, *Les lois de l'Imitation*, Félix Alcan, París, 1890, y Georg Simmel, "Filosofía de la moda" (1905), en *Cultura femenina y otros ensayos*, Fernando Vela (trad.), Espasa-Calpe, México, Colección Austral, 1939, pp. 109-143.

[14] La Academia de la Crusca fue fundada en 1582 en Florencia por Grazzini como grupo colegiado para la purificación de la lengua italiana. Fue un modelo precursor de la Academia Francesa y de la Real Academia Española.

[15] Compárese esta descripción con la de Georg Simmel en "El cruce de los círculos sociales", Capítulo 6 de su *Sociología, op. cit.*, vol. II, pp. 425-478,

mismo que fue tomado a su vez de la versión más corta del Capítulo 5 de *Über sociale Differenzierung*, Duncker & Humblot, Leipzig, 1890.

[16] Weber se refiere aquí a los duelos de las corporaciones estudiantiles alemanas *(Studentenverbindungen)* en las que se practicaba como medio de "bautismo" de ingreso a la comunidad, la esgrima con sable, la cual frecuentemente dejaba cicatrices faciales, consideradas símbolo de honor y de elevado estatus social hasta mediados del siglo XX. Tales duelos siguen llevándose a cabo en Heidelberg hasta la fecha, aunque de manera mucho más restringida y entre estudiantes considerados hoy francamente reaccionarios. La corporación o "fraternidad" a la que perteneció Max Weber, los "*Alemannen*", todavía está activa con sus características tradicionales, y puede visitarse en el número 10 de la Karlstrasse en Heidelberg, donde en el vestíbulo se exhibe, al lado de la de otros antiguos miembros, la fotografía del joven Weber, antes de quedar marcado en la mejilla izquierda con la cicatriz del "honor".

[17] Seguimos aquí la traducción de Medina Echavarría, aunque *Verband* podría también traducirse por "organización" para no confundirla con el término "asociación", usada en otras traducciones para verter "*Vergesellschaftung*". Otras traducciones vierten *Verband* por "grupo", lo cual puede generar confusiones dada la profusa literatura sobre la sociología de grupos, y porque Weber utiliza expresamente el término *Gruppe* para otros propósitos conceptuales.

[18] La redacción puede ser de 1913, año de publicación del presente artículo, o de 1910, cuando Max Weber se hizo cargo de la publicación y política editorial del *Grundriss der Sozialökonomik*. De cualquier modo, desde 1906 había publicado en los volúmenes XXII y XXIII del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, dos extensos artículos sobre la situación social y política en Rusia hasta ese año. *Cf*. Max Weber, "La situación de la democracia burguesa en Rusia" y "La transición al seudoconstitucionalismo en Rusia", en *Escritos políticos*, vol. 2, José Aricó (ed.), Folios, México, 1982, pp. 403-444. Para la definición descriptiva del *Mir*, véase *infra*, p. 476, nota 10.

[19] Weber juega con la semejanza de la raíz etimológica de ambas palabras en alemán: *Einverständnis* (consenso) y *Verständnis* (comprensión o entendimiento).

[20] A partir de aquí y hasta el final de este artículo, Weber desarrolla un diagnóstico de la modernidad que después retomará parcialmente en otros de sus ensayos y conferencias fundamentales para el significado del conjunto de su obra. *Cf*. "El sentido de la 'neutralidad valorativa' de las ciencias sociológicas y

económicas" (1917), en *Ensayos sobre metodología sociológica, op. cit.*, especialmente pp. 255-262, y "La ciencia como vocación" (1919), en *El político y el científico*, Francisco Rubio Llorente (trad.), Alianza Editorial, Madrid, 1967, especialmente pp. 199-207. En diversas partes de estos textos es evidente la influencia del Capítulo 6 de la *Filosofía del dinero* (1900), en que Simmel expuso por primera vez su teoría de la tragedia de la cultura moderna por los medios que se tergiversan en fines (dinero, burocracia, tecnología, etc.). El diagnóstico weberiano influirá a su vez de manera decisiva en el de Jaspers, *cf.* Karl Jaspers, *Ambiente espiritual de nuestro tiempo* (1931), Ramón de la Serna (trad.), Labor, Barcelona, 1933, especialmente la cuarta parte y el inicio de la quinta, pp. 144-164.

[1] *Cf. supra*, Primera parte, cap. I, parágrafo 9, pp. 171-172, nota 78, para la distinción entre relación comunitaria *(Vergemeinschaftung)* y relación asociativa *(Vergesellschaftung);* así como la sección V de la cabeza conceptual "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", pp. 447-453, y la "Introducción" a la presente edición, pp. 59 y 81, así como la nota del editor en la p. 432.

[2] En el original *Zweckrational*, "racional con arreglo a fines" (véase la siguiente nota).

[3] Para la traducción de *Zweckrationalität* por "racionalidad con arreglo a fines" y *Wertrationalität* por "racionalidad con arreglo a valores" o racionalidad valorativa, véase *supra*, Primera parte, cap. I, parágrafo 2, pp. 151-152, notas 49 y 50.

[4] La expresión de "acción social" *(soziales Handeln)* parece haber sido insertada posteriormente por Marianne Weber en este texto que es uno de los más antiguos de *Economía y sociedad*, pues el término *soziales Handeln* no es recurrente en este Capítulo; Weber prefiere en su lugar el equivalente de "acción social" más antiguo que es el de "actuar en comunidad" o *Gemeinschaftshandeln*. Para la explicación de la transformación de esta terminología en la obra de Weber, véase *supra*, sección V de la cabeza conceptual "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", pp. 447-453, y la "Introducción", pp. 59 y 81.

[5] Este término sí corresponde a la más antigua "cabeza conceptual" de 1913 (véanse las referencias de la nota anterior, y *supra*, p. 432).

[6] El término "comunidad" *(Gemeinschaft)* expresa en la primera terminología de Weber de 1913 el concepto social más amplio del cual derivan todos los demás, incluido el "actuar en sociedad" (véase la nota anterior). En la terminología de los "Conceptos sociológicos fundamentales" de 1919-1920 la función general de este término fue sustituido por el de *Gesellschaft* o "sociedad", de la misma manera que el "actuar en comunidad" *(Gemeinschaftshandeln)* fue sustituido por el de "acción social" *(soziales Handeln)*. Véanse las referencias de la nota 4.

[7] El traductor original de este texto, Juan Roura Parella, tradujo el término clave de la sociología weberiana *Wahlverwandschaft* ("afinidad electiva") por simplemente "afinidad". Restablecemos el término completo dada su enorme importancia, pues algunos intérpretes incluso consideran que en este término Weber cifró la posibilidad misma de la ciencia social. Para Gerth y Mills, el término *Wahlverwandschaften* constituye "la noción decisiva mediante la cual

Weber relaciona ideas con intereses"; para Werner Stark, es la alternativa teórica de Weber para matizar y flexibilizar las relaciones de causalidad entre ideas e intereses. Lo cierto es que Weber no lo utilizó exclusivamente para relacionar "ideas e intereses", sino para establecer conexiones abiertas y flexibles fundamentales de muy diversa índole, como por ejemplo en esta página de *Economía y sociedad* donde nos dice que la conexión de "adecuación", precisamente entre el ámbito de la "economía" y el de la "sociedad", o el del "actuar en comunidad", adopta la modalidad de ser una regida por las "afinidades electivas". En el texto original, Weber habla así "über den Grad der Wahlverwandschaft konkreter strukturformen des Gemeinschaftshandelns mit konkreten Wirtschaftsformen" *(Wirtschaft und Gesellschaft*, 1ª ed., p. 183). El término *attractio electiva*, apareció por primera vez en un tratado de química del siglo XVIII: Torbern Bergman (1735-1784), *Disquisitio de attractionibus electivis*, 1775. El traductor al alemán de ese texto (en latín) del químico sueco, escribe ya en 1783 "Wahlverwandschaft" para referirse a las leyes de asociación y disociación entre los elementos, siguiendo una tradición que se remonta a la alquimia. De ahí lo toma Goethe, para usarlo como metáfora básica en su novela *Die Wahlverwandschaften* ("Las afinidades electivas", 1809), misma que la generación de Weber encontró como una estimulante y rica fuente para expresar el conflicto entre la naturaleza y el orden social moral. En efecto, *Las afinidades electivas* es una novela donde Goethe trata del adulterio, o mejor dicho del adulterio deseado, mas no consumado, entre dos parejas que de manera no confesada anhelan un "intercambio", en un proceso semejante al de determinados elementos que se atraen magnéticamente entre sí, independientemente de cómo se encuentren colocados. Goethe aprovechó así, mediante un juego de palabras, que en Alemania se usaba de manera coloquial, el término *Die Scheidekunst*, literalmente "el arte del divorcio", para referirse a la química, a fin de abordar el tema del divorcio y atracción erótica entre las parejas de su novela, cuyo título derivaba de la designación química de un proceso mediante el cual diferentes sustancias unidas en una primera instancia, rompen su unión atraídas por otro elemento "más afín". El atractivo fundamental para Weber de este término metafórico, reside en su flexibilidad y apertura que rompe con los determinismos y reduccionismos causales y nomológicos, lo cual le permite expresar la compleja relación entre "ciertas modalidades de las creencias religiosas del calvinismo y la ética profesional del capitalismo moderno" en un párrafo que se remonta a la primera versión de sus ensayos sobre el protestantismo. *Cf.* Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, p. 152, y nota 102, pp. 318-320. Para una interpretación que ve en la

lógica de las "afinidades electivas" al sustento básico que Weber encontró para la posibilidad misma de la ciencia social, véase Richard Herbert Howe, "Max Weber's Elective Affinities: Sociology within the Bounds of Pure Reason", *American Journal of Sociology*, vol. 84, núm. 2, 1978, pp. 366-385.

[8] Para el concepto *chance* como "probabilidad", véase *supra*, Primera parte, cap. I, paráfrafo 1, punto 7, p. 137 y nota 30.

[9] *Genossenschaftliche Organisation*, de *Genossen*, compañero, camarada. Terminología tomada de la obra de Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, 4 vols. Véase *supra*, pp. 181-182, nota 86.

[10] El *mir* era una comunidad campesina de la Rusia zarista basada en la propiedad colectiva de la tierra distribuida por parcelas por tiempo determinado para cultivarse por las familias. *Cf.* Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, pp. 41-42: "Por lo que respecta a la influencia del *mir* sobre la vida económica existían dos opiniones respecto a la desintegración del sistema en Rusia. Una opinión veía en él la salvación de la vida económica, en contraste con la organización rural individualista. Consideraba que el derecho de cada obrero emigrante a regresar al pueblo y solicitar su porción, significaba la solución de la cuestión social. Los partidarios de esta opinión reconocían que ciertos obstáculos se oponían al progreso de la técnica de los métodos agrícolas, pero afirmaban que el derecho del *nadyel* [derecho a la tierra] obligaba a todos a penetrar en el camino del progreso. Los opositores a dicha opinión señalaban el *mir* como un obstáculo incondicional al progreso, y como el sostén más poderoso de la política reaccionaria del zarismo". En este sentido, la polémica sobre el *mir* tiene características análogas a la polémica en México durante el siglo XX sobre la institución del ejido.

[11] Weber siempre mostró un gran interés por el "formalismo mágico", pero el ejemplo para este caso parece provenir de los rituales amerindios de Norteamérica, y específicamente del estudio del antropólogo judío alemán nacionalizado estadunidense, pero que estudió en Heidelberg, Franz Boas (1858-1942), *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, Government Printing Office, Washington, 1897, p. 433.

[12] Sobre estas tendencias monopolizadoras de las relaciones económicas "cerradas" frente a las "abiertas", *cf. supra*, Primera parte, cap. I, parágrafo 2, pp. 475-477. Véase también *supra*, pp. 174-175.

[13] Sobre los cuáqueros, el movimiento bautista y sus intereses económicos, *cf.* Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, pp. 228-

241, y notas en las pp. 303 y 318 sobre George Fox y los cuáqueros.

[14] *Cf.* las referencias a las obras del islamista Carl Heinrich Becker en *supra*, Primera parte, cap. III, parágrafo 12 C, p. 385, nota 74.

[15] *Cf. supra*, Primera parte, cap. II, parágrafo 40, pp. 329-330.

[16] Probablemente esto es un agregado de Marianne Weber, pero véase *supra*, pp. 171-174.

[*] Antes de 1918. [T.]

[17] La revolución de 1905-1906, pues este texto fue escrito antes de 1917. Véase Max Weber, "La situación de la democracia burguesa en Rusia" (1906), en *Escritos políticos*, vol. II, José Aricó (ed.), *op. cit.*, pp. 365-402, y también, "La transición al seudoconstitucionalismo en Rusia" (1906), en *ibid.*, pp. 403-444.

[*] 1905-1906. [T.]

[18] La *Preussenkasse* fue una eficaz caja de ahorro estatal instituida en Prusia entre 1895 y 1932, año en que fue transformada para convertirse en una caja de ahorros nacional *(Deutschlandskasse)*.

[19] Para la institución financiera del *Seehandlung* (comercio marítimo) prusiano, véase *supra*, Primera parte, cap. II, parágrafo 38, p. 326, nota 145.

[20] El impuesto al alcohol de 1909 fue un importante factor en el fin de la coalición entre liberales y conservadores dentro del Reichstag y en precipitar la caída del canciller Bernhard von Bülow el 14 de junio de ese año. Se propuso una gran reforma fiscal para aumentar los impuestos y así cubrir buena parte de los gastos militares que iban en aumento, al mismo tiempo que se distribuiría de manera más equitativa la carga de los gravámenes entre los diferentes estratos sociales. *Cf. supra*, Primera parte, cap. II, parágrafo 32, nota 134, p. 304.

[21] En griego, *trierarcos* significa literalmente "capitán de trirreme", pero durante los siglos V y IV a.C. en Atenas, la *trierarquía* era una liturgia (servicio público) a la que el ciudadano más rico podía ser llamado para hacerse cargo de un barco y sus costos por un año. El Estado proporcionaba la nave y su equipo básico, y normalmente pagaba a la tripulación, pero el *trierarca* no sólo tenía que capitanear la nave, sino también costear su mantenimiento y reparación. Después del 411 era común que dos hombres compartieran la responsabilidad de un barco, y se podían contratar especialistas que liberaran a los trierarcas de una participación personal en la navegación. Esta liturgia fue abolida por Demetrio de Faleron en el 312.

[22] En Atenas una *corega* era una liturgia realizada por un ciudadano rico para beneficio artístico de la *polis*. Un *coregos* (director del coro) era responsable del reclutamiento, entrenamiento, mantenimiento y vestuario de los coreutas (miembros de un coro) para una representación que compitiera en un festival, de tal modo que la institución de la corega fue fundamental para la organización y financiamiento de los festivales dramáticos atenienses. La historia de esta institución coincide *grosso modo* con la de la democracia en Atenas. En el 310, Demetrio de Faleron, el mismo que abolió la liturgia de los *trierarcas*, abolió también el sistema de competencia entre coregas, por oneroso y para no distraer fondos requeridos para gastos militares.

[23] En esta sección Weber aborda dos temas centrales retomados en la versión de 1919-1920 de su "sociología económica" (*cf. supra*, Primera parte, cap. II, parágrafos 39 y 40, pp. 327-330), a saber: que mientras menos involucrado esté el Estado en la economía, más fácil le será al capitalismo desarrollarse, y que la recaudación fiscal es la única forma de financiamiento de un Estado compatible con el capitalismo racional.

[24] Weber defendió la aplicación del término "capitalismo" a ciertas instituciones económicas de la Antigüedad, y distinguirlo, tal y como lo había hecho Sombart desde 1902, del "capitalismo moderno", pero también del "capitalismo medieval". *Cf.* Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations* (1909), *op. cit.*, pp. 352-366.

[25] *Ibid.*, pp. 351-353.

[26] *Cf.* Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, pp. 113-114, donde se define al "Estado litúrgico" como "el Estado que utiliza a sus súbditos como fuentes de servicios, atendiendo a sus necesidades a base de imponer prestaciones a determinadas clases, como el Imperio romano en tiempo de Diocleciano, que constituyó a este objeto comunidades forzosas. Según los casos los súbditos eran, en cuanto a la forma, libres o esclavos del Estado, habiendo sido explotados por el Estado en China de la misma manera que en Europa lo fueron los campesinos en aquellos lugares en que el señor territorial de quien dependían los utilizaba como factores de trabajo y no como fuente de ingresos. En el último caso desapareció la propiedad privada. El campesino es un apéndice de la tierra, a la que está adscrito, debiendo trasladarse allí donde lo reclaman las necesidades de la explotación del suelo. El resultado final de este proceso en China a principios del siglo XVIII fue la desaparición del Estado litúrgico sustituido por el Estado fiscal, que exigía simplemente el pago de tributos, aunque subsistiendo escasos restos de prestaciones personales de carácter

público”.

[27] Leopold von Ranke (1795-1886), *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, Duncker & Humblot, Leipzig, 1874. Una selección de textos a cargo de Leonhard von Muralt apareció en una edición suiza como: Leopold von Ranke, *Völker und Staaten in der neuren Geschichte. Eine Auswahl*, Rentsch, Erlenbach-Zúrich, 1945. De esta última hay una traducción mexicana: Leopold von Ranke, *Pueblos y Estados en la historia moderna*, Wenceslao Roces (trad.), FCE, México, 1948. Ranke es considerado el padre de la escuela historiográfica crítica alemana. Véase Peter Schmidt, “Leopold von Ranke: ‘Sólo historias, no Historia’”, en Karl Kohut (comp.), *El oficio del historiador. Teorías y tendencias de la historiografía alemana del siglo XIX*, Herder, México, 2009, pp. 43-60.

[1] Véase *supra*, nota de la p. 432.

[2] La expresión "Sociología general" no parece ser de Max Weber, y menos de la época en que este texto fue redactado, sino más bien parece una intercalación de Marianne, para referir a la "primera parte" que ya había sido publicada en la primera entrega de *Economía y sociedad*. Hasta 1913, Weber se resistió no tan sólo a usar el término "sociología", sino también la expresión "general" para clasificarla. En cambio, Marianne sí estaba obsesionada con la idea de que la obra que estaba "reconstruyendo" era un cuerpo íntegro y constaba de dos "partes", la "general", publicada en 1921 y autorizada por su marido, y la "aplicada", que era la que ella armó con los manuscritos de su legado póstumo. Los tratados de economía política, teoría del Estado, e incluso de sociología de la época seguían la convención de dividirse en la exposición general y la exposición aplicada, lo cual nunca fue del agrado de Weber, pero sí de Marianne, persuadida de estar armando la "obra capital" de su marido, aunque éste nunca la hubiera considerado así.

[3] Sobre la institución del "matrimonio" o más bien de la "pareja" *(Ehe)* es pertinente mencionar que Max Weber estuvo muy involucrado en calidad de "asesor jurídico" con la bibliografía etnológica y la investigación que Marianne Weber llevó a cabo sobre "la mujer como esposa y madre en la evolución jurídica". *Cf.* Marianne Weber, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, Mohr, Tubinga, 1907, 573 pp.

[4] Max Weber se doctoró en agosto de 1889 con una tesis sobre el desarrollo del *principio de solidaridad* y del fondo especial de la compañía comercial pública a partir de las comunidades domésticas y empresariales de las ciudades italianas. *Cf.* Max Weber, *Entwicklung des Solidarhaftprinzips und des Sondervermögen des offenen Handelsgesellschaft aus den Haushalts- und Gewerbegemeinschaften in den italianischen Städten*, Kröner, Stuttgart, 1889. Tesis incorporada después como Capítulo III a su libro *Zur Geschichte der Handelgesellschaften im Mittelalter. Nach südeuropaischen Quellen*, Enke, Stuttgart, 1889. Recientemente traducido al inglés como *The History of Commercial Partnerships in the Middle Ages*, Lutz Kaelber (trad. y estudio introductorio), Rowman & Littlefield, Oxford, 2003. El título del Capítulo III correspondiente a la tesis doctoral lleva el título de "Comunidades familiares y comunidades laborales", pp. 85-125. El argumento principal de la tesis se centra en las características legales de las compañías comerciales medievales del sur de Europa, en cuanto precursoras históricas de las formas modernas de las empresas comerciales. Weber subraya diversos aspectos del derecho y prácticas

comerciales medievales que sobreviven todavía en compañías modernas, y que incluso posteriormente darían origen a las empresas o corporaciones multinacionales. La importancia de esta obra es muy grande para la polémica centenaria sobre la validez de la tesis de la ética protestante, porque demuestra que Weber conocía muy bien el desarrollo del capitalismo moderno en Italia dos siglos antes de la Reforma protestante, de tal suerte que el prologuista de esta traducción advierte que por fin encontramos el "otro zapato" que hace pareja con el de *La ética protestante*, y que estuvo tan escondido debajo de la cama durante todo un siglo, para que ahora venga Weber mismo a corregir a sus malos intérpretes. *Cf.* Charles Lemert, prólogo a Max Weber, *The History of Commercial Partnerships, op. cit.*, p. XV: "this book takes us back to the other shoe of Weber's more famous thesis".

[5] En su primera respuesta a Rachfahl (crítico de la tesis weberiana sobre la ética protestante), Max Weber pone exactamente el mismo ejemplo de contabilidad pragmática de esas "casas de comercio mundial". *Cf.* Max Weber, "Antikritisches zum 'Geist' des Kapitalismus", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 30, 1910, pp. 176-202, el ejemplo mencionado es descrito en la nota 30 de Weber, pp. 198-199. La traducción al español de este texto se encuentra en "Primera respuesta de Max Weber a Felix Rachfahl" (1910), en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 2ª ed. FGV México, FCE, 2011, pp. 447-449, nota 36. Aunque Weber no menciona por nombre a la familia a la que se refiere, ni en su respuesta a Rachfahl, ni en esta sección de *Economía y sociedad*, es muy posible que se trate de la familia Bunge, *Cf.* Guenther Roth, *Max Webers deutsche-englische Familiengeschichte 1800-1950*, Mohr, Tubinga, 2001, pp. 88-89.

[6] Para el estudio de las relaciones de "trabajo de favor" y "préstamo de favor", Weber parece basarse en las investigaciones etnológicas de Karl Bücher (*cf. supra*, Primera parte, cap. II, p. 188, nota 3, y p. 225, nota 45), especialmente en *Arbeit und Rhythmus*, Teubner, Leipzig, 1909. Hay traducción castellana con el título *Trabajo y ritmo*, José R. Pérez Bances (trad.), Jorro, Madrid, 1914.

[7] Gierke veía en el clan la forma más antigua de una asociación de dominación organizada para igualar en su mandato a las unidades familiares subordinadas. Véase Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, vol. I, *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft, op. cit.*, parágrafo 3, pp. 14-16. Para mayor información sobre Gierke y las características de los cuatro volúmenes de la obra citada, *cf. supra*, Primera parte, cap. I, parágrafo 13, pp. 181-182, nota 88.

[8] Lewis Henry Morgan (1818-1881), en su época el principal etnólogo estadunidense, especializado en tribus amerindias, especialmente los iroqueses, quienes lo adoptaron en 1847. Sus principales obras son: *Houses and House-Life of the American Aborigines*, Government Printing Office, Washington, 1881; *League of the Ho.De'-No Sau-Nee or Iroquois*, 2 vols., Burt Franklin, Nueva York, 1901, y su trabajo más famoso, *Ancient Society*, Gordon Press, Nueva York, 1877, traducida como *La sociedad primitiva*, Ayuso, Madrid, 1970.

[9] Heinrich Schurtz (1863-1903) uno de los primeros etnólogos alemanes especializado en sociedades primitivas. Weber cita más de una vez su libro *Altersklassen und Männerbunde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft*, Gustav Reimer Berlín, 1902. Más referencias a Schurtz en *supra*, p. 205, nota 24, e *infra*, pp. 1091, nota 7, y 1323, nota 23.

[10] Comidas comunitarias rituales exclusivamente entre varones, semejantes a los *symposia* atenienses, pero mucho más austeros y de corte militar. *Cf. supra*, Primera parte, cap. II, parágrafo 26, p. 284, nota 113.

[11] *Duk-Duk*: sociedad ritual melanesia, masculina y secreta, del archipiélago de la Nueva Bretaña, al noreste de Nueva Guinea. Para una descripción más detallada sobre los *duk-duk*, véase *infra*, Tercera parte, cap. II, parágrafo 2, p. 1092. Véase también *Historia económica general, op. cit.*, p. 63: "Está prohibido a las mujeres penetrar en la casa de varones, para conservar el carácter secreto de esas viviendas; con objeto de ahuyentar a las mujeres recurren los miembros a terroríficas procesiones, como los *duk-duk*, en las islas de los mares del Sur".

[12] Del latín, *agnatitius*, que desciende directamente de varón en varón.

[13] Para la manera en que Max Weber adquirió buena parte de su información sobre estos temas, en función de fungir como "asesor jurídico" en la investigación de su esposa, *cf. supra*, p. 490, nota 3; sobre "la mujer como pareja y madre en el desarrollo jurídico", publicada en 1907, véase también Joachim Radkau, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens, op. cit.*, pp. 475-478.

[14] Toda la siguiente exposición sobre el alto grado de desarrollo de los sistemas contables por partida doble de las compañías comerciales medievales italianas, especialmente en Florencia durante el siglo XIV, es un resumen muy preciso del Capítulo V del libro de Weber sobre el mismo tema, el cual incorpora su tesis doctoral de 1889. *Cf. supra*, p. 492, nota 4.

[15] Sobre la enorme importancia que Weber atribuyó a la *calculabilidad* como fundamento de la racionalidad formal propia del desarrollo del capitalismo moderno, así como de la contabilidad por partida doble en la empresa capitalista,

cf. supra, Primera parte, cap. II, p. 192, nota 9, y p. 273, nota 106.

[16] Véase Max Weber, "La ausencia de situaciones capitalistas de dependencia en China", en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, pp. 305-308.

[17] Max Sering (1857-1939), *Die Vererbung des ländlichen Grundbesitzes im Königreich Preussen*, vol. II, primera parte, Paul Parey, Berlín, 1900.

[18] Sobre el principio de la solidaridad en las compañías comerciales de Italia en el siglo XIV, y la tesis doctoral de Max Weber en 1889, véase *supra*, p. 492, nota 4.

[19] *Cf. infra*, Tercera parte, cap. VI, p. 1153, y *supra*, Primera parte, cap III, final del parágrafo 15, p. 405.

[20] El *Kasbah* designaba sobre todo en el Islam occidental del norte de África una ciudad fundada en una fortificación ocasional, aunque también podía ser una residencia fija una vez que el lugar conquistado consolidaba su ubicación urbana.

[21] El *suk* es el nombre árabe para un mercado que por lo general puede ser muy específico, mientras que el bazar persa es un concepto colectivo que abarca todo tipo de comercios. El mercado constituye en las ciudades islámicas un punto de referencia central y varía en tamaño desde una pequeña plaza individual hasta todo un barrio comercial en el que el ordenamiento de los distintos comercios está estrictamente regulado.

[22] El mercado y la mezquita principal fueron por mucho tiempo, en el espacio urbano islámico, el principal rasgo distintivo de una ciudad y simbolizaban, al lado de los edificios de gobierno, la unidad citadina, mientras que el espacio habitacional podía estar separado según los distintos grupos étnicos o religiosos (había una relativa tolerancia para los "pueblos del libro", es decir, judíos y cristianos), pero en ocasiones dicha división podía estar incluso amurallada. *Cf.* Albert Hourani y S. M. Stern (eds.), *The Islamic City*, Bruno Cassirer, Oxford, 1970; Ira M. Lapidus, *Muslim Cities in the later Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge, 1967, y Louis Gardet, *La cité musulmane: vie sociale et politique*, Vrin, París, 1954.

[23] Sobre la vinculación de las relaciones económicas en China al linaje y a la familia, *cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, pp. 316-319.

[24] *Ibid.*, p. 435: "El confuciano típico utilizaba sus ahorros y los de su

familia para formarse literariamente y pagarse la preparación de exámenes, procurándose así la base de una existencia estamental distinguida".

[25] La *maona* de Génova no es una familia poderosa como sugería la traducción de Roura Parella, sino una institución de crédito estatal para situaciones de ayuda de emergencia. El término es de origen árabe, *my-ûnah*, y significa "ayuda extraordinaria". En Génova y parte del norte de Italia un *maona* es sinónimo de un monte de piedad, financiado estatalmente. La fuente bibliográfica de Weber para este tema es la del supervisor de su tesis doctoral, Levin Goldschmidt (1828-1897), *Handbuch des Handelsrechts*, Primera parte: *Universalgeschichte des Handelsrechts*, Ferdinand Enke, Stuttgart, 1891, pp. 292-298; pero Sombart también se refiere al *maona* en *Der moderne Kapitalismus*, vol. I, Duncker & Humblot, Leipzig, 1902, p. 337, nota 2. Véase también *infra*, p. 679, nota 82.

[26] La *commenda* es una operación empresarial a consignación. Véase *supra*, Primera parte, cap. II, parágrafo 11, p. 222, nota 43.

[27] *Cf.* Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 273: "Otra particularidad de Babilonia es que el banquero otorgaba profesionalmente *commendas*, es decir créditos de empresa; en inscripciones cuneiformes se han conservado buen número de documentos de *commendas*, cuando en otros países de la Antigüedad jamás se encuentra ni siquiera ejemplo de esta clase de operaciones de crédito".

[28] Karl Rodbertus-Jagestow (1805-1875), político y economista que abogó por una forma conservadora de socialismo, propuso también la polémica teoría sobre los orígenes de la economía en la matriz de un *oikos* primitivo y que, por consiguiente, toda la Antigüedad debía ser clasificada en la categoría de la "economía de *oikos*", un concepto histórico económico creado por él mismo. Véanse las diversas referencias de Max Weber a él en *supra*, p. 225, nota 44, y p. 252, nota 76.

[29] *Ergasterion*, del griego *ergateia*, "trabajo de artesano". Es un taller en que los trabajadores remuneran a su señor con parte de sus propias ganancias. Véase *supra*, p. 244, nota 68.

[30] Amplia zona de tierras agrícolas extremadamente fértiles que se extiende desde Moldavia sobre Ucrania del sur hasta llegar a la cuenca baja y media del Volga.

[31] Originalmente los *Starosten* (capitanes más antiguos) eran señores feudales de Polonia, pero después el término se convierte en sinónimo para los

funcionarios de la Dieta polaca. En una "respuesta de la redacción" al economista Arthur Salz, a propósito de su historia de la industria moderna en Bohemia, Weber habla de "la típica industria del *Starost* de Silesia y Bohemia, llamada así, como es sabido, por el estadista prusiano Ernst Engel [1891-1896], y es una forma de 'utilización de la riqueza', en oposición a la 'utilización del capital' de la industria burguesa..." *Cf.* Max Weber, "Redaktionelles Nachwort", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 38, 1914, p. 544. El libro reseñado críticamente por Weber sobre esta cuestión es de Arthur Salz (1881-1963), *Geschichte der böhmischen Industrie in der Neuzeit*, Duncker & Humblot, Múnich, 1913, y la referencia al *Starost* se encuentra en las pp. 365-383. Sobre el origen de la industria de lino en Silesia y Bohemia a partir de talleres semejantes al ergasterio de la Antigüedad, *cf.* Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 150: "La industria linera de Silesia y Bohemia conoció en la Edad Media un régimen semejante. En este caso el señor es el distribuidor del artesano. O bien el señor procedía a instalar un taller".

[32] Véase otra referencia de lo mismo, pero en diferente traducción terminológica, en Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, pp. 150-151: "Así, por ejemplo, nos refiere Demóstenes que heredó de su padre dos ergasterios, un taller para la forja de armas y otro para la fabricación de camas (que a la sazón no eran artículos de primera necesidad, sino de lujo), combinación que se explica por la circunstancia de que el padre era importador de marfil, que se incrustaba lo mismo en los puños de las espadas que en los tableros de las camas, y no habiendo podido pagarle los deudores había tomado en prenda sus talleres y los esclavos que en ellos trabajaban". La referencia original de Demóstenes proviene del primer discurso contra su tutor Áfobo para reclamar su herencia, y es una pieza oratoria sumamente importante como fuente de información del derecho ático, pues conjuga datos de derecho de familia y sucesiones, derechos de usufructo, uso y habitación, derechos reales de garantía, préstamos, usos y prácticas mercantiles, distinciones jurídicamente aceptadas entre capital activo y no activo, fortuna visible e invisible y otras cuestiones. *Cf.* Demóstenes, "Discurso contra Áfobo por la tutela", I, 9, 20, 24-25, 27, 30, 32, en *Discursos políticos y privados*, A. López Eire y José Manuel Colubi Falcó (trads.), Gredos, Madrid, 2000, pp. 255-277.

[33] Cambises II, rey de Persia del 530 al 522 a.C. cuando se suicida, según Darío, o muere accidentalmente según la versión de Heródoto. Hijo de Ciro el Grande (559-530), extendió el imperio de su padre hasta Egipto.

[34] *Pandectas*, del griego *pan*, "todos", y *déchomai*, "aceptar, comprender",

de ahí a "todas las leyes aceptadas". Recopilación de varias obras especialmente de derecho civil que el emperador Justiniano (527-565) puso en los libros del Digesto, pero también el conjunto del Digesto y el Código Justiniano con las Novelas y demás constituciones que lo componen. Las Pandectas promulgadas en 533 forman una obra de 50 libros, subdivididos en títulos, que recopilan sentencias, citas y refranes de jurisconsultos que adquirieron valor de ley y fueron fuentes esenciales para el estudio del derecho.

[35] Weber retomó este pasaje de 1909-1913 para la redacción de la versión resumida y "definitiva" de 1919-1920 de la primera "entrega" de *Economía y sociedad* para la imprenta. *Cf. supra*, p. 255. Todos estos términos designan formas de renta o interés en tributos o impuestos, y en bienes o en dinero, de campesinos, artesanos o siervos a los dueños de la tierra, o al Estado. Así, en Rusia los siervos debieron pagar el *obrok* hasta 1861, año de emancipación de los siervos.

[36] En el derecho romano clásico, *peculium* designa todas las formas de patrimonio, hacienda o caudal que el padre o señor otorga al hijo, o al esclavo emprendedor, para su uso y comercio. La propiedad respectiva continuaba correspondiendo al *paterfamilias*, y las ganancias eran también para él; en cambio, con respecto a las pérdidas, sólo respondía mediante un *actio de peculio* o *merx peculiaris* (véase siguiente nota) hasta por el valor del peculio, salvo excepciones. Por ello, el *paterfamilias* no podía perder más que su aportación original. Jhering nos dice que el *peculium* se distinguía del *precarium* en que éste se concedía a un esclavo o cliente para su uso y por *ruego* de éste *(preces*, y de ahí *precarium)*, por lo general una parcela de tierra y a veces habitaciones o instalaciones para un taller. Al constituir un *precarium* se establecía así una relación clientelar. Sin embargo, la fortuna adquirida por el cliente, sus instrumentos de labranza y el ganado llegaron también a denominarse *peculium* y pertenecían de hecho al cliente, aunque jurídicamente seguían siendo de su patrón. "La etimología remite a la relación de este patrimonio con la economía agrícola; traducido literalmente, *peculium* significaba 'pequeño rebaño', es decir, parte de un rebaño separada del rebaño principal." *Cf.* Rudolph von Jhering (1818-1892), *Geist des römischen Rechts auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung*, Breitkopf und Härtel, Leipzig, 1873, vol. I, Primera parte, parágrafo 16, p. 242.

[37] Sobre el *merx peculiaris*, véase *supra*, p. 255, nota 82.

[1] Sobre el concepto de raza, véase el discurso de Weber contra la ponencia de Alfred Ploetz "Los conceptos de raza y sociedad y algunos problemas correlativos a ellos", en la primera reunión de la Asociación Sociológica Alemana en Fráncfort (19-22 de octubre de 1910), reproducido en *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Marianne Weber (ed.), Mohr, Tubinga, 1924, pp. 456-462. Dos años después, en la segunda reunión de esa misma asociación en Berlín, Weber tomó de nuevo la palabra, a continuación de una exposición de Franz Oppenheimer (véase *supra*, p. 189, nota 5) para protestar lo siguiente *(op. cit.*, p. 489): "Con las teorías raciales se puede demostrar o refutar cualquier cosa. Es un crimen científico intentar, mediante el uso sin sentido crítico alguno de hipótesis raciales totalmente turbias, el estudio sociológico de la Antigüedad, lo cual por supuesto no sólo es algo muy difícil, sino que no tiene la menor posibilidad de éxito; después de todo, ya no podemos saber en qué medida las cualidades de los griegos y los romanos se basaban en predisposiciones hereditarias. El problema con tales relaciones es que todavía no ha sido aclarado nada, ni siquiera por las investigaciones más cuidadosas y rigurosas sobre sujetos vivientes, aun si se llevan a cabo en laboratorios y con los más rigurosos medios de experimentación científica".

[2] Esta observación está aparentemente tomada de Georg Simmel, *Einleitung in der Moralwissenschaft. Eine Kritik der etischen Grundbegriffe*, vol. I, 3ª ed., Cotta, Stuttgart, 1911, p. 55.

[3] Véase *supra*, pp. 475 y *ss*.

[4] El fundamento de las reformas democráticas de Clístenes al final del siglo v a.C. en Atenas era una nueva repartición territorial de Ática. Se sustituyó la organización territorial basada en cuatro *phylias* por una basada en diez nuevas, cuyo ámbito de gestión administrativa era autónomo y no interdependiente. Tal innovación les pareció a sus contemporáneos artificial, injusta y demasiado voluntarista, mientras que Aristóteles la consideró artificial y mal aplicada. *Cf. Política*, VI, 4, 1319b.

[5] Durante su visita a los Estados Unidos para la exposición mundial de 1904 en San Luis Missouri, Weber tuvo un especial interés en la situación social de los afroamericanos y por mediación de William Edward Burghardt Du Bois, pudo visitar, después de pasar por Nueva Orleáns en el periodo más caluroso del año, la célebre institución educativa de Booker Washington, el "College for Further Education for African Americans" en Tuskegee, Alabama. *Cf.* Marianne Weber, *Biografía de Max Weber, op. cit.*, pp. 297-299.

[6] Seguestes e Inguiomar eran el suegro y el tío, respectivamente, de Arminio (18 a.C.-19 d.C.), el gran dirigente de la tribu germánica de los queruscos que derrotó a las legiones romanas de Quintilio Varo en el bosque de Teutoburgo en el año 9 de la era cristiana. Seis años después, ambos traicionarían al gran jefe germánico, uno para ayudar a los romanos y el otro al rey Marbod, rival germánico de Arminio, lo cual contribuyó a la caída definitiva de este último en el 19 d.C. Debido a su traición, Seguestes e Ingiomar fueron repudiados por el resto de las tribus germánicas, y en parte por ello, Tácito considera a Arminio una especie de héroe nacional y "liberador de los germanos" que "todavía pervive en los cantos de los bárbaros". *Cf.* Tácito, *Anales*, Libro I, 57-60, y Libro II, 88. Durante el siglo XIX se interpretaron románticamente en Alemania tanto los textos de Tácito sobre la peculiar forma de libertad de los germanos, como la figura de Arminio en cuanto precursor del nacionalismo alemán, pero evidentemente esta reinterpretación se basaba en tremendos anacronismos.

[7] Dado el hecho que el nacionalismo era un valor político sumamente arraigado en Max Weber, no deja de sorprender su objetividad y neutralidad valorativa al abordar las cuestiones de la "nación" y del "nacionalismo" tanto en este apartado, como más adelante, en la Tercera parte, cap. III, parágrafo 3, pp. 1109-1114. Según Eduard Baumgarten, Weber ofrece en estas exposiciones un modelo de análisis sociológico "libre de valores". *Cf.* Eduard Baumgarten, *Max Weber. Werk und Person*, Mohr, Tubinga, 1964, pp. 419-420.

[8] Werner Wittich, *Deutsche und französische Kultur im Elsass*, Schlesier und Schweikhardt, Estrasburgo, 1900, pp. 38 y ss. Hay una traducción francesa: "Le génie national des races française et allemande en Alsace", *Revue Internationale de Sociologie*, vol. X, 1902, pp. 777-824 y 857-907, especialmente pp. 814 y ss.

[9] Max Weber hace notar que antes de 1914 los alsacianos en general, como el custodio que le mostró los tesoros del museo de Colmar, apreciaban objetos de arte y cultura triviales, a diferencia de los "forasteros", que visitaban el museo principalmente por una de las obras de arte más imponentes del fin de la Edad Media, pero que no había sido pintado por un alsaciano, el "Altar Isenheim" de Grünewald. *Cf.* Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, op. cit.*, p. 484. Mathias Grünewald (1470-1528), pintor de confesión luterana y nacido en Würzburg, la antigua capital de la Baja Franconia, es considerado al lado de Durero, el más grande representante de la pintura renacentista alemana. Weber conocía bien la cultura alsaciana porque vivió en

Estrasburgo en los años de su servicio militar.

[1] El Capítulo de "Sociología de la religión" de *Economía y sociedad* está inconcluso y fue redactado entre 1912 y 1913. Utiliza la terminología sociológica del artículo "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", publicado también en 1913, y ninguna de las referencias bibliográficas esbozadas por Weber es posterior a ese año. En una carta fechada el 3 de julio de 1913, Weber agradeció a Rickert que le hubiera enviado el tratamiento "sistemático" de su "Sistema de valores", publicado en la revista *Logos* donde pocos meses después aparecería su propio artículo de las categorías de la sociología comprensiva, y prometía devolver a su amigo "el obsequio" con el manuscrito de lo que Weber empezó a llamar desde entonces su propia "*Religionssystematik*" o sociología "sistemática de la religión". *Cf.* carta de Max Weber a Heinrich Rickert del 3 de julio de 1913, publicada en *Max Weber Briefe 1913-1914*, vol. II/8 de la *Max Weber Gesamtausgabe*, Mohr, Tubinga, 2003, pp. 261-262. No obstante, el manuscrito no estaba todavía terminado cuando estalló la primera Guerra Mundial. Al terminar ésta, Weber volvió a referirse a su sociología "sistemática" de la religión en el último texto que escribió, el "Prefacio" de 1920 a sus tres volúmenes de ensayos de sociología de la religión. *Cf.* Max Weber, "Introducción general" (1920), en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, p. 69: "Confesemos, pues, e insistamos en ello, que nuestro trabajo presenta aquí una laguna, contra la que el etnógrafo reclamará con plena razón. En algún trabajo sistemático sobre sociología de las religiones espero poder compensar en parte esta laguna". El editor advierte en una nota que ese "trabajo sistemático" es precisamente el Capítulo de sociología de la religión de *Economía y sociedad* (*ibid.*, p. 302, nota 16). Por otro lado, la expresión *Religionssystematik* se ha consagrado ya como la referencia abreviada a este importante Capítulo de *Economía y sociedad*, al grado que seminarios internacionales y libros que compilan sus resultados se refieren así a este Capítulo. *Cf.* Hans G. Kippenberg y Martin Riesebrodt (eds.), *Max Webers "Religionssystematik"*, Mohr, Tubinga, 2001. Este texto es particularmente importante porque es el único puente que se conserva entre la primera versión de 1904 y 1905 de los ensayos de Weber sobre la ética protestante (al lado del ensayo sobre las sectas protestantes y las respuestas de Weber a los primeros críticos de esos trabajos) y los ensayos sobre sociología de la religión que empezó a publicar a partir de 1915 en el *AfSS*, así como la segunda versión de 1920 sobre la ética protestante. Es posible ver así un gradual pero significativo cambio conceptual, descubrimientos como el del "desencantamiento del mundo" en el proceso de la racionalización occidental, el surgimiento en 1915, y no antes, de la tipología tripartita de las formas de dominación, y el problema de las respuestas de las grandes religiones universales

al problema de la teodicea, así como la clasificación de los diversos tipos de soteriologías y "visiones religiosas del mundo". Conviene mencionar aquí tres importantes fuentes, además de las obras de Troeltsch, que aunque Weber no cita expresamente en el cuerpo de su trabajo, fueron fundamentales para el mismo: *1*. Julius Wellhausen (1844-1918), *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Georg Reimer, Berlín, 1886, que configura en buena medida la visión weberiana del antiguo judaísmo; *2*. Ignaz Goldziher (1850-1921), *Vorlesungen über den Islam*, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1910, mismo que es a veces glosado casi *verbatim* por Weber, pues aborda al Islam no sólo como una "cosmovisión", sino sobre todo como un "modo de conducción de vida" o *Lebensführung*, y *3*. Hermann Oldenberg (1854-1920), "Die indische Religion", en Paul Hinneberg (comp.), *Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung und ihre Ziele*, vol. I, sección tercera, Teubner, Berlín, 1906, pp. 51-73. Aunque Weber cita otras obras de Oldenberg en el cuerpo del texto, es este artículo el que marca la visión general de la India que tenía Weber en 1913, visión que sería considerablemente expandida después de 1915, en su más amplio tratamiento de la religión en dicho país en el segundo volumen de sus ensayos sobre sociología de la religión. Otros autores fundamentales, como Max Müller, sí son citados por Weber, así como varios otros autores cuyas referencias bibliográficas completas serán incorporadas en las respectivas notas del editor a pie de página. Para una exposición crítica de las más importantes aportaciones teóricas y sustantivas de este Capítulo, véase *supra*, "Introducción", pp. 88-93.

[2] Efesios 6: 2-3: "Honra a tu padre y a tu madre, que es el primer mandamiento con promesa; para que te vaya bien, y seas de larga vida sobre la tierra".

[3] Hermann Usener (1834-1905), *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung* [Nombres de los dioses. Ensayo de una teoría de la construcción de conceptos religiosos], Friedrich Cohen, Bonn, 1896. Usener propone tres fases en la formación de los nombres de los dioses: dioses momentáneos, dioses especiales y dioses independientes, de tal modo que el nombre del dios ya no está asociado a su función. También investigó la supervivencia de fiestas y ritos paganos en el desarrollo del cristianismo.

[4] La teoría moderna de la "corporación territorial" *(Gebietskörperschaft)*, también conocida como "teoría Gierke-Preuss" proviene de Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, vol. II, Weidmann, Berlín, 1873, pp. 923-976, y Hugo Preuss, *Gemeinde, Staat, Reich als Gebietkörperschaften. Versuch einer deutschen Staatskonstruktion auf Grundlage der Genossenschaftstheorie*, Julius

Springer, Berlín, 1889. Por "corporación territorial" se entiende el ámbito delimitado de una corporación donde sus miembros gozan de una esfera de protección territorial frente a la soberanía estatal. Sobre Gierke, Preuss y el contexto bibliográfico más amplio de esta teoría, véase *supra*, pp. 181-182, nota 88.

[5] Max Müller (1823-1900), *Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion. Mit besonderer Rücksicht auf die Religionen des Alten Indiens* [Lecciones sobre el origen y evolución de la religión. Con especial atención a las religiones de la India antigua], Trübner, Estrasburgo, 1880. Friedrich Max Müller, lingüista, indólogo y fundador de la ciencia de la religión comparada a partir de la lingüística comparada en la Universidad de Oxford, donde murió y fue profesor de 1854 a 1875. Entre sus numerosas publicaciones se distinguen su traducción y edición del Rigveda y la edición de los *Sacred Books of the East*, una colección de 51 volúmenes de traducciones de diversos textos sagrados del Oriente.

[6] Adhesión a un solo dios, sin dejar de reconocer a los otros. Max Müller distingue así tres etapas en la evolución religiosa: politeísmo, henoteísmo y monoteísmo. *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. II, *op. cit.*, p. 36: "Teniendo en cuenta la labilidad de numerosas divinidades hindúes y la costumbre, llamada por Max Müller *henoteísmo* y presente ya en los antiguos cantores, de invocar cualquier dios como el más poderoso o incluso como el único, con el fin de ganárselo, esto sería todavía lo menos comparado con el hecho de que los Vedas contradicen formalmente al *dharma* del hinduismo".

[7] *Cf.* Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, pp. 129-152, donde se investiga extensamente la etimología y modo de conducción de vida de la noción de "vocación profesional" *(Beruf)*, específicamente en Lutero.

[8] Kurt Breysig (1866-1940), *Die Entstehung des Gottesgedankes und der Heilbringer* [El surgimiento de la noción de Dios y los mensajeros de la salvación], Georg Bondi, Berlín, 1905. Historiador y sociólogo de la cultura, alumno de Gustav Schmoller. Sus investigaciones proponían leyes evolutivas de supuesta validez histórico universal en las cuales la humanidad mostraba etapas culturales cada vez más elevadas.

[9] Juan 14: 6-7: "Yo soy el camino, y la verdad, y la vida, nadie viene al Padre, sino por mí. Si me conocieseis, también a mi Padre conoceríais; y desde ahora le conocéis, y le habéis visto".

[10] II Tesalonicenses 3: 10. Véase también Max Weber, *La ética protestante,*

op. cit., p. 250 y ahí las notas al pie de página de Weber, números 24, 25 y 26.

[11] Erwin Rohde (1845-1898), *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen*, 2ª ed., 2 vols., Mohr, Tubinga, 1897. *Cf.* Erwin Rohde, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, Wenceslao Roces (trad.), FCE, México, 1948. Rohde fue un filólogo clásico conocido por sus tesis sobre la novela griega (1876) y por defender (1872) las tesis de su amigo y colega Nietzsche sobre "el nacimiento de la tragedia" (1871), después de ser duramente criticadas por Willamowitz-Moellendorf quien terminó con la carrera de Nietzsche como filólogo en Alemania. Rohde fue profesor de filología clásica en Heidelberg entre 1886 y 1898, donde Weber asistió como estudiante a sus conferencias. Según Kippenberg, Weber sigue a Rohde en su distinción entre lo racional apolíneo y lo orgiástico dionisiaco para su propia clasificación entre lo ascético y lo místico en su sociología de la religión, de tal modo que cuando Weber habla del "poder de la embriaguez y de las orgías" para alcanzar el éxtasis místico, sigue siempre el "hilo de Ariadna" proporcionado por Rohde. Véase Hans G. Kippenberg, "Einleitung", en Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Religiöse Gemeinschaften*, vol. I/22-2 de la *Max Weber Gesamtausgabe*, Mohr, Tubinga, 2001, p. 51. Rohde y Weber están sepultados en el mismo "panteón de la montaña" *(Bergfriedhof)* en Heidelberg, a unos cuantos metros de distancia.

[12] *Cf.* E. Rohde, *Psique. La idea del alma, op. cit.*, pp. 128-135.

[13] Deuteronomio 34: 10: "Y nunca más se levantó profeta en Israel como Moisés, a quien haya conocido Jehová cara a cara".

[14] Amós 5: 11: "Por tanto, puesto que vejáis al pobre y recibís de él carga de trigo..."

[15] Isaías 5: 8: "¡Ay de los que juntan casa a casa, y añaden heredad a heredad hasta ocuparlo todo! ¿Habitaréis vosotros solos en medio de la tierra?"

[16] Deuteronomio 16: 17: "No tuerzas el derecho; no hagas acepción de personas, ni tomes soborno; porque el soborno ciega los ojos de los sabios, y pervierte la palabra de los justos".

[17] Montanus (muere en el 179 d.C.), sacerdote de Cibeles convertido al cristianismo, se presentó como enviado del Espíritu Santo para completar la revelación de Jesucristo y con este propósito desarrolló la doctrina del *montanismo*, mejor conocida como la "herejía frigia" que profetizaba el inminente fin del mundo, con ayuda de sus profetisas Maximilia y Prisca. Tertuliano se adhirió a sus ideas.

[18] Novaciano (siglo III d.C.), teólogo y antipapa de Cornelio, pues consideraba a éste, elegido en 251, demasiado indulgente. Se opuso al perdón a quienes apostataron durante la persecución del emperador romano Decio (249-251) a los cristianos, lo cual llevó al cisma novaciano, a la excomunión y condena de Novaciano y a su muerte como mártir durante el imperio de Valeriano. Su comunidad de los "puros" sobrevivió hasta bien entrado el siglo VII.

[19] Christian Bartholomae (1855-1925), *Altiranisches Wörterbuch* [Diccionario del antiguo iraní], Karl J. Trübner, Estrasburgo, 1904. Profesor de lenguas indogermánicas en Giessen, Estrasburgo y Heidelberg.

[20] *Gathas*, del persa, "cantos", "himnos". Los 17 *Ghatas* son la parte más antigua del *Avesta* ("Sabiduría", escritura sagrada de los persas) y se remontan directamente a Zaratustra, y cuando no, provienen por lo menos de un círculo emparentado con él. *Cf.* Christian Bartholomae, *Die Gathas des Awesta. Zaratustras Verspredigten* [Los Gathas del Avesta. Sermones en verso de Zaratustra], Karl J. Trübner, Estrasburgo, 1905, p. 130.

[21] En el Antiguo Testamento se llama "profetas", no sólo a los grandes conocidos por sus escritos, sino también a cualquier miembro del grupo de vaticinadores del futuro, tal y como puede constatarse en Reyes 22: 7.

[22] Jeremías 7: 22-23, donde Jehová dice: "Porque no hablé yo con vuestros padres, ni nada les mandé acerca de holocaustos y de víctimas el día que los saqué de la tierra de Egipto. Mas esto les mandé, diciendo: Escuchad mi voz, y seré a vosotros por Dios, y vosotros me seréis por pueblo; y andad en todo camino que os mande, para que os vaya bien".

[23] *Soteriología*, del griego *soter, soteira*, "salvar". Literalmente "teoría de la salvación", originalmente designaba dioses y diosas específicos que ayudaban en situaciones de emergencia y necesidad. En el culto imperial romano y helenístico era también el título del "salvador". En las distintas religiones universales hay diversos fines y métodos para alcanzar la salvación, en este mundo o en el otro.

[24] En la llamada *creatio ex nihilo* se afirma que Dios creó al mundo de la nada, pues en la segunda mitad del siglo II después de Cristo algunos teólogos cristianos tuvieron que desarrollar expresamente esta teoría en oposición a los gnósticos, quienes afirmaban que el mundo no había sido creado por Dios, sino por un demiurgo menor, el cual había creado el mundo material a partir de la materia.

[25] La visión de que los monjes cristianos habían sido los responsables de la decadencia de la Ἑλληνικὴπαιδεία ("formación educativa griega") se popularizó a

partir de la historia de Gibbon sobre la caída del Imperio romano. *Cf.* Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, 7 vols., Methuen & Co., Londres, 1897-1900.

[26] Hermann Oldenberg (1854-1920), *Die Religion des Veda* [La religión de los Vedas], Wilhelm Hertz, Berlín, 1894. Profesor en Kiel y Gotinga, historiador de la religión especializado en Buda y el conocimiento del sánscrito. Célebre por su libro *Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* [Buda. Su vida, su doctrina, su congregación], Hertz, Berlín, 1891. Hay varias traducciones al inglés. Weber cita sus obras en la sección dedicada al budismo en sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. II, *op. cit.*, pp. 215-244, especialmente notas 174, 178 y 191, en las pp. 217, 220 y 229, respectivamente.

[27] El canto atribuido a la profetisa gobernante Débora, esposa de Lapidot (Jueces 5: 1-31), celebra la victoria de las tribus del norte de Israel al mando de Barac sobre las tribus de Canaán al mando de Sísara, quien disponía de más de 900 carruajes herrados para la batalla decisiva (Jueces 4: 3). En la época de Weber el Canto de Débora era considerado uno de los más antiguos documentos históricos del Antiguo Testamento; por ejemplo, por Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels* [Prolegómenos a la historia de Israel], Georg Reimer, Berlín, 1886, p. 306, y por Bernhard Stade, *Geschichte des Volkes Israel* [Historia del pueblo de Israel], vol. I, Grote, Berlín, 1887, p. 178.

[28] 1 Samuel 17: 33: "Dijo Saúl a David: No podrás tú ir contra aquel filisteo, para pelear con él; porque tú eres muchacho, y él un hombre de guerra desde su juventud". Pero véase también la versión "desencantada" de esta misma historia en Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. III, *op. cit.*, p. 81: "En verdad, David fue al principio un mero jefe de partida, instalado en las montañas, de típico carácter catilinario y feudatario de los filisteos, que se independizó de ellos cuando se convirtió en príncipe urbano de Jerusalén: la lucha de uno de sus campeones con Goliat tuvo lugar cuando ya era rey".

[29] Adolf Harnack (1851-1930), *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Band 2: Die Verbreitung* [La misión y expansión del cristianismo en los tres primeros siglos, vol 2: La expansión], Hinrichs, Leipzig, 1906. Teólogo evangélico y temprano representante, por influencia de Albrecht Ritschl, de un tratamiento histórico del cristianismo, por lo cual vio a la formación del dogma eclesiástico como una deformación helenística, ajena al auténtico mensaje de Jesucristo. En sus lecciones sobre "La esencia del cristianismo" Harnack hizo a un lado el dogma del mensaje cristiano para analizar mejor su valioso contenido ético. Tuvo serias

diferencias con la interpretación evangélica de la historia eclesiástica llevada a cabo por Rudolph Sohm. *Cf. infra*, Apéndice II, p. 1400, nota 4. Pero también *supra*, Primera parte, cap. III, parágrafo 2, p. 339, nota 11.

[30] Casta de nobleza guerrera de la India, véase *infra*, p. 602, nota 48.

[*] Pude enterarme cómo en los círculos militares se abrigó la esperanza, cuando hizo su aparición Herrn von Egidy (teniente coronel en retiro), de que S. M., viendo que las críticas que este camarada había hecho sobre la ortodoxia eran justas, intervendría para que en el "servicio divino" de los militares no se expusieran ya esos cuentos infantiles que no hay persona cabal que pueda creerlos. Como no ocurrió lo que se esperaba, pronto se hicieron a la idea de que la doctrina de la Iglesia, tal como es, constituye el mejor alimento para los reclutas. [Nota de Max Weber.]

[31] *Stundistas*: secta protestante de Ucrania fundada en 1860, que insiste en la autoridad de la Biblia por encima de las formas de organización eclesiástica.

[32] *Skoptzi*: del ruso, *skopets*, "castrados". Secta rusa aparecida hacia 1775 en la región de Orel, caracterizada por un estricto ascetismo y una abstinencia total que llevó a algunos de sus adeptos a castrarse voluntariamente, como radical medio para solucionar el problema de las "tentaciones de la carne". La penitencia y la abstinencia llevadas a tal extremo no forman parte, según Weber, de un ascetismo racional, sino más bien de un "ascetismo mágico". Sobre el "ascetismo mágico" véase Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, p. 203. Sobre la referencia a los *skoptzi* y su "ascetismo mágico" véase también Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, p. 103, nota 11 y nota del editor en p. 311.

[33] Los autollamados *humiliati per Deum*, "humillados por la voluntad de Dios", pertenecían a un movimiento medieval de voto de pobreza que se remonta a las fraternidades lombardas de legos. Sus ideales metódicos eran la pobreza, el ayuno y la prédica. Acusados de herejía, en 1184 fueron excomulgados, al lado de los cátaros, en el sínodo de Verona por el papa Lucio III, pero una década y media después el papa Inocencio III confirmó en 1201 a la orden.

[34] Véase *infra*, cap. VIII, "La ciudad", pp. 960-985.

[35] Adolf Gustav Deissmann (1866-1937), *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt* [Luz del oriente. El Nuevo Testamento y los textos recientemente descubiertos del mundo helenístico romano], 3ª ed. corregida y aumentada, Mohr, Tubinga, 1909. Deissmann, fue un teólogo evangélico e historiador de la religión, colega de

Weber y Troeltsch en Heidelberg, pues ocupó ahí una cátedra de 1897 a 1908 y fundó en 1904 el célebre círculo cultural informal "Eranos" (del griego, "convidado"), donde Weber expuso por primera vez de manera oral el 5 de febrero de 1905 el contenido de la segunda parte de su tesis sobre la ética protestante, así como sus observaciones sobre las sectas protestantes en los Estados Unidos inmediatamente después de su viaje a ese país. *Cf.* Herbert Treiber, "Der 'Eranos'— Das Glanzstück im Heidelberger Mythenkranz?" [El "Eranos" —¿la pieza fulgurante en la corona mítica de Heidelberg?], en Wolfgang Schluchter y Friedrich Wilhelm Graf (eds.), *Protestantismus und der 'Geist' des modernen Kapitalismus*, Mohr, Tubinga, 2005, pp. 75-153.

[36] Werner Sombart (1863-1941), *Das Proletariat. Bilder und Studien* [El proletariado. Cuadros y estudios], Rütten & Loening, Fráncfort, 1906, p. 9. Sombart sostiene la tesis de que el obrero industrial (y sus hijos) ha perdido cualquier sentimiento que pudiera tener sobre la naturaleza libre y sus estímulos sensuales, debido a las condiciones enajenantes de su situación vital y condiciones laborales (trabajo extenuante en la fábrica y hacinamiento de morada): "Ha perdido el instinto de medición para la seguridad de la existencia".

[37] En la comunidad de Corintio, las mujeres podían pronunciar discursos proféticos en las reuniones de asamblea, lo cual es rechazado por san Pablo en I Corintios 14: 34-35: "que vuestras mujeres callen en las congregaciones; porque no les es permitido hablar, sino que estén calladas como también lo manda la ley. Y si quieren aprender algo, pregunten en casa a sus maridos; porque es indecoroso que una mujer hable en la congregación".

[38] Véase *supra*, p. 503, nota 11. *Duk-Duk* es una asociación ritual melanesia, masculina y secreta, del archipiélago de la Nueva Bretaña, al noreste de Nueva Guinea. Véase también Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 63: "Está prohibido a las mujeres penetrar en la casa de varones, para conservar el carácter secreto de esas viviendas; con objeto de ahuyentar a las mujeres recurren los miembros a terroríficas procesiones, como los *duk-duk*, en las islas de los mares del Sur".

[39] En el año 70 después de Cristo fue destruido en Jerusalén el templo de Herodes, llamado el "segundo templo", por parte de los romanos bajo el mando de Tito.

[40] Deuteronomio 15: 6: "Ya que Jehová tu Dios te habrá bendecido, como te ha dicho, prestarás entonces a muchas naciones, mas tú no tomarás prestado; tendrás dominio sobre muchas naciones, pero sobre ti no tendrán dominio", lo cual es repetido en Deuteronomio 28: 12: "Y prestarás a muchas naciones, pero

tú no pedirás prestado".

[41] *Cf.* Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*, Andrés Sánchez Pascual (trad.), 1975, parágrafo 10, pp. 42-43: "La rebelión de los esclavos en la moral comienza cuando el *resentimiento* de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria". Por la misma época en que Weber escribió su sociología de la religión, Max Scheler publicaba un ensayo que profundizaba en el planteamiento ético de Nietzsche. *Cf.* Max Scheler, *El resentimiento en la moral* (1912), José Gaos (trad.), Revista de Occidente, Madrid, 1927. Aunque Scheler escribió su ensayo para demostrar que Nietzsche estaba equivocado en considerar al amor cristiano como la más fina "flor del resentimiento", lo cierto es que Scheler profundizó en el estilo de Nietzsche para atacar otras posiciones morales contemporáneas "llenas de resentimiento", como los partidos de oposición de izquierda, o los movimientos "filantrópicos". En cambio, el propósito de Weber no era ni emular ni criticar a Nietzsche, sino usar su análisis para describir objetivamente la teodicea judeo-cristiana.

[42] Teodicea: del griego, *theos*, dios, y *dike*, justicia. Pregunta por la compatibilidad entre el mal y el sufrimiento en el mundo, con la representación de una divinidad justa, buena omnipotente y omnisciente. En todas las grandes religiones universales se plantea la cuestión de la teodicea, pero sus respuestas y soluciones a la misma son muy distintas, en términos de rechazo, huida, conquista, adaptación o dominio racional del mundo. Véase Max Weber, "Excurso", en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, pp. 461-466.

[43] Certeza de la salvación. En la predestinación se buscan "pruebas" de la misma, aunque nunca hay una certeza absoluta. *Cf.* Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, pp. 182-183.

[*] El texto alemán dice *Glaubensreligiosität* —religiosidad de fe—: La traducción adjetiva —fideísta— como legítimamente se puede hacer con el genitivo, pero advirtiendo que nada tiene que ver, por ejemplo, con el movimiento fideísta francés del siglo XIX, que no es una religiosidad sino una filosofía fideísta. La fe es cuestión de "confianza" en un ser más que de asentimiento a un cuerpo de doctrina. Véase al final del páragrafo 10. [T.]

[44] La leyenda del hombre rico y el mendigo Lázaro se narra en el Evangelio según san Lucas 16: 19-31. Cuando ambos mueren, el rico egoísta es enviado a los tormentos del infierno, mientras que Lázaro es recompensado en el seno de Abraham por su vida altruista. Cuando el rico implora piedad a Abraham, éste le

recuerda que sus bienes ya los recibió en el mundo terreno, mientras que Lázaro sólo recibió males, de tal modo que en el mundo del más allá los papeles se invierten por justicia divina, y ahora "Lázaro es consolado aquí, y tú atormentado en el infierno" (Lucas 16: 25). La teodicea del resentido se ha consumado.

[45] Los evangelios de Marcos 2: 15 y Lucas 5: 29 narran la comensalidad de Jesús con "publicanos y pecadores". Específicamente san Lucas narra también la convivialidad de Jesús con el publicano Zaqueo, quien conmovido por el buen trato que le da Jesús dona la mitad de sus bienes a los pobres por cualquier injusticia que haya cometido por el cobro de intereses, a lo que Jesús responde: "Hoy ha venido la salvación a esta casa, por cuanto Zaqueo también es hijo de Abraham" (Lucas 19: 9).

[*] Acosmismo, como negación del mundo. [T.]

[46] Véase la más amplia exposición de Weber sobre la soteriología del budismo en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. II, *op. cit.*, pp. 215-244.

[47] Respecto a la importancia que Weber asigna a la práctica pastoral, *cf.* Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, cap. v, pp. 242-282, donde se describe cómo la práctica pastoral de Baxter, Barclay y Spener, entre muchos otros, mitigó la rigidez del dogma calvinista de la predestinación, con el fin de calmar las ansias e inseguridades de sus fieles, mediante la referencia a bienes económicos como una forma indirecta de "prueba" de la elección, aun y cuando esa flexibilización fuera totalmente contraria al dogma original de Calvino.

[48] Casta de nobleza guerrera de la India. *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. II, *op. cit.*, p. 62, donde se sintetizan las atribuciones clásicas de las principales castas de la India; así: "Al *brahmán* y al *kshatriya* les fue atribuida y reservada una actividad determinada como medio para su estilo estamental de vida: el sacrificio, el estudio de los Vedas, la recepción de dones, en particular obsequios de tierras, y el ascetismo al *brahmán;* la autoridad política y el heroísmo caballeresco al *kshatriya*. Ninguno de ellos consideraba estamentalmente adecuado lo que hacía el *vaishya*: el cultivo de la tierra y el ejercicio del comercio, y, sobre todo, el préstamo a interés".

[49] Laotsé (siglo VI a.C.). Primer filósofo del taoísmo chino y supuesto autor del *Tao Teh Ching* (uno de los más importantes textos del taoísmo que propone un modo de vida que tiende a restaurar la armonía y la tranquilidad en un universo lleno de contradicciones). Fue contemporáneo de Confucio y es venerado como filósofo por los confucianos y como santo por el pueblo común.

Durante la dinastía Tang (618-907) fue venerado como antepasado imperial.

[50] Una de las religiones de China, fundada por Laotsé y asociada a la filosofía natural y elementos religiosos de las representaciones budistas. Profesa enseñanzas sobre las energías y la meditación así como marca el camino para una larga vida. Despreciado y perseguido en varias ocasiones y por mucho tiempo, el taoísmo ha dado un sello característico a la civilización china. *Cf*. Max Weber, "Ortodoxia y heterodoxia (Taoísmo)", en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit*., pp. 376-418.

[51] Alfonso Salmerón (1515-1585). Teólogo español, formó parte del grupo originario de la Compañía de Jesús (1534) y fundó en 1551 el colegio jesuita en Nápoles. En calidad de teólogo pontificio, participó con Diego Lainez en el Concilio de Trento. En 1562 fue el principal teólogo de la comisión del índice papal.

[52] Diego Lainez (1512-1565). Teólogo y jesuita español, segundo general de la Compañía de Jesús, asistió al Concilio de Trento y escribió *Disputationes tridentinas*. Obtuvo del papa Pío IV el derecho para que los jesuitas pudieran otorgar grados académicos.

[53] Al Ghazali o "Algazel" (1058-1111). Teólogo, jurista y místico musulmán cuya principal obra, "Restauración de los conocimientos religiosos", convirtió al sufismo (misticismo islámico) en una parte aceptable de la ortodoxia musulmana. Su gran adversario era la filosofía de Aristóteles, pero en sus ataques a ella incluyó también a los dos grandes intérpretes del aristotelismo musulmán: Alfarabí y Avicena. Evita la crítica de todo cuanto entra en el ámbito de la ciencia pura y deriva de la demostración matemática, pero cuestiona toda la filosofía especulativa racional en su autoproclamada "destrucción de los filósofos".

[*] Recuérdese la fecha del libro. [T.]

[54] Rudolf Dvorak (1860-1920), *Chinas Religionen. 1 Teil: Confucius und seine Lehre (Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristlichen Religionsgeschichte, vol. 12)* [Las religiones de China. Primera Parte: Confucio y su doctrina (Representaciones provenientes del ámbito de las religiones no cristianas, vol. 12)], Aschendorff, Münster, 1895. Dvořak fue un políglota orientalista y fundador de la escuela checa de estudios orientales en la Universidad de Praga. Su obra en dos volúmenes sobre las religiones de China se encuentra entre las obras de sinología más significativas de su época. También tradujo al checo el *Shu-ching* [Libro clásico de los documentos], una supuesta

representación de Confucio basada en la combinación de textos históricos y mitológicos provenientes parcialmente de los siglos X al V a.C.

[55] Wilhelm Bousset (1865-1920), *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* [La religión del judaísmo en la época del Nuevo Testamento], 2a. ed., Reuther und Reichard, Berlín, 1906. Bousset fue cofundador de la llamada escuela histórica de la religión en Gotinga que proponía estudiar tanto al judaísmo como al cristianismo como meros fenómenos históricos aparecidos en un muy preciso contexto social y político. Hubo pues un estrecho contacto entre Bousset y Troeltsch para el estudio del cristianismo primitivo.

[56] Libro de Sirach (en traducción latina, *Ecclesiasticus)*. Libro bíblico del siglo II a.C. considerado apócrifo pero que recopila valiosas máximas y sentencias, llamado también libro de Ben Sirac o Sirá. Weber lo utilizó para su amplia disquisición sobre el origen etimológico de la "vocación profesional" *(Beruf)*. *Cf.* Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, pp. 129-136, notas 1-3.

[57] Johannes Meinhold (1861-1937), *Jesus und das Alte Testament. Ein zweites ernstes Wort an den evangelischen Christen* [Jesús y el Antiguo Testamento: una segunda y grave palabra a los cristianos evangélicos], Mohr, Friburgo en Brisgovia, 1896. Meinhold se opuso a la interpretación del teólogo suizo Conrad von Orelli para quien el Antiguo Testamento valía como un documento revelado por Dios, mientras que Meinhold lo veía como un texto cuya exégesis debería hacerse con ayuda de un riguroso método histórico-crítico.

[58] Jurisconsulto musulmán que decide diversas cuestiones con fundamento en el Corán y la Sunna o tradición mayoritaria, y que tiene derecho a emitir una *Fatwa* o sentencia informativa de carácter legal.

[59] Sobrenombre dado a Judas Macabeo (del hebreo, *maqqabah*, martillo) tras el levantamiento patriótico judío en el 167 a.C. en contra de la política de helenización del rey seleúcida Antíoco IV Epifanio. El sobrenombre se extendió a la familia de Judas, primero a sus tres hijos, Judas, Jonatán y Simón, y después a todos sus descendientes, pues el levantamiento consiguió primero la libertad religiosa, y después el reconocimiento de su independencia. Hircán I, hijo de Simón, fundó la dinastía sacerdotal de los Asmoneos. Los libros bíblicos de *los Macabeos*, narran el advenimiento de Antíoco IV y la exitosa rebelión macabea. En el 63 a.C., la conquista romana terminó con la independencia judía conseguida por los Asmoneos.

[60] A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1 Band: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas* [Manual de historia de los dogmas. Vol. I: El surgimiento del dogma eclesiástico], Mohr, Tubinga, 1909, p. 195.

[61] *Cf*. Samuel Butler (1612-1680), *Hudibras. In three Parts. Written in the Time of the Late War. With Notes and Preface by Zachary Grey*, Murray, Londres, 1871. Poeta satírico, Butler es autor del *Hudibras*, el más memorable poema burlesco en lengua inglesa. Está dirigido contra el fanatismo fundamentalista, la pedantería y la hipocresía que Butler vio en el puritanismo militante del siglo XVII. Debido a que la obra fue publicada en 1663 de manera anónima y tuvo un enorme éxito, hubo muchas imitaciones espurias, antes de que Butler publicara su propia secuela. Por eso puede hablarse de los *hudibras* en plural, lo cual equivale a hablar de los "quijotes", pues los personajes de Butler, están directamente inspirados en Don Quijote y Sancho, aun y cuando el *Hudibras* sea mucho menos elevado que el modelo español. Weber cita al *Hudibras* de Butler en *La ética protestante, op. cit*., p. 265. Véase también ahí la nota 225 en la p. 345.

[62] Estas observaciones de Max Weber generarían posteriormente una enorme irritación en críticos católicos que perdieron de vista el enfoque *sociológico* de Weber y creyeron que hablaba en términos de una interpretación teológica, tal y como ocurrió con Werner Stark, "The place of Catholicism in Max Weber's Sociology of Religion", *Sociological Analysis*, vol. 29, 1968, pp. 202-210. Ahí Stark se manifiesta ofendido porque Weber veía al catolicismo como una forma de politeísmo, a su culto y sus rituales como una forma de magia, y a la conciencia mesiánica de Jesús se la representaba como un mero caso de creencia autoinducida de posesión de poderes mágicos que no eran exclusivamente terapéuticos. Stark defiende al catolicismo con el argumento de que la doctrina católica no admite más que un solo Dios y que tanto los santos como la Virgen María son definidos, no como dioses, sino como amigos de Dios; sólo que, una vez más, Stark pierde de vista que Weber no se proponía describir "la verdad" del dogma ortodoxo de las religiones que estudiaba, sino analizar el efecto que ese dogma tuvo sobre amplios sectores sociales, mismos que frecuentemente deformaban el dogma transmitido. En otras palabras, lo que interesaba a Weber era el efecto *sociológico* y no la coherencia lógica interna del dogma en cuestión. Weber hace *sociología* de la religión, y no un estudio teológico del catolicismo. Por supuesto que conocía el principio dogmático monoteísta de éste, pero lo que a él le interesaba era la manera en que las masas concebían y practicaban el ritual católico y, ahí sí, encontraba que los fieles rezaban y adoraban a los santos, o a la Virgen María, como si fueran dioses, les pedían milagros, concesiones e

indulgencias, como si fueran dioses, y en el ritual de la misa, la Eucaristía se convertía en un medio mágico para "comer" el cuerpo y "beber" la sangre de Cristo, no de manera simbólica, sino literal. Las facultades "carismáticas" de Jesús son también interpretadas por Weber en términos *sociológicos* y no desde un punto de vista de respeto absoluto al dogma convirtiéndolo en algo "indiscutible", tal y como Stark hubiera preferido hacerlo. En suma, Stark perdió de vista que Weber era sociólogo y no teólogo, y que hacía sociología de las *creencias* religiosas y no el estudio de las supuestas "verdades internas" del dogma, las cuales necesariamente no pueden ponerse a discusión para el creyente. Además, lo interesante para Weber era la manera en que amplios sectores sociales "interpretaban" el dogma, aun y cuando éste fuera "falsificado", "adulterado", o "pervertido" por ellos, lo cual no dejaba de tener un importante efecto social, frecuentemente más influyente que el de la coherencia interna del dogma. En este sentido, la práctica concreta del catolicismo ha sido politeísta y mágica, por mucho que Stark se sintiera ofendido por tal tratamiento sociológico de sus propias creencias religiosas. Weber había hecho, por otro lado, exactamente el mismo tipo de análisis con el calvinismo.

[*] *Gesinnung*. "Sentir" con el significado que tiene, por ejemplo, en el "sentir de las gentes" que alude a convicciones profundas; recuérdese asentimiento y disentimiento, con la doble referencia al sentimiento y a la convicción. Por eso *Gesinnungsreligiosität* se traduce por "religiosidad del sentir" y *Gesinnungsethik* por "ética de convicción", ateniéndose a las exigencias de nuestro idioma, pero respetando a la vez, en ambos casos, la afectación a valores absolutos y la consecuencia racional de la conducta respecto a ellos. Se es consecuente con el sentir y con las convicciones, con la "disposición" interior. [T.]

[*] Corresponde en el plano ético a la religiosidad del sentir. En alemán se habla ambas veces de *Gesinnung*. Se opone a "ética de responsabilidad" (M. Weber) e indica una "disposición" ética profunda, un sentir moral. [T.]

[*] Quizás escrita en 1912-1913. [T.]

[*] *A-nomos*, sin ley. [T.]

[63] Nicolás Luis de Zinzendorf (1700-1760). Reformador religioso y social del movimiento pietista alemán, que tenía origen en la Unitas Fratrum de Bohemia (Unión de Hermanos Bohemios), de observancia hussita. Se ordenó como pastor luterano ortodoxo (1737), reorganizó la comunidad pietista de Herrnhut (Sajonia) fundando la moderna Iglesia morava. Ordenado obispo de la Unitas Fratrum, estableció comunidades de religiosidad morava en Holanda, Países Bálticos, Inglaterra, Nueva York y Pennsilvania. *Cf*. Max Weber, *La ética*

protestante, op. cit., pp. 156 y 323.

[64] Tao, del chino *dao*, "camino", "principio". Concepto central de la filosofía china y fundamento primigenio de todo ser, así como del orden eterno del cosmos y de la vida, en cuanto camino que debe seguirse.

[*] Véase el concepto de *Anstalt* en la Primera parte, cap. I, páragrafo 15, pp. 183-184, que se traduce por "instituto", mientras que *Institut* es, propiamente, institución. No es menester explicar la diferencia entre instituto, que alude a un elemento de organización, e institución, que alude a un complejo de realidades sociales, por ejemplo, la institución de la familia. Cuando se dice "institucional", en este contexto, se hace referencia al carácter de instituto, para no emplear la expresión bárbara de "institutal", que de todos modos se prestaría menos a confusión. [T.]

[65] "No hay salvación fuera de la Iglesia." *Cf.* Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, p. 234, nota 183, donde se describe cómo este principio puede aplicarse incluso a una "Iglesia invisible", como la de los cuáqueros.

[*] *Institut*. [T.]

[*] Quiere decirse, dispensada por el "instituto" de la gracia. [T.]

[66] Hermann von Mallinckrodt (1821-1874), fundador en Alemania del Partido del Centro, fue consejero estatal en Dusseldorf entre 1860 y 1867 y miembro del Parlamento de Alemania del norte entre 1867 y 1871.

[67] *Westminster Confession*: confesión de fe de los presbiterianos anglófonos. Se elaboró en el Sínodo de Westminster, celebrado durante el Parlamento Largo de 1643; se completó en 1646 y fue aprobada por el Parlamento en 1648. Tras el restablecimiento de la monarquía, de nuevo se implantó la estructura episcopal en la Iglesia de Inglaterra, perdiendo así la Confesión de Westminster su carácter oficial. Fue adoptada por la Iglesia de Escocia, por algunos grupos presbiterianos ingleses y por algunos congregacionistas y baptistas. Consta de 33 Capítulos que recopilan la ortodoxia de la Reforma continental. Estatuye la sola autoridad de la Escritura y recoge la doctrina trinitaria y cristológica de la Iglesia primitiva. Refleja la doctrina reformada sobre los sacramentos, el ministerio sacerdotal y la gracia, y sostiene la doctrina de la predestinación.

[68] "Fe eficaz" (para alcanzar la certeza de la salvación).

[69] *Adiaforo*: Del griego αδιαφορον, "indiferente". *Cf.* Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, p. 233, nota 181.

[70] *Moira*: destino o fatalidad. La ausencia de una idea ética en la cosmovisión fatalista del Islam, se acerca a la concepción del destino fatídico que los griegos conocían como *Moira*, pues aquí tampoco desempeña un papel importante el aspecto ético, según nos lo describe Jaeger: "*Moira* hace fundamentalmente inseguros todos los esfuerzos humanos, por muy serios y consecuentes que parezcan ser, y esta Moira no puede ser evitada mediante la previsión [...] Alcanza a los buenos y malos sin distinción [...] La desdicha merecida o inmerecida, es la *Moira* de los dioses para esta fe en una divinidad que es la causa de cuanto acontece, lo mismo lo bueno que lo malo" (Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, Joaquín Xirau y Wenceslao Roces (trad.), FCE, México, 1957, pp. 145 y 610). En suma, al igual que en el predeterminismo del fatalismo musulmán, en el predeterminismo del fatalismo de la *Moira* falta el componente ético del predestinado tan importante para el protestantismo. *Cf.* Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, p. 176, nota 37.

[71] Johannes Meinhold, *Die Weisheit Israels in Spruch, Sage und Dichtung* [La sabiduría de Israel en sentencias, tradición y poesía], Mohr, Friburgo en Brisgovia, 1896.

[*] Recuérdense los conceptos de comunidad y sociedad, y las acciones correspondientes. [T.]. *Cf. supra*, nota p. 432.

[72] Aloys Schulte (1857-1941), *Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien mit Ausschluss von Vendedig* [Historia del comercio y el tráfico medieval entre Alemania occidental e Italia con exclusión de Venecia], vol. I, Duncker & Humblot, Leipzig, 1900. Historiador económico que dirigió el Instituto Histórico Prusiano en Roma entre 1902 y 1903, y se distinguió por sus investigaciones sobre la historia económica, social y constitucional de la Edad Media.

[73] *Usuraria pravitas*: pecado de la usura.

[74] Hermann Levy (1881-1949), *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft* [Los fundamentos del liberalismo económico en la historia de la economía política inglesa], Gustav Fisher, Jena, 1912. Profesor de economía en Heidelberg de 1907 a 1920. Durante la primera Guerra Mundial fue asesor político-económico del gobierno alemán. En 1933 emigró a Inglaterra, donde impartió cursos por un año en Cambridge, antes de ir en 1935 a radicar definitivamente en Oxford.

[75] Charles Baudelaire, *Petits poèmes en prose*, XII: "Les foules", en *Ouvres complètes*, tomo IV, Michel Levy Frères, París, 1869, pp. 31-32.

[76] Ernst Troeltsch (1865-1923), *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* [Las doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos], Mohr, Tubinga, 1912. Teólogo evangélico, historiador, filósofo y político liberal, Troeltsch tuvo una enorme influencia sobre la sociología de la religión de Max Weber, especialmente en su tesis sobre la ética protestante, al grado que en los primeros años (1904-1914) ésta era conocida en diversos círculos alemanes como la "tesis Troeltsch-Weber". En virtud de la especialización de Troeltsch como teólogo, Weber siempre lo reconoció como el "experto" en cuestiones de teología al que podía consultar para cualquier cuestión relacionada especialmente con el cristianismo. La obra aquí citada era vista por Weber como la realización de un proyecto de investigación que él mismo había planeado llevar a cabo en alguna ocasión. Para más aspectos sobre la muy importante colaboración intelectual que Weber y Troeltsch mantuvieron por doce años, entre 1903 y 1915, entre otras cosas por compartir entre 1910 y 1915 la misma casona en Heidelberg en la Ziegelhäuser Landstrasse, 17 (hoy la "Max Weber Haus" de la Universidad de Heidelberg), véase Francisco Gil Villegas M., "Introducción del editor", en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, pp. 42-48. Troeltsch fue también miembro del grupo cultural "Eranos" en Heidelberg, donde a partir de 1905 empezó a exponer los textos sobre el cristianismo, que primero publicó como artículos en el *AfSS*, y después incorporó a la obra aquí citada. Hay traducción al inglés de la misma. *Cf.* Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vols., Olive Wyon (trad.), James Luther Adams (pról.), Londres, George Allen & Unwin, 1931, con varias reediciones recientes. Otros aspectos de la gran influencia de Troeltsch sobre Weber pueden verse en los diversos trabajos contenidos en Wolfgang Schluchter (ed.), *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums*, Suhrkamp, Fráncfort, 1988 y, sobre todo, en Wolfgang Schluchter y Friedrich Wilhelm Graf (eds.), *Asketischer Protestantismus und der 'Geist' des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch*, Mohr, Tubinga, 2005.

[77] El 21 de octubre de 1910, Ernst Troeltsch presentó una ponencia en el primer Congreso de Sociología Alemana (19-22 de octubre) en Fráncfort, intitulada "El derecho natural estoico-cristiano y el moderno derecho natural profano", donde sostuvo que tanto los estoicos como los primeros cristianos habían desarrollado dos concepciones del derecho natural: una *absoluta* que rigió en el paraíso antes del pecado original y la caída del hombre, y otra *relativa* que tenía que atender las condiciones mundanas después de la caída y regular las pasiones humanas de egoísmo, codicia, ansia de poder, lujuria y violencia. La razón moral tenía que introducir en el arreglo *relativo* del derecho natural la

ordenación del poder político, el establecimiento de la propiedad privada, un sistema jurídico que garantizara los derechos individuales e instituyera el matrimonio y la familia, así como un arreglo justo a las desigualdades sociales. En el estoicismo, la razón transformó las nuevas instituciones de la sociedad en instrumentos de disciplina, orden y propiedad; en el cristianismo, los males de la caída eran atendidos por medio del castigo y la sanación del pecado, con lo cual se daba fundamento a la moralidad personal interna mediante la creación de un orden económico y civil. En este contexto, Troeltsch utiliza la distinción entre una ética "orgánica" que con santo Tomás de Aquino buscará elevarse de la naturaleza a la gracia con la distinción entre distintos modos de conducción de vida entre legos y monjes, y, por otro lado, la ética protestante que, también basada en del derecho natural, rechaza la distinción entre profanos y monjes, para proponer mejor la doctrina de la "ética vocacional" la cual, de acuerdo con el derecho natural, ve a la sociedad dividida en un sistema de profesiones y estamentos. La actividad vocacional de cada profesión debe contribuir individualmente al bienestar general de la sociedad, y la fiel realización de la propia vocación profesional es el medio de mostrar el Dios amoroso al prójimo en la familia, el Estado y la vida económica y social. Troeltsch concluyó su ponencia señalando las afinidades entre el calvinismo anglosajón y un derecho natural que acaba por orientarse hacia la democracia, la igualdad, la libertad y el respeto religioso a los derechos naturales. Max Weber estaba presente entre quienes escucharon la ponencia de Troeltsch y se levantó a defenderla apasionadamente ante cualquier crítica, proviniera ésta de Tönnies, de Simmel, de Gothein, de Hermann Kantorowicz o de Martin Buber, pues a todos los puso en su lugar por no haber comprendido bien la profundidad, objetividad y, sobre todo, "neutralidad valorativa" de la ponencia de Troeltsch. En una carta de Weber a Franz Eulenburg del 27 de octubre de 1910 (*MWG*, vol. II/6, pp. 655-656), calificó la ponencia de Troeltsch de "excelente", totalmente *wertfrei* ("libre de valores"), y en suma, de haber generado "el mejor debate de toda la reunión". Las distinciones que Troeltsch establecía entre diferentes tipos de ética siempre impresionaron a Max Weber, e incluso puede remontarse a un escrito de Troeltsch de 1902 contra el teólogo de Marburgo, Wilhelm Hermann, la distinción entre una "ética de convicción" fundamentalista e inmanente, y una "ética de responsabilidad" consecuencialista, teleológica y adecuada para la vida política, mucho antes de que Weber retomara esa distinción a partir de la primera Guerra Mundial. La ponencia de Troeltsch de 1910 fue publicada como artículo en 1911: E. Troeltsch, "Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht", *Historische Zeitschrift*, vol. 106, 1911, pp. 237-267, e

incorporada después, póstumamente, en E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, vol. IV, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Hans Baron (ed.), Mohr, Tubinga, 1925, pp. 166-191. La pionera distinción entre la ética de convicción y la ética de responsabilidad teleológica y consecuencialista se encuentra en E. Troeltsch, "Grundprobleme der Ethik", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, vol. XII, 1902, pp. 44-94, incorporada después en *Gesammelte Schriften*, vol. II, Mohr, Tubinga, 1913, pp. 618-635.

[78] Werner Sombart (1863-1941), *Die Juden und die Wirtschaftsleben* [Los judíos y la vida económica], Duncker & Humblot, Leipzig, 1911, pp. 272-276.

[79] En la segunda versión de *La ética protestante*, Weber citó extensamente las opiniones de Wesley a partir de una carta que en 1913 le había enviado desde Inglaterra el profesor *sir* William James Ashley recomendándole la lectura de un libro sobre la vida y obra del metodista. *Cf*. Robert Southey, *The Life of Wesley and the Rise and Progress of Methodism*, George Bell and Sons, Londres, 1885, p. 562, y que Weber considera que percibía "en todos sus detalles la misma conexión descrita por nosotros". *Cf*. Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, p. 279; para la cita completa de las opiniones de Wesley sobre la relación entre el ascetismo protestante y el desarrollo del capitalismo moderno, con todos sus males colaterales, véase *ibid.*, pp. 278-279, y nota 94.

[80] Werner Sombart, *Die Juden und die Wirtschaftsleben, op. cit*. La tesis central de Sombart en este libro sobre el papel de los judíos en la vida económica del capitalismo es, expresamente, la de intentar refutar la tesis de Weber sobre la ética protestante, pues para Sombart fueron los judíos, y no los calvinistas, quienes se convirtieron en los grandes promotores de la vida económica medieval al introducir el afán adquisitivo y el cálculo de ganancia en la comunidad medieval, misma que originalmente había sido organizada con fundamento en el respeto al trabajo honesto y el precio justo. Al ser los judíos forasteros marginales, tuvieron que estar mucho más atentos a las nuevas oportunidades económicas y a favorecer el cálculo de la ganancia sobre las tradiciones y costumbres locales, además de desarrollar una doble moral para proteger, por un lado, el trato económico con los judíos, y, por el otro, extraer la ganancia por cualquier modo, y con cobro de onerosos intereses, en el trato con los gentiles (pp. 288-289). Al quedar excluidos de los plenos derechos de ciudadanía, los judíos se habían alejado así de la política para dedicarse a la vida económica (p. 212). En cualquier caso, la riqueza judía posibilitó la formación de bancos y préstamos financieros, de los cuales "nació" el capitalismo moderno (p. 222). En suma, Sombart afirmaba, en contra de Weber, que no había sido el

ascetismo protestante, sino el judaísmo, la fuerza detrás de la racionalización del mundo moderno, por lo que pudo afirmar, polémicamente contra Weber, que lo que éste había encontrado en el puritanismo protestante, pertenecía más bien al judaísmo (p. 293). Max Weber no respondió públicamente a Sombart sobre su enorme desacuerdo con la tesis de su libro, aunque sí epistolarmente tanto en 1911 como en 1913, por diversas razones, una de ellas era que Sombart cambiaba de opinión y de tesis muy rápidamente, de tal modo que para 1913 sostenía en su libro *El burgués*, que siempre no eran los judíos los principales promotores originales del capitalismo moderno, sino los católicos italianos con su ética tomista, y en *Lujo y capitalismo* (1914), Sombart llegó al extremo de afirmar que la tendencia femenina al consumo suntuario era la causa fundamental del desarrollo del capitalismo moderno. Por ello, cuando Weber respondió públicamente a Sombart, en la segunda versión de 1920 de sus ensayos sobre la ética protestante, prefirió concentrarse en resaltar todas las imprecisiones de Sombart en su libro de *El burgués*, y dedicarle, en cambio, una muy pequeña referencia a la crítica de su libro sobre los judíos. *Cf.* Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, pp. 121-123, nota 27, para su crítica a *El burgués*, y p. 262, final de la nota 58, para referirse a su desacuerdo con el libro de Sombart sobre los judíos. La crítica a este último podría resumirse así: el capitalismo practicado por los judíos medievales era un capitalismo especulador financiero, pero no empresarial, y por su condición de pueblo *paria* quedaba excluido de muchas relaciones sociales necesarias para el desarrollo de un capitalismo empresarial, que fue el que finalmente promovió la ética protestante, con su inclinación a la economía de precios fijos y la práctica comercial de "*honesty is the best policy*", en vez de concentrarse en especular con préstamos de capital a tasas altas de interés. Véase Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, p. 263, nota 58: "De hecho, la antítesis entre uno y otro podría formularse así —con las consiguientes reservas—: el capitalismo judío era capitalismo especulador de parias; el capitalismo puritano, por el contrario, era organización del trabajo".

[81] *Cf.* Max Weber, *La bolsa. Introducción al sistema bursátil* (1894), Carme Madrenas (trad.), Ariel, Barcelona, 1987.

[82] La *maona* de los Giustiniani (un consorcio empresarial originalmente de 29 compañías navieras de Génova) conquistó con sus propios recursos el 12 de septiembre de 1346 la isla de Chios, y firmó un contrato en febrero de 1347 con la comuna de Génova para que los participantes en el consorcio tuvieran el derecho de explotación de los recursos de la isla, asegurado su capital contra el pago de un año de intereses. En 1362 fue sustituido este arreglo por el de una más reciente *maona* basada en 12 concesionarios. *Supra*, p. 512, nota 25.

[83] *Cf.* Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, p. 105: "La *auri sacra fames* [maldita hambre de oro] es tan antigua como la historia de la humanidad, en cuanto nos es conocida; y, en cambio, veremos que aquellos que cedían sin reservas a su hambre de dinero —como aquel capitán holandés que 'por ganar bajaría a los infiernos, aunque se le chamuscara la vela'— no eran en modo alguno los representantes de aquella mentalidad de la que nació (y esto es lo que interesa) como fenómeno de masas, el 'espíritu' específicamente moderno del capitalismo".

[84] Werner Sombart, *Die Juden und die Wirtschaftsleben, op. cit.*, p. 289.

[85] *Ibid.*, pp. 288-289.

[86] Paul Wernle (1872-1939), *Die Anfänge unserer Religion* [Los inicios de nuestra religión], Mohr, Tubinga, 1901. Teólogo evangélico suizo e historiador de la Iglesia y del Nuevo Testamento, quien tensó su amistad con Troeltsch a raíz de una reseña crítica que hizo de la obra de éste sobre las enseñanzas de las iglesias y grupos cristianos (1912). Los trabajos de Wernle sobre el Nuevo Testamento se relacionan principalmente con san Pablo y la investigación sinóptica, pero también sobresale su estudio de la Reforma y la historia del protestantismo suizo.

[87] La principal fuente de Max Weber para la siguiente exposición del Islam fue Ignaz Goldziher (1850-1921), *Vorlesungen über den Islam*, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1910; aunque también utilizó el texto de Julius Welhausen (1844-1918), *Das arabische Reich und sein Sturz*, Georg Reimer, Berlín, 1902. Otra fuente de la época en que se apoyó Weber para redactar esta sección de *Economía y sociedad*, fue la tesis doctoral de F. Ulrich, sustentada en la Universidad de Heidelberg, *Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum* [La doctrina de la predestinación en el Islam y el cristianismo], 1912. *Cf.* Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, p. 176, casi al final de la nota 37.

[88] Zacarías 9: 9: "Alégrate mucho, hija de Sión; da voces de júbilo, hija de Jerusalén; he aquí tu rey vendrá a ti, justo y salvador, humilde y cabalgando sobre un asno, sobre un pollino hijo de asna". El jinete sobre un asno sin silla es símbolo de un no guerrero pacífico, mientras que un jinete a caballo simboliza un guerrero.

[89] Lucas 14: 1, narra cómo Jesús entra a comer a la casa de un dirigente fariseo, mientras que Mateo 9: 10 y Marcos 2: 15 mencionan que Jesús comparte la mesa con "muchos publicanos y pecadores".

[90] Mateo 19: 21: “Si quieres ser perfecto, anda, vende lo que tienes, y dalo a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo; y ven y sígueme”.

[91] En Mateo 6: 1-4, Jesús instruye a los creyentes que cuando den limosna no lo presuman “como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las calles, para ser alabados por los hombres” puesto que de otra manera “no tendréis recompensa de vuestro Padre que está en los cielos”.

[92] Lucas 6: 34-35: “Y si prestáis a aquellos de quienes esperas recibir, ¿qué mérito tenéis? Porque también los pecadores prestan a los pecadores, para recibir otro tanto. Amad, pues, a vuestros enemigos y haced bien, y prestad, no esperando de ello nada; y será vuestro galardón grande, y seréis hijos del Altísimo; porque él es benigno para con los ingratos y los malos”.

[93] La parábola de Lázaro se encuentra en Lucas 16: 19-31. Ahí se narra la vida de un hombre rico y egoísta indiferente a los sufrimientos de Lázaro, un mendigo lleno de llagas que estaba echado a la puerta de su casa. Cuando ambos mueren se trastocan sus relaciones, pues mientras el rico sufre los tormentos infernales como castigo a su egoísmo, Lázaro es consolado en el seno de Abraham. Véase *supra*, p. 600, nota 44.

[94] Primera Epístola a los Tesalonicenses 5: 2: “Porque vosotros sabéis perfectamente que el día del señor vendrá así como ladrón en la noche”. *Cf.* también en Mateo 24: 43, Lucas 12: 39 y 2 Pedro 3: 10.

[95] Lucas 16: 9: “Y yo os digo: Ganad amigos por medio del injusto Mammon, para que cuando las riquezas falten, os reciban en las moradas eternas”.

[96] Lucas 20: 25: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. *Cf.* también Mateo 22: 21.

[97] Mateo 6: 25 y 34: “Por tanto os digo: no os afanéis por vuestra vida, qué habéis de comer o qué habéis de beber; ni por vuestro cuerpo, qué habéis de vestir. ¿No es la vida más que el alimento, y el cuerpo más que el vestido?” “Así que, no os afanéis por el día de mañana, porque el día de mañana traerá su afán. Basta a cada día su propio mal.”

[98] Mateo 7: 16-20, en especial 7: 20: “Así que por sus frutos los conoceréis”. También en Mateo 12: 33 y Lucas 6: 43.

[99] La historia de la conversión de san Pablo se encuentra en Gálatas, 1: 15-24.

[100] El término κλῆσις(del griego, “llamado”, “invitación”, “citación ante el

juez") designa en el cristianismo primitivo, tanto el llamado divino como la posición social. *Cf*. primera epístola a los Corintios 7: 20: "Cada uno en el estado en que fue llamado, en él se quede". Pero Max Weber elaboró en una nota de pie un verdadero excurso sobre cómo la κλῆσις paulina en el sentido de "llamamiento de Dios a la salvación eterna" fue traducida por Lutero como "*Beruf*" en el sentido moderno de "profesión" y también de "vocación". De tal modo que la traducción alemana del pasaje de la primera epístola a los Corintios "es el puente que une los dos sentidos aparentemente heterogéneos de la palabra 'profesión' en Lutero", es decir como llamado divino y como vocación profesional. *Cf*. Max Weber, *La ética protestante, op. cit*., pp. 132-136, nota 3.

[*] Según indicaciones del manuscrito, este Capítulo debía continuar. [Nota de Marianne Weber.]

[1] Éstas son particularmente las observaciones complementarias que sobre este tema se encuentran en Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, pp. 9-12, 153 y 349.

[2] En otra parte, Weber identifica al mercado con el espacio de una economía de cambio donde se produce una "lucha" *(kampf)* de precios, *cf. ibid.*, p. 10: "Cuando el cambio en el mercado domina a la economía hablamos de una *economía de cambio*. Todo cambio descansa en la lucha pacífica del hombre, en la *lucha de precios*, en el 'regateo' (con la otra parte), y eventualmente en la *competencia* (contra quien esté animado por análogos propósitos de cambio), y persigue una transacción que da término a esta lucha a favor de uno o varios participantes".

[3] Es decir, el mercado responde a una relación asociativa *[Vergesellschaftung]* de racionalidad instrumental con arreglo a fines, y de ahí deriva, cuando es llevado este proceso *a sus últimas consecuencias*, su carácter impersonal, objetivado y antifraterno, a diferencia de lo que ocurre en una relación comunitaria *[Vergemeinschaftung]* donde sí hay "consideración a la persona" y predomina una relación con arreglo a valores. La expresión *business are business* expresa sintéticamente el carácter de una relación asociativa de racionalidad instrumental con arreglo al fin de la ganancia y donde, por lo mismo, no deben mezclarse otro tipo de consideraciones ajenas al fin mismo que se pretende alcanzar.

[4] Werner Sombart (1863-1941), economista e historiador alemán con una relación de amistad competitiva y rivalizada con Max Weber, es autor de *Der moderne Kapitalismus*, 2 vols., Duncker & Humblot, Leipzig, 1902, de donde Weber tomó, entre otras cosas, el término de "el espíritu del capitalismo". *Cf.* Werner Sombart, "Die Genesis des kapitalistischen Geistes", en *op. cit.*, vol. I, pp. 378-397, y también toda la tercera sección del segundo volumen está dedicada al análisis del mercado y de la empresa capitalistas modernos como regidos por una "lucha de precios". *Cf.* Werner Sombart, "Der Preiskampf", en *ibid.*, vol. II, pp. 463-539. La referencia específica a la repugnancia de Sombart con respecto a la despersonalización objetivada del capitalismo moderno proviene con toda seguridad de *ibid.*, vol. I, pp. 198-200, pero también de otras dos obras suyas, *Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert*, Georg Bondi, Berlín, 1903, pp. 246 y ss.; y "Der kapitalistische Unternehmer", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 29, 1909, pp. 689-758. Para las divergencias de Sombart con Weber a propósito de la explicación del surgimiento del capitalismo moderno, véase "Introducción del editor", en Max Weber, *La*

ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit., pp. 38-42, pero también la nota aclaratoria 11 del propio Weber que atraviesa de la página 100 a la 104 en esa misma obra.

[5] Aunque Weber no tenía simpatía ni por Max Scheler (1874-1928), ni por su manera "intuicionista" de abordar estas cuestiones desde una declarada confesión católica, es pertinente señalar que éste había abordado el tema de la relación condenatoria del capitalismo moderno desde una perspectiva ética (y en expresa referencia a la tesis weberiana sobre la ética protestante, con la que paradójicamente coincidía) en diversos artículos publicados en el momento en que Weber redactaba sus primeros manuscritos para *Economía y sociedad*, incluido este fragmento inacabado sobre el mercado. *Cf.* Max Scheler, "Arbeit und Ethik" (1899); "Der *Bourgeois*" (1913); "Der *Bourgeois* und die religiösen Mächte" (1914), y "Die Zukunft des Kapitalismus" (1914), todos actualmente recopilados en *Ethik und Kapitalismus. Zum problem des kapitalistischen Geistes*, Philo, Berlín, 1999.

[6] *Cf.* Benjamin Franklin, "Comparison of Great Britain and the United States in regard to the Basis of Credit in the two Countries", en *The Works of Benjamin Franklin*, John Bigelow (ed.), vol. 7, Putnam and Sons, Nueva York y Londres, 1904, p. 167. Weber retoma esta cita para su primera versión de la *EP, cf.* Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, pp. 93, 238 y 285, nota 108.

[7] "Cuidar al comprador", la expresión latina *caveat emptor* significa que siempre se debe mirar por el interés del comprador.

[8] *Cf. infra*, pp. 1093-1094.

[9] Se refiere a Franz Oppenheimer (1864-1947), *Der Staat, op. cit.*, pp. 72-80. *Cf. supra*, p. 189, nota 5; pero véase también F. Oppenheimer, *Grossgrundeigentum und soziale Frage. Versuch einer neuen Grundlegung der Gesellschaftswissenschaften* [Latifundio y cuestiones sociales. Intento de una nueva fundamentación de las ciencias de la sociedad], Vita Deutsches Verlagshaus, Berlín, s. f., pp. 284-287, y *Theorie der reinen und politsichen Ökonomie* [Teoría de la economía pura y política], Georg Reimer, Berlín, 1910, pp. 46-51.

[1] Traducción de Juan Roura Parella actualizada por Francisco Gil Villegas. Todas las notas, a menos que se indique lo contrario, son de Francisco Gil Villegas. Este texto de Weber es fundamental dentro de *Economía y sociedad* porque también podría haberse intitulado "Introducción a la sociología del derecho" pues a eso equivale en términos conceptuales. Es uno de los manuscritos más antiguos para la contribución de Weber al *Grundriss für Sozialökonomie*, redactado posiblemente alrededor de 1909, lo cual puede establecerse por las referencias a su crítica a Stammler que había publicado en 1907. Después de haberlo proyectado como introducción conceptual a su aportación al *GfS*, Weber cambió de parecer para integrarlo a la "Sociología del derecho", que a su vez se había desprendido de la sección "Las condiciones de desarrollo del derecho" planeado en el contexto del Capítulo sobre "Las comunidades políticas". A finales de 1913 o principios de 1914 los manuscritos sobre la "Sociología del derecho", incluyendo el texto de "La economía y los diversos órdenes", fueron revisados por Max Weber para mandarlos a la imprenta, lo cual finalmente no ocurrió porque otras secciones de *Economía y sociedad* no estaban aún finalizadas. Las instrucciones al impresor fueron escritas con el mismo puño y letra, y aparentemente la misma pluma fuente, usados en ambos manuscritos, despejando así cualquier duda con respecto a que ahora quería que ambos textos se publicaran conjuntamente. Este dato es particularmente revelador porque demuestra que Marianne Weber tomó la decisión correcta de publicarlos conjuntamente en la tercera "entrega" de la primera edición de *Economía y sociedad* (pp. 368-512), tomando al texto de "La economía y los diversos órdenes" como una especie de *introducción teórica general a la sociología del derecho* por la manera en que explica la íntima relación entre la racionalización formal de la economía y la racionalización formal del derecho, así como la relación de la concepción sociológica con la concepción jurídica del Estado moderno y los alcances y límites del aparato coactivo como factor de "garantía" de la validez del derecho, mientras que Winckelmann se equivocó al separar este texto de la sociología del derecho y publicarlo como "cabeza conceptual general" al inicio de los textos póstumos de Weber, en la "segunda parte" de *Economía y sociedad* (pp. 251-272 de la edición de 1964 del FCE). Esa cabeza conceptual más bien estaba constituida por lo que acabó por quedar integrado en el artículo de 1913 "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", lo cual es una fuerte evidencia adicional a favor de la decisión editorial alemana de regresar a la primera edición de *Economía y sociedad* en vez de apoyarse en una edición como la de Winckelmann, que cada vez más se muestra mal organizada en su clasificación de los textos póstumos. La

terminología que comparte el artículo de 1913 con el de "La economía y los diversos órdenes" se debe, según Mommsen, a que Weber revisó en 1913 el segundo de esos textos para integrarlo a la "Sociología del derecho". Y, precisamente por ello, los editores de la *Gesamtausgabe* decidieron seguir el orden establecido en la primera edición alemana de *E y S* de 1922, como también se decidió análogamente para la presente edición. *Cf. supra*, "Introducción", pp. 52-56 y 71.

[2] Véase *supra*, p. 444, nota 10.

[*] Téngase presente el sentido sociológico de *consensus* —*consensus gentium*— que acarrea el adjetivo "consensual" —*einverständnismässig*— y no el de pacto. Implica cierta conciencia de obligatoriedad de determinadas formas habituales del actuar. [T.]

[3] Aunque Weber trata este mismo tema en los "Conceptos sociológicos fundamentales" de 1919-1920 (*cf. supra*, Primera parte, cap. I, parágrafo 5, pp. 160-163),es. evidente que no se refiere a un escrito tan posterior, sino más bien a la "cabeza conceptual" de 1913 "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", *cf. supra*, pp. 444-447, "Relación con la dogmática jurídica".

[*] Véase Primera parte, cap. I, páragrafos 5 y ss. [T.] [Pero aquí también vale lo señalado en la nota anterior. Ed.]

[4] *Supra*, "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", pp. 463 y ss.

[5] Como Weber escribió este texto antes de la primera Guerra Mundial, se refiere a "Austria" como si fuera todo el Imperio austro-húngaro, que incluía Serbia, Croacia y otras regiones eslavas donde sí existía la unidad doméstica de la *zadruga*, a la cual describe del siguiente modo: "La unidad económica de los *yugoslavos* en Serbia, en el Báltico y también en Croacia, no es en los tiempos históricos el poblado sino la comunidad doméstica o *zadruga*, cuya antigüedad es objeto de discusión. La *zadruga* es una gran familia regida por el varón y que incluye todos sus descendientes, a menudo con parejas casadas, cuyo número se eleva de 40-80 personas, desarrollando una vida económica sobre base comunista. Ordinariamente sus componentes viven bajo un techo común, pero en la producción y en el consumo actúan como un hogar individual, y comen de la misma caldera 'colectiva' ". *Cf.* Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 36. Más adelante, en una nota de pie (*ibid.*, núm. 6, p. 131), Weber da sus fuentes de información: J. Peisker, "Die serbische Zadruga", *Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, vol. VII, 1900; M. Markovic, *Die serbische*

Hauskommunion, Leipzig, 1903, y M. Wlaïnatz, *Die agrarrechtlichen Verhältnisse des mittelalterliche Serbiens*, Jena, 1903.

[6] Max Weber retomaría años más tarde esta sección como base para redactar los parágrafos 4-6 de sus "Conceptos sociológicos fundamentales", véase *supra*, pp. 156-166.

[7] *Cf. supra*, pp. 506-512.

[8] Willy Hellpach (seudónimo, Ernst Gystrow; 1877-1955), neuropsiquiatra, profesor de psicología en Heidelberg y hábil político, pues entre 1928 y 1930 fue presidente del Estado de Baden. Conocido por sus originales investigaciones sobre la influencia de fenómenos meteorológicos y geográficos en los trastornos mentales, especialmente la histeria. Como especialista en enfermedades nerviosas, mantuvo por un tiempo una estrecha relación con Max Weber, quien lo consultaba sobre sus propios padecimientos. La obra de su colega en la Universidad de Heidelberg que Weber leyó y estudió con especial esmero fue *Grundlinien einer Psychologie der Hysterie*, Engelmann, Leipzig, 1904. Véase también Joachim Radkau, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens, op. cit.*, pp. 303-308. Parte de la correspondencia entre Hellpach y Weber está publicada en Max Weber, *Briefe 1913-1914*, M. Rainer Lepsius y Wolfgang J. Mommsen (eds.), vol. II/8 de la *Max Weber Gesamtausgabe*, Mohr, Tubinga, 2003, pp. 270-278.

[9] *Cf.* Georg Simmel, "Massenpsychologie", *Die Zeit*, 23 de noviembre de 1895, y "Über Massenverbrechen", *Die Zeit*, 2 de octubre de 1897; actualmente reproducidos en David Frisby (ed.), *Georg Simmel in Wien. Texte und Kontexte aus dem Wien der Jahrhundertwende*, Universitätsverlag *(WUV)*, Viena, 2000, pp. 43-49 y 91-99, respectivamente. Conviene no olvidar en este contexto que Simmel fue quien acuñó en 1900 la expresión de "la rebelión de las masas" *(der Aufstand der Massen)* en el Capítulo 6 de su *Filosofía del dinero*, que Ortega y Gasset asistió a los cursos de Simmel en Berlín en 1906, y que no fue sino hasta la década de los 1920 en que Ortega empezó a utilizar la expresión acuñada por Simmel como modificación de la de Nietzsche sobre la "rebelión de los esclavos". Ortega mandó traducir muchos libros y artículos de Simmel, pero nunca la *Filosofía del dinero*, la cual no fue traducida sino hasta 1976 por Ramón García Cotarelo. *Cf.* Francisco Gil Villegas M., *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad: 1900-1929*, FCE, México, 1996, pp. 176-182, donde en la p. 177 aparece también la referencia a los dos artículos de Simmel de 1895 y 1897 aquí citados.

[10] En relación con la constitución no escrita de Inglaterra, basta con que ésta sea correctamente *interpretada* de acuerdo con una racionalidad "legal formal" para que también funja como un ejemplo válido de ella. Véase al respecto lo que algunos años más tarde diría Max Weber en una de las primeras formulaciones de la tipología tripartita de dominación, en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, p. 216: "Nuestras asociaciones actuales, sobre todo las políticas, pertenecen al tipo de dominación 'legal'. La legitimidad de sus mandatos reposa para el que posee este poder, en una regla racionalmente articulada, pactada u otorgada, y la legitimación para articular estas reglas reposa de nuevo en una 'constitución' racionalmente articulada o *interpretada*. Se ordena, no en nombre de una autoridad personal, sino en nombre de una norma impersonal, e incluso la promulgación de una orden es también, por su parte, obediencia a una norma, y no libre arbitrio, gracia o privilegio".

[11] *Cf.* Código Civil Alemán *(BGB)*, en vigor a partir de 1901 (véase *supra*, p. 165, nota 71), que estipulaba en su sección 138: "Una transacción contraria a la buena moral es nula"; y en su sección 826: "Aquel que provoque daño a otro intencionalmente y de una manera que vaya en contra de la buena moral, debe compensar al otro por dicho daño".

[12] Las "cortes de amor" *(cours d'amour)* eran parte de las diversiones de la sociedad educada en la época culminante de la caballería y los trovadores (siglos XII al XIII). Consistían en círculos de damas organizados a imagen de las grandes cortes, y emitían juicios y opiniones sobre los temas del amor y las buenas maneras cortesanas. Florecieron en el sur de Francia, especialmente en Provenza, donde se suspendieron con el colapso de la sociedad provenzal debido a la cruzada contra los herejes albigenses. Al final de la Edad Media, tuvo lugar una brillante corte de amor durante algunos años en Borgoña. *Cf.* Johannes Huizinga, *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre las formas de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y los Países Bajos*, José Gaos (trad.), Revista de Occidente, Madrid, vol. I, 1929, cap. VIII.

[13] Sobre la distinción de las reglas en el derecho y en el juego, véase Johannes Huizinga, "El juego y el derecho", Capítulo 4 de *Homo ludens*, Eugenio Ímaz (trad.), Alianza Editorial, Madrid, 1984, pp. 96-108.

[*] El adjetivo señala en cada caso de dónde emana la acción: comunidad, sociedad, asociación, instituto, *consensus*. [T.] Véase, *supra*, la cabeza conceptual de 1913, pp. 445-468. [Ed.]

[14] *Cf.* Rudolf Stammler, *Economía y derecho según la concepción*

materialista de la historia, 2a. ed. (1906), Wenceslao Roces (trad.), Reus, Madrid, 1929, p. 14. Para más información sobre la obra de Stammler y la demoledora crítica de Weber a sus inconsistencias jurídicas y a su ignorancia en cuestiones sociológicas, véase *supra*, Primera parte, cap. I, parágrafo 4, pp. 157-158, nota 60. Es importante hacer notar que el texto aquí anotado empezó precisamente como un intento de Weber para ampliar su refutación a Stammler publicada en 1907, de tal modo que no es exagerado afirmar que el detonador para que emprendiera la redacción de su sociología del derecho fue inicialmente su desacuerdo con Stammler, aunque Weber tuviera que esperar hasta 1913 para aceptar por primera vez la validez del término y la disciplina de la "sociología", antes de considerar oportuno escribir una "sociología del derecho", cuya banderola de salida fue su artículo "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva". Véase *supra*, pp. 444-445.

[15] "Quedando así las cosas", principio de derecho que vale como cláusula tácita en los contratos en el sentido de que si cambian las circunstancias presentes al momento de haberse celebrado el contrato, eso lleva a la disolución o modificación del mismo. Tal cláusula no procede del derecho romano clásico o justinianeo, sino de los glosadores medievales que la sintetizaban así: "este convenio será cumplido si todas las circunstancias esenciales alrededor del mismo quedan sin modificarse", y tradicionalmente se ha aplicado para circunstancias bélicas o inflacionarias. Actualmente, el principio *rebus sic stantibus* se rige en el derecho internacional por el artículo 62 de la Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados de 1969. Según ese artículo, si se produjera un cambio fundamental en las circunstancias preponderantes en el momento de la celebración del tratado y ese cambio conlleva un cambio radical de las obligaciones que en virtud del tratado todavía quedan por cumplir, la parte perjudicada puede alegar el cambio para desvincularse del tratado o suspenderlo. La Corte Internacional de Justicia considera que el artículo 62 de la Convención de Viena representa derecho consuetudinario, por lo cual también tiene vigor para estados que no sean partes de la convención.

[16] Weber resume aquí las críticas que ya le había propinado en 1907 a Stammler. *Cf.* Max Weber, *La "superación" de la concepción materialista de la historia de R. Stammler (1907)*, Óscar Julián Guerrero (trad.), *op. cit.*, especialmente pp. 106-155.

[17] *Ibid.*, pp. 100-101.

[18] Weber realizó en su juventud un importante estudio sobre la bolsa desde un interdisciplinario punto de vista, económico, jurídico y sociológico,

originalmente publicado en 1894. *Cf.* Max Weber, *La bolsa. Introducción al sistema bursátil, op. cit.* Al año siguiente, complementó los resultados de su investigación con un artículo centrado en el caso alemán. *Cf.* Max Weber, "Die Ergebnisse der deutschen Börsenquete", *Zeitschrift für das gesamte Handelsrecht*, vol. XLIII, 1895, pp. 98-105.

[19] Johann Gottlieb Fichte, *El Estado comercial cerrado* (1800), *op. cit.*, cap. 7, pp. 69-78. Para información sobre el contenido del libro y su relación con la disertación de Marianne Weber de 1900, véase *supra*, p. 240, nota 64.

[20] *Cf.* Georg Jellinek (1851-1911), *Gesetz und Verordnung*, Mohr, Freiburg im Brisgau, 1887, p. 295; *Verfassungsänderung und Verfassungswandlung*, Häring, Berlín, 1906, p. 43. Jurista especializado en derecho público, Georg Jellinek de origen judío austriaco graduado en Viena antes de radicar en Heidelberg, desarrolló una teoría general del Estado en la cual éste tiene que abordarse necesariamente desde sus dos facetas, la estrictamente jurídico normativa, y la social que opera en la realidad causal. Esta teoría fue principalmente difundida y criticada por la teoría pura del derecho de Hans Kelsen como la *Zwei-seiten Theorie*, o la "teoría de los dos lados" del Estado. Jellinek influyó no sólo en la concepción sociológica del Estado de Max Weber, sino también directamente en su tesis sobre la ética protestante. *Cf.* "Introducción del editor", en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, pp. 35-36.

[21] *Supra*, p. 706. Véase también la versión posterior de 1920 sobre este mismo tema en *supra*, pp. 162-163.

[22] "Aunque coaccionado, quiere." Principio del derecho romano proveniente del *Corpus juris civilis*, Digesta L, IV, II.

[23] Weber describió parte de las características de las sectas baptistas en una comunidad local del noroeste de los Estados Unidos durante su viaje a ese país en 1904, del siguiente modo: "Pero lo decisivo, en último término, para sus oportunidades no era la esperanza de los acreedores de que la secta, por conservar su prestigio, no iba a dejar que salieran perjudicados, sino el hecho de que en una secta con una cierta reputación, sólo era admitido aquel cuyo *modo de vida* le hacía aparecer como calificado éticamente sin ningún género de dudas. Y, por consiguiente, que la pertenencia a una secta significaba un certificado de calificación ética, en particular comercial, para la *persona* [...] La exclusión de la secta por quebrantar su ética significa la pérdida de crédito y el desclasamiento social". *Cf.* Max Weber, "Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo", en

La ética protestante, op. cit., pp. 359-360.

[24] Véase *supra*, p. 201, nota 17.

[25] Ésta es una crítica a Georg Friedrich Knapp, quien afirmaba que el dinero siempre es creado por el derecho estatal. *Cf. supra*, pp. 204-205, nota 21. Véase también la digresión de Weber sobre "La teoría estatal del dinero" de Knapp en *supra*, pp. 314-322.

[26] *Cf.* Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 264. Aunque Sánchez Sarto no traduce completo el párrafo del original en alemán, donde Weber dice expresamente que la plata "no era acuñada por las agencias estatales", sino que circulaba entre los particulares que determinaban su valor, sí alcanzó a traducir que "la contabilidad babilónica se expresaba en plata, los *chekel*, contrastados por particulares".

[27] Sobre la relación entre la economía y la libertad contractual, véase *infra*, cap. VII, parágrafo 3, pp. 764-835. Sobre la terminología de la acción consensual de masas que, entre otras cosas, lleva al desarrollo del mercado, *cf. supra*, pp. 452-461.

[28] *Cf. supra*, pp. 291-293, en donde Weber considera que para que se dé el máximo de racionalidad formal del cálculo del capital en las empresas capitalistas modernas se requiere, entre otras cosas, de la *garantía formal* del funcionamiento del orden jurídico y administrativo.

[29] *Cf.* Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 297, donde Weber estipula que una de las condiciones fundamentales para que pueda haber empresas capitalistas modernas es: "4. *Derecho racional*, esto es, derecho calculable. Para que la explotación económica capitalista proceda racionalmente precisa confiar en que la justicia y la administración seguirán determinadas pautas".

[30] Véase el trabajo fragmentario de Weber sobre el mercado, *supra*, pp. 694-699; y una versión más elaborada de la función de los contratos en la formación del mercado, *infra*, pp. 769-776.

[31] *Cf.* "El Estado racional", en Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, pp. 351-364.

[1] Traducción de Eduardo García Máynez. Todas las notas, a menos que se indique lo contrario, son de Francisco Gil Villegas. Véanse las principales obras citadas por Max Weber en su sociología del derecho en las pp. 933-935, al final de este Capítulo.

[2] Weber se refiere aquí a la teoría jurídica alemana, en la que la distinción entre derecho público y derecho privado recibe una especial atención. La distinción proviene de los juristas romanos, y está muy bien sintetizada en la definición de Ulpiano (Digesto 1.1.4) de derecho público como el fundado en "lo que concierne al Estado romano" *(quod ad statum rei Romanae spectat)* y del derecho privado como "lo que concierne al interés de los individuos" *(quod ad singulorum utilitatem pertinet)*. *Cf*. Rudolph Sohm, *Instituciones* (véase la referencia completa *infra*, p. 935), parágrafo 4, pp. 10-11; véase también Georg Jellinek, "Las partes del derecho público", cap. XII de *Teoría general del Estado*, FCE, México, 2004, pp. 359-367.

[*] Recuérdese el concepto de "instituto", Primera parte, cap. I, parágrafo 15. [T.] Véase también, *supra*, pp. 463-466 [Ed.]

[*] Sobre *consensus* véase *supra*, p. 701, nota. [T.]

[3] *Cf*. Georg Jellinek, *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, Mohr, Tubinga, 1905, y *Teoría general del Estado, op. cit.*, pp. 378-394.

[4] Georg Jellinek, *System, op. cit.*, pp. 67-81; *Teoría general del Estado, op. cit.*, pp. 360-362.

[5] Jellinek, *Teoría general del Estado, op. cit.*, p. 361: "Donde no existía la idea del fisco como personalidad del Estado en cuanto considerada desde el punto de vista del derecho patrimonial, no ha podido existir ninguna exigencia jurídica patrimonial del individuo con respecto al Estado".

[6] Véase la definición de relación asociativa o *Vergesellschaftung* en "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", *supra*, pp. 432 y 447.

[*] Véase esta distinción en Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, pp. 74, 97, 168. [T.]

[7] Esta descripción del "tipo ideal" del Estado totalitario fue escrito antes del surgimiento de su forma histórica en el siglo XX. El término "gobierno" de Weber se ha conservado y el término "ejecutivo" corresponde al de un régimen presidencialista.

[*] En alemán tenemos las expresiones: *Rechtsschöpfung*, creación del

derecho, su establecimiento; *Rechtsfindung*, encontrar el derecho, su aplicación; *Regierung*, regimiento, gobierno. [T.]

[8] Weber piensa en la protección de los derechos encomendados a los tribunales administrativos especialmente conformados de acuerdo con los tipos francés o alemán. Esta protección de los derechos contra los abusos del poder gubernamental se organiza en términos diferentes a aquéllos conocidos en los países del derecho anglosajón, pero no debería ser considerado menos efectivo.

[*] Recuérdese el concepto de "convención" en la Segunda parte, cap. I, parágrafo 6, pp. 163-166. [T.]

[*] Reflejos de normas que proceden de otro campo. [T.]

[9] El derecho procesal alemán distingue entre dos tipos de juicio: *1*. el juicio de acuerdo con la *Offizialmaxime*, y *2*. el juicio de acuerdo a la *Verhandlungsmaxime*. En el tipo 1, el juicio es dominado por un juez cuya función es definir lo que sucedió en realidad y quien, por ello, está facultado para llamar y examinar a los testigos y recabar las pruebas que considere necesarias. En el tipo 2, el juez sólo asume un papel de árbitro en un juicio conducido por las partes; cada parte decide sobre los testigos que desea llamar, las preguntas que desea hacer en las comparecencias, y el tipo de evidencia que desea presentar. En realidad, ninguno de los dos tipos de juicio han existido en su forma pura.

[10] *Cf*. Georg Jellinek, *System, op. cit*., p. 3, y Hatshek, *Das Staatsrecht, op. cit*., p. 503. (Véase *infra*, p. 934.)

[11] La clasificación de Weber de los bonos privados y el presupuesto como "asuntos puramente administrativos" proviene de la teoría jurídica alemana, que distingue entre leyes en sentido formal y leyes en sentido material. Una ley en sentido *material* representa una autorización al Estado para intervenir en la vida, libertad y propiedades de los ciudadanos. Una ley en sentido *formal* simplemente representa un acto emanado del poder legislativo, sin importar su contenido. Uno de los postulados del "Estado de derecho" es que el Estado no está autorizado para interferir con la vida, la libertad o la propiedad sin el consentimiento del pueblo o sus representantes debidamente electos. Por ello, cualquier ley en sentido material debe ser, o por lo menos basarse en, un acto legislativo, es decir, una ley en sentido formal. En la teoría del Estado, el "Estado de derecho" constituye el principio que exige a todas las leyes estar expresadas en un código o estatuto, y que niega reconocimiento como legal en sentido estricto a cualquier ley consuetudinaria que no esté basada en un estatuto, sino tan sólo en precedentes judiciales. La noción de que la ley pueda crearse o aplicarse por los

tribunales sin la aprobación expresa del Poder Legislativo mediante un estatuto, de modo que pudiera haber un gobierno de la judicatura en lugar del gobierno de los representantes del pueblo debidamente electos, es rechazado en la teoría jurídica tradicional. Por otro lado, medidas que no constituyen una interferencia pública con la vida, la libertad y la propiedad de las personas son clasificadas como "actos administrativos" que generalmente no requieren la validación de una ley en el sentido formal. Pero la teoría constitucional moderna exige que inclusive los "actos administrativos" estén constituidos en ley, es decir, que sean aprobados por el Poder Legislativo. El presupuesto es, en teoría, un programa de ingresos y egresos públicos y, por lo tanto, un acto administrativo. Obviamente, este principio no se aplica a los impuestos y aranceles que sí constituyen una interferencia en la propiedad. Pero inclusive para el presupuesto mismo, el derecho constitucional positivo exige que se constituya como acto legislativo. El presupuesto, por ello, aunque acto administrativo, también constituye una ley en el sentido formal. *Cf*. Jellinek, *System, op. cit*., p. 226; Paul Laband, *Deutsches Reichsstaatsrecht*, Mohr, Tubinga, 1912, p. 130.

[12] Siguiendo a Gayo IV: 103, 105, ha sido una costumbre distinguir entre *iudicium legitimum* y la *iudicia quae imperio continentur*. El primero es el procedimiento civil regular en que el asunto es definido ante el pretor, formalmente elaborado en la *formula*, y después puesto a prueba y decidido ante el juez *(iudex)*. El segundo término abarca una variedad de procedimientos especiales en los que, como característica común, el asunto no sólo es formulado por el magistrado, sino que además se pone a prueba y es decidido por él o, bajo su autoridad, por un sustituto *(subrogatus)*. Uno de esos procedimientos fue el llamado *cognitio* burocrático, que aplicaba a los litigios respecto a las tierras propiedad del Estado bajo *ager publicus*. Este procedimiento difería del procedimiento civil ordinario no sólo por la ausencia de un *iudex*, sino también porque la sentencia podía emitirse no sólo por daños monetarios sino también por acciones en particular. Como indica Weber, su importancia ha sido comúnmente subestimada en la bibliografía del derecho romano; sobre su relación con el *ager publicus* véase Max Weber, *Historia agraria romana, op. cit*., pp. 89-90 y 100-101; véase también Mommsen, *Abriss des römischen Staatrechts, op. cit*., p. 290. (Referencia completa *infra*, p. 935.)

[13] Sobre el papel de la magia en el desarrollo jurídico véase James Frazer, *La rama dorada*, Elizabeth y Tadeo Campuzano (trads.), FCE, México, 1951, caps. VI-VIII y XIV.

[14] La referencia hace alusión al derecho chino anterior a 1912.

[15] Sobre la *actio de pauperie* y *noxae datio* que son obligaciones para reparar daños causados de manera imprudencial, véase Rudolph Sohm (1841-1917), *Instituciones, op. cit.*, p. 259, punto 5. En las notas que siguen recurrimos frecuentemente a esta obra por ser la de un autor que influyó directamente en Max Weber de diversas maneras: por un lado fue maestro de derecho romano en Friburgo, Estrasburgo y Leipzig precisamente en la época en que Weber realizaba sus estudios de jurisprudencia y cuando el libro de *Instituciones* (1883) de Sohm ya era una referencia obligada; y, por otro lado, porque Weber tomó directamente de Sohm el término "carisma", para construir el tipo ideal de la "dominación carismática". Sobre el reconocimiento expreso de Weber a Sohm, véase *supra*, pp. 339-340, y ahí nota 11, y también *infra*, Apéndice II, p. 1400, y ahí nota 4.

[*] *Honoratiores* (lat., "aquellos de alto honor"). En alemán la palabra *Honoratioren* es usada para referirse a los más respetados ciudadanos de una comunidad. Por "*honoratiores* legales" *(Rechtshonoratioren)* Weber se refiere a personas que *1*. de alguna manera tienen el conocimiento especializado de expertos y se ocupan de los problemas legales, y *2*. gozan de tal prestigio entre su grupo que pueden dejar su sello en el sistema jurídico de sus respectivas sociedades. El contexto aclara, sin embargo, que este tipo de personas pueden ser *honoratiores* aun si reciben algo más que una remuneración nominal por sus actividades. [Ed.]

[16] A lo que Weber parece aquí referirse es a las ficciones a que se recurre para la ejecución del desahucio. Para la doctrina sobre esta acción en particular en el derecho inglés, véase Frederic W. Maitland, *Equity also The Forms of Action at Common Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 1909, pp. 301-317.

[17] Esta afirmación es demasiado amplia. Implica la ejecución de una demanda por el incumplimiento de contrato, pero no de un convenio, deuda o la apropiación ilegal.

[18] Weber cita aquí la antigua máxima alemana *Hand muss Hand wahren* ("una mano debe guardar a la otra"). Lo cual significa que cuando un deudor transfiere un bien mueble a un tercero, el acreedor sólo puede actuar contra el deudor. Véase Hübner, *op. cit.*, pp. 407, 421 y 448; Pollock y Maitland, *op. cit.*, 1899, p. 155.

[19] La acción a la que Weber se refiere es, como está indicado por su referencia al *rei vindicatio*, aquella acción que sirve de remedio mediante el cual

el propietario por sí mismo, y sin referencia a ningún acuerdo o contrato, puede obtener la restitución de un bien mueble del cual es propietario, pero que se encuentra en manos de otra persona a quien no le ha dado ningún permiso especial o derecho para poseerlo o usarlo.

[20] Sobre la *rei vindicatio* o acción reivindicatoria en el derecho romano, así como sus diversos tipos, véase R. Sohm, *Instituciones, op. cit.*, pp. 171-176 y 187.

[21] *Cf.* Maitland, *Forms, op. cit.*, pp. 22 y ss., y Pollock y Maitland, *op. cit.*, pp. 107, 137, 146-148 y 166.

[22] *Cf.* Julius Jolly, "Recht und Sitte", en Georg Bühler (ed.), *Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde*, Karl Trübner, Estrasburgo, 1896, p. 8.

[23] Sobre la historia de la apertura del mercado en el derecho inglés véase William Holdsworth, *History of English Law*, vol. V, Methuen, Londres, 1909, pp. 98, 105 y 110-111.

[24] Véase James Mill y Horace Wilson, *History of British India*, James Madden, Londres, 1858, p. 160.

[25] "Sujeto a un orden incorrecto", es decir, "ilegal".

[26] *Diadikasia* es una disputa entre dos demandantes que buscan obtener una sentencia judicial sobre quien es el "verdadero" poseedor de los títulos de propiedad. No es, por tanto, una acción por daños presentado por el presunto propietario contra el presunto delincuente. *Cf.* M. H. Meier y G. F. Schömann, *Der Attische Process*, Gebauer, Halle, 1824, p. 367.

[27] Éstas, como Weber agrega, "son de una estructura totalmente diferente". Sobre estas acciones véase Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschchaftsrecht, op. cit.*, vol. II, pp. 268-325, y Rudolph Sohm, "*Fränkisches* Recht und römisches Recht", *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung*, vol. 27, 1880.

[28] Véase también Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, cap. I y la bibliografía ahí citada.

[*] Véanse estos conceptos en la Primera parte, cap. I, pp. 127-187. [T.]

[29] Un oficial de igual o mayor poder *(par majorve potestas)* podía, mediante su "intervención" *(intercessio)*, detener las actividades de otro oficial. *Cf.* León Homo, *Las instituciones políticas romanas. De la ciudad al Estado*, José López Pérez (trad.), UTEHA, México, 1958, pp. 25-26, 40-41 y 205-207.

[30] Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Libro XI, cap. 6.

[31] *Cf*. León Homo, *op. cit*., especialmente pp. 189-217.

[32] Véase Maitland, *Forms, op. cit*., p. 78. (Referencia completa *infra*, p. 934.)

[33] Las Instituciones de Gayo (161 d.C.) es la obra más antigua y accesible en la que encontramos el ordenamiento jurídico en tres partes, Personas, Cosas y Acciones, que tradicionalmente se seguía hasta el siglo XVIII en la enseñanza del derecho romano. *Cf*. Wolfgang Kunkel, *Historia del derecho romano*, Juan Miquel (trad.), Ariel, Barcelona, 2003, pp. 127-130.

[34] *Richtsteig*: libro que contiene consejos sobre cómo iniciar y procesar una demanda legal. *Rechtsbuch* (*Sachsenspiegel*, "Espejo de Sajonia"): una guía de derecho, en particular de derecho material o sustantivo.

[35] Esta moderna forma de "sistematización" fue resultado de la erudita elaboración del derecho natural de los siglos XVII y XVIII y de los pandectistas alemanes del siglo XIX; sobre esto véase Eugen Ehrlich, *op. cit*., cap. 14, y Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht, op. cit*., vol. IV, especialmente parágrafos 16-19.

[36] Véase Rudolf Stammler, *Economía y derecho según la concepción materialista de la historia*, 2ª ed. (1906), Wenceslao Roces (trad.), *op. cit*., p. 541.

[37] La formulación clásica de la doctrina del pandectismo alemán del derecho consuetudinario es la de Georg Friedrich Puchta (1798-1846), *Das Gewohnheitsrecht* [El derecho consuetudinario], 2 vols., Palm, Erlangen, 1828-1837; para un tratamiento sintético de principios del siglo XX, véase L. Enneccerus, *Lehrbuch des bürgerlichen Rechts* [Manual de derecho civil], vol. I, Elwert, Marburgo, 1913, pp. 66 y ss. Hay traducción al español: L. Enneccerus *et al., Tratado de derecho civil*, 4 vols., Bosch, Barcelona, 1934-1941. Véase también R. Sohm, *Instituciones, op. cit*., p. 12, nota 6.

[38] E. Zitelmann, "Gewohnheitsrecht und Irrtum" [Derecho consuetudinario y error], *Archiv für die civilistische Praxis*, vol. 66, 1883, pp. 323-468, y Otto von Gierke, *Privatrecht, op. cit*., p. 1569.

[39] Edouard Lambert, *La function du droit civil comparé*, Giard & Brière, París, 1903, pp. 172 y 216; Ehrlich, *op. cit*., p. 436. Tanto Lambert como Ehrlich sostuvieron que el origen de la costumbre no se encuentra en el derecho popular o *Volksrecht*, sino principalmente en el derecho de los juristas o *Juristenrecht*. La tesis, especialmente en Lambert, era que las costumbres se establecen cuando

quienes las usan están convencidos de que los tribunales no se alejarán de la línea de conducta establecida por los jueces, y que es mejor adaptarse a esas reglas del mismo modo que se adaptan a las normas promulgadas por el poder legislativo, por lo cual Lambert da una explicación sociológica sobre cómo opera en la realidad la motivación para obedecer una norma jurídica, pero confunde esa explicación con el fundamento de la *validez* de la norma. Esta interpretación de la costumbre pretendía finiquitar a la Escuela Histórica, cuya tesis fundamental era que la costumbre proviene primordialmente del consenso social, antes de recibir reconocimiento judicial y legal. Ehrlich era menos radical que Lambert, aunque también insistía en la autoridad creativa de la ley hecha por el juez. Distinguía entre reglas de decisión y relaciones jurídicas, es decir, los arreglos jurídicos realmente existentes en la sociedad, como la propiedad, la familia, etc. Respecto a las relaciones jurídicas vigentes, la función del juez podía ser menos original y menos restringida, pues el juez siempre debe prestar atención al contexto general de las convenciones privadas existentes en la sociedad; aunque según Ehrlich, el proceso judicial de creación de leyes todavía puede diferenciarse claramente del origen de las costumbres. Sobre la posición de Weber para diferenciar claramente al método jurídico del método sociológico, véase "La economía y los diversos órdenes" *(supra*, pp. 700-724), que es en realidad la introducción conceptual a su sociología del derecho. Esta sección fue publicada en 1922, es decir, un año después de haber aparecido el libro de Hans Kelsen, *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Mohr, Tubinga, 1921, mismo que dedica el parágrafo 27 (pp. 156-170) a una crítica de los conceptos de Estado y orden jurídico en la "sociología comprensiva" de Max Weber; pero que resulta incompleta y desinformada precisamente porque Kelsen no conocía ni la mencionada sección, ni la sociología del derecho que aparece en *Economía y sociedad*, pues su crítica se circunscribió a los "conceptos sociológicos fundamentales" aparecidos en 1921 en la primera "entrega", de un total de cuatro, de *Economía y sociedad*. Kelsen había expresado, no obstante, desde 1912 y 1915 y precisamente en la revista que editaba Weber, el *Archiv für Sozialwisessenschaft und Sozialpolitik*, sus críticas a los intentos de fundamentar una sociología del derecho, primero contra Hermann Kantorowicz y después en un intercambio de malos entendidos con Ehrlich. *Cf*. Hans Kelsen, "Zur Soziologie des Rechts" (dirigido principalmente contra Kantorowicz), *AfSS*, vol. XXXIV, 1912, pp. 601-614; y después su polémica entre 1915 y 1917 en la misma revista contra Ehrlich, la cual se encuentra actualmente recogida en Hans Kelsen y Eugen Ehrlich, *Rechtssoziologie und Rechtswissenschaft. Eine Kontroverse (1915-1917)*, Nomos Verlag, Baden-Baden, 2003. Hay traducción de las

respuestas de Ehrlich a Kelsen en Eugen Ehrlich, *Escritos sobre sociología y jurisprudencia*, J. A. Gómez García *et al.* (trads.), Marcial Pons, Madrid, 2005. También hay traducción de una conferencia de Kelsen en Viena donde aborda este tema antes de sus polémicas con Kantorowicz y Ehrlich. *Cf.* Hans Kelsen, "Acerca de las fronteras entre el método jurídico y el sociológico" (1911), en Óscar Correas (comp.), *El otro Kelsen*, UNAM, México, 1989, pp. 283-317. El punto de partida para todas estas controversias, y especialmente para Weber, sobre los límites entre el método jurídico y el método sociológico, en particular para el estudio del Estado, se localiza desde 1900 en Georg Jellinek, *Teoría general del Estado, op. cit.*, pp. 72-93 y 159-162.

[40] Sobre las doctrinas medievales en cuanto al *consuetudo* como fuente de derecho, véase Siegfried Brie (1838-1931), *Die Lehre vom Gewohnheitsrecht* [La teoría del derecho consuetudinario], Marcus, Breslau, 1899, parágrafo 12; para Inglaterra, véase Pollock y Maitland, *op. cit.*, p. 183. Resulta muy significativo, por otro lado, que Brie, quien fuera rector de la Universidad de Breslau a partir de 1890, se haya habilitado originalmente en Heidelberg con un trabajo de título tan sugerente para la posterior teoría del Estado weberiana, como el de *Die Legitimation einer usurpierten Staatsgewalt* [La legitimación de una violencia estatal usurpada], 1866.

[41] Sobre una discusión del conflicto, véase Ludwig Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen der römischen Kaiserrreichs* [Derecho imperial y derecho del pueblo en las provincias orientales del Imperio romano], Teubner, Leipzig, 1891.

[42] *Cf.* Pollock y Maitland, *op. cit.*, pp. 107, 184, 186, 220 y 222.

[43] *Cf.* Friedrich Carl von Savigny (1779-1861), *Geschichte des römischen Rechts im Mittelalter* [Historia del derecho romano en la Edad Media], 6 vols., Mohr und Zimmer, Heidelberg, especialmente vol. I, pp. 115 y 178.

[44] *Ijma'*: se trata del *consenso* de los letrados en el derecho islámico, necesario para establecer derecho suplementario al de la palabra del Profeta, como ha sido expresada en el Corán y sus otros dichos o sentencias *(hadith)*. *Cf.* Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, Oxford, 1975, pp. 30, 34 y 61. Hay una afinidad esencial entre la vision de Schacht sobre el derecho islámico y la de Max Weber, explicable en muy buena medida porque ambos se basan en las mismas fuentes, pero en especial en Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Carl Winter, Heidelberg, 1910, cuyo Capítulo II está dedicado al análisis y descripción de la evolución jurídica

islámica. Por supuesto que también los diversos artículos incluidos en los *Muhammedanische Studien* (La Haya, 1889-1890) de Goldziher influyen, de manera independiente, en Weber y Schacht, como también ocurre lo mismo con las obras del islamista holandés Christian Snouck Hurgronje. Entre todos los islamistas occidentales, Schacht tuvo siempre una especial reverencia por estos dos autores de los que ha sido visto por la crítica especialiada como su continuador natural. De tal modo que los grandes paralelismos y coincidencias entre Weber y Schacht se explican por sus fuentes compartidas.

[*] Véase *supra*, pp. 708-719. [Ed.]

[*] Recuérdense los conceptos *consensus* y "convención". [T.]

[45] Karl Knies (1821-1898), *Die politische Ökonomie vom Standpunkte der geschichtlichen Methode* [La economía política desde el punto de vista del método histórico], Schwetschke, Braunschweig, 1853. *Cf.* también la posición crítica de Max Weber hacia su antiguo maestro y predecesor en la cátedra de economía de Heidelberg, en *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales, op. cit.*, pp. 51-84 y 164-173. Para una interpretación que afirma que la problemática central de la obra de Weber no era el de racionalidad, sino la del tipo de ser humano que puede generarse dependiendo del tipo de política económica que se lleve a cabo, y que ese planteamiento lo determinó Knies, véase Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung*, Mohr, Tubinga, 1987, especialmente pp. 117-166.

[*] Para el específico concepto de *actuar en comunidad*, véase *supra*, pp. 445-447. [Ed.]

[46] Véase *supra*, p. 705, nota 5.

[47] Las cuatro escuelas ortodoxas de la jurisprudencia islámica son: Hanefita, Shafiita, Malekita y Hanbalita. Véase Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam, op. cit.*, cap. 2, y también Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law, op. cit.*, cap. 9, pp. 57-68.

[48] Sobre los sistemas de "ley personal" en el Imperio franco, véase Frederic W. Maitland, "Prologue to a History of English Law" (1907), en *Selected Historical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

[49] La referencia es a la mezquita de al-Azhar, el centro de enseñanza más aclamado en lengua árabe del Islam, fundado por los Fatimíes en El Cairo en 970 d.C. y formalmente organizado en 988. El programa básico de estudios era, y todavía lo es, en derecho islámico, teología y lengua árabe. A finales de la Edad

Media occidental se agregaron los estudios de filosofía y medicina, pero por la desconfianza de las autoridades hacia el razonamiento independiente, estas disciplinas fueron posteriormente eliminadas. No sería sino hasta el siglo XIX cuando, gracias a la iniciativa del gran reformador educativo Jamāl al-Dīn al-Afghānī, volvería a instituirse la enseñanza de filosofía. Los esfuerzos de la modernización educativa del siglo XX, permitieron que se iniciara la enseñanza de las ciencias sociales. Actualmente hay 14 facultades para hombres y cinco para mujeres en El Cairo, así como varias facultades regionales. Las mujeres fueron admitidas a la enseñanza universitaria en 1962.

[50] Weber se refiere a Turquía antes de las reformas kemalistas de la década de 1920.

[51] *Cf*. Rudolph von Jhering, *Geist des römischen Rechts, op. cit*., vol. I, parágrafo 18a, p. 297: "La vida romana conoció tres formas mediante las cuales se podían poner al servicio del público la experiencia y conocimientos de un jurista: como redactor y escribano de los actos jurídicos *(cavere y scribere)* como consultor *(respondere)* y como árbitro *(receptum arbitri)*. Que los pontífices eran en los tiempos más antiguos los más aptos para el primer oficio no requiere mayor anotación. Hombres de la pluma y la palabra, estaban habituados a redactar con precisión y agudeza las fórmulas, de tal manera que fueron, como todos los eclesiásticos en épocas semejantes, los escribanos y notarios por excelencia".

[52] *Kautelarjuristen*: son aquellos juristas que, como los modernos abogados corporativos, inventan nuevas cláusulas con el propósito de salvaguardar los intereses de sus clientes y prevenir futuros litigios. En las últimas décadas han adquirido así un gran auge las cláusulas especiales de los "acuerdos premaritales".

[53] *Weistum* (pl. *Weistümer*): colección de usos y costumbres jurídicos de una comunidad particular, especialmente en los feudos. "Tan atrás como el periodo carolingio es posible rastrear la práctica de la *inquisitio* en las costumbres vigentes, llevada a cabo anualmente por un funcionario del feudo. Los materiales así recopilados eran enumerados oralmente cada año, después, registrados y leídos anualmente en público. De las comunidades feudales esta costumbre se extendió después a las comunidades de campesinos libres y aldeas libres." *Cf*. Claudius von Schwerin (1880-1944), *Deutsche Rechtsgeschichte*, Taubner, Berlín y Leipzig, 1912. Véase también Heinrich Brunner, *Historia del derecho germánico*, Claudius von Schwerin (ed.), José Luis Álvarez (trad. y notas), Labor, Barcelona, 1936.

[54] Mihail Flegontovich Vladimirski-Budanov (1838-1916), historiador ruso del derecho; véase su *Obzor istorii russkago prava* [Historia jurídica de Rusia], 1907, pp. 59 y 88.

[55] El comentario de Weber va dirigido contra la Escuela Histórica del Derecho Alemana que consideraba a las leyes como una emanación del "espíritu del pueblo" *(Volkgeist)* de cada nación. Véase especialmente Friedrick Carl von Savigny (1779-1861), *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Mohr und Zimmer, Heidelberg, 1814. Hay traducción al español con el título *De la vocación de nuestro siglo para la legislación y la ciencia del derecho*, Adolfo G. Posada (trad.), Heliasta, Buenos Aires, 1977.

[56] Sobre los elementos formalistas del *legis actio*, y, en general, el formalismo extremo del derecho romano como un elemento intrínseco a su esencia y "espíritu", véase Rudolph von Jhering, *Geist des römischen Rechts, op. cit.*, vol. III, parte 2, sección III, "Der Formalismus", pp. 470-674.

[57] En el derecho clásico romano se hacía una distinción entre *negotia stricti iuris* y *negotia bonae fidei*. En el primero el deudor debía cumplir estrictamente lo prometido, ni más ni menos. El ejemplo principal es la formalización de la promesa solemne del *stipulatio*. En el segundo, que es producto de desarrollos posteriores, el deudor debía hacer lo que fuese requerido por la buena fe y el acuerdo justo y equitativo, especialmente en función de las costumbres locales o mercantiles. *Cf.* Rudolph Sohm, *Instituciones, op. cit.*, parágrafo 61, "Contratos de derecho estricto y de buena fe", pp. 207-214.

[58] También el *Lögsaga* era el recitado de las leyes, ocasionalmente de forma poética, en las periódicas asambleas populares en Escandinavia e Islandia. La misma palabra se refiere a las personas que así recitan la ley.

[59] Sobre la Asamblea del *Novel Disseisin*, establecido en la Asamblea de Clarendon en 1166, véase Pollock y Maitland, *op. cit.*, pp. 145-147. Véase también Charles Petit-Dutaillis, *La monarquía feudal en Francia y en Inglaterra (siglos X a XIII)*, Leonor de Paiz (trad.), UTEHA, México, 1961, p. 113: "Las *Constituciones de Clarendon* exceptuadas, los documentos legislativos del reinado de Enrique II se llaman *Assises*. La palabra significa también sesión de la Corte; o también: jurado que investiga y decide el hecho; e inclusive: acción en que se emplea el procedimiento por *Assises*. Hemos conservado en su texto las *Assises de Clarendon* (1166), las *Assises de Northampton* (1176), la *Assise de Armes* (1181) y las *Assises de la Forêt* (1184)". Para las *Constituciones de Clarendon*, véase también *ibid.*, pp. 121-123.

[60] Las "acciones reales" eran aquellas acciones del *Common Law* para la recuperación de la tierra. Eran engorrosas y sujetas a numerosos retrasos *(essoins)* y se volvieron obsoletas en el siglo XVI, cuando las acciones de reposición tomaron su lugar. *Cf.* Maitland, *Forms, op. cit.*, p. 7.

[61] La forma de coacción referida es la *peine forte et dure*. Ésta fue impuesta primero por el Estatuto de Westminster (1275) para delincuentes que se rehusaban a someterse a juicio con jurado. En el siglo XVI, la *peine* se volvió una forma de tortura: el acusado era puesto entre dos tablones y se apilaban pesas encima hasta que el torturado aceptaba el juicio con jurado, o bien sucumbía.

[62] La coacción violenta sólo era usada en caso de delitos mayores. Los juicios con jurados pronto se volvieron el modo normal de juicio para los casos civiles. La tradición de las *Assises* en las monarquías feudales de Francia e Inglaterra, provenía del establecimiento de asambleas judiciales para administrar la justicia, examinar los reglamentos sobre diversas materias y fiscalizar la actuación de jueces en funciones. El término también se aplicaba a las leyes u ordenanzas votadas por estas asambleas, y también al jurado por doce jueces escabinos. *Cf.* Charles Petit-Dutaillis, *La monarquía feudal en Francia y en Inglaterra (siglos X a XIII), op. cit.*, pp. 112-116.

[63][63] El juicio condicional o juicio sobre las pruebas del temprano derecho procesal alemán (antes de la recepción del derecho romano) sólo decidía sobre los alegatos decisivos para la imputación causal, y por lo tanto, sobre los alegatos que debían ser probados, así como cuál de las partes debía aportar las pruebas. Este tipo de juicio difería de los procedimientos romanos, en los que el demandante intentaba interponer su demanda de manera concluyente, para asegurar que la autoridad la hiciera cumplir en caso de serle favorable la sentencia. En el sistema germánico, la demanda y su ejecución quedaban abiertos, y el defensor, en caso de no haber tenido éxito frente a las pruebas del demandante, estaba obligado a cumplir la sentencia no en virtud del juicio mismo, sino en virtud de haber reconocido la validez de las pruebas aportadas al tribunal.

[64] *Palaver*: "una plática, negociación, conferencia, discusión; generalmente aplicado a conferencias, con mucho intercambio verbal, entre africanos u otros nativos no civilizados y comerciantes o viajeros". *Cf. Oxford English Dictionary*, vol. 7, 1933, p. 390.

[65] Werner Munzinger (1832-1875), *Ostafrikanische Studien*, Hurter, Schauffhausen, 1864, p. 478. Administrador suizo que exploró el cuerno de

África. En 1865 fungió como cónsul francés en Etiopía, pero tuvo que abandonar dichas funciones al estallar la guerra franco-prusiana en 1870. Murió en combate cinco años después, al dirigir un ataque militar egipcio contra el sultán de Aussa, en Etiopía.

[66] Adolphus Peter Elkin (1891-1979), *The Ausralian Aborigines: How to Understand Them*, Angus & Robertson, Londres y Sydney, 1938, pp. 28-31, 36-37 y 102.

[67] Hans Christian Monrad (1780-1825), *Gemälde der Küste von Guinea und der Einwohner derselben* [Cuadros de la costa de Guinea y de los habitantes de la misma], traducido del danés al alemán por H. E. Wolf, 1824.

[68] Dahomey, hoy Benín, fue una antigua colonia francesa en África occidental, entre Togo y Nigeria, ubicada en el golfo de Benín que es una parte del golfo de Guinea al oeste del delta del Níger. En el siglo XIX fue uno de los principales centros de abastecimiento y comercio de esclavos. Obtuvo su independencia en 1960. La principal fuente de Weber es la mencionada obra del explorador y misionero danés Hans Christian Monrad, pero probablemente la más rigurosa y profesional de las investigaciones etnológicas posteriores sobre esta región es la de Melville J. Herskovits, *Dahomey. An Acient West African Kingdom*, Augustin, Nueva York, 1938, vol. II, pp. 5-16; véase también M. J. Herskovitz, *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*, M. Hernández Barroso (trad.), México, FCE, 1964, pp. 73-77 y 333-338. Sobre las instituciones jurídicas sigue siendo útil R. S. Rattray, *Ashanti Law and Constitution*, Oxford, Clarendon Press, 1929.

[69] El decreto de un magistrado romano no era vinculante para su sucesor; el edicto del pretor debía, por ello, ser promulgado de nuevo cada vez que un nuevo pretor asumía las responsabilidades del cargo. La situación era diferente, sin embargo, cuando el magistrado había pedido *(rogare)* y obtenido la aprobación de la asamblea popular *(comitia)*. En dicho caso su acto era elevado al mismo rango que la *lex* o, más específicamente, una *lex rogata*. Era distinguida de la *lex data*, la cual era un decreto emitido sólo por el magistrado y sin el asentimiento de la asamblea popular. Ésta era usada generalmente para propósitos del gobierno local o regional y la legislación de emergencia. Era característico del proceso legislativo romano que las asambleas populares no podían ni iniciar legislación ni discutirla. El proyecto de ley era puesto ante la asamblea por el magistrado *(rogatio)* y la asamblea sólo expresaría su asentimiento *(uti rogas)* o su rechazo. *Cf*. Mommsen, *Abriss, op. cit.*, pp. 310 y ss.

[70] Federico I (Barbarroja), emperador del Sacro Imperio Romano Germánico (1152-1190). La idea de que los emperadores germanos eran los sucesores de los césares romanos se remonta a la coronación de Carlomagno en el año 800 y a la falsificación, en 753 por el papa Esteban II, del documento conocido como "La donación de Constantino".

[71] Blackstone, *op. cit.*, vol. I, pp. 172-173: "Los jueces en las diversas cortes de justicia [...] son los depositarios de las leyes; los oráculos vivientes, quienes deben decidir en todos los casos de duda, y quienes están obligados por un juramento a decidir de acuerdo a la ley de la tierra". Más adelante (p. 267) reitera el mismo punto: "Nuestros reyes han delegado todo su poder a los jueces de las diversas cortes; y ellos son los depositarios de las leyes fundamentales del reino".

[72] Sobre las antiguas leyes de Irlanda y las así llamadas leyes de *Breho*, véase Maine, *Institutions, op. cit.*, pp. 9, 24, 279 y ss.

[73] Los druidas eran sacerdotes y adivinos de los pueblos celtas en la antigua Galia y Britania, así como oráculos del arte jurídico. *Cf.* Maine, *ibid.*, pp. 27-41, y Henri Hubert, *Los celtas*, vol. II, Luis Pericot García (trad.), UTEHA, México, 1957, pp. 217-238.

[74] Heinrich Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte, op. cit.*, vol. I, pp. 204 y 209, y vol. II, pp. 295-300, 302 y 472. Hay traducción de la 3ª ed. editada y anotada por Claudius von Schwerin: *Historia del derecho germánico* (1928), Labor, Barcelona, 1936.

[75] Sobre los jurados de escabinos, véase *supra*, p. 326, nota 144.

[76] Karl von Amira (1848-1930), *Nordgermanisches Obligationenrecht*, Veit, Leipzig, 1882, pp. 5, 15, 20 y 143; James Bryce, *op. cit.*, pp. 328, 329 y 332, y Konrad Maurer (1823-1902), *Vorlesungen über altnordische Rechtsgeschichte*, vol. IV, Deihert, Leipzig, 1910, pp. 263-280.

[77] *Capitula legibus addenda*: actos reales *(capitula)* que enmiendan aquellas leyes populares que han sido oficialmente compiladas, como la *lex salica* o la *lex ribuaria*. *Cf.* H. Brunner, *op. cit.*, vol. I, pp. 543-550; sobre los capitularios francos en general, véanse Pollock y Maitland, *op. cit.*, vol. I, p. 16.

[78] William Reginald Halliday, *Greek Divination: A Study of Its Methods and Principles*, Macmillan, Londres, 1913, caps. IV y X; Auguste Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, 4 vols., Ernest Leroux, París, 1879, véase especialmente vol. III, pp. 147, 149-152 y 156-161.

[79] El colegio de *thesmothetai* fue un cuerpo judicial en Atenas, creado con

el propósito de recoger por escrito las leyes para juzgar los casos dudosos, así como atender diversos litigios menores y relevar a los magistrados ejecutivos *(arcontes)* de una de sus más pesadas cargas de obligaciones judiciales. *Cf.* Aristóteles, *Constitución de Atenas*, cap. 3: "Los tesmótetas ocupaban el Tesmoteteo: En tiempo de Solón todos se reunieron en el Tesmoteteo. Eran además, soberanos y con atribuciones para juzgar los procesos por sí, y no como ahora sólo de instruirlos". De tal modo que los *thesmothétai* son los arcontes más modernos, los legisladores, pues *thesmoi* es el término arcaico para *nómoi*. *Thesmoí* son las normas que la conciencia común aceptaba en el tiempo arcaico, consideradas procedentes de la ley divina. Cuando las leyes son creación humana y resultado de la votación en una asamblea toman el nombre de *nómoi*.

[80] Véase, *supra*, p. 326, nota 144.

[81] Se trata de la descripción del fabuloso escudo de Aquiles en el libro XVIII de la *Ilíada* (versos 478-614), en donde se labraron muchas imágenes y escenas de la vida griega. Una de ellas trata de un juicio (versos 497-508) donde dos hombres litigan por la pena que debe pagarse por un asesinato: uno insiste en que ha pagado todo, y el otro afirma que no ha recibido nada; ambos reciben aclamaciones de apoyo por parte de los "circundantes" presentes, por lo que ambos apelan el recurso a un árbitro para el veredicto. En medio del litigio, y ante un concejo de ancianos, "había dos talentos de oro en el suelo, para regalárselos al que pronunciara la sentencia más recta" (507-508). No se sabe el resultado del juicio, porque Homero pasa a describir la siguiente escena en el escudo: una ciudad asediada por dos ejércitos.

[82] Jeremías 26: 7-24. En el juicio de Jeremías, sacerdotes, profetas y pueblo de una ciudad quieren ejecutarlo por haberla maldecido. Al final es absuelto porque se convencen de que había hablado en nombre de Jehová. El otro gran juicio judío, de cara a la aclamación del pueblo, y que por alguna razón Weber no quiso poner aquí de ejemplo, es el de Jesús y Barrabás ante Poncio Pilatos, donde uno sale crucificado, pero el otro es absuelto.

[83] Rudolph Sohm, "Fränkisches Recht und römisches Recht", *Zeitschrift der Savigny Stitftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung*, vol. I, 1880, p. 9.

[84] Las visitaciones anuales de la diócesis por el obispo, parecen haber sido una antigua costumbre de la Iglesia. En el Imperio franco esta costumbre fue aparentemente desatendida durante el periodo merovingio tardío. Fue revivida bajo los carolingios en el siglo VII y, se separó de la visitación general, una

institución especial para la investigación y castigo de crímenes eclesiásticos, la así llamada corte itinerante *(Sendgericht)*. Se llevaba a cabo una indagatoria en la que en cada parroquia un grupo de "maduros, honestos y fidedignos hombres" *(iuratores)*, bajo juramento, eran citados para informar al juez itinerante del obispo sobre todos aquellos crímenes de los que tuvieran conocimiento. *Cf*. Paul Hinschius (1835-1898), *System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht aus Deutschland*, vol. III, Guttentag, Berlín, 1895, p. 425. Véase también E. Sehling, *Derecho canónico*, Juan Moneva y Puyol (trad.), Labor, Barcelona, 1936, pp. 106-110.

[85] Ejército hoplita: un ejército griego compuesto de soldados fuertemente armados. El vocablo es usado por Weber como término técnico.

[86] *Supra*, p. 326, nota 144.

[87] Togo es un Estado de África occidental, junto al golfo de Guinea y entre los ríos Mono y Volta, con 56 000 kilómetros cuadrados y cuatro millones y medio de habitantes, de muy diversas tribus pero donde predominan los ewe y los togo. Fuente posible de información para Weber (también citada por Wundt) es Jakob Spieth, *Die Ewe-Stämme*, 1906. Originalmente Togo fue colonia portuguesa, después danesa y al finalizar la primera Guerra Mundial, francesa. Obtuvo su independencia en 1960.

[88] Sobre la distinción entre normas y reglamentación, *cf*. Jellinek, *System, op. cit*., pp. 63-76. La validez de la distinción es negada por Paul Laband, *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches*, Mohr, Tubinga, 1911, vol. I, p. 331; vol. III, p. 207. Una síntesis aparece en Hans Kelsen, *Teoría pura del derecho* (1934), Jorge Tejerina (trad.), Losada, Buenos Aires, 1940, pp. 69-74. Para la influencia de Jellinek sobre Weber, véase *infra*, Apéndice II, p. 1397, nota 1.

[89] Para una presentación típica de esta tricotomía *cf*. Enneccerus, *op. cit*., p. 56, y John Austin (1790-1859), *Lectures on Jurisprudence*, John Murray, Londres, 1863, pp. 39, 92, 684, 710 y ss.

[90] Weber usa el término *Freiheitsrecht* ("facultad") en el sentido desarrollado por Georg Jellinek en *System, op. cit*., p. 89.

[91] Código Civil austriaco, Sección 1249.

[92] *Cf*. Orrin K. McMurray, "Succession, Laws of", en *Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. XIV, pp. 436-441.

[93] Todo esto es derecho administrativo de la época de Weber. *Cf*. especialmente Albert Lotz, *Geschichte des deutschen Beamtentums*, Decker,

Berlín, 1909, y Paul Laband (1838-1918), *Das Staatsrecht des Deutschen Reiches*, Mohr, Tubinga, 1911, pp. 433 y ss.

[94] La cuestión es discutida en Lotz *(ibid.*, p. 28) y Laband *(ibid.*, p. 433).

[95] Sobre el feudalismo en los tipos de dominación de Max Weber, véase *supra*, pp. 377-378, nota 64; pero además son también fuentes fundamentales las siguientes: Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht, op. cit.*, vol. I, pp. 534-581; A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, vol. III, Parte I, Blackwood, Edimburgo, 1915, pp. 19-86, y Hans Spangenberg, *Vom Lehensstaat zum Standestaat* [Del Estado feudal al Estado estamental], Oldenbourg, Múnich, 1912.

[96] Las *leges barbarorum* fueron aquellas "codificaciones" del derecho consuetudinario acogidas por los pueblos germánicos después de sus conquistas en la parte occidental del Imperio romano, como, por ejemplo, la *lex salica* de los francos sálicos o la *lex visigothorum* de las conquistadores visigodos de España. *Cf.* Karl von Amira, *op. cit.*, pp. 15-16, y Sohm, *Instituciones, op. cit.*, pp. 71-74.

[97] *Cf.* Lewis H. Morgan, *League of the Iroquois*, 1922; del mismo autor, *La sociedad primitiva, op. cit.*, pp. 458, 461 y 474-475. Sobre el interés de Weber por los iroqueses y los estudios de Morgan, véase *supra*, p. 502, nota 8, y también *infra*, Apéndice I, p. 1391, nota 19.

[98] Sobre las "casas masculinas" véase *supra*, 503, notas 9, 10 y 11, así como las referencias de Weber a la obra de Heinrich Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde* [Clases antiguas y asociaciones masculinas], Reimer, Berlín, 1902.

[99] Esta interpretación sobre el origen del derecho procesal también es sostenida por Henry Maine, *Ancient Law*, 1906, p. 385. La posición contraria, para la cual el derecho procesal se originó bajo el poder del gobernante al ordenar a sus súbditos atenerse al arbitraje, ha sido sostenida por Franz Oppenheimer, *Der Staat*, 1907, pp. 77-80. *Cf. supra*, p. 189, nota 5. Es una gran simplificación afirmar que todo el derecho procesal tiene su origen en un sometimiento voluntario, o por un mandato, pues muchos otros factores contribuyeron a su formación. Cuando los conflictos entre grupos primitivos de linaje eran mediados o sancionados por un árbitro, algunas circunstancias adicionales debieron haber ocurrido para cambiar del sometimiento voluntario al sometimiento obligatorio a fin de ser juzgados. Por ello, tal vez sea más acertado decir que diferentes reglas procedimentales tienen diferentes orígenes.

[100] En el derecho romano, al menos con respecto a la venta del *res mancipi*

por medio del *mancipatio*, la fuente original de la obligación del vendedor que surge en caso de defecto en el título o en la calidad, equivalía a un agravio cometido por él. Jhering, cuya opinión pudo haber influido en Weber, creía que el agravio consistía en un *furtum* ("robo") que se comete cuando el vendedor acepta el dinero del comprador como precio por los bienes defectuosos (*Geist des römischen Rechts, op. cit.*, vol. I, p. 157, y vol. III, Parte I, p. 138). Lo más probable, sin embargo, es que el agravio del vendedor consistiese en no querer ayudar en la defensa al comprador cuando el derecho de este último a disfrutar su posesión en tranquilidad fuera cuestionada por las pretensiones de propiedad de un tercero. Se ha encontrado en periodos arcaicos del derecho griego, germano, eslavo y otras tradiciones, el deber del vendedor de defender al comprador contra ese tipo de ataques.

[101] El término *cartal* fue introducido por Georg Friedrich Knapp en su *Staatliche Theorie des Geldes*, 1905. El dinero cartal es así todo tipo de dinero, ya sea impreso o acuñado, que haya adquirido su valor por el orden jurídico estatal, o por un pacto, en contraste con los medios naturales de intercambio, trueque o pago. Véase *supra*, Primera parte, cap. II, parágrafo 6, punto 6, p. 206, p. 201, nota 17, y pp. 204-205, nota 21. Véase también la digresión de Weber sobre "La teoría estatal del dinero" de Knapp: *supra*, Primera parte, cap. II, final del parágrafo 36, pp. 314-322.

[102] En intercambio *per aes et libram* ("por cobre y báscula") el dinero era sopesado por el receptor en presencia de cinco testigos y un pesador *(libripens)*. Esta institución se usaba principalmente en el *mancipatio*, mediante el cual ciertos bienes eran enajenados, es decir, bienes que eran basamento de la unidad agrícola (tierra, esclavos y ganado), la llamada *res mancipi*. *Cf.* Sohm, *Instituciones, op. cit.*, p. 27: "*Mancipatio* llámase a la compra solemne *per aes et libram*. Un fiel contrasta —*librepens*—, pesa y entrega al vendedor, ante cinco testigos el lingote de cobre que representa el precio; y el comprador mediante ciertas palabras solemnes, toma en su mano como propia —de aquí el nombre del acto: *mancipium*, 'aprehensión manual'— la cosa vendida, o símbolo que la represente, si se trata de una finca".

[103] *Coemptio* y *confarreatio* son normalmente expuestas como las dos formas de matrimonio en el derecho romano temprano. El segundo era una elaborada ceremonia religiosa consistente en un sacrificio ofrendado a Júpiter, que parece haber sido impráctica para todos, con excepción de los miembros de la aristocracia patriarcal. *Coemptio* era una transacción de compra de la novia *per aes et libram*, que parece haber sido esencial no tanto para la creación de la

relación marital en sí, como para la adquisición, por parte del marido, del poder marital de antiguo estilo *(manu)* sobre su esposa. Posteriormente en el derecho romano republicano ambos tipos de formalidad se volvieron obsoletos, pues el marido podía adquirir la *manus* marital por el simple transcurso de un año ininterrumpido de vida matrimonial *(usus)*. El matrimonio era considerado válidamente consumado con el consentimiento informal de las partes, usualmente evidenciado con la entrada de la novia en la casa del novio *(in domum deductio)*. En el *coemptio* de estilo antiguo, la cabeza de la familia de la novia transfería su poder sobre ella al novio, por un precio nominal. Mientras que el *coemptio* fue practicado en los primeros tiempos, el *mancipatio* parece haber sido practicado por la novia misma. *Cf*. Rudolph Sohm, *Instituciones, op. cit*., pp. 281-282.

[104] El término obligación es más comúnmente usado en el derecho civil que en la jurisdicciones del *Common Law*. En la terminología del derecho civil, obligación (del latín, *obligatio)* implica el deber personal de algún tipo, así como el deber de pagar dinero, de entregar bienes, de traspasar una porción de tierra, de brindar servicios, de abstenerse de ciertas conductas, etc. La obligación surge de un contrato *(ex contractu)*, un agravio *(ex delicto)*, o directamente del mando de un orden jurídico *(ex lege);* subdivisiones de la última categoría son las obligaciones *quasi ex contractu* y *quasi ex delicto*.

[105] *Wergilt (wergeld)*: el pago expiatorio por un mal, especialmente fijado por la tradición. La palabra es germánica, pero la institución parece haber sido casi universal. Weber sigue aquí la teoría primordialmente expresada por Karl von Amira, *Nordgermanisches Obligationenrecht*, Veit, Leipzig, 1882.

[106] La *rei vindicatio* era la acción para la recuperación de una hipoteca o una porción de tierra. Era presentada contra el poseedor, por la persona que reclamaba ser el propietario legal. *Cf*. Rudolph Sohm, *Instituciones, op. cit*., p. 171: "El propietario hallábase protegido en su derecho por dos acciones: una acción de restitución, la *rei vindicatio*, y otra, la *actio negatoria*, para oponerse a ilícitas perturbaciones que menoscabaran la integridad de su dominio".

[107] *Markgemeinschaft*, o más frecuentemente *Markgenossenschaft*, es la comunidad de aquéllos con el derecho a compartir el uso de los bienes comunes, especialmente los bosques de tala y terrenos baldíos. Sobre esas diversas formas de comunidades agrarias véase Max Weber, *Historia económica general, op. cit*., p. 32: "A una comunidad más amplia todavía que el pueblo pertenece la 'Marca' comunal, zona que debe distinguirse de las tierras de pastos y en las que se incluían el bosque y los terrenos baldíos. Los comienzos y la forma originaria de

la 'comarca' o asociación de la Marca *(Markgenossenschaft)* son muy borrosos. En todo caso se remontan a época anterior a la división política del país en distritos *(Gaue)* por los carolingios, y no puede identificarse con la centena".

[108] *Cf.* en el derecho romano la *Hereditatis petitio*: acción para la recuperación de todas las propiedades de un difunto, presentada por un demandante que reclama su herencia contra otro del que se alega no tiene derecho a dichas propiedades. "La *hereditatis petitio* sirve también para reclamar cosas que el causante tuviese sólo en custodia, por ejemplo, como depositario, mandatario, comodatario, etc., siempre que el demandado las detente por virtud del derecho hereditario que se arroga, como *possessor pro herede*." Rudolph Sohm, *Instituciones, op. cit.*, p. 347.

[109] Leonie von Ungern-Sternberg, "Der Geist des chinesischen Vermögensrechts" [El espíritu del derecho patrimonial chino], *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* [Revista para la ciencia del derecho comparado], vol. 26 (1911).

[110] Sobre la institución de "*dharma* sentado" véase Maine, *Lectures on the Early History of Institutions, op. cit.*, pp. 38 y ss. Una costumbre similar es reportada sobre el antiguo derecho irlandés por Maine, en *ibid.*, pp. 280, 296 y 303: si el deudor tenía grado de jefe, el acreedor debía "ayunar sobre él", es decir, ir a su casa y ahí hacer una especie de huelga de hambre.

[111] El *nexus* parecer haber sido el contrato sobre dinero prestado que era formalmente creado *per aes et libram*, es decir, cubriendo la cantidad de cobre en la presencia de cinco testigos y un pesador *(libripens);* véase *supra*, p. 772, nota 102. En sus *Instituciones, op. cit.*, p. 26, Sohm describe a la *mancipatio* y al *nexum* del siguiente modo: "Dos negocios jurídicos dominan el comercio de esta época: la *mancipatio —mancipium* en el lenguaje antiguo— y el *nexum*. En la primitiva terminología romana, la palabra *nexum*, en sentido amplio, comprende ambos conceptos; razón por la cual la *mancipatio* recibe a veces —así en Cicerón — el nombre de *nexum*. Bajo esta acepción general, *nexum* es todo negocio jurídico 'vinculatorio' y formal. Ata y obliga por el empleo solemne del 'cobre y la balanza', *per aes et libram"*. La teoría aceptada por Weber es la de Ludwig Mitteis, quien creía que el *nexus* era una transacción mediante la cual el deudor simbólicamente se vendía a sí mismo al acreedor. Esta teoría, sin embargo, ha sido criticada desde varios lados. *Stipulatio* era el contrato vinculantemente consumado por el intercambio de ciertas palabras rituales. Que dicha promesa o estipulación, como cree Weber, sólo podía relacionarse con el pago de dinero es algo controvertido. De cualquier modo, Sohm define al *stipulatio* en términos

muy amplios y precisos a la vez: como un "contrato verbal" con todos los derechos y obligaciones que derivan de la mentalidad jurídica romana. *Cf.* Sohm, *Instituciones*, parágrafo 66, pp. 224-232.

[112] Ludwig Mitteis, "Aus römischem und bürgerlichem Recht" [Sobre derecho romano y derecho civil], en *Festgabe für Ernst Immanuel Bekker*, Böhlau, Weimar, 1907, pp. 109 y ss. La teoría de Mitteis sobre el origen del *stipulatio* ha sido cuestionada por otros autores que no consideran claro el origen de dicha institución.

[113] Respecto al derecho romano, Weber tiene en mente aquí al arcaico *legis actio per pignoris capionem*, que, sin embargo, parece no haber estado en general disponible, excepto para ciertas demandas sobre derecho sagrado y derecho público, especialmente impuestos. *Cf.* Kohler y Wenger, *op. cit.*, p. 228. En el derecho germánico la retención parece haber estado más disponible. Respecto a ambos, el derecho romano y el germánico, Weber parece seguir las exposiciones de Maine, *Lectures on the Early History of Institutions, op. cit.*, pp. 257 y ss.

[114] Tradicionalmente, una *lex Poetelia*, fechada en 326 a.C., es citada como un importante hito sobre este desarrollo. Se ha reportado que prohibió el encadenamiento y asesinato del deudor y obligó al acreedor a aceptar la voluntad del deudor de trabajar para pagar su deuda. Los reportes, redactados por historiadores que escribieron siglos después (Tito Livio, Dionisio, Cicerón, etc.), son dudosos respecto a los detalles de su desarrollo, pero confiables en cuanto presentan la transición de la responsabilidad personal a la responsabilidad de la propiedad, como el aspecto sobre el cual disputan patricios y plebeyos.

[115] *Wadiatio*: transacción germánica que establece la fianza: una estafeta es entregada por el deudor al acreedor, quien la entrega al fiador, pidiéndole que asuma la fianza por la deuda. Existe una voluminosa bibliografía que se ocupa detalladamente del simbolismo de esta transacción. De acuerdo con Amira, la estafeta constituye una instancia de la estafeta mágicamente encantada del mensajero, la cual ha desempeñado un papel muy importante en el simbolismo del derecho germánico. Véase Karl von Amira, *Der Stab in der germanischen Rechtssymbolik* [La estafeta en el simbolismo jurídico germánico], Academia Bávara de las Ciencias, Múnich, 1909. Para una visión diferente sobre el *validatio* véase Otto von Gierke, *Schuld und Haftung im älteren deutschen Recht [Deuda y responsabilidad en el derecho alemán más antiguo]*, Breslau, 1910; reimpreso en Scientia Verlag, Aalen, 1969.

[116] *Cf.* Rudolph Sohm, *Instituciones, op. cit.*, parágrafo 8, pp. 26-29, y

Wolfgang Kunkel, *Historia del derecho romano*, Juan Miquel (trad.), Ariel, Barcelona, 2003, pp. 31-41.

[117] Del latín, *assumere*, asumir, hacerse cargo. Forma acción en el *Common Law* del siglo XIII para la reparación de daños ocasionados por la ruptura unilateral, o no cumplimiento, de un contrato tácito o expreso, oral o escrito. *Cf.* Hatschek, *op. cit.*, pp. 184 y ss.

[118] Weber parece seguir aquí la descripción de acontecimientos proporcionada por Sohm y Mitteis, quienes encontraron una de las fuentes de lo que después llegó a ser considerado una de las principales responsabilidades por quebranto de contrato, en la idea de que un hombre que falta a sus deberes es culpable de *dolus*, y si así es declarado oficialmente por el pretor, ha incurrido en un acto que lo degrada en su honor civil *(infamia)*. Sobre la discusión de esta teoría, véase el Capítulo "Degradación del honor civil", en R. Sohm, *Instituciones, op. cit.*, páragrafo 33, pp. 104-106.

[119] Gerhard Alexander Leist, en *Grundriss der Sozialökonomik*, sección IV, "Elementos específicos de la moderna economía capitalista", Hans Nipperdey (ed.), Primera parte, p. 27, "Die moderne Privatrechtsordnung und der Kapitalismus" [El orden jurídico privado moderno y el capitalismo].

[120] En términos generales, la teoría jurídica de origen romano distingue entre dos tipos de representación o agencia, a saber: entre *1.* representación directa en la que el agente hace un contrato o crea una obligación expresamente en el nombre y en lugar del representado y, *2.* representación indirecta en la que el representado no es mencionado o revelado. En el sentido técnico sólo la segunda es llamada agencia. El derecho romano, además del *mandatum*, no tenía un término para "agencia" en el sentido técnico. De hecho, de acuerdo con Paulo, Digesto 45, 1, 126, 2, "per liberam personam obligationem nullam adquiere possumus": concluir contratos mediante personas libres o (agentes) es imposible. Gayo lo plantea de igual modo: i.2, 95. Pero en la práctica el derecho romano divergía de la negativa creando excepciones que los abogados romanos manipulaban sutilmente. Véase R. Sohm, *Instituciones, op. cit.*, parágrafo 42, "La representación", pp. 134-138. En la nota 44 de la p. 136, Sohm menciona además las diferentes prácticas jurídicas sobre esta cuestión en Egipto y Grecia: "En el campo egipcio, donde no abundan los esclavos, sirven de mediadores y representantes, para las transacciones jurídicas, las personas libres. He aquí por qué en el derecho helénico rige el principio de la representación directa, con intervención de personas libres en todos los actos del comercio jurídico, incluso en los contratos. *Cf.* L. Wenger, *Die Stellvertretung im Rechte der Papyri* (1906),

pp. 263 y ss."

[121] Respecto al derecho romano, véase Sohm, *Instituciones, op. cit.*, parágrafo 73: "Transmisión de las obligaciones", pp. 259-262. En la práctica, el sustituir a un nuevo acreedor por uno viejo podía lograrse mediante una novación: por acuerdo con el deudor la antigua obligación con el acreedor original se extingue y la sustituye una nueva con el nuevo acreedor.

[122] Mediante la Ley Anastasiana del año 506 d.C. un cesionario que había comprado la demanda del cedente podía recuperar del deudor no más que el precio de compra que el cesionario pagó al cedente; respecto al excedente, la deuda era dispensada. Bajo una ley del año 422 d.C., que fue reiterada en el Codex 2, 13, 2, un acreedor tenía prohibido ceder su deuda a una persona socialmente más poderosa *(potentior)*.

[123] L. Goldschmidt, *Universalgeschichte des Handelsrechts, op. cit.*, pp. 80, 82, 387 y 390. Goldschmidt fue el director de la tesis doctoral de Max Weber, véase *supra*, p. 512, nota 25; véase también L. Goldschmidt, *Vermischte Schriften*, vol. II, Guttentag, Berlín, 1901, p. 172; J. Kohler y F. E. Peiser, *Hammurabi's Gesetz*, vol. III, Eduard Pfeiffer, Leipzig, 1904, p. 237; comparar eso con las dudas de Goldschmidt en *Vermischte Schriften, op. cit.*, p. 167. Con respecto al dinero babilonio, véase Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 273: "los billetes de banco babilónicos son simplemente una transferencia de pagos, más rápida y segura, entre clientes del giro. Ignoramos la extensión alcanzada por estas operaciones de giro, las más antiguas que se conocen. En todo caso conviene no imaginárselas demasiado a la moderna [...]. Como especialidad de Babilonia, derivó del negocio de giro el de *crédito bancario"*.

[124] El *contractus literalis* (derecho romano) era la obligación contractual creada o, más probablemente, recreada, por la entrada contable de un banquero y otra persona similar. Véase Levin Goldschmidt, "Inhaber-, Order- und executorische Urkunden im Classischen Altertum", *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechstgeschichte. Romanistische Abteilung*, vol. 10, 1889, pp. 373-393.

[125] Sobre la insistencia del Estado en el registro de la propiedad de la tierra, véase Zacharie von Lingenthal, "Zur Geschichte des römischen Grundeigenthums", *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechstgeschichte. Romanistische Abteilung*, vol. 9, 1888, pp. 263 y ss. H. Lewald, *Beiträge zur Kenntnis des römisch-ägyptischen Grundbuchwesens in römischer zeit* (1909).

[126] Sobre el origen de las notarías y su papel en la Antigüedad tardía, véase

Ludwig Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römisches Kaiserreichs* [Derecho imperial y derecho local en las provincias orientales del Imperio romano], Teubner, Leipzig, 1891, pp. 52, 95 y 171; Ernst von Druffel, *Papyrologische Studien zum byzantinischen Urkundenwesen* [Estudios papirológicos sobre material documental bizantino], Beck, Múnich, 1915; Artur Steinwenter, *Beiträge zum öffentlichen Urkundenwesen der Römer* [Aportaciones sobre documentos públicos de los romanos], Moser, Graz, 1915.

[127] L. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 390. Sobre Goldschmidt y su dirección de la tesis doctoral de Weber, véase *supra*, p. 512, nota 25.

[128] L. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 151.

[129] *Ibid.*, pp. 97, 99 y 390.

[130] Es común en la teoría jurídica civilista la distinción entre *ius dispositivum* —"reglas permisivas"— y *ius cogens* —"reglas obligatorias", es decir, reglas que no pueden ser acordadas por las partes—. *Ius dispositivum* (ley del recurso provisorio) será aplicado cuando las partes no hayan tomado previsiones para alguna contingencia que surja, que debieron haber tomado y probablemente las hubieran tomado de haberlo pensado. Por lo que está constituida por aquellas reglas del derecho que son aplicables sólo cuando no han sido "acordadas" por las partes. Un buen número de reglas del derecho de contratos y del derecho de sucesiones tienen dicho carácter. Las previsiones, por ejemplo, del derecho de compraventas respecto a la "implícita" garantía del vendedor por los defectos de calidad, sólo es aplicable cuando las partes no han tomado previsiones para el caso; en el derecho de sucesiones las reglas sobre extinción de legados es aplicable sólo cuando el testador no ha tomado providencias para la contingencia por su propia decisión.

Desde el tiempo de los juristas romanos ha sido característico del derecho civil que reglas elaboradas sobre recursos provisorios sean establecidas para varios tipos de contratos de la vida cotidiana, como ventas, donaciones, arrendamientos, contratos de servicios, fianzas, asociaciones, mandatos, etcétera.

[131] El arrendamiento ordinario *(locatio conductio rei)* en el derecho romano era un contrato personal. Por ello, si el arrendatario vendía la tierra, el arrendador no tenía derecho a continuar su uso en contra del comprador, sino sólo a reclamar daños en contra del arrendatario. En contraste, la *enfiteusis* era el tipo especial de arrendamiento hereditario de la tierra que daba al arrendador intereses de propietario sobre dicha propiedad y que podía hacer efectivos contra

cualquiera. Se originó en Grecia y, en el siglo IV, se amalgamó en una forma práctica y moderna, el *ager vectigalis*, es decir, el arrendamiento romano de largo plazo *(ius perpetuum)*. *Cf.* Max Weber, *Historia agraria romana, op. cit.*, cap. III, pero especialmente las pp. 129-130 dedicadas a la enfiteusis: "Como se deduce del mismo nombre, la enfiteusis fue introducida por el Oriente helénico y en una primera época fue aplicada en terrenos para roturación en las provincias; en estos caso el enfiteuta solicitaba que fuese fijado un canon permanente. Se distinguía esencialmente del *ager vectigalis* por la introducción general de normas bien precisas que contemplaban la enajenación, el derecho de prelación del concedente, un impuesto del traspaso de la propiedad fijado en el 2 por 100 y la especificación de los motivos de anulación de la relación". Véase también R. Sohm, parágrafo 55, "Enfiteusis", de sus *Instituciones, op. cit.*, pp. 186-187.

[132] Las rentas perpetuas eran una institución común del derecho medieval. Mientras que el derecho canónico prohibía el préstamo de dinero sobre intereses, no impedía a una persona con capital invertir en "comprar" una renta perpetua, asegurando su posición para la recaudación a partir de un pedazo de tierra, por lo general urbano, en caso de no pagar, y sujeto a la terminación del pago completo del capital al comprador. Otros cargos en las rentas perpetuas surgían cuando antiguas demandas feudales o señoriales sobre servicios o entregas en especie eran transformadas en rentas pecuniarias. En Francia todos estos antiguos cargos fueron borrados por la Revolución de 1789.

[133] Sobre la libertad en los contratos sexuales en el Egipto tolemaico, *cf.* Johannes Nietzold, *Die ehe in Ägypten zur ptolemäisch-römischen Zeit* [El matrimonio en Egipto en la época tolomeica-romana], Veit, Leipzig, 1903. Véase también Marianne Weber, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung* [La mujer como pareja y madre en el desarrollo jurídico], Mohr, Tubinga, 1907, pp. 97-109. Marianne cita ahí, en la p. 197, la mencionada obra de Nietzold, pero también a Ludwig Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht, op. cit.*, y a Eugène Revillout, *Cours de droit égyptien*, vol. I, Leroux, París, 1884.

[134] Instituciones romanas de este tipo fueron *arrogatio* (transacción para establecer poder paternal sobre un hombre adulto previamente sujeto al poder paternal de otro *paterfamilias*), *adoptio* (transacción para transferir el poder paternal sobre un *filiusfamilias* por un *paterfamilias* a otro), y *emancipatio* (la remisión del poder paternal sobre una persona). *Cf.* R. Sohm, *Instituciones, op. cit.*, parágrafos 32 y 86, especialmente pp. 103 y 296: "La *capitis deminutio minima* consiste, pues, en la separación de la familia agnaticia, y presenta en derecho clásico, cinco modalidades: *mancipio dare, in manum conventio, datio*

in adoptionem, arrogatio y *emancipatio*" (p. 103); "El adoptado puede ser un *paterfamilias*, que es el caso de la arrogación —*arrogatio*— o un *filiusfamilias* —*adoptio* en sentido estricto. En ambos casos, sufre el adoptado una *capitis deminutio minima*, puesto que cambia de familia agnaticia" (p. 296).

[135] Respecto a los "fondos especiales", véase Rudolf Hübner, *Grundzüge des deutschen Privatrechts*, Deichert, Leipzig, 1913, p. 181.

[136] Las principales fuentes de Weber para la siguiente exposición del papel del contrato en las relaciones de carácter sexual fueron Josef Kohler, "Zur Urgeschichte der Ehe" (1897); W. Wundt, *Völkerpsychologie* (1917), vol. VII, y, sobre todo, el libro de su esposa, Marianne Weber, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung, op. cit.* Sobre esta última obra, y la manera en que Max Weber colaboró en ella, así como el uso de la bibliografía en ella para redactar sus propias versiones de "La comunidad doméstica" y "Las relaciones sexuales en la comunidad doméstica" de *Economía y sociedad*, véase *supra*, p. 490, nota 3, y todo el parágrafo 3, pp. 496-498. Véase también la muy completa exposición sobre este tema en Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, pp. 51-73, así como la bibliografía que aparece en la nota 15, pp. 132-133, donde además de los trabajos de Kohler, Wundt y Marianne ya citados, se mencionan también los de Bachofen, Morgan, Kautsky, Maine, Engels, Cunow y Grosse.

[137] Respecto a las formas del matrimonio en la India antigua, véase Julius Jolly, *Über die rechtliche Stellung der Frauen bei den alten Indern*, Reportes de la Academia Bávara de las Ciencias, Múnich, 1876; también, del mismo autor, "Recht und Sitte", en Georg Bühler (ed.), *Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde*, Karl Trübner, Estrasburgo, 1896, p. 49. Max Weber expone el complejo sistema de relaciones matrimoniales de las castas de la India, así como las condiciones en que han surgido la hipergamia y la poliandria, o de por qué es característico de las castas superiores el matrimonio infantil y el infanticidio femenino, en sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. II, *op. cit.*, pp. 48-50.

[138] El matrimonio de servicio, tambien denominado *matrimonio de hospitalidad*, es aquel basado en "la entrega obligatoria de mujeres e hijas a huéspedes de calidad". *Cf.* Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 57.

[139] Sobre el matrimonio en el Egipto tolemaico, véase Ludwig Mitteis, *Reichsrecht und Volksrecht, op. cit.*, p. 223. También Weber, *Historia ecónomica general, op. cit.*, pp. 54-55: "Fuera del matrimonio en el Egipto ptolemaico se admitía la libertad sexual contractual, la entrega de la mujer, asegurándole

alimentos, derecho sucesorio y otras ventajas". Véase también *supra*, p. 786, nota 133.

[140] Sobre la prostitución, véase Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, pp. 54-57: "Bajo el nombre de prostitución comprendemos la entrega sexual remunerada, con afán de lucro y como medio de adquirir. En este sentido la prostitución no es un producto de la monogamia y de la propiedad privada, sino un hecho muy anterior a ellas. No existe época en la historia ni etapa en el desarrollo donde no la encontremos. Es muy poco frecuente en el Islam, y falta en algunos pueblos salvajes; en cambio, hallamos la prostitución, así como la educación para las prácticas homosexuales y heterosexuales aun en pueblos a los cuales se refiere la teoría socialista por faltar en ellos la propiedad privada. Por doquier se encuentra ejercida como industria, ocupando una especial situación estamental; en la mayoría de los casos quienes la practican se hallan en la condición de parias, si se exceptúa la prostitución sacral. Entre esta prostitución con afán de lucro y las formas muy diversas de matrimonio, pueden intercalarse numerosos matices de transición en el comercio sexual temporal o permanente, sin que ello implique una censura moral o jurídica" (p. 54).

[141] *Hetaera* (griego): compañía femenina, desde la prostituta común hasta la compañía de una mujer educada y refinada del tipo *geisha*, normalmente comparada con la esposa legítimamente casada de bajo estatus. La *hetaera* daba al hombre griego el estímulo intelectual que no encontraban en su familia. La vida griega hubiese sido impensable sin ello. El contacto con ellas no era considerado socialmente indecoroso, pues las refinadas desempeñaban un papel de importancia en la vida cultural. *Cf.* Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 55.

[142] Las bayaderas son bailarinas de la India que originalmente fueron contratadas para participar en el acto sacramental de copular en la tierra a fin de garantizar la fertilidad de la misma, y con ello las buenas cosechas. Weber habla de los "dramas" en que frecuentemente caían las bayaderas porque "estas mujeres anhelaban como felicidad suprema el ser exaltadas por milagro divino a la condición de mujeres casadas, aunque así arrastraban una existencia penosa". *Idem*.

[143] Y esto es algo que Weber considera que se ha extendido a la vida contemporánea: "en la actualidad es nulo un contrato relativo al disfrute sexual *turpi causa" (ibid.*, p. 54). En el derecho romano la *turpi tudo* era equivalente a una "conducta despreciable", semejante a la infamia, y por ello un contrato que tuviera como causa una conducta condenable era nulo. *Cf.* Sohm, *Instituciones,*

op. cit., p. 105.

[144] Bajo el Código prusiano de 1794.

[145] Sobre el divorcio en las distintas etapas de la evolución del derecho romano, véase R. Sohm, *Instituciones, op. cit.*, parágrafo 83, pp. 293-294.

[146] Para esto Weber se basó, con toda probabilidad, en la bibliografía citada en *Historia económica general, op. cit.*, p. 136, nota 47; J. E. Cairnes, *The Slave Power, Its Character, Career and Probable Designs*, Nueva York, 1862; E. von Halle, *Baumwollproduktion und Pflanzungswirtschaft in den nordamerikanischen Südstaaten*, 2 vols., Leipzig, 1897, 1906; H. J. Nieboer, *Slavery as an Industrial System*, La Haya, 1900; B. du Bois, *The supression of the African Slave Trade*, Nueva York, 1904; G. F. Knapp, *Die Landarbeiter in Knechtschaft und Freiheit*, 2a. ed., 1909.

[147] Christian Snouck Hurgronje (1857-1936), *Mekka. Die Stadt und ihre Herren* [La Meca. La ciudad y sus señores], vol. I, Martinus Nijhoff, La Haya, 1888. Snouck Hurgronje, connotado arabista holandés, publicó los resultados de sus estadías de investigación en Jiddah y la Meca en la obra de dos volúmenes citada aquí por Weber.

[148] *Noxae datio*, del latín "entrega en nudo", lo cual alude a algo atado. En derecho romano se trata de la sumisión de una persona, animal o cosa inanimada por la que el padre, señor, o dueño se libera de las responsabilidades creadas por los males hechos por el niño, esclavo, animal o la "acción" de su lanza o hacha, y lo entrega en prenda al perjudicado. *Cf.* R. Sohm, *Instituciones, op. cit.*, p. 298: "Antes del *Corpus iuris*, cuando el hijo cometiese un delito, el *paterfamilias* tenía, a la par, el derecho y el deber de optar entre hacerse responsable de él o entregar al hijo en servidumbre al perjudicado, mediante una mancipación: entrega en *noxa* o *noxae datio"*. Para el caso en que sea un esclavo quien ha cometido el delito, la *acción noxal* obliga al amo "a asumir la responsabilidad del hecho delictivo, o entregar a la víctima el esclavo: *noxae dare" (ibid.*, p. 259).

[149] *Cf.* Paul Frédéric Girard (1852-1926), "Les actions Noxales", *Nouvelle Revue Historique du Droit Français et Étranger*, vol. XII, 1888, pp. 31-58.

[150] Respecto a Roma, véase Weber, *Historia agraria romana, op. cit.*, pp. 130-133. En Prusia, la legislación dirigida a la abolición de los gravámenes a la tierra que interferían con el cultivo intensivo inició en 1717, con el edicto del rey Federico Guillermo I. Continuó con el Código prusiano *(Allgemeines Landrecht)* de 1794 y fue vigorosamente impulsado tras la derrota del ejército prusiano en

1806 durante la administración del barón von Stein. La regulación final fue iniciada tras la Revolución de 1848 por la Ley de Regulación del 2 de marzo de 1850. *Cf.* Georg Friedrich Knapp, *Die Bauernbefreiung und der Ursprung der Landarbeiter in den älteren Teilen Preussens*, Duncker & Humblot, Leipzig, 1887.

[151] Esto es, organizaciones para promover el asentamiento de granjeros alemanes en las regiones predominantemente polacas de las provincias orientales de Prusia como estaba constituida antes de 1918. Weber llevó a cabo y publicó en 1892 una extensa investigación sobre esta cuestión, publicada actualmente en edición crítica y anotada: Max Weber, *Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland. 1892* [La situación de los trabajadores agrícolas en la Alemania al este del Elba. 1892], Martin Riesebrodt (ed.), 2 tomos, vol. I/3 de la *Max Weber Gesamtausgabe*, Mohr, Tubinga, 1984. Hay traducción de un resumen de los resultados de esas investigaciones, así como de sus implicaciones políticas con el título "El Estado nacional y la política alemana" (1895), en *Escritos políticos*, vol. I, José Aricó (ed.), Folios, México, 1981, pp. 3-29.

[152] Recuérdense los conceptos de acción consensual y relación asociativa *(Vergesellschaftung)*, así como la terminología elaborada por Weber en "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" que sirve de cabeza conceptual en esta edición a la parte más antigua de *Economía y sociedad*. *Cf. supra*, pp. 446-463.

[*] Véase este concepto en la Segunda parte, cap. II, parágrafo 2, pp. 494-496. [T.]

[153] Esta afirmación es correcta para el Imperio carolingio, pero debe ser matizada para el periodo posterior. Las leyes "tribales" habían perdido importancia a lo largo del imperio a más tardar en el siglo XIII, si no es que antes. *Cf.* Karl Neumeyer (1869-1941), *Die gemeinrechtliche Entwicklung des internationalen Privatund Strafrechts bis Bartolus*, Schweitzer Verlag, Múnich, 1901, vol. I, pp. 94 y 155. En 1916 apareció el vol. II, con el subtítulo de *Die gemeinrechtliche Entwicklung bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts*, Schweitzer Verlag, Leipzig, 1916 (y es en este segundo volumen donde Neumeyer realmente aborda el pensamiento jurídico de Bartolo de Saxoferrato en el siglo XIII).

[154] Véase Mommsen, *Abriss, op. cit.*, pp. 318, 322, y también H. F. Jolowicz, *Historical Introduction to the Study of Roman Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 1954, p. 25.

[155] Andreas Heusler (1834-1921), *Deutsche Versfassungsgeschichte*

[Historia constitucional alemana], Duncker & Humblot, Leipzig, 1905, p. 138.

[156] *Recht der Handwerker*. En Alemania era costumbre referirse a todos esos ordenamientos jurídicos relacionados con los talleres y la industria como *Gewerberecht* (derecho industrial), y una parte de esta reglamentación se compiló en un código especial, el *Gewerbeordnung* de 1869.

[157] *Cf.* Andreas Heusler, *Institutionen des deutschen Privatrechts* [Instituciones de derecho privado alemán], 2 vols., Duncker & Humblot, Leipzig, 1885 y 1886.

[*] Sobre las múltiples acepciones de la palabra *Gewere* en el derecho germánico, véase Brunner Schwerin, *Historia del derecho germánico*. [T.]

[158] El *Sachsenspiegel* o "Espejo de Sajonia" es el libro jurídico y código legal más importante de la Edad Media alemana. Escrito entre 1215 y 1235 como recopilación de la ley consuetudinaria, se mantuvo en uso en algunas partes de Alemania tan tarde como 1900, cuando entró en vigor el Código Civil alemán. Se divide en dos partes: la primera, o *Landrecht*, corresponde a la estructura constitucional, pero también al derecho penal, civil y procesal; la segunda, o *Lehnrecht* (ley de feudo), estipula las complejas relaciones estamentales, incluida la de organización de los ejércitos *(Heerschilde)*. El "Espejo de Sajonia" es importante no sólo por su perdurable efecto sobre la estructura jurídica alemana, sino también porque es un ejemplo temprano de la prosa alemana y constituye el primer gran documento jurídico escrito en alemán en vez de en latín. De los cuatro manuscritos iluminados que se conservan de esta obra en Alemania, el más importante está depositado en la biblioteca universitaria de Heidelberg. Varias glosas fueron añadidas a partir del siglo XIV.

[159] Weber se refiere aquí implíctamente al derecho quiritario *(ius quiritium)*, que es el derecho de los *quirites* o curias, y por lo tanto de los ciudadanos que pertenecen a alguna de las *gentes* de los que la comunidad romana estaba formada en su primer periodo; en tiempos posteriores el término *ius quiritium* fue frecuentemente usado como sinónimo de *ius civile* en oposición a *ius honorarium* y *ius gentium*. *Cf.* R. Sohm, *Instituciones, op. cit.*, parágrafo 6, "Derecho quiritario", pp. 19-23: "Con la época monárquica acaba el Estado gentilicio, y sobre sus ruinas se levanta y renace a la más alta vida el *populus romanus*. *Civis* (ciudadano) se llama al miembro del nuevo Estado. Ante él desaparece el *quiris* o 'curial' del Estado primitivo. El derecho 'quiritario' deja paso al derecho 'civil' destinado al individuo, cuya libertad descansa en los lazos directos que, como ciudadano, le unen al Estado —*civitas*—, y no, como antes, en

los vínculos de la *gens;* y la historia de este Derecho civil será la sustancia inmortal de la historia del Derecho romano" (p. 23).

[160] Para toda esta exposición Max Weber se apoya en los resultados de la investigación de su *Historia agraria romana, op. cit.*, pp. 89-140.

[161] En esta parte de la exposición Weber sigue muy de cerca el parágrafo 10, "Los albores del 'ius gentium' ", de Sohm, *Instituciones, op. cit.*, pp. 35-38.

[162] Acciones contra el propietario de una nave bajo las obligaciones contratadas y en contra de las deudas contraídas por sus dependientes. *Ibid.*, p. 264: "*Actio excercitoria*. Cuando el señor pone a un esclavo al frente de una nave, como capitán —*magister navis*—, otorgándole, por consiguiente mandato general para todos los negocios que entren en la esfera de sus atribuciones, los terceros que con él tengan tratos de esa índole —por ejemplo, contratos de fletamento— pueden dirigirse contra el *dominus* para demandarle por la totalidad de la deuda, valiéndose de la *actio exercitoria"*.

[163] *Receptum nautarum, cauponum etstabulariorum*: afianzamiento por aguadores, mesoneros y dueños de establos.

[164] Los *argentarii* son los banqueros de la antigua Roma; los *argentarii socii*, los socios colectivos de un banco, y el *receptum argentarii*, un convenio por el cual el banquero se compromete a garantizar por cuenta de otro una obligación, consistente en la entrega de una suma de dinero o de una cosa. *Cf.* Sohm, *Instituciones, op. cit.*, p. 201, nota 9, y p. 252.

[165] Sobre *fides*, especialmente la *bona fides*, en cuanto elemento creativo de los contratos y el derecho romano de las obligaciones, véase *ibid.*, pp. 208-214: "Los 'negocios jurídicos de buena fe' son los que imponen un carácter obligatorio a todo aquello que sea exigible entre personas justas y leales, con arreglo a las circunstancias del caso concreto —'según la buena fe' es la expresión usual—, y que puede ser más o menos lo que expresamente se prometió, [por lo que] entrañan una reciprocidad obligatoria que les da mayor elasticidad y amplitud" (pp. 208-209).

[166] Pérdida de ciertos derechos civiles, incluyendo el derecho de hacer un testamento. *Ibid.*, p. 104, nota 33: "Así dicen, por ejemplo, las XII Tablas (VIII, 22): *qui se sierit testarier libripensve fuerit, ni testimonium fatiatur, improbus intestabilisque esto"*.

[167] *Ibid.*, p. 105. Había diferentes grados de infamia con pérdida o restricción de derechos de acuerdo al grado del daño y la sentencia del juez o del

pretor: *infamia mediata, infamia inmediata* e *infamia plena*, esta última "acarrea la pérdida del *ius suffragii* y del *ius honorum* y restringe el *ius connubii* —hallándose prohibidos los matrimonios de 'ingenuos' con infames— y el derecho a litigar por otro. Estos efectos 'especiales' de la infamia desaparecen en el Derecho justinianeo. En esta época susbiste, como sanción única y general contra el *infame* y el *turpis*, la postergación jurídica en el grado que libremente aprecie el juez".

[168] *Ibid.*, p. 32: "Llámase 'fiducia' a la obligación que contrae el adquirente de devolver la cosa mancipada. Supongamos que sea menester entregar al acreedor una cosa en prenda. No existe todavía un contrato especial de pignoración o hipoteca, en el sentido moderno. El nuevo tipo de mancipación permite, sin embargo, alcanzar esta finalidad. Basta que el deudor mancipe al acreedor la cosa 'por un sestercio', es decir, que se la entregue en propiedad formalmente, por medio de una venta ficticia, pero sólo 'fiduciariamente', *fidei fiduciae causa*, pactándose que una vez saldada la deuda, será reintegrada al deudor —por una nueva mancipación— la propiedad de la cosa. De este modo quedan garantizados los derechos del acreedor mediante la tenencia de la cosa prendada. A su vez el deudor, tan pronto como pague la deuda, tiene derecho a la devolución de la prenda, por virtud de la reserva fiduciaria". En términos generales es, pues, similar a un fideicomiso; sin embargo, no implica el derecho de parte del beneficiario a buscar la *res* en las manos de terceros compradores.

[169] Un interés futuro creado mediante la imposición a un legatario testamentario de una obligación personal sobre ciertos términos o condiciones de transferir la *res* o cosa a un tercer beneficiario. *Ibid.*, p. 61: "Los emperadores dan vida a una serie de nuevas instituciones. Creación suya son, en primer lugar, los fideicomisos. Hasta Augusto, las disposicones a título singular habían de guardar, para ser válidas, las formas estrictas y solemnes de los legados. El Derecho imperial da validez jurídica, sin exigencia de forma alguna, al simple ruego del testador por el que éste encomienda al heredero instituido que haga llegar los bienes a manos de otra persona —*fideicommissum*—. La jurisdicción sobre estos asuntos corre a cargo de los cónsules, hasta que el emperador Tito crea un especial *praetor fideicommissarius*, encargado de resolverlos *extra ordinem*, como delegado del emperador".

[170] Éstas eran esencialmente aquellas personas no casadas y sin niños, a quien Augusto, por razones de política poblacional, había declarado total o parcialmente incapaces de recibir propiedades por testamento. *Lex Iulia de maritandis ordinibus* de 18 a.C., y *Lex Papia Poppaea* de 9 d.C.

[171] En la historia romana la *relación patrón-cliente* es originalmente una relación voluntaria de sumisión del segundo para obtener la protección y apoyo del primero, a cambio de diversos servicios con los que paga dicha protección. *Cliens* quiere decir originalmente el que atiende, el que obedece, así como *patronus* proviene de *pater, patricius* y designa al hombre capaz del poder paterno, es decir, el ciudadano completo: "aplicándola al protector del cliente, indicábase suficientemente que sólo el perfecto ciudadano podía tener clientela. Por el contario, el hospedado y el cliente eran necesariamente, o no ciudadanos, o ciudades extrañas al derecho de ciudadanía romana". *Cf.* Theodor Mommsen, "El derecho de la hospitalidad y la clientela en Roma", en *Historia de Roma*, vol. I, *op. cit.*, pp. 1099-1100. Esta relación original se transformó con el tiempo, conforme los clientes aspiraron a la ciudadanía, hasta que la petición se convirtió en derecho e intervino la ciudad para obligar al patrón a concederlo, de tal modo que el patronato decayó o por la recaída en la esclavitud, o por la concesión de igualdad de derechos. En términos jurídicos y durante su apogeo, el patrón no podía presentar ni apoyar un pleito o una demanda contra su cliente, y menos todavía éste contra aquél. Estaban también prohibidos el mandato judicial, el testimonio y el arbitraje contra sus intereses recíprocos. Pero una institución peculiar de la clientela era devolver la herencia del cliente al patrón como compensación por la protección que le había dispensado durante su vida. La emancipación de la carga del patronato no la consiguió por completo la clientela sino hasta la época de Cicerón, "salvo la dependencia leve que pesa aún sobre las clases emancipadas; y respecto de los isoteles, metecos o clientes procedentes del extranjero, intenta conferirles en masa los derechos civiles que aún les faltan: el *connubium*, el derecho de voto y la admisión a los empleos públicos" *(ibid.*, p. 1109). En otra de sus obras *(Römisches Staatsrecht*, vol. 3, I, Leipzig, 1887, p. 63, nota 4), Mommsen llega incluso a decir expresamente que la elección del patrón por parte del cliente era libre, contra lo cual Weber contraargumentó, en su típica relación de amistoso desacuerdo filial paterno que había entablado con aquél desde la defensa de su tesis de habilitación, que eso simplemente *no es verdad* y que Mommsen tendía a abusar de su admirable e incuestionada erudición con algunas extrapolaciones anacrónicas que reflejaban más la historia alemana del siglo XIX que la auténtica historia romana. *Cf.* Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations* (1908), *op. cit.*, pp. 267-304.

[172] Theodor Mommsen, *Abriss des römischen Staatsrechts*, 2ª ed., 1907, p. 15. En otro de sus trabajos, cercanos al momento en que Weber inició la redacción de su sociología del derecho, éste proporciona la fuente que considera más adecuada que la de Mommsen para entender la asociación de la *plebs*

romana: Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations* (1908), *op. cit.*, p. 383: "Sobre la *plebs* romana véase Eduard Meyer, 'Der Ursprung des Tribunats und die Gemeinde der vier Tribus' [El origen del tribunado y el ayuntamiento de las cuatro tribus], *Hermes*, vol. 30, 1895; un breve resumen del cual puede encontrarse en su artículo 'Plebs' de la segunda edición del *Handwörterbuch der Staatswissenschaften"*.

[173] Max Weber sigue muy de cerca en la siguiente exposición el planteamiento de Gierke en los cuatro volúmenes de *Das deutsche Genossenschaftsrecht* [El derecho alemán de las asociaciones corporativas], la obra clásica de historia de las asociaciones y la persona moral en la tradición germánica. Sobre la importancia de Gierke tanto en Alemania como en Inglaterra, y su gran influencia sobre Weber, así como sobre algunas características específicas del contenido de su monumental obra, véase *supra*, pp. 181-182, nota 88, y también *infra*, pp. 819-820, nota 213.

[174] Andreas Heusler, *Institutionen des deutsches Privatrechts*, vol. I, *op. cit.*, pp. 269-270.

[175] La fundación *(Stiftung)* ha sido reconocida como una forma especial de persona moral especialmente en el derecho alemán moderno *(cf.* Código Civil de 1896, parágrafos 80-88), donde ha sido definida de la manera siguiente: "*Stiftung* es una organización para la búsqueda de ciertos objetivos definidos, que no constituye una asociación de personas pero está dotada de personalidad jurídica". *Cf.* Enneccerus, *Lehrbuch des bürgerlichen Rechts, op. cit.*, p. 274. Para el origen y evolución de las fundaciones *públicas* en el derecho romano, y su influencia en la concepción alemana moderna de las mismas, véase R. Sohm, *Instituciones, op. cit.*, parágrafo 35: "Asociaciones y fundaciones", pp. 110-114.

[*] Véase Primera parte, cap. I, parágrafo 15, p. 183. [T.]

[176] *Cf.* Otto von Gierke, *Deutsches Privatrecht, op. cit.*, vol. I, pp. 458-459.

[177] En alemán una *Gesamthand* es una "mano" *(hand)* compartida en comunidad, del mismo modo que la etimología latina de mancomunidad refiere al *manus* o "mano" en comunidad. *Cf.* Hübner, *Grundzüge des deutschen Privatrechts, op. cit.*, pp. 139-146, 150 y 235, y Maitland, *Collected Papers, op. cit.*, pp. 336, 361. y 377.

[178] En lo que sigue, Weber se apoya fundamentalmente en los resultados de investigación histórico jurídica alcanzados en 1889 en su tesis doctoral recientemente traducida al inglés. *Cf.* Max Weber, *The History of Commercial Partnerships in the Middle Ages, op. cit.* Para la enorme importancia de esta obra

que al parecer sólo ha sido recientemente bien aquilatada, véase *supra*, p. 492, nota 4. Entre las fuentes de Weber para esta investigación, además de las primarias en archivos medievales del sur de Europa, debe mencionarse sobre todo la obra de Goldschmidt, el supervisor de su tesis doctoral. *Cf.* Levin Goldschmidt (1828-1897), *Handbuch des Handelsrechts*, Primera parte: *Universalgeschichte des Handelsrechts*, Ferdinand Enke, Stuttgart, 1891. Posteriores en fecha a la tesis de Weber, pero que seguramente tomó en cuenta para la redacción de la presente sección de la sociología del derecho, son: P. Rehme, *Geschichte des Handelsrechts*, 1914, y K. Lehmann, *Die geschichtliche Entwicklung des Aktienrechts bis zum Code de Commerce*, 1895.

[179] Sobre la "explotación", o más bien *empresa*, capitalista *(kapitalistischer Betrieb)*, Weber recurría en los años anteriores a la primera Guerra Mundial principalmente a dos fuentes: Sombart y Goldschmidt. *Cf.* L. Goldschmidt, *Handbuch des Handelsrechts, op. cit.*, pp. 254-298, y W. Sombart, "Der kapitalistische Unternehmer", *AfSS*, vol. XXIX, 1909, pp. 689-758; años después, en medio de la guerra, Sombart publicaría otro artículo complementario a éste, "Die Entstehung der kapitalistischen Unternehmung", *AfSS*, vol. XLI, 1915-1916, pp. 299-334.

[180] *Societé en nom commandite*: aquella forma de asociación mercantil en Francia, donde uno o más socios de responsabilidad ilimitada, se coaligan con uno o más socios de responsabilidad limitada.

[181] "Sociedad de responsabilidad limitada" *(Gesellschaft mit beschränkter Haftung, G.m.b.H.)*: empresa corporativa comercial que no busca su capital entre el público y que no cuenta con acciones sujetas a compraventa en el mercado bursátil. Inventada en Alemania (Ley del 20 de abril de 1892), la *G.m.b.H.* ha sido adoptada en otros países. Sin embargo, una fuerte y aguda crítica a las lagunas y defectos de esta ley fue elaborada por el supervisor de la tesis doctoral de Max Weber. *Cf.* Levin Goldschmidt, "Alte und neue Formen des Handelsgesellschaften" [Viejas y nuevas formas de las sociedades comerciales], 1892, reimpreso en L. Goldschmidt, *Vermischte Schriften*, vol. II, Guttentag, Berlín, 1901, pp. 321-349.

[182] *Cf.* L. Goldschmidt, "Lex Rhodia und Agermanament. Der Schriftsrat", *Zeitschrift für die gesamte Handelsrecht*, vol. 35, 1889, pp. 37-90, artículo publicado en el año en que Weber presentó su tesis doctoral con Goldschmidt y que cita un par de veces en el segundo Capítulo. *Cf.* Max Weber, *The History of Commercial Partnerships in the Middle Ages* (1889), *op. cit.*, p. 63, nota 2, y p. 80, nota 45.

[183] *Peculium*: literalmente "pequeño rebaño", o parte del rebaño que se separa del rebaño principal. Fondo legalmente perteneciente a la cabeza del hogar *(paterfamilias)*, pero cedido por él para su administración separada a un hijo o un esclavo emprendedor e inteligente. Por las deudas incurridas por los miembros de la casa el *paterfamilias* era responsable en la *actio de peculio* del pretor, pero se le permitía limitar su responsabilidad a la cantidad correspondiente al valor del *peculium (dumtaxat de peculio)*. Véase *supra*, p. 516, nota 36. Sobre el origen etimológico de *peculium* y su relación y diferencia frente al *precarium*, véase el original rastreo histórico de Rudolph von Jhering en su obra *Geist des römischen Rechts, op. cit.*, vol. I, Primera parte, parágrafo 16, p. 242.

[184] Instituciones 3.16, y Papiniano en Digesto 45.2. 11.1-2. Esta regla aplicaba sólo con la promesa de una ejecución divisible. La obligación de diversos deudores para realizar una ejecución indivisible parece ser de responsabilidad conjunta y diversificada, en el derecho clásico, aun sin haber sido creada por una promesa conjunta.

[185] *Cf.* Max Weber, "Naturaleza jurídica del *ager vectigalis*", en *Historia agraria romana, op. cit.*, pp. 126-129.

[186] Digesto 43: 9. I. Orden judicial emitida por el pretor para proteger al arrendatario de las tierras públicas y a sus asociados respecto a su posesión. Véase también Max Weber, "Relaciones con el litigio de *loco"*, en *Historia agraria romana, op. cit.*, pp. 60-61.

[187] El comanditario es un socio de la *societé en nom commandite* (véase *supra*, p. 808, nota 180), quien, en contraste con "socios o socios de responsabilidad personal", no es responsable por las deudas de la compañía más allá de la proporción de sus acciones.

[188] La teoría clásica de la soberanía, que acompaña al surgimiento del Estado nacional moderno en el siglo XVI, se encuentra en los *Six libres de la République* (1576) de Jean Bodin, y en síntesis se define por el poder que no reconoce por encima de sí a ningún otro, así como por la más alta instancia de poder *legítimo* al interior de una asociación de dominación estatal. Tiene importantes antecedentes en el pensamiento político de la Italia renacentista, lo mismo en Maquiavelo que en Bartolo de Saxoferrato, y para algunos historiadores es una versión modernizada de la teoría de la *plenitudo potestatis* en las pretensiones hegemónicas del papado medieval a partir de Bonifacio VIII. Para el contexto de la gran polémica suscitada en la teoría jurídica y política

alemana de las tres primeras décadas del siglo XX, véase Georg Jellinek, *Teoría general del Estado* (1900 y 1911), Fernando de los Ríos (trad.), FCE, México, 2000, pp. 401-450; Max Weber, "La política como vocación" (1919), en *El político y el científico, op. cit.*, especialmente pp. 84-95. Para la fructífera bibliografía inmediatamente posterior a Weber sobre este tema, en los años de la República de Weimar, véase Hans Kelsen, *Das Problem der Souveränitat und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer Reinen Rechtslehre* [El problema de la soberanía y la teoría del derecho internacional. Aportación para una teoría pura del derecho], Mohr, Tubinga, 1920; Carl Schmitt, "Soziologie des Souveränitätsbegriffes und politische Theologie" [Sociología del concepto de soberanía y teología política], en Melchior Palyi (ed.), *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber* [Problemas capitales de la sociología. Homenaje conmemorativo para Max Weber], Duncker & Humblot, Múnich y Leipzig, 1922, vol II, pp. 3-35, posteriormente modificado, con adiciones y eliminaciones, para incorporarse como los tres primeros Capítulos de Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier kapitel zur Lehre von Souveränität* [Teología política. Cuatro Capítulos sobre la teoría de la soberanía], Duncker & Humblot, Berlín, 1922, pp. 11-66. Hay traducción de la versión modificada en Héctor Orestes Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, FCE, México, 2001, pp. 23-53, y Herman Heller, *La soberanía. Contribución a la teoría del derecho estatal y del derecho internacional* (1927), Mario de la Cueva (trad.), UNAM-FCE, México, 1995.

[189] Aunque no se ha podido verificar dicho incidente en el reinado de Federico Guillermo I (1713-1740), sí está documentado que el margrave Johan declaró, en un "receso" de la asamblea de estamentos en 1552, que "en contravención a los usos existentes, algunos han sido tan insolentes contra nuestra decisión judicial al apelar a la Corte del Consejo Imperial y, de ese modo sujetar nuestra manos con el resultado ahí emitido, con lo cual frecuentemente una familia exfolia a la otra con dichas chicanadas". Por ello, todo aquel que de ahora en adelante se atreviera a usar dicha petición de apelación debía ser multado con 200 florines y perder el juicio. *Cf.* Adolf Stölzei (1831-1919), *Brandenburg-Preussens Rechtsverwaltung und Rechtsverfassung* [Derecho administrativo y constitucional de Brandenburgo-Prusia], Franz Vahlen, Berlín, 1888, vol. I, p. 214.

[190] Véase Mommsen, *Abriss des römischen Staatsrechts, op. cit.*, pp. 461 y ss.

[191] *Fiscus Caesaris* era, en la época imperial, el tesoro público manejado

por el emperador, y por eso se diferenciaba de los activos privados del emperador *(res privata)* y los dominios especiales de la corona *(patrimonium Caesaris)*. *Cf*. T. Mommsen, *Abriss des römischen Staatsrechts, op. cit.*, p. 998; L. Mitteis, *Römisches Privatrecht, op. cit.*, pp. 349-350. Sohm *(Instituciones, op. cit.*, p. 109) proporciona además la lista de todos los privilegios fiscales enumerados en el *Corpus iuris*, pues "cuando ya el patrimonio público encomendado al emperador —*fiscus Caesaris*— había absorbido todos los bienes del Estado —pues el *aerarium populi Romani*, que el Senado administraba desaparece, a más tardar bajo Diocleciano—, aquél, en su calidad de Fisco, entra también en la jerarquía de las personas privadas, si bien reservándose una serie de privilegios financieros, que son reminiscencias de su antigua supremacía pública".

[192] Véase Sohm, *Instituciones, op. cit.*, p. 34: "El *praes* o *vas* es, en Derecho primitivo, un rehén que responde con su cuerpo del cumplimiento de las obligaciones que pesen sobre el deudor. Éste no queda sujeto a responsabilidad personal, si bien puede constituirse en *praes*, es decir, darse a sí mismo en prenda —autopignoración, autofianza".

[193] Según Sohm esta afirmación es correcta cuando se piensa en la fundación como institución *privada* pero no necesariamente si se concibe en términos públicos. *Cf*. Sohm, *Instituciones, op. cit.*, parágrafo 35 ("Asociaciones y fundaciones"), pp. 111-112: "En los primeros siglos del Imperio surgen en Italia las llamadas 'fundaciones de alimentos', creadas para socorrer a niños menesterosos. Hállanse organizadas como establecimientos públicos, y gozan de autonomía patrimonial respecto del Fisco. Los particulares no pueden todavía constituir fundaciones con patrimonio *propio*, o, lo que es lo mismo, con propia personalidad; no se les ofrece otro camino que dejar los bienes —por donación o por legado— a una persona jurídica existente, por ejemplo, a un Municipio, imponiéndole como 'carga modal' la obligación de aplicarlos a determinados fines: organización de fiestas para el pueblo, banquetes, a la enseñanza, etc. Creábanse así fundaciones 'fiduciarias', sin existencia independiente, que no eran, por tanto, verdaderas 'fundaciones' en sentido jurídico [...]. Resumiendo, pues: en la época clásica no existen más fundaciones dotadas de capacidad jurídica que las 'fundaciones' imperiales, que son en realidad verdaderos establecimientos públicos".

[194] *Wakuf* (plural, *awkaf)* es por lo general una fundación piadosa, la cual se define de diversas maneras de acuerdo con las diferentes escuelas de la *sharia* o derecho islámico. El común denominador de tales definiciones se refiere, sin embargo, a un bien que genera un usufructo donado por su propietario a obras

piadosas de acuerdo con determinadas estipulaciones y condiciones. En un sentido más preciso y riguroso, el *wafk* se refiere al proceso legal mediante el cual se crea tal fundación, aun y cuando en el lenguaje coloquial se haya convertido en sinónimo de la fundación misma, la cual en sentido estricto se denomina *mahabbas* o *habis* (especialmente en el Magreb). El sistema de los *awkaf* fue muy benéfico para solucionar condiciones extremas de pobreza y miseria, así como para promover la enseñanza islámica, y en algunas ocasiones fomentó el progreso económico de la zona en la que estaban instaladas, pero también tuvo otras veces un efecto económico adverso, al promover la formación de latifundios ociosos que inhibían la introducción de nuevos métodos y técnicas agrícolas, así como por acabar configurando los "bienes muertos", bien conocidos en algunas configuraciones eclesiásticas católicas *Cf. wakuf* en Gibb y Kramers (eds.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden, 1953, pp. 624-628.

[195] *Cf.* Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht, op. cit.*, vol. II: *Geschichte des deutschen Körperschaftsbegriff*, pp. 526 y 962.

[196] Sobre esto, véase Pollock y Maitland, *op. cit.*, vol. I, p. 480; R. Sohm, *Kirchenrecht. Die geschichtlichen Grundlagen*, vol. I, Duncker & Humblot, Leipzig, 1892, p. 75; Ulrich Stutz, *Geschichte des kirchlichen Benefizialwesens* (1895), facsimilar en Scientia Verlag, Aalen, 1995; Albert Werminghoff, *Verfassungsgeschichte der deutschen Kirche im Mittelalter*, Teubner, Leipzig, 1913.

[197] En un trabajo de homenaje póstumo a Max Weber en 1922, Schmitt iría aún más lejos que su fuente de inspiración al afirmar que "Todos los conceptos más expresivos y significativos de la moderna Teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados" *Cf.* Carl Schmitt, "Soziologie des Souveränitätsbegriffes und politische Theologie" [Sociología del concepto de soberanía y teología política], en Melchior Palyi (ed.), *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsausgabe für Max Weber*, Duncker & Humblot, Múnich y Leipzig, 1922, vol. II, p. 26.

[198] Weber tomó el concepto "carisma" precisamente de la historia del derecho eclesiástico de Sohm y originalmente lo trabajó para su sociología de la religión, para de ahí llevarlo a su sociología de la dominación, donde se desarrolló como uno de los conceptos más fructíferos de la sociología política del siglo XX. Tanto el tratamiento sociológico del concepto carisma, como la difusión que tiene actualmente entre muchos legos que lo usan sin saber de donde proviene, se deben originalmente a Weber, aun y cuando el término mismo se remonte, sin su significado técnico conceptual, a las obras de historia y derecho eclesiásticos

de Sohm. Sobre la organización "carismática" de la Iglesia cristiana primitiva, *cf.* Rudolph Sohm, *Kirchenrecht. Die geschichtlichen Grundlagen* [Derecho eclesiástico. Los fundamentos históricos], vol. I, Duncker & Humblot, Leipzig, 1892, especialmente pp. 6, 23, 26-29, 41, 47 y 216-217. No obstante, la obra de Sohm de mayor difusión, y seis años anterior a ésta, fue su popular bosquejo de una historia de la Iglesia, en la cual asoció inicialmente a una especial forma de "carisma" tanto la organización no jurídica de la Iglesia cristiana primitiva, como el posterior surgimiento del ascetismo monástico cristiano, y en especial la personalidad de San Agustín. *Cf.* Rudolph Sohm, *Kirchengeschichte im Grundriss*, Verlag von E. Ungleich, Leipzig, 1887, parágrafo 15, p. 56. Sobre Sohm y su polémica reconstrucción de la historia eclesiástica cristiana, véase también *infra*, Apéndice II, p. 1400, nota 4; Apéndice I, p. 1391, nota 17, y *supra*, pp. 339-340, y ahí nota 11.

[*] Véase este concepto *supra*, pp. 566-571. [T.]

[*] En vez de *Privikation*. Errata encontrada por Otto Hintze desde 1926. [Ed.]

[199] *Cf.* Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht, op. cit.*, vol. II, p. 958.

[200] Véase R. Sohm, *Instituciones, op. cit.*, pp. 108-109: "El concepto de persona jurídica no aparece, en Derecho privado, hasta la época imperial, en que el patrimonio consagrado a fines públicos —el formado por las *res publicae*— irrumpe en el comercio jurídico privado, sin otra excepción que las cosas públicas, en sentido estricto, directamente afectadas al uso de la colectividad [...]. El patrimonio del Municipio rígese ya por el Derecho privado, lo que equivale a consagrar esta entidad como persona jurídica. Siguiendo el precedente del Municipio —*ad exemplum rei publicae*, es decir, al estilo de las *corporaciones* de Derecho público— reconócese luego capacidad patrimonial en el Derecho privado a las asociaciones autorizadas: *collegia, sodalitates* y *universitates*".

[201] Ludwig Mitteis, *Römisches Privatrecht, op. cit.*, p. 348, nota 2.

[202] Esta separación entre el patrimonio comunal y el patrimonio individual, expresado en la fórmula de que "lo que se debe a la corporación no se le debe al individuo, ni lo que debe la corporación lo deben los individuos" (Ulpiano, Digesto 3, 4, 7, 1.) es característica de la manera de atribución de la personalidad jurídica en el derecho romano imperial a la corporación, y muy diferente de la manera en que la corporación era concebida en el derecho germánico como persona *real*, y no *persona ficta*, según lo había descubierto

Gierke. La manera como Sohm caracteriza a la corporación en el sentido romano y que sigue aquí su discípulo Max Weber, es muy ilustrativa. *Cf.* Sohm, *Instituciones, op. cit.*, pp. 109-110: "¿Qué significa atribuir personalidad jurídica a una corporación —por ejemplo un Municipio— y decir que la corporación adquiere derechos y contrae obligaciones? En Derecho clásico rige una norma formulada así: los bienes propios de una corporación no son propiedad de varios, sino de uno solo, del ente corporativo, en su unidad. Es decir, la corporación constituye, para los efectos del Derecho privado, una sola individualidad, un individuo aparte coexistiendo con los individuos físicos que la integran [...]. Los juristas clásicos dicen también, inspirándose en la misma idea: *si quid universitati debetur, singulis non debetur, nec quod debet universitas, singuli debent*, es decir, los créditos de una corporación —supongamos de un Municipio — no son créditos individuales de quienes lo componen, como tampoco las deudas corporativas incumben personalmente a los asociados. Éstos no responden personalmente de las deudas contraídas por la corporación. Los créditos y deudas corporativos no son derechos y deudas *comunes* a sus miembros que se distribuyan entre ellos, sino privativos de una persona aparte, de la persona 'invisible', jurídica, que forma el *corpus* o corporación [...]. La corporación y sus individuos son sujetos perfectamente distintos en derecho por cuanto se refiera a su patrimonio [...]. La asociación, cuando goza de propia capacidad, constituye una persona nueva, una persona jurídica, totalmente distinta e independiente de las personas físicas que la forman".

[203] De acuerdo con Ludwig Mitteis, *Römisches Privatrecht, op. cit.*, p. 339, la personalidad moral no podía ser adquirida por una organización privada de otro modo que no fuese mediante la concesión de una carta imperial. Esta noción es rechazada por autores más recientes, quienes han encontrado que se dejaba enteramente a la discreción de la organización misma si deseaba o no tener derechos y obligaciones en sí misma y diferentes a los de sus miembros. Según Wolfgang Kunkel, "la noción de la concesión expresa de la personalidad moral fue totalmente ajena al Derecho romano". Véase Paul Jörs, *Römisches Privatrecht*, W. Kunkel (ed.), Springer, Berlín 3ª ed., 1949, p. 75. Hay traducción al español con el título *Derecho privado romano*, Prieto Castro (trad.), Labor, Barcelona, 1965. Véase también Wolfgang Kunkel, *Historia del derecho romano*, Juan Miquel (trad.), Ariel, Barcelona, 2003.

[204] Ludwig Mitteis, *op. cit.*, p. 347, nota 21.

[205] *Cf.* Sohm, *Instituciones, op. cit.*, p. 41: "Llámanse 'edictos' las providencias que los magistrados en general notifican al pueblo, y entre ellos

tiene especial relieve el Edicto pretorio, integrado por las normas que hacen públicas los pretores y a las que prometen acomodarse en el desempeño de su jurisdicción, sujetando a ellas su libre arbitrio judicial. Por otro lado, *pretor* significa literalmente 'mariscal de campo', y en los primeros siglos de la república, fue título honorífico reservado a los cónsules. *Cf*. Theodor Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, vol. II, *op. cit.*, pp. 74 y ss. De hecho, el pretor era un tercer cónsul, aunque con competencia restringida a la jurisdicción y sin mando militar".

[206] Para la *phratries* helénica y los clanes totémicos, Weber se basa fundamentalmente en los vols. III-VIII de Wilhelm Wundt (1832-1920), *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesätze von Sprache, Mythus und Sitte*, Engelmann, Leipzig, 1908-1914. Misma obra que aparece citada en Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 133, nota 15.

[207] Theodor Mommsen, "Zur Lehre von den römischen Korporationen", *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Römanistische Abteilung*, vol. 25, 1904, p. 45; también su *De collegiis et sodalitibus Romanorum*, Kiel, 1843. Las *sodalitas* y *sodalitates* eran en realidad asociaciones privadas a las que no se reconocía en un principio ningún tipo de personalidad jurídica pues sus bienes eran, en derecho, pertenencia formal de un individuo, de uno de sus miembros.

[208] Véase Ludwig Mitteis, *op. cit.*, p. 391.

[209] Sobre el *collegium mercatorum* (después llamados *mercuriales)*, véase *ibid.*, p. 392. La legendaria fecha de su fundación es 495 a.C.

[210] *Ibid.*, p. 393.

[211] Sobre todas estas instituciones y prácticas, así como sobre la *pascua publica* o pastos comunales, véase Max Weber, "Pastos comunes y *ager compascuus"*, en *Historia agraria romana, op. cit.*, pp. 90-93, donde los escritores agrarios que cita son Cicerón, Higinio y Aggenio Urbino.

[212] Ludwig Mitteis, *op. cit.*, p. 393, y también Emil Szanto (1857-1905), "Die griechischen Phylen" (1901), en *Ausgewählte Abhandlungen* [Ensayos selectos], Mohr, Tubinga, 1906, p. 216.

[213] Weber se refiere aquí a la monumental obra en cuatro volúmenes de Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht* [El derecho alemán de las asociaciones corporativas], 1868, 1873, 1888 y 1913; *cf. supra*, pp. 181-182, nota 88. Se trata de una de las obras de germanística jurídica más importantes de todo

el siglo XIX donde, en contra de la concepción del derecho romano, especialmente en su transmisión por los glosadores italianos medievales (la cual no atribuía personalidad jurídica real a las corporaciones, sino meramente *ficticia*, en el sentido de ser una *persona ficta)*, la escuela de Gierke descubrió que en la tradición de los usos y costumbres de las tribus germánicas sí se atribuía personalidad jurídica *real* a las asociaciones "corporativas" de la *Genossenschaft* (de *Genossen*, compañero, camarada, razón por la cual *Genossenschaft* se ha traducido también por "fraternidad", mientras que Maitland sugirió que el término inglés *fellowship* es el más cercano a ese término alemán). Los germanistas, con Gierke a la cabeza, reclamaron así para su ciencia la paridad de rango doctrinal con la tradición romanista, pues también ella tenía una teoría de la posesión y de la corporación, sólo que esta última no era vista ni como una ficción, símbolo o miembro del Estado, ni como un nombre colectivo para individuos, sino como *persona real*, con cuerpo y miembros propios así como con una voluntad propia. No es pues la asociación corporativa alemana una persona ficticia, sino una persona real integral *(Gesamtperson)*, y su voluntad es una voluntad también integral: es una persona colectiva con voluntad también colectiva. Los cuatro volúmenes de *Das deutsche Genossenschaftsrecht* se propusieron así, ampliar las bases de fundamentación de la teoría germánica de las asociaciones mediante una pormenorizada investigación, conceptual, sistemática, doctrinal e histórica a la vez, de los cambios y transformaciones de los tipos de organizaciones germánicas a lo largo de cuatro largos periodos. En el más remoto predominaba la libre asociación informal; en el segundo (800-1200) los derechos eran atribuidos a un señor, que podía ser un rey, un señor feudal o el emperador mismo, el cual representaba la unidad jurídica del grupo; en el tercero (1200-1525) predomina un nuevo tipo de asociación, la unión libre que surgía de la libre determinación de sus miembros y en donde la ley, los derechos y las obligaciones de la asociación eran atribuidos colectivamente a los miembros del grupo (gremios y guildas son los ejemplos más genuinos de este tipo de asociación); finalmente, en el cuarto periodo (1525-1806) triunfa un principio autoritario que coloca a la corporación moderna del Estado, y a su principio del bien común, por encima de las corporaciones y cuerpos sociales intermedios más antiguos (gremios, guildas, universidades, organizaciones eclesiásticas). En términos jurídico políticos, la fundamentación teórica de Gierke para la personalidad real de las asociaciones corporativas, sentaría las bases, especialmente en el pensamiento político británico (Maitland, Figgis, Barker, Laski y G. D. H. Cole), para la defensa de un pluralismo político de las asociaciones en contra de las pretensiones del Estado absolutista moderno.

Cuando la ley trata a los grupos como personas reales no distorsiona la realidad, pues las sociedades anónimas, las iglesias, los sindicatos (hoy diríamos que también las llamadas ONG) son —como el mismo Estado— personas colectivas. Y esas otras asociaciones que incluso son más antiguas que el Estado, existen por propio derecho, independientemente de que el Estado las reconozca o no, pues el papel de éste es más bien confirmativo y no constitutivo. A diferencia de los teóricos políticos contractualistas individualistas, como Hobbes y Locke, que reducen la asociación política a contratos entre individuos atomizados y soberanos, y la de los teóricos organicistas que aspiran a ver al individuo y a la sociedad entera absorbidos por el Estado, Gierke recupera la tradición de los cuerpos intermedios de la sociedad, es decir, las asociaciones interpuestas justo en medio de la brutal oposición entre los individuos y el Estado. Tal pluralismo es la mejor defensa frente a las tendencias totalizadoras de este último, y por ello pensadores políticos de tendencia autoritaria y totalitaria como Carl Schmitt, criticaron este tipo de teoría jurídica por "premoderna y medieval", y porque con la asignación de una soberanía pluralista repartida entre los diversos cuerpos sociales intermedios, lo único que conseguía era "castrar al poderoso Leviatán", obstaculizándole el progreso natural hacia su meta "racional" última: el estableciemiento de un Estado total, donde ya no debe haber espacio para ningún otro tipo de "soberanía", más que la estatal. *Cf.* Carl Schmitt, *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político* (1938), Antonella Attili (trad.), UAM Azcapotzalco, México, 1997.

[*] Véase este concepto en la Segunda parte, cap. I, parágrafo 1, pp. 471-474. [T.]

[214] *Cf.* Max Weber, "La minería hasta el desarrollo del capitalismo moderno", en *Historia económica general, op. cit.*, pp. 199-216.

[215] Las diferentes necesidades respecto a la responsabilidad son cuidadosamente tratados por el derecho alemán sobre corporaciones *(Genossenschaftsgesetz)* de 10. de mayo de 1889, en las que una corporación puede establecerse con responsabilidad limitada o ilimitada de sus miembros, y en el segundo caso con o sin derecho de acción directa de los acreedores contra sus miembros individuales.

[216] Se refiere a aquellas instituciones estatales como fondos públicos de seguros y, muy en particular, las instituciones del sistema alemán de seguridad social (fondos públicos para enfermedad, vejez, desempleo y seguro por accidentes industriales).

[217] Maitland, *op. cit.*, pero también Hatschek, *op. cit.*, 1914; fundamental para la historia de la personalidad moral en Inglaterra es Maitland, *Studies, op. cit.*, y Pollock y Maitland, *op. cit.*, cap. 2, parágrafos 12 y 13.

[218] Maitland, *op. cit.;* también Hatschek, *op. cit.*, 1913.

[219] *Cf.* Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht, op. cit.*, vol. I, pp. 130-162, y vol. II, pp. 43-46 y 557-558. Gierke creía que la historia del Estado alemán había culminado con la integración orgánica, equilibrada, justa y equitativa de las asociaciones corporativas *(Genossenschaften)* con la asociación de dominación *(Herschaftsverband)*. Weber manifestó varias veces su escepticismo con respecto a los alcances de esta solución integradora, pero indudablemente recibe una fuerte influencia de Gierke para acuñar conceptualmente su propia noción de "dominación" *(Herrschaft)* como algo más riguroso y manejable que la elusiva noción de "poder" *(Macht)*. Por otro lado, la influencia terminológica de Gierke para tales propósitos es amalgamada con la de Georg von Below, quien también desarrolló los alcances explicativos de la noción de *Herrschaft*, y específicamente de la dominación "patrimonial", para el caso de la historia medieval alemana. *Cf.* Edith Hanke, "Einleitung", en Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft*, Edith Hanke (ed., con la colaboración de Thomas Kroll), vol. I/22-4 de la *Max Weber Gesamtausgabe*, Mohr, Tubinga, 2005, pp. 16-23 y 33-.36.

[220] Sobre la "sociedad exclusiva", véase Maitland, *Papers, op. cit.*, p. 210.

[221] Véase Blackstone, *Commentaries, op. cit.*, vol. I, p. 469; Holdsworth, *History of English Law*, vol. IV, pp. 202 y ss.

[222] Hatschek, *op. cit.*, vol. I, p. 75.

[223] Aquí Weber hace referencia de pasada a una gran polémica jurídica alemana de su época entre germanistas y romanistas, tomando partido por estos últimos. En efecto, desde 1843 Mommsen había afirmado en su *De collegiis et sodalitibus Romanorum* (véase *supra*, p. 818, nota 207) que las normas de las asociaciones privadas romanas no sólo se acercaban, sino que habían influido directamente en el derecho germánico de las corporaciones, lo cual iba a ser lo que precisamente Gierke buscaría refutar más tarde, a partir de 1868, en su monumental *Das deutsche Genossenschaftsrecht (supra*, p. 819, nota 213). En tal polémica terció Sohm para tratar de saldar la debatida cuestión de si la teoría germánica de las corporaciones, con su tesis sobre la realidad, y no mera ficción, de la personalidad de éstas era realmente una innovación tan grande frente al derecho romano, o si más bien esto era una mera ilusión que podía aclararse

mediante una atenta exégesis. *Cf*. Sohm, *Instituciones, op. cit.*, p. 110, nota 46: "Basta fijarse también en la Historia para descartar la tan debatida cuestión de si el concepto de persona jurídica entraña una 'ficción' —como sostenía la teoría un tiempo dominante entre los romanistas— o una 'realidad' que es la opinión representada principalmente por Gierke y la llamada 'teoría germanista'. Gierke quiere decir que estas personas sociales tienen una existencia personal y efectiva propia, fuera del mundo del derecho; tesis que refutan, con razón, Hoelder y Binder, aunque incurriendo, por su parte, en el error de negar en absoluto la forma de la personalidad jurídica. El derecho estatuido limítase a confirmar la personalidad *real* del hombre, que es premisa y fuente de todo orden jurídico, mientras que a las formaciones sociales les infunde él mismo personalidad. Mas al concederles esta personalidad 'jurídica' —que no es 'fingida', toda vez que estas 'personas' tienen existencia jurídica real—, no hace más que capacitarlas para asumir derechos y obligaciones en su propio nombre y gestionar sus negocios autonómamente, con absoluta independencia económica. La capacidad jurídica o personalidad del derecho privado no presupone una 'realidad material' y fisiológica de la existencia, que no puede alcanzarse sin conciencia propia, ni tampoco una capacidad volitiva o de obrar, sino pura y exclusivamente la capacidad necesaria para producirse en el comercio jurídico, que sólo requiere la posesión del nombre 'civil' reconocido para esos efectos. Quien lo posee, posee también carta de ciudadanía en el mundo privado; es, por tanto, persona. El hecho de disfrutar un nombre privado implica la independencia de vida jurídica y patrimonial y la libertad de dedicar los bienes a los fines propios. Pues bien, conceder personalidad jurídica a una asociación equivale a reconocer civilmente su nombre, consagrándolo como nombre propio de persona". La posición de Weber en este debate se aproxima pues a la de Sohm, en el sentido de aceptar la influencia del derecho romano sobre la noción de la corporación alemana, pero su ausencia explicativa, *de ambas vertientes*, para el caso del derecho inglés.

[224] Plantagenet, de planta y *génet* (retama), por el apodo del fundador de la dinastía, el conde de Anjou Godofredo V, quien solía usar una ramita de retama en su sombrero. Los Plantagenet fueron la dinastía reinante en Inglaterra entre 1154 y 1399, o hasta 1485 si se incluye a los reyes de las ramas colaterales de Lancaster y York. Los Plantagenet arrancan de la casa nobiliaria francesa de Anjou, cuando Godofredo V se casó con Matilda, la hija del rey Enrique I de Inglaterra. Fruto de esa unión fue Enrique II (1154-1189), quien le disputó el trono de Inglaterra al último rey normando, Esteban de Blois, consiguiendo que éste le designara su heredero. Su matrimonio con Leonor de Aquitania proporcionó a la dinastía amplios dominios en el continente europeo, que serían

posteriormente objeto de la Guerra de los Cien Años (1337-1453) contra la monarquía francesa. La guerra de las "Dos Rosas" entre las ramas colaterales de los Lancaster y los York, llevó finalmente en 1485 a la sustitución de los Plantagenet por los Tudor.

[225] Sobre *Zweckvermögen* (patrimonio de afectación) véase Maitland, *Papers, op. cit.*, vol. III, p. 359.

[226] Para la validez de una disposición testamentaria en Roma era esencial que el testador definiese a una o más personas como heredero, es decir, personas a las que traspasaba la totalidad de sus negocios y se hacían personalmente responsables de las deudas del testador. En caso de ser un nombramiento válido, el testador podía también tomar providencias especiales para los legatarios. Así, podía asegurar que un activo fijo entre las propiedades pasara directamente al legatario *(legatum per vindicationem)*, o que el legatario tuviese derecho a reclamar del heredero o herederos la entrega de un objeto específico, el pago de una suma de dinero, o el cumplimiento de cierto acto *(legatum per damnationem)*. En ambos casos era necesario que el testador cumpliese con ciertas rígidas formalidades (presencia de cinco testigos y un *librepens)*, y la validez de la herencia era respaldada por una variedad de reglas de altísimos formalismos. En el último periodo republicano era usual pedir al heredero u otra persona, acompañado de algunas palabras sin formalidad *(verbis precativis)*, hacer un pago a una tercera persona o darle algún objeto específico. Dicha petición, que frecuentemente se anunciaba en una carta sin formalidad *(codicillum)*, sólo podía sujetarse a la conciencia fiel (de donde viene el nombre *fidei commissum)* del comisario, "fiduciario" o persona confiada, pero carecía legalmente de fuerza ejecutoria. En ciertos casos especiales de *fidei comissa* el emperador Augusto dio fuerza ejecutoria no al procedimiento regular del pretor sino al *cognitio* administrativo de los cónsules. Sus sucesores ampliaron está manera de ejecución, hasta que finalmente, en el código de Justiniano, *legatum* y *fidei commissum* fueron fusionadas en una institución del derecho regular. *Cf.* Sohm, *Instituciones, op. cit.*, pp. 351-355.

[227] Pollock y Maitland, *op. cit.*, Libro II, cap. 3, parágrafo 7, especialmente p. 620.

[228] *Ultra vires*: locución latina que proviene de "más allá" *(ultra)*, y fuerza, competencia o autoridad *(vires)*. Tal locución significa así más allá de sus fuerzas, de su competencia o de su autoridad. Jurídicamente se usa para referirse a los actos de entes públicos o privados que sobrepasan el mandato de la ley. Por ejemplo, se dice de una actuación administrativa que no se ajusta al principio de

la estricta legalidad, de la extralimitación de funciones de un funcionario público, o de los actos de una entidad privada que rebasa los límites de su esfera de actuación. Todos estos actos son *ultra vires* porque van *más allá de la fuerza, competencia u autoridad* que confiere la ley. *Ultra vires* es pues el principio jurídico que considera nulos los actos de las entidades públicas o privadas que rebasan el límite de la ley, y cuyo objetivo es prevenir que una autoridad administrativa o entidad de derecho privado o público actúe más allá de su competencia o autoridad. Sobre la historia inglesa del principio de *ultra vires*, véase William Holdsworth (1871-1944), *History of English Law*, Methuen, Londres, 1930, vol. IX, p. 59.

[229] Legista: letrados del derecho secular (romano) del medievo tardío, en contraste con los letrados del derecho eclesiástico o canonistas.

[230] Sobre el desarrollo de las corporaciones en el periodo del mercantilismo y el temprano liberalismo, véase Max Weber, "El mercantilismo", en *Historia económica general, op. cit.*, pp. 360-364.

[231] Sobre la persona moral en el derecho francés moderno, véase Maitland, *Papers, op. cit.*, vol. III, p. 312.

[232] *Cf.* Blackstone, *Commentaries, op. cit.*, vol. I, p. 123: "Personas son aquellas que están divididas por el derecho, entre personas naturales o artificiales. Las personas naturales son como nos formó el Dios de la naturaleza; artificiales son aquéllas creadas y diseñadas por las leyes humanas para los propósitos de la sociedad y el gobierno, las cuales son llamadas corporaciones o *bodies politic"*. Véase también, Libro I, cap. XVIII, p. 468, donde Blackstone dice de las corporaciones: "El honor de inventar originalmente estas constituciones políticas le pertenece enteramente a los romanos".

[233] *Cf.* Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, pp. 283 y 307-308.

[234] Los fideicomisarios a quienes una "sociedad amistosa" requiere tener de acuerdo con la Friendly Societies Act de 1896, son de hecho funcionarios ordinarios de la sociedad.

[235] Véase *supra*, p. 826, nota 228.

[236] En la Alemania del siglo XIX la división entre los historiadores del derecho romano y el derecho alemán se transformó en una apasionada controversia de importancia política. Para los germanistas el derecho romano era la más viva expresión de la rigidez, la frialdad y el individualismo egoísta;

mientras que el derecho alemán, del que el derecho inglés era considerado una de sus ramas, era ensalzado como la encarnación del cálido espíritu de la comunidad popular. Entre los principales representantes de dicha teoría estaba Gierke, para quien las ricas formas de la corporación solidaria o *Genossenschaft* alemana eran consideradas una de las mejores expresiones del espíritu fraternal y de la camaradería y creatividad germánicas. Al exponer todo el cuerpo del derecho medieval privado de Alemania en su *Deutsches Privatrecht*, Gierke buscaba contribuir a la regeneración de las raíces germánicas del derecho de su país, justo en el momento en que el nuevo Código Civil alemán entraba en vigor. Ese código resultó ser una enorme decepción para los germanistas, pues desde su perspectiva habían triunfado los principios "extranjeros" del romanismo, sobre las raíces jurídicas de la cultura propiamente alemana. Max Weber acabó por desempeñar un muy importante papel en esa controversia porque, desde su perspectiva, las tendencias formalizadoras del derecho romano iban en la dirección de la creciente racionalización formal e instrumental de la sociedad moderna, al mismo tiempo que eran esencialmente afines tanto a la dominación legal racional, como a la burocracia moderna. Por ello algunos historiadores recientes de la controversia entre romanistas y germanistas en la Alemania del siglo XIX consideran, sorpresivamente, que el triunfador de esa lucha no fue ni Savigny, ni Jhering, ni Mommsen o Sohm, y mucho menos Gierke, sino... Max Weber. *Cf.* James Q. Whitman, *The Legacy of Roman Law in the German Romantic Era*, Princeton University Press, Princeton, 1990, pp. 232-233: "Ente los romanistas que dejó atrás el apóstata Jhering, el Derecho romano se convirtió en el tipo de Derecho que conocía Weber, el Derecho romano de la racionalización, del cálculo de conceptos [...]. Visto desde la aventajada perspectiva de Weber en la era guillermina, la historia tetracentenaria del Derecho romano en Alemania quizá podía ser entendida de la *mejor* manera como parte de la historia del surgimiento del Estado administrativo alemán. Quizá la *mejor* manera de describir al Derecho romano germánico era precisamente la de verlo como un vector de racionalización, como el instrumento legal mediante el cual los burócratas alemanes perfeccionaron su estilo de gobierno [...]. La Alemania que emergió no fue ni la Roma libre de Savigny, ni la Roma comercial de Jhering, sino la Alemania del imperio guillermino de Weber, en la que los esquemas de Savigny y Jhering ya no contaron para nada". La visión de Whitman es muy unilateral, y al parecer no toma en cuenta el gran aprecio que después de todo Weber tenía también por la obra de los germanistas, pero no deja de ser interesante la manera en que ahora concluyen su versión de las cosas los historiadores del romanismo germánico jurídico.

[237] Estas ideas se exponen con más detalle en Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, pp. 40-44, para la institución agraria del *mir* ruso; pp. 46-47, para las aldeas de la India.

[238] Sobre el derecho chino, véase Max Weber, "La estructura patrimonial del Derecho", en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, pp. 319-322.

[239] Véase Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht, op. cit.*, vol. II, pp. 300 y ss., 457 y ss.

[240] *Cf.* Karl von Amira, *op. cit.*, p. 27.

[241] *Cf.* Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht, op. cit.*, vol. II, p. 456, nota 189, donde Gierke afirma que este proceso se inició a partir del siglo XV. Hay también dos importantes artículos de Hintze de 1910 y 1911, y que por referencias en la sociología de la dominación se tiene certeza de que ya eran conocidos por Weber al momento de iniciar la redacción de su sociología del derecho, donde aborda este proceso de formación de la administración racional moderna que rebasa las formas tradicionales administrativas alemanas, incluyendo la de la justicia, a partir del siglo XV. El análisis de Hintze es mucho más institucional y riguroso que el de Gierke, y, por tanto, más cercano al de Weber. *Cf.* Otto Hintze, "Der Commissarius und seine Bedeutung in der allgemeinen Verwaltungsgeschichte" (1910) y "Der Beamtenstand" (1911), traducidos ambos en Otto Hintze, *Historia de las formas políticas*, José Díaz García (trad.), Revista de Occidente, Madrid, 1968, pp. 155-261.

[242] *Cf.* de Andreas Voigt, "Wirtschaft und Recht", *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, vol. II, 1911, pp. 9-12, 99-108, 177-182, 238-249, 311-322, 387-397 y 438-456; "Die wirtschaftlichen Güter als Rechte", *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphiolosophie*, vol. IV, 1913, pp. 304-316, y además su ponencia "Technische Ökonomik", en Leopold von Wiese (ed.), *Wirtschaft und Recht der Gegenwart*, vol. I, Mohr, Tubinga, 1912, sección XVIII.

[243] "*Aunque coaccionado, quiere.*" Principio del derecho romano proveniente del *Corpus juris civilis, Digesta* L, IV, II. *Cf.* Sohm, *Instituciones, op. cit.*, p. 121: el derecho civil romano reconoce validez a negocios jurídicos bajo coacción, "con arreglo al principio de *quamvis si liberum ese noluissem, tamen coactus voluit*, pero el pretor, para evitar semejante inequidad, concede a la parte perjudicada los recursos necesarios para su impugnación: la *actio quod metus causa*, que puede dirigirse como acción delictual contra el autor de la amenaza, para exigirle reparación de los daños, y como *actio in rem scripta* contra cualquier tercero que se lucre del negocio celebrado en tales condiciones, para reclamar la restitución de lo adquirido, y la *exceptio quod metus causa*, que puede hacer efectiva contra la acción ejercitada para demandar el cumplimiento del negocio vicioso. En ciertos casos, puede solicitar también la *in integrum restitutio"*.

[244] Weber se refiere aquí a las ideas de la vía pacífica y democrática, por medio del parlamentarismo, hacia el socialismo expuestas sobre todo por Eduard Bernstein (1850-1932) y Karl Kautsky (1854-1938). Con el primero tenía una cordial amistad y un gran respeto por su actividad parlamentaria; al segundo siempre lo criticó por su esquematismo simplificador del marxismo, así como por su ingenuidad política. Ambos aparecen citados implícita o explícitamente con tales características en las notas al pie de la primera edición (1904-1905) de los ensayos sobre la ética protestante. *Cf.* Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, pp. 160, nota 6; 234, nota 182; 238, nota 188; 274, nota 84, y 285, nota 108. En la primera de estas notas, Weber expresa su reconocimiento a la *Historia del socialismo* (1895) de Bernstein. El "renegado" Kautsky, por su parte, sería el ejemplo por antonomasia del simplismo esquemático del marxismo vulgar, entre otras cosas, por su simplona crítica de la tesis weberiana sobre la ética protestante en su voluminosa obra: *Die materialistische Geschichtsauffassung* [La concepción materialista de la historia], 2 vols., Dietz, Berlín, 1927, 1733 pp. Publicada siete años después de la muerte de Weber.

[245] Sobre los *honoratiores*, véase *supra*, p. 733, nota con asterisco. De

hecho, el presente parágrafo se concentra en la profesión jurídica, sus diferentes tipos, y su influencia en las características formales del derecho.

[246] Véase Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, pp. 333-338.

[247] *Fautes volent exploits* significa "los errores destruyen los actos" (un error nulifica todo el proceso); se refiere a esta máxima y al antiguo procedimiento francés en general.

[248] Véase Pollock y Maitland, *op. cit.*, p. 212: "Un hombre tiene permitido poner a otro hombre a hablar por él, no con el fin de estar vinculado por las palabras del otro hombre, sino con el objeto de tener la oportunidad de corregir torpezas formales y suplir omisiones".

[249] Por el Concilio de Letrán de 1215, se prohibió a los miembros del clero actuar como procuradores en tribunales seculares, excepto en causas que les concernieren a ellos mismos o referentes a personas pobres.

[250] Los primeros tiempos sobre los cuales hay certeza de que en las cortes reales inglesas los litigantes podían aparecer por representación, son los de Enrique II. La representación jurídica profesional parece haber comenzado en el siglo XIII y no en el siglo XII. Ya que Bracton dice mucho sobre "procuradores" que pueden actuar jurídicamente, de hecho, para comprometer por completo también a su cliente. El trabajo del abogado era, sin embargo, sobre todo procedimental; y conforme el sistema jurídico se volvió más complejo, los litigantes requirieron no sólo ser representados procedimentalmente, sino que también tuvieron necesidad de abogados que habrían de *narrar* así como argüir su caso en la corte. Los abogados eran los narradores (y posteriormente fueron llamados *serjeants)* pero hay muy poco escrito sobre su historia más temprana. En la siguiente relación sobre los métodos del *Common Law* así como sus ideas generales sobre ello, Weber recurre mucho a los escritos de J. Hatschek, especialmente el tercer Capítulo de su *Englisches Staatsrecht*, vol. I, pp. 95 y ss. Las ideas generales de Weber sobre el pensamiento jurídico parecen haber sido fuertemente influidas por Hatschek, especialmente su artículo intitulado "Konventionalregeln, oder über die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung im öffentlichen Recht" [Reglas convencionales, o sobre los límites de la construcción de conceptos científico naturales en el derecho público], *Jahrbuch des öffentlichen Rechts*, vol. III, 1909, pp. 1-67.

[251] Las dos universidades, Oxford y Cambridge, sólo enseñaban derecho civil y canónico, mientras que las *Inns of Court* se concentraron en el derecho "inglés" tal y como se desarrollaba en las cortes. *Cf.* Christopher Hill, "The Inns

of Court", en *Change and Continuity in Seventeenth Century England*, Harvard University Press, Cambridge, 1976, pp. 149-156.

[252] Sobre las ficciones usadas en diversas cortes del rey para extender sus jurisdicciones, véase Morris S. Cohen, "Fictions", en *Encyclopedia of Social Sciences*, vol. VI, p. 225, y Maine, *Lectures on the Early History of Institutions, op. cit.*, cap. II.

[253] Se refiere al derecho de posesión *(seisin)* y despojo *(disseisin)*, cuya resolución jurídica no quedó propiamente instituida en Inglaterra sino hasta la innovación procedimental del rey Enrique II mediante la instauración de jurados de escabinos *(assisa)* para emitir veredictos sobre cualquier acto de despojo. La innovación del *assisa novae disseisinae* parece haber sido creada bajo la influencia del *actio spolii* del derecho canónico, mismo que otorgaba, a cualquiera que considerara haber sido despojado de algo, el derecho de obtener un juicio. En el caso de Inglaterra éste se llevaba a cabo por medio de un jurado de escabinos convocado por el *sherif* y que consistía en doce hombres de la comunidad *(duodecim liberos et legales homines de visneto)*, quienes después de escuchar a las partes y deliberar, en pugna o en armonía, debían entregarle un veredicto a los jueces de la corona tan pronto éstos se presentaran en la comunidad del caso, ya sea que se hubiera cometido efectivamente o no el acto de despojo. *Cf.* Pollock y Maitland, *op. cit.*, vol. I, pp. 145-147; Hatschek, *op. cit.*, pp. 517-518, y Eugen Ehrlich, *op. cit.*, pp. 272-273. Véase también Charles Petit-Dutaillis, *La monarquía feudal en Francia y en Inglaterra, op. cit.*, pp. 112-115, 137, 140 y 282.

[254] Weber piensa en la persistencia en el derecho estadunidense de propiedad de dichos conceptos, como *tenure, estate* y *fee*, o en aquellas reliquias como la doctrina de la destructibilidad de los remanentes contingentes, o la doctrina del título más digno. El concepto de *tenure* prácticamente ha desaparecido, mientras que el significado y funciones de otras se han transformado radicalmente. Sobre el derecho de posesión, véase W. Maitland, "The Mystery of Seisin", *Law Quarterly Review*, vol. II, 1896, p. 481; Percy Bordwell, "Seisin and Disseisin", *Harvard Law Review*, vol. XXXIV, 1920-1921, p. 592; Sweet, "Seisin", *Law Quarterly Review*, vol. XII, 1896, p. 239.

[255] Sobre la enfiteusis como medio para repartir bienes raíces en el derecho romano mediante el arrendamiento hereditario, véase Max Weber, *Historia agraria romana, op. cit.*, pp. 129-130. También Sohm, *Instituciones, op. cit.*, parágrafo 55, pp. 186-187.

[256] La educación jurídica, como se estableció en el siglo XIX en Alemania y Austria, consistía en dos partes, a saber, estudio teórico de tres o cuatro años en la universidad y una práctica profesional de entrenamiento, por lo general de otros tres años, en diversos tribunales y agencias administrativas, la oficina del fiscal público o del procurador general.

[257] Véase las secciones 571, 581, 2 del Código Civil alemán. Respecto a las reglas del derecho romano, bajo las cuales un arrendamiento es puramente un contrato personal entre el arrendador y el arrendatario y, consecuentemente, el arrendatario no tiene derecho a permanecer en la propiedad cuando el arrendador la vende, pues "la venta cancela el arrendamiento", véase Sohm, *Instituciones, op. cit.*, p. 242.

[258] Sobre el derecho indostánico y la imposibilidad de tener en la India un derecho natural, véase Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. II, *op. cit.*, pp. 146-150.

[259] En sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, Weber no alcanzó a escribir el proyectado cuarto volumen donde abordaría el caso del Islam; sin embargo, sí pudo tomarlo en consideración en la sección de *Economía y sociedad* dedicada a la sociología de la religión. Su principal fuente sobre el derecho islámico fue Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Carl Winter, Heidelberg, 1910, cap. II, pero también usó varias más. *Cf. infra*, nota 340.

[260] *Hadiths*: tradiciones sobre los hechos ejemplares del profeta y sus seguidores, y aquellos dichos del primero que no fueron incorporados al Corán. Constituyen la *sunna*, que es considerada dogma por la rama sunita del Islam, pero rechazado por los chiítas. Cuando los *hadiths* fueron reunidos en colecciones, sólo se aceptaron aquellas que podrían ser rastreadas a través de la "cadena de oro" de transmisión de los hombres considerados como completamente confiables. Para el papel jugado en la formación y desarrollo del derecho islámico por la "invención" de las "tradiciones" apropiadas, véase Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Max Niemeyer, La Haya, 1890, vol. II. El nombre de Goldziher está asociado principalmente con el estudio crítico del *hadith*, del cual la obra citada es su principal monumento. Véase también, Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, Oxford, 1975, pp. 34-36.

[261] Barón Georg von Hertling (1843-1919), filósofo católico y estadista alemán. Véase su *Recht, Staat und Gesellschaft*, Kösel, Múnich, 1906.

[262] *Dharmasastras* son las manifestaciones más antiguas de las escuelas

del derecho, o más bien encarnan (en la forma de aforismos nemotécnicos) la enseñanza del derecho dada en particular por la escuela védica. Con una excepción, que profesa emanar de un dios, cada uno de ellos lleva el nombre de una de las grandes sagas del periodo védico. Probablemente se remontan al periodo entre el 600 y el 300 a.C. La afirmación de que, de acuerdo con la teoría hindú del derecho prevaleciente, todo el derecho está contenido en el Dharma-Sutras es sostenible sólo cuando el término se usa en un sentido tan amplio que incluya los *arthasastras* y aquellos libros del derecho de instituciones que son conocidos con los nombres, *Manu* y *Yajñavalkya*. El segundo ocupa una posición tan prominente en los trabajos de los posteriores comentadores, que se ha vuelto muy importante para el desarrollo del moderno derecho hindú. *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. II, *op. cit.*, pp. 146-150.

[263] *Didaskalia* (del griego, "enseñanza, doctrina"): se aplica al desarrollo de la doctrina y las enseñanzas de Jesús en la forma pneumática-carismática de las primeras comunidades cristianas, es decir, antes de su fijación en textos autorizados, como los "Didache de los Apóstoles" y la canalización de la vida cristiana en congregaciones organizadas. *Cf.* Rudolph Sohm, *Kirchenrecht, op. cit.*, pp. 38 y 41.

[264] *Fatwa*: opinión legal formal del docto teológico jurídico musulmán, el *mufti*. *Cf.* "Fatwa", en Gibb y Kramers (ed.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Brill, Leiden, 1953, p. 102.

[265] La *sharia* es el derecho islámico y se refiere a la totalidad de las reglas de Alá para regir y ordenar la conducta del hombre. *Sharia* significa originalmente "el camino que siguen los camellos para beber agua", y simboliza el camino correcto de vida y conducta en términos integrales. Es mucho más amplio que la noción occidental de derecho, pues abarca también preceptos religiosos, morales, de comensalidad y de urbanismo. *Cf.* Manuel Ruiz Figueroa, *El Islam responde*, FCE, México, 1974, pp. 19-29, y Joseph Schacht, "Shari'a", en Gibb y Kramers (eds.), *Shorter Encyclopaedia of Islam, op. cit.*, pp. 524-529.

[266] Sobre las escuelas islámicas, véase Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law, op. cit.*, pp. 28-36.

[267] *Usus modernus Pandectarum*. La recepción del derecho romano en Europa desde la baja Edad Media generó el *usus modernus Pandectarum*, es decir, "la manera contemporánea de usar el *Corpus iuris"*, misma que consistía en aplicar el derecho romano "recibido" pero con modificaciones derivadas de la influencia del iusnaturalismo y de los derechos locales, hasta llegar en fechas

muy distintas a las codificaciones de alcance nacional. En Alemania eso no ocurrió sino hasta 1900, cuando entró en vigor la promulgación del B. G. B o Código Civil alemán. *Cf.* Sohm, *Instituciones, op. cit.*, parágrafo 25: "Usus modernus Pandectarum", pp. 83-86.

[268] *Cf.* L. Goldschmidt, *op. cit.*, p. 200 y la bibliografía ahí citada; también p. 320, nota 159, y p. 143, nota 32.

[269] Eike von Repgow (1180-1250) es considerado el compilador del *Sachsenspiegel* o "Espejo de Sajonia" (1220-1230). *Cf. supra*, pp. 799-800, nota 158. Philippe de Beaumanoir (1246-1294), "quien vivió en tiempos de san Luis y algo después" (Montesquieu), fue regente de los condes de Clermont y en 1283 realizó la recopilación eruditamente anotada y comentada de uno de los más valiosos compendios de leyes y sentencias del antiguo derecho francés, las *Coutumes de Beauvoisis*. Montesquieu, quien se apoyó profusamente en Beaumanoir para el libro XXVIII ("Del origen y cambios de las leyes civiles francesas") en *Del espíritu de las leyes*, lo consideraba "la lumière de son temps... et une grande lumière".

[270] Sobre los jurisconsultos romanos y su enorme influencia en el desarrollo del derecho romano, véase Sohm, *Instituciones, op. cit.*, parágrafo 15, "La jurisprudencia romana", pp. 49-59, y Wolfgang Kunkel, *Historia del derecho romano, op. cit.*, pp. 93-102.

[271] *Cadí*: juez islámico dentro de la *sharia (supra*, p. 843, nota 265); *justicia de cadí (Kadijustiz)*, término introducido en 1898 por el jurista Richard Schmidt (1862-1944) y usado por Weber como término técnico para describir la impartición de justicia orientada no por las reglas y normas fijas e invariables de un derecho racional formal, sino por criterios sustantivos éticos, religiosos, políticos, sentimentales u otros postulados de conveniencia de un derecho materialmente racional, pero formalmente irracional. Para el expreso reconocimiento de Weber a Schmidt por "tan acertada" designación, véase *infra*, p. 1168, nota 6.

[272] Sobre el edicto pretorio, véase Sohm, *Instituciones, op. cit.*, parágrafo 12: "El edicto pretorio", pp. 40-45, y Wolfgang Kunkel, *Historia del derecho romano, op. cit.*, pp. 102-104.

[273] *Lögsaga* es una palabra islandesa que significa "jurisdicción", pero se aplica en el derecho nórdico a las decisiones judiciales semejantes a las del edicto del pretor romano. *Cf. supra*, pp. 758-759.

[274] La *formula in factum concepta* se aplica cuando no hay referencia a

conceptos del derecho civil, sino que sólo se pide al juez sentencia si encuentra que ciertos *hechos* descritos en la *intentio* son verdaderos o, si no son verdaderos, lo absuelva. *Cf*. Sohm, *Instituciones, op. cit.*, p. 382: "Las acciones en que la *intentio* se halla así formulada llámanse *actiones in factum conceptae* (Gayo, Inst. IV, 45)".

[275] Gustav Demelius (1831-1891), *Die Rechtsfiktion in ihrer geschichtlichen und dogmatischen Bedeutung* [La ficción jurídica en su significado histórico y dogmático], Böhlau, Weimar, 1858. Profesor de derecho romano en Viena desde 1881 hasta su muerte en 1891; sobre la gran influencia del derecho sagrado sobre el desarrollo del derecho romano, véase Jhering, *Geist des römischen Rechts, op. cit.*, vol. I, parágrafos 18-20, pp. 265-340; y Wolfgang Kunkel, *Historia del derecho romano, op. cit.*, pp. 105-134.

[276] *Simulata pro veris accipiuntur* ("la transacción simulada es considerada como verdadera"; *Servius ad Aeneam* II, 116). Esto significaba que en lugar de animales, podía ser sacrificada su forma, modelada en pan o cera. Véase Gustav Domelius, *Die Rechtsfiktion, op. cit.*, pp. 49-76. Véase también Rudolph von Jhering, *Geist des römischen Rechts, op. cit.*, vol. III, paragrafo 58, pp. 301-310, quien además en sus notas 413, 420 y 421, cita el libro de Demelius sobre la ficción jurídica.

[277] Jhering discute a fondo el carácter analítico del derecho romano en su *Geist des römischen Rechts, op. cit.*, vol. III, parágrafos 49-55, pp. 11-241. Para la traducción de una buena versión sintetizada de esta sección, véase Rudolph von Jhering, *Abreviatura de El espíritu del Derecho romano*, Fernado Vela (trad.), Marcial Pons, Madrid, 2005, pp. 254-298.

[278] R. von Jhering *Geist des römischen Rechts, op. cit.*, vol. III, pp. 27-48. Véase el resumen de esta sección en *Abreviatura de El espíritu del Derecho romano, op. cit.*, p. 258: "Las acciones desempeñan en el Derecho romano, como en la práctica actual de muchos países, un gran papel y, sin embargo, si renacieran promoverían abundantes protestas, porque quien tuviera, por ejemplo, que reclamar su carruaje robado habría de hacerlo por tantas reivindicaciones especiales como cosas: el caballo, el vehículo, los diversos objetos que al carruaje pertenecían. Si se tratase de una reclamación contra el que hubiera desviado el curso de las aguas, necesitaría recurrir a cuatro acciones distintas: una, para hacer desaparecer la intrusión, otra reclamando compensación por los daños sufridos hasta entonces, la tercera referente a las modificaciones que existieran antes del juicio, la cuarta relativa a los cambios durante el curso del proceso. Estos ejemplos dan una idea del carácter analítico

de las acciones entre los romanos".

[279] Para este proceso de emancipación y relativa secularización en la evolución del derecho romano, *cf.* Sohm, *Instituciones, op. cit.*, pp. 49-51.

[280] Sobre la celebración como un triunfo popular de las *legis actiones* o formularios procesales coleccionados por los pontífices a partir del 304 a.C., véase *ibid.*, p. 50. Por lo que se refiere a Apio Claudio *Caecus* (el ciego), éste fue censor entre 312 y 307 a.C. A él se debe el nombre de la famosa vía Appia que conecta Roma hacia el sur con Capua, así como el primer acueducto, el *Aqua Appia*, construidos ambos durante su censura gracias al incremento de impuestos ordenados por él. A final de cuentas eso no lo hizo impopular pues sus reformas se manifestaron en obras de evidente beneficio público una vez concluidas, por lo que fue electo cónsul en el 307, para ser reelecto en 296 cuando emprendió una exitosa guerra contra los etruscos. En 295 fue designado pretor y continuó expandiendo los territorios romanos hacia el sur de Italia contra los samnitas. Cuando en 279 Pirro quiso hacer la paz con Roma y reclamó a cambio varios territorios romanos meridionales, Apio Claudio defendió en el Senado tan elocuentemente los territorios que había ganado para Roma, que logró convencer a la mayoría de los senadores de continuar la guerra contra Pirro y rehusarle cualquier derecho sobre el sur de Italia. Weber describe la estrategia demagógica de Apio Claudio para ganarse a las clases populares para sus reformas, pero también cómo ahí se frenó la tendencia evolutiva de Roma hacia una ciudad democrática, como las *polis* griegas, debido a la oposición de una alianza militar terrateniente apoyada por el Senado. *Cf.* Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Mohr, Tubinga, 1924, pp. 217-218. La sección pertinente está traducida al inglés como *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations* (1908), *op. cit.*, pp. 294-295.

[281] Tiberio Coruncanio: cónsul en 280 a.C. y el primero en rendir *responsa* en público a Pomponio, en Digesto 1, 2, 2, 35. Apoyó a Apio Claudio en sus decisiones de atacar a los etruscos y resistir a Pirro. Fue el primero en permitir que los estudiantes asistieran a sus consultas jurídicas y con ello se afirma que fue el primer maestro de derecho romano. Muere en 243. *Cf.* Sohm, *op. cit.*, p. 50: "Una nueva era surge cuando Tiberio Coruncanio, el primer plebeyo que desempeña el pontificado (hacia el año 254 a.C.) se declara dispuesto a informar sobre materias de Derecho a cuantos le consultasen. Antes de él sólo contestaban a las consultas que les elevasen los magistrados o las partes interesadas en un litigio, y siempre sobre casos concretos, sin descubrir las normas generales en que se inspiraban. En la consulta de Tiberio Coruncanio se encierra ya un

régimen de la enseñanza jurídica: todo el mundo puede, ahora, satisfacer su interés, aún meramente teórico, por conocer el Derecho vigente".

[282] *Cf. supra*, p. 843, nota 264.

[283] Sobre la codificación del derecho romano en la práctica por la burocracia bizantina, pero su inferioridad en cuanto a la capacidad de racionalización formal del derecho romano republicano e imperial, *cf.* Sohm, *op. cit.*, pp. 66-76. Por lo que se refiere a las virtudes y limitaciones de la administración burocrática bizantina, así como su manera de impartir justicia y regirse por principios provenientes del derecho romano, *cf.* Louis Brehier, *Las instituciones del Imperio bizantino*, José Almoina (trad.), UTEHA, México, 1956, pp. 78-217.

[284] Las Instituciones de Gayo (161 d.C.) es la obra más antigua en la que se encuentra el ordenamiento jurídico tradicional de las instituciones romanas dividido en Personas, Cosas y Acciones. Gayo floreció bajo Antonino Pío y Marco Aurelio, y muere después del 178. Nunca alcanzó la autoridad oficial del *ius respondendi*, pues era un escritor privado y, según Mommsen, seguramente provinciano y asiático, cuyo nombre no apareció en los textos sino hasta el siglo V. *Cf.* Sohm, *op. cit.*, p. 56, nota 47: "La obra de Gayo sirve ya en el siglo IV de base para la enseñanza del Derecho [pero después se pierden las Instituciones originales]. Fueron descubiertas por Niebuhr en 1816 en un palimpsesto conservado en la biblioteca capitular de Verona y procedente del siglo V, en cuya primera lectura se contenía una obra de San Jerónimo. No pudo ser más oportuno el descubrimiento. Las 'Instituciones' venían a revelarnos, al fin, la obra casi completa de un jurista clásico [...]. Acababa Savigny de fundar la 'escuela histórica'. Casi coincidiendo con este acontecimiento, el libro de Gayo abre de par en par las puertas de la Historia jurídica romana".

[285] Sobre las leyes de citas y colecciones de sentencias aisladas, *cf.* Wolfgang Kunkel, *Historia del derecho romano, op. cit.*, pp. 163-164: "Son un grupo de leyes de los siglos IV y V, que se suelen englobar bajo el nombre de *leyes de citas*. Contienen prescripciones sobre los escritos de los juristas que pueden aducirse ante los tribunales y sobre el modo de valorar sus testimonios en su mutua interdependencia. Las más antiguas de estas leyes deciden sólo cuestiones concretas, controvertidas, al parecer, en la práctica".

[286] *Cf.* Rudolph von Jhering, *Geist des römischen Rechts, op. cit.*, vol. II, p. 415. Los primeros jurisconsultos romanos, que no cobraban por sus consejos en dinero, sino que buscaban proporcionar un sevicio público, obtenían a cambio

reconocimiento y honor, y por eso Jhering los califica, siguiendo a Cicerón *(De oratore* I, XLV, 200) de haber sido "los oráculos de toda la ciudad" *(oraculum totius civitatis)* y de decidir sobre todo tipo de cuestiones, desde las más importantes hasta las más ínfimas y nimias.

[287] Cicerón, *Verrinas* III.8.19: "Unos hombres llenos de prudencia, dotados de suma autoridad, a quienes el Senado había otorgado la facultad de confeccionar leyes referentes al arrendamiento de tributos y el pueblo romano les había ordenado lo mismo, con la oposición de un solo siciliano, no quisieron cambiar el título de la ley de Hierón que acarrease el aumento de tributos".

[288] Sobre la formación de dos escuelas de juristas rivales, la sabiniana y la proculiana, al inicio del principado en Roma y su precedente en las escuelas filosóficas griegas corporativamente organizadas, *cf.* Sohm, *op. cit.*, pp. 53-54.

[289] Sobre la naturaleza y origen del *ius respondendi*, así como la enorme importancia que Augusto tuvo en ella, véase Wolfgang Kunkel, *Historia del derecho romano, op. cit.*, pp. 112-119. *Cf.* p. 114: "Por lo demás arranca de Augusto una medida que, según la explicación que sigue pareciendo más probable, estableció durante largo tiempo un vínculo entre el *princeps* y los juristas e influyó directamente en el *modus operandi* de la jurisprudencia clásica. *Primus divus Augustus, ut maior iuris auctoritas haberetur, constituit, ut ex auctoritate eius responderent*, se lee en el suscinto compendio de una historia de la jurisprudencia romana que nos ha llegado a través de un escrito del siglo II d.C. (Pomponio, Digesto, I.2, 2,49)".

[290] *Cf. supra*, p. 850, nota 288.

[291] *Cf.* Sohm, *Instituciones, op. cit.*, pp. 240-242: el contrato de arrendamiento *(locatio conductio)* ofrece tres modalidades, según recaiga sobre cosas, servicios u obras: *1*. El arrendamiento de cosas, o *locatio-conductio rei*, consiste en la cesión remunerada del uso de una cosa, por ejemplo, el arrendamiento de una porción de tierra o de un bien mueble; *2*. el arrendamiento de servicios o *locatio-conductio operarum*, consiste en la prestación, también remunerada, de una *cantidad de trabajo*, por ejemplo, el contrato de servicios, en que la criada o el jornalero rentaban su fuerza de trabajo, y *3*. el arrendamiento de la obra, o *locatio-conductio operis*, en la que la oportunidad de construir una instalación o completar otro trabajo, por ejemplo, confeccionar un traje, es asignado a un contratista independiente.

[292] Weber sigue aquí a Rudolph von Jhering, *Geist des römische Rechts, op. cit.*, vol. II, pp. 19-87. Véase un resumen de lo esencial en *Abreviatura de El*

espíritu del derecho romano, op. cit., pp. 121-136.

[293] El *mufti* es un especialista en derecho islámico que tiene la facultad de emitir una opinión autorizada sobre cuestiones doctrinales; su opinión tiene carácter de ley y se denomina *fatwa*. *Cf.* Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law, op. cit.*, pp. 73-75: "El desarrollo doctrinal del derecho islámico le debe mucho a la actividad de los *muftis*. Sus *fatwas* fueron a menudo recopiladas en obras separadas, las cuales son de considerable interés porque nos muestran los problemas más urgentes que surgen de la práctica jurídica en un determinado tiempo y lugar. Tan pronto como una decisión tomada por un *mufti* sobre un nuevo tipo de problema era reconocida por la opinión compartida de los letrados como correcta, se incorporaba en los manuales de la escuela a la que perteneciera". Weber consideraba sin embargo que el derecho islámico tiene graves problemas estructurales para alcanzar una racionalidad formal, pues es inevitable que se mezclen muchos elementos sustantivos de carácter ético y religioso en las disposiciones y sentencias de la *sharia* y sus jueces y letrados, lo cual repercute directamente sobre la imposibilidad de racionalizar formalmente la economía, y por lo tanto eso inhibió, al lado de otros factores como la dominación patrimonial y sultanista y la ausencia de una separación entre el derecho canónico y el derecho secular, así como de las ciudades autónomas frente a los poderes centrales, el desarrollo autóctono del capitalismo moderno en el mundo islámico. *Cf.* F. Gil Villegas M., "Una visión weberiana del Islam", en *Patrimonialismo islámico e imperialismo occidental*, tesis de licenciatura en Relaciones Internacionales, El Colegio de México, México, 1977, cap. I, pp. 1-76.

[294] Sobre las cuatro escuelas ortodoxas de derecho reconocidas en el mundo islámico a partir del siglo XIV, la Hanafí, la Maliki, la Shafi'i y la Hanbali, véase Joseph Schacht, "The Later Schools of Law and their 'Classical' Theory", cap. 9 de *An Introduction to Islamic Law, op. cit.*, pp. 57-68.

[295] Lo cual le permite, precisamente como gran diferencia frente a la *sharia*, desarrollar una racionalidad formal abstracta y calculable, misma que tiene una decisiva influencia sobre la racionalidad formal de la economía y la calculabilidad de la inversión del capital, como base fundamental del desarrollo del capitalismo moderno, y que no puede presentarse ni desarrollarse en sistemas jurídicos sagrados donde predomina la racionalidad material o sustantiva. El capitalismo penetró en el mundo islámico como un factor exógeno y adquirió por ello rasgos colonizados o rentistas, pero no autónomos.

[296] *Pandectas*, del griego *pan*, "todos", y *déchomai*, "aceptar, comprender"; de ahí a "todas las leyes aceptadas". Recopilación de varias obras especialmente

de derecho civil que el emperador Justiniano (527-565) puso en los libros del Digesto, pero también el conjunto del Digesto y el Código Justiniano con las novelas y demás constituciones que lo componen. Las Pandectas promulgadas en 533 forman una obra de 50 libros, subdivididos en títulos, que recopilan sentencias, citas y refranes de jurisconsultos. Adquirieron valor de ley y fueron fuentes esenciales para el estudio del derecho. *Cf.* Sohm, *Instituciones, op. cit.*, pp. 68-71.

[297] Lo cual constituye el factor esencial para el desarrollo de una creciente racionalización formal jurídica. *Cf.* R. von Jhering, para quien también la formalización es uno de los rasgos más distintivos del derecho romano y le dedica por ello una tercera parte del segundo volumen de su monumental obra, "III. Der Formalismus", en *Geist des römischen Rechts, op. cit.*, vol. II, pp. 470-674.

[298] Esta relación recíproca entre las acciones del derecho romano y su carácter crecientemente abstracto es otra de las tesis centrales de Jehring. *Cf. ibid.*, vol. III, pp. 27-48 y 178-205.

[299] Levin Goldschmidt, *Universalgeschichte, op. cit.*, pp. 78 y 93; en general, 71-89 y 331.

[300] *Cf.* Sohm, *Instituciones, op. cit.*, parágrafo 68, "Contratos consensuales", pp. 234-245: *locatio-conductio*arrendamiento (véase *supra*, pp. 851-852, nota 291); *emptio-venditio*, es un contrato voluntario de compraventa; *mandato*, es un contrato por servicios no pagados que puede ser por interés propio *(mandatum mea gratia)*, o relacionado con los intereses de un tercero *(mandatum aliena gratia)*, o para ayudar los intereses de un socio *(mandatum tua gratia)*. Si los servicios serán pagados, el contrato es del tipo *locatio-conductio operarum*. El contrato de *depósito* consiste en la entrega de una cosa mueble, para que el depositario gratuitamente la custodie; y la *actio quod iussu depositum* es, originalmente, la acción en contra de uno que ha dado a su hijo o esclavo la autoridad para contratar con otro. La *stipulatio* es una promesa pedida y concedida con ciertas palabras formalizadas. *Constitutum* significa la base legal *(causa)* de una promesa demandable; técnicamente *constitutum debiti* significa la promesa amorfa de pagar una deuda ya existente al prometedor o a un tercer partido.

[301] *Cf.* Levin Goldschmidt, *op. cit.*, pp. 78 y 93. Debe recordarse, sin embargo, que por lo general no se podía disponer de la *actio quod iussu*, sino tan sólo cuando la persona con quien se había realizado el contrato era un *filiusfamilias*, un esclavo, u otro dependiente del señor. *Cf.* Sohm, *Instituciones,*

op. cit., p. 263: "Si el señor concede poder —*iussum*— a un esclavo para que contrate, responde *in solidum* —por la totalidad de las deudas asumidas— frente a los terceros acreedores, mediante la *actio quod iussu*". La afirmación de Weber se basa en Goldschmidt *(ibid.*, p. 78, nota 93), quien habla de la "asombrosamente amplia categoría del *mandatum* o *iussus*" (ejemplificada por Digesto 17.1.2), la cual incluso puede aplicarse en las transacciones comerciales modernas a las que Weber se refiere en el texto.

[302] "Leyes de citas", hubo varias: la primera del año 321 d.C. derogó las notas críticas a las respuestas y cuestiones de Papiniano, transmitidas bajo los nombres de Paulo y de Ulpiano; en adelante sólo se podría alegar ante los tribunales la opinión propia de Papiniano. La segunda promulgada igualmente por Constantino poco después, confirmó la autoridad de los escritos de Paulo. Alrededor de un siglo después se promulgó en el 426 la más amplia de las leyes de citas, una constitución de Teodosio II y Valentiniano III *(Codex Theodosianus* 1.4.3). Se ordenaba a los tribunales considerar el trabajo de los principales autores clásicos tardíos, Papiniamo, Paulo, Ulpiano y Modestino, además de Gayo, cuyas opiniones transmitidas debían tener vigencia ante los tribunales; donde los juristas diferían, el juez debía seguir la opinión de la mayoría o, en caso de empate, la de Papiniano. *Cf.* Wolfgang Kunkel, *Historia del derecho romano, op. cit.*, pp. 163-164.

[303] Hilo conductor de la sociología del derecho de Max Weber es la distinción entre la racionalización formal y la racionalización material del derecho, así como su influencia recíproca con la racionalización formal y material de la vida económica. Weber distinguió los tipos de racionalidad formal y racionalidad material según estén orientados por fines y medios calculables, abstractos y predecibles en el primer caso, o por postulados valorativos, éticos, políticos, igualitarios, hedonistas o religiosos en el segundo caso. En la esfera jurídica, si los postulados valorativos casuísticos y no formales determinan la elaboración y aplicación del derecho, estaremos ante una racionalidad jurídica material; si, por el contrario, los medios instrumentales y fines predecibles, así como las normas lógico-abstractas determinan la elaboración y aplicación del derecho, éste tendrá un carácter racional formal. Esta dicotomía es típico ideal, pues en la realidad frecuentemente están mezclados ambos tipos de racionalidad, aun y cuando sea posible distinguir el predominante. También es típico ideal la reconstrucción por etapas desarrollada por Weber para explicar el avance del proceso de racionalización jurídica occidental de una orientación sustantiva material, a una de creciente racionalización jurídica formal. Por otro lado, y esto es lo decisivo, para Weber hay una influencia recíproca entre los procesos de

racionalización formal en las esferas del derecho y de la economía en el caso occidental, y una correspondiente influencia recíproca en los procesos de racionalización material jurídica y económica en las experiencias no occidentales, en donde Weber pone un especial énfasis en el caso del derecho islámico. En el primer caso, la relación recíproca de la racionalización formal del orden jurídico y la esfera económica se presenta porque al permitir el formalismo que el aparato jurídico funcione como una máquina técnico-racional, garantiza el óptimo de posibilidades para el cálculo racional de la reproducción del capital; en el segundo caso a lo que se tiende, de manera inversa, es a lo que satisface, desde el punto de vista del contenido, las exigencias prácticas, éticas o religiosas de la aplicación del derecho, lo cual impide un cálculo predecible y exacto de las transacciones económicas y de la reproducción del capital. La relación es recíproca y bilateral, pues va de la esfera económica a la jurídica y viceversa. Así, los burgueses medievales en Occidente presionaron, en función de sus intereses económicos, a la racionalización formal jurídica, pero a su vez las cualidades formales del derecho condicionaron la estructuración formal de la economía en un proceso de constante interacción, lo cual fue lo que imprimió la pauta en el desarrollo de la racionalización formal en el ámbito institucional. *Cf.* Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Mohr, Tubinga, 1979, cap. 5, especialmente pp. 132-172. Una aplicación de este mismo esquema para contrastar las diferencias en el desarrollo de la racionalización jurídica de Occidente con la del caso islámico puede encontrarse en F. Gil Villegas M., "Una visión weberiana del Islam", cap. I de *Patrimonialismo islámico e imperialismo occidental, op. cit.*, 1977, pp. 1-76.

[304] *Ius honorarium*: derecho creado por el pretor en adición o modificación al *ius civile* tal y como estaba contenido en las *leges* formales o en la antigua tradición. *Cf.* Sohm, *Instituciones, op. cit.*, p. 45: "El Derecho pretorio, con su fisonomía de Derecho honorario, o sea propio de las magistraturas —que eso significa 'honorario'— adquiere, al cabo, vida autónoma, frente al *ius civile* o Derecho basado en la voluntad colectiva, que es el Derecho verdadero. En éste, como en aquél, contiénense normas e instituciones del *ius gentium*, aunque el influjo del Derecho de gentes prepondera en el segundo. Mediante el edicto pretorio —y ésta fue su principal misión— se contrapone al antiguo Derecho estricto un Derecho nuevo y más libre".

[305] Procedimiento legal, civil o penal, se dice que es inquisitorial cuando la averiguación de los hechos es considerada primordialmente una tarea del juez, mientras que en el procedimiento de oposición se espera que los hechos emerjan de los alegatos y las pruebas de las partes, sin la activa participación del juez. Una

transformación del procedimiento de oposición, que predominaba en el derecho germánico, se inició a partir de la baja Edad Media, cuando el modelo del derecho canónico de la Iglesia se convirtió en la mayor influencia en el desarrollo del derecho procesal.

[306] Sobre la distinción entre *ius* y *fas* véase Paul Krüger (1840-1926), *Geschichte der Quellen und Literatur des römischen Rechts. Systematisches Handbuch der deutschen Rechtswissenschaft*, 2ª ed., Duncker & Húmblot, Munich y Leipzig, 1912, p. 4: "La creencia en el origen divino del Derecho, que en la mayoría de los pueblos de la Antigüedad ha determinado en sus comienzos la formación de las leyes, no ha sido enteramente aceptada por los romanos, aun cuando adjudicaran un origen divino a las reglas del culto, al *fas* o *ius divinum*. El derecho humano, el *ius* en sentido estricto, siempre lo consideraron como humano, es decir, como una institución variable". Véase también R. von Jhering, *Geist des römischen Rechts, op. cit.*, vol. I, parágrafo 18, p. 267: "El *ius* es institución humana variable y perfectible; su obligatoriedad proviene del acuerdo comunitario del pueblo en cuanto a sus meros intereses humanos. El *fas*, por el contrario, se funda en la voluntad de los dioses, y por lo tanto es inmutable en la medida en que éstos no necesitan una renovación; quien lo infringe comete una ofensa contra los dioses".

[307] Famoso caso en que el rey prusiano Federico II el Grande (quien reinó de 1740 a 1786) intervino en una demanda judicial privada. En 1779, a consecuencia de una demanda interpuesta por un barón terrateniente, un humilde molinero, Christian Arnold, fue expulsado de su molino por no cubrir el pago de la renta. Arnold buscó al rey, quien ordenó al tribunal invalidar la sentencia y restaurar la posesión del molino a Arnold. Los jueces se rehusaron a tomar una decisión "que estaría en contra de la ley". Como continuaron en su "obstinado" rechazo a obedecer las subsecuentes y enfurecidas órdenes del rey, éste ordenó a la Suprema Corte sentenciarlos a la cárcel. Y cuando los jueces de la Suprema Corte declararon a su vez que la ley no permitiría semejante paso, ellos, junto con los jueces del tribunal menor, fueron arrestados por órdenes del rey y sentenciados por él mismo a un año de prisión, pérdida del cargo, y el pago de daños a Arnold. Uno de los primeros actos de gobierno del sucesor de Federico el Grande, Federico Guillermo II (quien reinó de 1786 a 1797), fue rehabilitar a los jueces e indemnizarlos con cargo al erario público. Véase Walter Jellinek, *Verwaltungsrecht* [Derecho administrativo], Springer, Berlín, 1929, pp. 80-85.

[308] *Cf.* A. Mendelssohn Bartholdy, *Das Imperium des Richters* [El imperio

de los jueces], Trübner, Estrasburgo, 1908. Véase *infra*, p. 930, nota 499.

[309] La alusión apunta al temprano periodo de Roma dominado por los patricios, quienes controlaban totalmente la administración de justicia, hasta que su poder fue quebrantado por la larga lucha contra los plebeyos. *Cf.* Theodor Mommsen, *Historia de Roma*, Aguilar, Madrid, 1956, vol. I, Libro II, cap. III, pp. 315-350.

[310] *Cf.* de David Little, "Calvinism and Law", en S. N. Eisenstadt (comp.), *The Protestant Ethic and Modernization*, Basic Books, Nueva York, 1968, pp. 177-183, y *Religion, Order and Law: A Study in Pre-Revolutionary England*, Harper & Row, Nueva York, 1969. Apoyándose en la tesis weberiana sobre la ética protestante, Little demuestra que una de las más grandes aportaciones del protestantismo a la modernidad fue una nueva concepción del orden, especialmente en el ámbito jurídico, el cual al oponerse al orden tradicionalista generó profundas transformaciones en el ámbito institucional, especialmente político y económico. Little no sólo aborda la relación de la concepción del orden en Calvino con el desarrollo de una nueva forma de derecho racional formal, sino que traza la línea de desarrollo de la idea del orden hasta el movimiento puritano de finales del siglo XVII para mostrar su relación con el anglicanismo, y, finalmente, establecer la relación del *Common Law* con el movimiento puritano. En particular, Little demuestra sutilmente la congruencia entre la revolución en la concepción del orden jurídico llevada a cabo por Sir Edward Cook, y las nuevas formas de estilo de vida, acción voluntarista y esferas diferenciadas de vida social que surgieron en el marco de ese nuevo ordenamiento jurídico, una de cuyas consecuencias no buscadas fue favorecer el desarrollo del capitalismo moderno (*cf.* el cap. 6, pp. 167-217 del libro citado).

[311] En su lucha contra la dominación de los patricios, los plebeyos obtuvieron uno de sus más grandes triunfos cuando obligaron a los primeros a aceptar el nombramiento de una comisión para redactar las leyes y así convertirlas en un conocimiento accesible de modo generalizado. El producto del trabajo de la comisión fue la ley de las Doce Tablas, que Tito Livio (*Historia de Roma desde su Fundación*, III, 9) informa que se promulgó en 450-449 a.C. y que durante siglos fue tomada como la base del *ius civile* romano. Véase también Theodor Mommsen, *Historia de Roma, op. cit.*, vol. I, Libro II, cap. II, pp. 292-314; R. von Jhering, *Geist des römischen Rechts, op. cit.*, vol. II, parágrafo 27, pp. 62-67, y Wolfgang Kunkel, *Historia del derecho romano, op. cit.*, pp. 31-41.

[312] *Cf.* Otto von Gierke, "Die bürgerlichen Genossenschaften", en *Das deutsche Genossenschaftsrecht, op. cit.*, vol. I, parágrafos 35-38, pp. 332-409.

[313] *Prozessinstruktion* es un término especializado del derecho procesal alemán. Se refiere a la función y la actividad de quienes conducen una demanda, civil o penal, y dirigen el curso que ésta debe seguir. En el tipo de procedimiento mencionado en el texto, el *Prozessinstruktion* es concedido a un funcionario público o potentado que preside todo el juicio, o por lo menos la parte en que se formulan los planteamientos de las partes, pero no emite él mismo una sentencia final. El principal antecedente lo constituye el pretor romano, quien presidía el procedimiento *in iure*, en que se formulaban, con su activa participación, aquellas cuestiones de la ley o hechos, o ambos, que después debían ser resueltos, *in iudicio*, por el *iudex*, a quien el pretor nombraba. Otra variedad está representada por las asambleas populares, especialmente de tipo germánico, las cuales eran presididas por un príncipe, su representante o alguna otra persona de autoridad, pero en donde la resolución final se tomaba por todos o algunos miembros de la asamblea. Tanto el pretor romano como el príncipe germánico tenían el poder de emplazar a la comparecencia obligatoria, so pena de declarar proscrito de la ley a quien se resistiera, o bien confiscarle su propiedad. Para el procedimiento de instrucción en Roma, véase Sohm, *Instituciones, op. cit.*, pp. 360-363; para el caso del proceso de instrucción alemán en la época de Weber, véase Richard Schott, *Römischen Zivilprozess und moderne Prozesswissenschaft*, Fisher, Jena, 1904.

[314] Véase Sigmund Freud, *Tótem y tabú*, L. López Ballesteros (trad.), Alianza Editorial, Madrid, 1972, cap. I.

[315] Sobre el papel de la Iglesia en la conservación o restablecimiento del principio de libertad testamentaria, véase Pollock y Maitland, *op. cit.*, vol. II, p. 349.

[316] Aquí Weber sigue aparentemente a Jhering, *Geist des römischen Rechts, op. cit.*, vol. I, pp. 289-291.

[317] Efialtes y Pericles fueron los dirigentes de la reforma democrática del gobierno de Atenas a mediados del siglo V a.C. Siendo muy joven, Pericles se alió con Efialtes para eliminar los privilegios de los miembros del Areópago, la antigua corte suprema y consejo donde se sentaban los miembros de la nobleza. El Areópago fue despojado de sus poderes, con excepción del de llevar los casos de homicidio y algunos de sacrilegio, asignándoles los restantes al consejo de los 500, que eran designados por sorteo desde la Asamblea popular. Poco después de esta reforma, Efialtes fue asesinado en el 462 a.C., pero Pericles le sobrevivió como dirigente democrático por más de 30 años, hasta su muerte en 429 a.C. *Cf.* Aristóteles, *Política*, II, 12, 1274a 6-10, y *Constitución de los atenienses*, cap. 25.

[318] Para la relación de la religión con el derecho romano, Weber parece basarse fundamentalmente en R. von Jhering, *Geist des römischen Rechts, op. cit.*, vol. I, pp. 265-307, y Ludwig Mitteis, *Römisches Privatrecht bis auf die Zeit Diokletians*, Duncker & Humblot, Leipzig y Múnich, 1908.

[319] Para el derecho hindú Weber parece haber usado primordialmente la monografía de Julius Jolly (1849-1932) *Recht und Sitten*, publicada en el vol. 2 de la serie editada por Georg Bühler, *Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde*, Trubner, Estrasburgo, 1896. Hay una traducción al inglés que Weber ya no alcanzó a conocer: *Hindu Law and Custom*, Barakrishna Ghosh (trad.), Greater India Society, Calcuta, 1928. Entre 1882 y 1883 Jolly, quien había nacido en Heidelberg en el seno de una familia de distinguidos eruditos, visitó la India invitado como profesor Tagore de Derecho en la Universidad de Calcuta, donde impartió un curso posteriormente publicado como *Outlines of a History of the Hindu Law of Partition, Inheritance and Adoption* (1885). Tanto en el primer trabajo mencionado como en el segundo, Jolly expone y analiza el derecho de familia, sucesiones, obligaciones, delitos y sanciones, derecho procesal y tradiciones, usos y costumbres de las instituciones del derecho hindú. Para la referencia de Weber tanto a las obras de Jolly como a la serie editada por Bühler, véase Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. II, nota 1, pp. 11-12.

[320] Libros jurídicos sagrados de la India escritos en sánscrito e inspirados por los Vedas, en los cuales se abordan los deberes, derechos y relaciones de las castas y de los hombres entre sí. *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. II, pp. 146-150.

[321] Weber usa aquí la máxima alemana: *Willkür bricht Landrecht*, y se refiere a que en la baja Edad Media y en los primeros siglos de la era moderna el derecho consuetudinario prevaleció sobre el derecho general de la propiedad de la tierra. El paralelismo con la situación alemana es aceptable sólo si se toma en cuenta que el derecho hindú no podía llamarse derecho de un territorio particular en el sentido del *Landrecht* alemán, sino que era más bien la ley de los creyentes, la cual era válida como ley en tanto no tuviera que competir con otro sistema jurídico, por ejemplo, con la *sharia* del periodo de la invasión musulmana.

[322] En la etapa de trabajo de Weber para la sociología del derecho, antes de dedicarse de lleno a los casos de China y la India a partir de 1915 en sus ensayos de sociología de la religión, las fuentes más importantes para su representación del budismo eran las siguientes: Heinrich Hackmann, *Der Ursprung des*

Buddhismus und die Geschichte seiner Ausbreitung [El origen del budismo y la historia de su expansión], Mohr, Tubinga, 1906; Heinrich Kern, *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien. Eine Darstellung der Lehren und Geschichte der buddhistischen Kirche* [El budismo y su historia en la India. Una exposición de las doctrinas e historia de las iglesias budistas], 2 vols., Otto Schulze, Leipzig, 1882-1883, y Hermann Oldenberg, "Buddhistischen Studien" [Estudios budistas], *Zeitschrift der Moregenländischen Gesellschaft* [Revista de la Asociación Orientalista], vol. 52, 1898, pp. 613-694.

[323] La bibliografía usada por Weber para China se encuentra enlistada en su nota introductoria al ensayo sobre la ética del confucianismo y el taoísmo en *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. I, pp. 223-224. El derecho chino es tratado ahí específicamente en las páginas 319 y ss. Pero durante la etapa de redacción de la sociología del derecho, Weber parece apoyarse más bien en el Capítulo sobre derecho chino de Kohler y Wenger, *Allgemeine Rechtsgeschichte, op. cit.*, pp. 138 y ss., así como en la bibliografía citada en la página 153 de esa obra. El tratamiento de Weber se limita, obviamente, al derecho de la China prerrevolucionaria.

[324] Las fuentes de Weber para su tratamiento del derecho islámico en esta parte de su exposición son probablemente las siguientes: Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam* [Conferencias sobre el Islam], Carl Winter, Heidelberg, 1910; los diversos artículos publicados entre 1902 y 1919 por Carl H. Becker y recopilados en sus *Islamstudien*, vol. I, Quellen & Meyer, Leipzig, 1924; Ignaz Goldziher, "Muhammedanisches Recht in Theorie und Wirklichkeit" [Derecho mahometano en la teoría y la realidad], *Zeitschrift für die vergleichende Rechtswissenschaft* [Revista para la ciencia del derecho comparado, citada en lo que sigue por las siglas *ZfvR*], vol. 8, 1889, pp. 406-423; Josef Kohler, "Die Wirklichkeit und Unwircklichkeit des islamisches Rechts" [Realidad e irrealidad del derecho islámico], *ZfvR*, vol. 8, 1889, pp. 424-432; J. Kohler, "Zum Islamrecht" [Sobre el derecho islámico], *ZfvR*, vol. 17, 1905, pp. 194-202; A. Sprenger, "Eine Skizze der Entwicklungsgeschichte der muselmanischen Gesetzes" [Un esbozo de la historia evolutiva de las leyes musulmanas], *ZfvR*, vol. 10, 1892, pp. 1-31; J. Kohler, *Rechtsvergleichende Studien über islamitisches Recht* [Estudios de derecho comparado sobre el derecho islámico], Carl Heymann, Berlín, 1899; Martin Hartmann, *Der Islam. Geschichte, Glaube, Recht* [El Islam. Historia, fe, derecho], Haupt, Leipzig, 1909; Julius Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz* [El imperio árabe y su caída], Berlín, Georg Raimer, 1902, y Christiaan Snouck Hurgronje, *Mekka*, 2 vols., Martinus Nijhoff, La Haya, 1888. Véase también las diversas ponencias reunidas en Wolfgang

Schluchter (ed.), *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik* [La visión de Max Weber del Islam. Interpretación y crítica], Suhrkamp, Fráncfort, 1987.

[325] En esto Weber sigue fundamentalmente a Goldziher, que es el autor que más se empeñó en encontrar influencias romanas y helenísticas en el derecho islámico. Tal tesis fue muy debatida en la década de los cincuenta del siglo pasado, e incluso negada por autores como R. Vesey-Fitzgerald, "Alleged Debt of Islamic to Roman Law", *Law Quarterly Review*, vol. 67, 1951, pp. 81 y ss. No obstante, la máxima autoridad en el tema, Joseph Schacht, después de expresar en un inicio sus dudas al respecto, acabó por reconocer que sí hay influencias romanas muy importantes en el derecho islámico, pero que éstas no provienen del Código de Justiniano, sino que fueron nociones más antiguas introducidas mediante la retórica helenística, lo cual no fue un caso aislado o insólito, pues también ése fue precisamente el medio de penetración de nociones jurídicas romanas en el derecho rabínico y en el persa sasánida. *Cf.* Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law, op. cit.*, pp. 20-21. Cabe señalar que los dos islamistas occidentales más respetados por Schacht eran Goldziher y Snouck Hurgronje, precisamente dos de los tres pilares, al lado de Becker, en quienes se basaba la exposición de Weber sobre el Islam.

[326] Bajo el califato de los Omeyas (661-750), que es la dinastía árabe que siguió en el califato a los compañeros inmediatos de Mahoma (abu-Bakr, Omar, Osman y Ali), se dio la gran expansión territorial musulmana pues es cuando ésta llegó a Armenia, Irán, Afganistán, las regiones del río Indo, África del Norte y España. La dinastía Abasida (descendientes de Abbas, tío de Mahoma), derrocó a los Omeyas en 750 y finalizó en 1258 con la toma de Bagdad por los mongoles; un abasí tomó entonces el relevo en El Cairo hasta la conquista de los turcos otomanos en 1517. En este largo trayecto, el califato abasida no tuvo un dominio real y efectivo sino hasta mediados del siglo XI, pues en esa época los turcos selyuquidas sometieron a los califas a la autoridad del sultanato. *Cf.* Carl H. Becker, "Die Ausbreitung der Araber im Mittelmeergebiet" [La expansión de los árabes en la cuenca mediterránea] (1912), y "Ägypten im Mittelalter" [Egipto en la Edad Media] (1913), ambos reproducidos en Becker, *Islamstudien, op. cit.*, pp. 66-145 y 147-165. Los Sasánidas (226-641) constituyeron la última dinastía persa antes de la conquista árabe en 641.

[327] Malik ibn Anas (711-795), a quien Goldziher llama "padre de la jurisprudencia islámica", es fundador de una de las cuatro escuelas ortodoxas del derecho islámico, la cual lleva su nombre, es decir, escuela malikí. *Cf.* Ignaz

Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Max Niemeyer, La Haya, 1889, vol. I, p. 130.

[328] Postulado de *coge intrare*: pretensión de una legítima coacción hacia los herejes, especialmente como fue impuesta por San Agustín contra los donatistas (411-412 d.C.), la cual adjudica a la Iglesia el derecho y la obligación de imponer, aun a los renuentes, su afiliación y obediencia. Como autoridad recupera la parábola de la gran cena (Lucas 14: 23: "Ve por los caminos y por los vallados, y fuérzalos a entrar, para que llene mi casa"), en la que el anfitrión ordena al sirviente a que "obligue a entrar" *(coge intrare)* a todos aquellos que encuentre. *Cf*. Rudolph Sohm, *Kirchengeschichte im Grundriss*, Leipzig, 1893, p. 61. Véase también Peter Brown, *Biografía de San Agustín de Hipona*, S. y Ma. Rosa Tovar (trad.), Revista de Occidente, Madrid, 1969, pp. 440-444. Véase también, *infra*, p. 1342, nota 18.

[329] Escrito antes de la separación de la iglesia y el Estado por Kemal Ataürk; véase la Constitución del 20 de abril de 1924, y el Código Civil del 4 de octubre de 1926, que es en su mayoría una traducción del Código Civil suizo de 1907.

[330] Con respecto a la importancia del fundador de la escuela *shafi'ita*, Abu Muhammad al-Shafi'i (767-820 d.C.) por su superioridad frente a las otras tres escuelas tradicionales en el desarrollo jurídico del Islam, véase, J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law, op. cit.*, pp. 45-46: "Con Shafi'i el razonamiento jurídico alcanzó su zénit. El razonamiento jurídico explícito, en su mayoría de calidad superior, ocupa un lugar mucho más prominente en la doctrina de Shafi'i que en la de cualquiera de sus predecesores, incluso si se toman en cuenta diferencias de estilo y de forma literaria. Cuando Shafi'i escribió, el proceso de configurar el derecho con el Islam, de impregnarlo con ideas éticas y religiosas, ya había concluido en lo esencial. Por lo tanto, difícilmente lo encontramos alguna vez influido en su pensamiento jurídico consciente por consideraciones materiales de tipo religioso o ético, tales como las que desempeñan un papel tan importante en las doctrinas de Awza'i Malik, Ibn Abi Layla y Abu Hanifa. También encontramos en Shafi'i a un pensador mucho más consistente que sus predecesores al separar los aspectos morales de los jurídicos, cuando estos surgen mezclados con relación a un mismo problema [...] Shafi'i reconoció en principio sólo al razonamiento estrictamente analógico y sistemático con exclusión de las opiniones arbitrarias y las decisiones discrecionales, tal y como había sido el caso con sus predecesores".

[331] *Cf. supra*, p. 743, nota 44.

[332] Esta afirmación de Weber era válida en 1913, pero desde entonces la educación islámica sufrió grandes transformaciones. *Cf. supra*, p. 746, nota 49.

[333] *Fatwa*: opinión de un jurista sobre un caso concreto, similar a la *responsa* del jurista romano. *Cf. supra*, p. 843, nota 264, y p. 852, nota 293.

[334] Éste es el meollo de la argumentación de Weber con respecto a identificar las causas que impidieron una racionalización jurídico formal en la *sharia*, por el predominio de componentes racionales materiales, especialmente de carácter religioso. La tesis central de Weber en este aspecto no es cuestionada por Schacht, sino que simplemente abunda en los elementos que permiten explicar y fundamentar el mismo resultado. *Cf.* J. Schacht, *op. cit.*, p. 211: "El derecho islámico siempre afirmó estar basado en la autoridad divina. Esta pretensión se vio reforzada por la progresiva reducción del elemento humano de la opinión personal, hasta que sólo quedó el método mecánico del razonamiento por analogía, e incluso el uso de este método quedó puesto fuera del alcance de las generaciones posteriores por la doctrina de la 'clausura de la puerta del razonamiento independiente *(ijtihad)*'. El tradicionalismo del derecho islámico, el cual constituye quizá su rasgo más esencial, es típico de un 'derecho sagrado' ". Y este resultado al que se llega cuando se distinguen las diferencias entre el proceso de racionalización *formal* jurídica y el de la racionalización *material* jurídica, es inaccesible a quienes son incapaces de alcanzar esta clara distinción analítica, por no poder entender que hay y puede haber diversos tipos de racionalidad. Tal es el caso del estrecho análisis de Patricia Crone, "Max Weber, das islamische Recht und die Entstehung des Kapitalismus", en W. Schluchter (ed.), *Max Webers Sicht des Islams, op. cit.*, pp. 294-333.

[335] La afirmación de Weber parece provenir de las obras de Kohler, especialmente: Kohler y Wenger, *op. cit.*, p. 97; Kohler, "Zum Islamrecht", *ZfvR*, vol. 17, 1905, p. 207; "Die Islamlehre vom Rechtsmissbrauch", *ZfvR*, vol. 29, 1913, pp. 432-444, y *Moderne Rechtsfragen bei islamitischen Juristen. Ein Beitrag zu ihrer Lösung*, Stahel, Würzburg, 1885. Pero comparar con las advertencias de Levin Goldschmidt, *op. cit.*, pp. 98, 99, 246 y 250.

[336] En 1916, siguiendo expresamente a la tesis weberiana sobre la ética protestante, Carl H. Becker publicó un artículo donde demostró que diversos aspectos teóricos de la religión islámica, en principio antagónicos al desarrollo de la actividad económica, eran en la práctica evadidos en el mundo musulmán para comerciar e invertir de un modo que no impidiera la fructificación de capitales y el crecimiento económico. Si en ese mundo no se desarrolló un capitalismo racional formal autóctono, semejante al de Occidente en la última etapa de la

Edad Media y los inicios de la época moderna, eso se debió a otros factores de carácter político y a la imposibilidad de racionalizar formalmente al derecho, pero no a los factores doctrinales de la religión islámica como tal. Weber tomó muy en cuenta esos artículos, entre otras cosas porque Becker siempre se refirió con un enorme reconocimiento a la tesis weberiana sobre el protestantismo y la tomó como punto de partida para sus propias investigaciones de religión comparada, especialmente cuando abordaba también los temas económicos. *Cf*. Carl H. Becker, "Islam und Wirtschaft" [Islam y economía], *Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient*, vol. I, 1916, pp. 66-77, reproducido posteriormente en Becker, *Islamstudien, op. cit.*, vol. I, pp. 54-65.

[337] La principal fuente de Weber parece haber sido una vez más Kohler y Wenger, *op. cit.*, p 130.

[338] La palabra *imâmi*, que en general significa simplemente maestro, ha asumido en la tradición chiíta, especialmente de Irán, un significado específico de cabeza temporal y espiritual de todo el Islam. El primer *imâm* es Ali, el yerno de Mahoma. Nadie, excepto los descendientes de Ali, pueden ser sus sucesores. Los Omeyas, quienes después de la muerte de Ali asumieron el califato, son unos usurpadores para los chiítas, entre quienes también surgió el desacuerdo sobre cuál de las diversas líneas descendientes de Ali era la verdadera. Todos están de acuerdo en que el *imâm* verdadero trascendió de la tierra, y vive oculto al hombre como el "*imâm* invisible", pero al final del tiempo reaparecerá como Mahdi para salvar al mundo del mal y establecer su reino de paz y justicia. Se cree que ciertos iluminados han tenido contacto personal con el *imâm* invisible y han recibido revelaciones. *Cf*. Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam, op. cit.*, pp. 213 y ss.

[339] Véase los matices cualificados a esta observación por parte de Carl H. Becker, "Islam und Wirtschaft", en *Islamstudien, op. cit.*, vol. I, pp. 54-65, y *supra*, p. 870, nota 336.

[340] "Justicia de cadí", término técnico introducido por Richard Schmidt y adoptado por Weber para referirse a la administración de justicia formalmente irracional. *Cf. supra*, p. 846, nota 271.

[341] Los editores del cuarto tomo de la edición crítico integral alemana de *Economía y sociedad*, dedicado a la sociología de la dominación, encontraron que la fuente de Max Weber tanto para la referencia a Túnez en esta sección de la sociología del derecho, como para otra que aparece en la sección dedicada a la burocracia, provienen de un artículo de Leonhard sobre las relaciones jurídicas de la posesión de la tierra en esa, en aquel entonces, colonia francesa del norte de

África. *Cf*. Rudolf Leonhard, "Die französische Kolonisation in Tunis", *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, vol. 99, 1912, pp. 145-174. Véase Edith Hanke, "Editorischer Bericht", en Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft*, vol. I/22-4 de la *Max Weber Gesamtausgabe*, Mohr, Tubinga, 2005, p. 152, y nota 75 en la p. 194. Para la otra referencia a Túnez en la presente edición, véase *infra*, Tercera parte, cap. 6, p. 1170.

[342] En el tomo de sus ensayos de sociología de la religión dedicado al antiguo judaísmo, Weber pudo abordar los aspectos jurídicos de las primeras etapas históricas del judaísmo, pero no alcanzó a redactar la sección correspondiente al judaísmo talmúdico. La bibliografía utilizada para lo que alcanzó a redactar, y en donde sobresalen las obras de Julius Wellhausen, aparece enlistada en las primeras y extensas notas al pie de página de ese tomo. *Cf*. Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit*., vol. III, pp. 15-20. Véase también el análisis de Weber sobre la creciente teologización del derecho en el antiguo judaísmo en *ibid*., pp. 50-103. Para la presente sección de *Economía y sociedad*, Weber se apoyó en muy buena medida en la historia del derecho de Kohler y Wenger *(op. cit*., especialmente pp. 151-152 donde se enlistan las principales obras que utilizaron para el derecho talmúdico y rabínico).

[343] La Torah o Torá es el nombre dado en el judaísmo a los cinco primeros libros de la Biblia o Pentateuco, que contiene lo esencial de la ley mosaica. Suele designar el conjunto de la ley judía.

[344] El término *paria* es utilizado por la sociología de Weber en sentido técnico para referirse a un grupo que ocupa la misma área territorial que otros, pero separado del resto por barreras rituales que delimitan severamente sus interacciones sociales. Es común para estos grupos especializarse en ciertas ocupaciones, sobre todo aquellas repudiadas por la sociedad mayoritaria. En sus ensayos dedicados al judaísmo, Weber define ese término del siguiente modo: "*Un pueblo paria*, es decir, tal como lo sabemos por la India, es un pueblo forastero, segregado ritualmente, de manera formal o de hecho, de su entorno social. De tal condición pueden deducirse todos los rasgos esenciales de su comportamiento frente a su entorno, sobre todo su voluntaria existencia de *ghetto*, muy anterior en el tiempo a su comportamiento forzoso, y la modalidad de dualismo de moral hacia adentro y moral hacia fuera. Las diferencias del judaísmo respecto de las tribus parias índicas residen en tres importantes circunstancias", que son: *1*. los judíos se incrustan en un entorno social que desconoce las castas; *2*. las promesas sociales de salvación entre los judíos y las

castas índicas responden a una soteriología religiosa totalmente diversa; *3*. la ética judía promueve la acción dentro del mundo, la concepción de salvación del sistema de castas de la India promueve, en su forma típico ideal, la fuga del mundo. *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. III, pp. 16-20.

[345] El Urim y el Tumim parecen haber sido símbolos oraculares adheridos a los platos pectorales del alto sacerdote (Éxodo 28: 30: "Y pondrás en el pectoral del juicio Urim y Tumim, para que estén sobre el corazón de Aarón cuando entre delante de Jehová") y usados por él para reafirmar la voluntad de Dios en cuestiones de importancia nacional (Números 27:21: "Él se pondrá delante del sacerdote Eleazar, y le consultará por el juicio de Urim delante de Jehová"). Desaparecieron en el periodo de los subsecuentes reyes (Esdras 2: 63: "Y el gobernador les dijo que no comiesen de las cosas más santas, hasta que hubiese sacerdote para consultar con Urim y Tumim").

[346] Tanto el Talmud palestino como el babilonio fueron concluidos en la última parte del siglo V a.C.

[347] Sobre la adivinación y las profecías en Israel, véase Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. III, *op. cit.*, pp. 138-143, 208-223 y 306-324.

[348] Sobre la función sociológica de los fariseos, véase el estudio que le dedica Weber en *ibid.*, pp. 411-432.

[349] Deuteronomio 25: 5-6: Si un hombre muere sin descendencia masculina, la viuda no debe casarse con un extraño, pues el hermano del difunto debe tomarla por esposa, y el primer hijo nacido sucede al nombre y las propiedades del difunto "para que el nombre de éste no sea borrado de Israel".

[350] *Tannaim* (arameo), intelectuales judíos de los primeros dos siglos d.C., encargados de recopilar la *Mishná*.

[351] *Mishná*: colección posbíblica de tradiciones y leyes orales judías, recogida durante dos siglos por intelectuales judíos *(tannaim)* y redactada en su forma definitiva en el siglo III d.C. Fue anotada y comentada por eruditos posteriores de Palestina y Babilonia en un *corpus*, llamado Guemará, que unido a la Mishná constituyó el Talmud. Por ello, la Mishná es el más viejo estrato del canon talmúdico.

[352] En las primeras cuatro ediciones de *Economía y sociedad* se registraba aquí por errata a Judah en vez de Jehuda. Pero por el contexto es evidente que se

trata del *rabbi* Jehuda Hanabi (nacido en 135 d.C.) por ser el autor de la redacción final de la Mishná, tal y como aparece registrado en la fuente consultada por Weber, es decir, Kohler y Wenger, *op. cit.*, pp. 72 y ss.

[353] Convención de doctos, llevada a cabo en dos ocasiones al año en las academias babilónicas.

[354] García Maynez utilizó aquí el gentilicio "hierosolimitano" para verter *jerusalemischen*, lo cual es correcto, pero hemos corregido su versión para hacerla más clara a un amplio público.

[355] Desapareció en 942 d.C., después de un altercado entre el exiliarca David ben Zakkai y el filósofo Saadia ben Joseph al-Fayyumi, lo cual causó que los dos sucesores de David fueran asesinados por musulmanes.

[356] Mose ibn Maimon (Córdoba, 1135-El Cairo, 1204), filosófo, teólogo y médico hispano-judío. Gran conocedor de la cultura árabe y, a través de ella, de la filosofía griega, en particular de Aristóteles. En su *Guía de perplejos* (1190), escrita en árabe, concilia la fe con la razón y propone la filosofía como base racional de la teología. Su pensamiento influyó en la escolástica cristiana, especialmente en Alberto Magno y Tomás de Aquino. Es autor asimismo de una extensa obra médica y de *Repetición de la Ley* (1180), la mejor codificación jurídica del Talmud. Hay una enorme bibliografía sobre Maimónides, pero son especialmente originales: José Gaos, *Filosofía de Maimónides*, La Casa de España en México, México, 1940, y Leo Strauss, "Maimonides' Statement on Political Science", en *What is Political Philosophy?*, The Free Press, Glencoe, Illinois, 1959, pp. 155-169.

[357] *Rabbi* Jacob ben Asher, nació en Alemania (1280) y murió en Toledo, España (1340). Codificador del derecho judío y comentarista bíblico que ayudó a reintroducir el antiguo y complicado método de la casuística legal, después de haber sido derribado por Maimónides. Su muy reconocido tratado jurídico *Turim*, fue escrito entre 1327 y 1340.

[358] *Rabbi* Josef ben Efraín Karo, nació en Toledo en 1488 y murió en Safed, Palestina, en 1575. Su principal obra es *La casa de José*, un comentario enciclopédico del *Turim* de Jacob ben Asher. Sus propias decisiones jurídicas se encuentran compiladas en el *Schulchan Aruch*, una especie de Digesto a *La casa de José*. Su comentario al código de Maimónides, *Repetición de la Ley*, es uno de los más reconocidos de la literatura rabínica.

[359] Weber se refiere aquí críticamente al libro de Werner Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben* [Los judíos y la vida económica], Duncker &

Humblot, Leipzig, 1911, el cual atribuye a los judíos el papel decisivo en el surgimiento de la organización capitalista moderna, por tener un "espíritu" esencialmente afín a ese tipo de organización económica. Esa afinidad proviene de la tendencia compartida a la cuantificación y la abstracción; al principio del Deuteronomio que permite una doble moral y transacciones económicas diferenciadas hacia el endogrupo, por un lado, y los "gentiles" por el otro, en cuyo caso sí está permitida la usura; al legalismo y racionalismo de la mentalidad judía; a cierta sobriedad en el estilo de vida judío; a la exclusión de los judíos de la vida política de los gentiles, lo cual les permitió concentrarse en las actividades económicas, y finalmente a su capacidad especulativa y globalizadora, pues el capitalista judío no está atado a ninguna patria y siempre emigra con sus recursos a cualquier parte del mundo que le ofrezca mejores oportunidades para hacer fructificar su capital. El libro de Sombart fue escrito como una deliberada respuesta a la tesis weberiana sobre el protestantismo. En sus notas y modificaciones para la segunda edición en 1920 de sus ensayos sobre la ética protestante, Weber respondió a Sombart señalándole las razones por las cuales ni había ubicado bien la ausencia de influencia de los judíos sobre el capitalismo *industrial* moderno, y no nada más su presencia en el especulativo y financiero, ni había entendido en qué consiste propiamente el "espíritu del capitalismo", entre otras cosas porque confundió el "afán de lucro" (el cual ha aparecido siempre en todas las etapas y lugares de la historia de la humanidad), con la mentalidad racional y metódica del capitalismo específicamente moderno, ni había entendido el carácter "tradicionalista" de la ética judía, ni su marginalidad social. Como Sombart, por otro lado, ubicaba en cada nuevo libro que escribía a algún nuevo agente promotor del capitalismo, llegando al extremo de decir, por ejemplo, que fueron santo Tomás de Aquino y la mentalidad católica del Renacimiento italiano los verdaderos padres del capitalismo moderno *(El burgués*, 1913), o que más bien la tendencia femenina al consumo suntuario estaba en tal origen *(Lujo y capitalismo*, 1912), o que siempre no, que más bien era la guerra *(Guerra y capitalismo*, 1914), la tesis sobre la relación de los judíos y el despegue del capitalismo ya estaba muy diluida (y refutada por otros autores como Troeltsch y Lujo Brentano) cuando respondió Weber, y por eso éste dedicó mayor espacio a refutar las incongruencias de Sombart en su libro sobre *El burgués*. *Cf.* Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, pp. 73-74, p. 87, nota 18, pp. 100-104, nota 11, y, sobre todo, pp. 261 y 262-263, nota 58. Véase también, Francisco Gil Villegas, "Introducción del editor", *ibid.*, pp. 41-42 y nota 222, p. 345. Véase también Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, pp. 369-372.

[360] *Cf.* Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, pp. 273 y 275, así como la referencia que da en ese contexto (p. 292, nota 45) a la obra del supervisor de su tesis doctoral, Levin Goldschmidt, *Universalgeschichte des Handelsrechts, op. cit.*, vol. I, p. 51.

[361] *Cf.* Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 272, y las referencias en ese contexto (p. 291, nota 42) a Ludwig Mitteis, "Trapezitika", *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechstgeschichte*, vol. XIX, 1898; J. Haserbroek, "Zum griechischen Bankwesen", *Hermes*, vol. LV, 1920, y las notas bibliográficas en A. F. Paulyi y G. Wissowa, *Realenzyklopädie der klassischen Altertumwissenschaft*, Metzler, Stuttgart, vol. II, 1894, pp. 709 y ss.

[362] *Cf.* Heinrich Brunner, "Carta und Notitia, ein Beitrag zur Geschichte der germanischen Urkunde", en *Commentationes Philologae in honorem Theodori Mommseni. Natalicia Sexagesima*, Weidmann, Berlín, 1877, pp. 570-589.

[363] Aquí Weber sigue a H. Brunner, "Beiträge zur Geschichte und Dogmatik der Wertpapiere", *Zeitschrfift für Handelsrecht*, vol. XXII, 1877, pp. 87 y 518, y vol. XXIII, 1878, p. 225; reproducido en *Forschungen zur Geschichte des deutschen und Französischen Rechts*, Cotta, Stuttgart, 1894.

[364] *Cf.* Levin Goldschmidt, *Universalgeschichte des Handelsrechts*, vol. III.

[365] *Cf.* Josef Kohler, "Das Recht der Armenier", *ZfvR*, vol. VII, 1887, pp. 385 y 396.

[366] Los kázaros o jázaros, uno de los pueblos turcomanos de las estepas del norte del Cáucaso, establecieron el imperio de Kazán entre el mar Negro y el Caspio y dominaron la Crimea y las estepas entre el Don y el Dnieper. Fundaron su capital, Itil, a orillas del Volga. Alcanzaron el zénit de su poder en los siglos VIII y IX. Resistiéndose a ceder a la presión del Bizancio cristiano y del califato musulmán, adoptaron alrededor del año 730 d.C. la religión de los judíos, quienes habían sido expulsados de Bizancio y encontrado refugio entre los kázaros. La importancia del imperio kázaro se manifestó, entre otras cosas, por sus vínculos con los emperadores bizantinos, pues tanto Justiniano II (704) como Constantino V (732) se casaron con mujeres kázaras. Con la llegada de los gobernantes varegos a Kiev al final del siglo IX, el imperio kázaro fue constantemente reducido en tamaño hasta que fue finalmente avasallado en 969 por Sviatoslav de Kiev. Véanse de Louis Bréhier, *Las instituciones del imperio bizantino, op. cit.*, pp. 26 y 251; *La civilización bizantina*, José Almoina (trad.), UTEHA, México, 1955, pp. 145 y 217-218, y *Vida y muerte de Bizancio*, J. Almoina

(trad.), UTEHA, México, 1956, pp. 3, 60, 65 y 98.

[367] Las fuentes de Weber parecen ser S. Eisenstadt, "Über altrussische Rechtsdenkmäler", *ZfvR*, vol. 26, 1911, pp. 157-160, y Alex Philippoff, "Reseña de L. K. Goetz, *Das russische Recht*, vols. I-III, 1910-1912", *ZfvR*, vol. 31, 1914, pp. 436-474.

[368] Año sabático: la Biblia ordenaba (Levítico 25: 1-25; Deuteronomio 15: 2) que cada séptimo año los préstamos fuesen cancelados, la servidumbre liberada, la propiedad empeñada restituida, y la tierra dejada en barbecho, así como dejar también toda la siembra no cultivada a los pobres y los extraños. En qué medida estas reglas fueron alguna vez practicadas no es algo muy claro. Perdieron definitivamente su significado con la invención del Prosbol, tradición atribuida a Hillel (30 a.C.-10 d.C.).

[369] A partir del siglo XII la Iglesia emprendió la tarea de refundir el derecho romano para adaptarlo a sus propias necesidades mediante las Decretales de los papas, en especial las de Alejandro III, Inocencio III y Bonifacio VIII. Las Decretales eran resoluciones dadas por los pontífices sobre asuntos concretos, acerca de los cuales eran consultados; se parecían en consecuencia a los rescriptos de los emperadores. El papado desarrolló así, frente al *Corpus iuris civilis*, un nuevo código universal: el *Corpus iuris canonici*, que fue concluido a principios del siglo XIV. *Cf*. Sohm, *Instituciones, op. cit.*, p. 79, nota 16: "Integran el *Corpus iuris canonici*: el Decreto de Graciano, obra de carácter privado, procedente de los años 1139 a 1150; las Decretales de Gregorio IX, del año 1234 *(Liber Extra);* el llamado *Liber Sextus* de Bonifacio VIII —año de 1298—; las 'Clementinas' de Clemente V —1314 a 1317—, a que luego añaden ciertas Decretales de Juan XXII y algunos otros papas y concilios, especialmente del Tridentino, cayendo otras en desuso o poniéndose en duda su validez. Tras varias tentativas fracasadas de codificación, el papa Pío IX ordenó reunir y unificar todo el Derecho canónico vigente. En el Pontificado de Benedicto XV logra llevarse a término esta tarea, y en 27 de mayo de 1917, publícase el nuevo Código, que rige desde el 19 de mayo del año siguiente. Edición oficial en los *Acta Apostolicae Sedis*, IX, 2, 1917; edición anotada por el cardenal Gasparri, 1917. El *Corpus juris canonici* se basa en el sistema intuicionístico, sigue la técnica de los Códigos modernos y sus 2 414 cánones, correlativamente numerados, se agrupan en los cinco siguientes libros: I. *Normae generales*. II. *De personis*. III. *De rebus*. IV. *De processibus*. *V. De delictis et poenis"*. Véase también Eduard Eichmann y Klaus Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Juris Canonici*, 8a. ed., vol. I, Schöningh, Múnich, 1964, 576 pp.

[370] Los casos más famosos son la Donación de Constantino y los Falsos Decretales o Pseudo Isidoro. El primer documento fue fabricado en Roma a mediados del siglo VIII, y pretendía demostrar históricamente una supuesta donación en el siglo IV del emperador Constantino al papa y sus sucesores para que adquirieran la supremacía espiritual sobre todos los obispos del ecúmene, pero también el dominio temporal de Roma, Italia y la totalidad del mundo occidental, en agradecimiento porque el papa san Silvestre había supuestamente curado a Constantino de la lepra. Esta *Constitutum Constantini*, que fue usada por el papado medieval como base para independizarse de la necesidad de reconocimiento por parte del emperador bizantino, al fabricar su propio emperador occidental a partir de la coronación de Carlomagno en el año 800, y afirmar con ello la supremacía espiritual papal y su poder temporal sobre la ciudad de Roma, fue incluida en el siglo IX en la extensa colección de Decretales espurias, que pretendían ser el trabajo de Isidoro de Sevilla, el legendario autor de una genuina colección de Decretales del siglo VII. El principal objeto del fraude era fortalecer el poder político de la Iglesia y tratar de subordinar totalmente el poder temporal del emperador, reyes y príncipes a la Iglesia. Tanto la Donación de Constantino como las Falsas Decretales fueron exhibidas como falsificaciones lo mismo por Dante, Marsilio, Occam y Wyclif, que por los humanistas del siglo XVI. *Cf.* de Walter Ullmann, *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Graciela Soriano (trad.), Alianza Editorial, Madrid, 1985, caps. 1-3, y "The Great Forgeries", en *Medieval Political Thought*, Penguin Books, Harmondsworth, 1975, pp. 80-85.

[371] Es decir, de acuerdo con el principio de *ratione temporum habita* o "cuenta tenida de la época". *Cf.* Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, p. 121, nota 27, donde Weber aborda la manera en que la Iglesia católica evadió la prohibición del préstamo con intereses, el cual caía dogmáticamente en la figura del pecado de la usura, o *usuraria pravitas*.

[372] Consejeros espirituales especialmente de la realeza y nobleza francesas de los siglos XVII y XVIII. *Cf.* Daniel Olmedo S. J., *La Iglesia católica en la Edad Moderna*, Buena Prensa, México, 1963, pp. 140-143.

[373] La alusión es al manual de casuística de prácticas confesionales y moral teológica de los siglos XVII y XVIII, en su mayoría de origen jesuita o redencionista. El más celebrado es el *Homo Apostolicus* de Alfonso María de Ligorio, publicado en 1753-1755. Sobre el probabilismo moral (guía de la conciencia individual ante la duda generada por la obligatoriedad de una ley civil o religiosa) de Alfonso de Ligorio (1696-1787), véase Daniel Olmedo, *op. cit.*, pp.

169-171, y también Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, p. 171, y ahí la nota del editor 123, pp. 328-329.

[374] *Actio spolii*, originalmente, como se indicaba en las Falsas Decretales (véase *supra*, pp. 878-879, nota 370), la acción mediante la cual un obispo desterrado de su sede podía reclamar la restauración sin necesidad de probar su derecho; posteriormente, con base en el canon de Inocencio III de 1215, la acción que buscaba acelerar la restitución de la posesión perteneciente al poseedor expulsado por la fuerza, así como a cualquier otra persona cuyos intereses hubieran sido afectados por la expulsión. *Cf.* Sohm, *Instituciones, op. cit.*, pp. 156-157: "Llámase *spolium* a la usurpación violenta e ilícita de la posesión. Al despojado se le concede contra el expoliador, mientras no sea repuesto en la posesión, la *'exceptio spolii'* que es una excepción perentoria, mediante la cual puede paralizar todas las acciones que le dirija aquél, cualquiera que sea el derecho en que se basen. Y confiéresele, además, la *'actio spolii*, deducida también por el derecho canónico clásico del canon '*Redintegranda*', y por medio del cual puede proceder posesoriamente contra toda usurpación violenta e ilícita de la posesión, haciéndose extensiva más tarde, en Derecho común, a las meras perturbaciones. Pero lo más importante es que la *actio spolii* se concede no solamente al posedor dominical o poseedor jurídico del Derecho romano, sino también al detentador que reconoce un poder ajeno sobre la cosa, principalmente el arrendatario [...]. El régimen posesorio romano tenía un sello aristocrático; el canónico y el del Derecho común, basado en el concepto de 'expolio', presentan un matiz democrático y burgués. El brillante libro de Savigny sobre la posesión, con que se inicia la escuela histórica, logra resucitar la posesión jurídica señorial del Derecho romano, pero sólo pasajeramente. En los Códigos modernos prevalece de nuevo el régimen canónico y pandectístico".

[375] *Summariissimum*: juicio de máxima rapidez que excluía la defensa no susceptible de pruebas inmediatas. La sentencia emitida en el *iudicium summariissimum* es provisional y está sujeta a revisión en el *summarium* o en el *ordinarium*. El *summariissimum* del derecho canónico influyó en los procedimientos sumarios de los tribunales seculares. Sobre el *possessorium summariissimum* y la *actio spolii*, Weber consultó desde la redacción de su tesis doctoral la obra de su supervisor, L. Goldschmidt, *Handbuch des Handelsrechts, op. cit.*, vol. I, parágrafo 95, p. 989, nota 31.

[376] En el *Corpus iuris* de Justiniano el divorcio es tratado primordialmente en el Digesto 24.2. Véase también Sohm, *Instituciones, op. cit.*, p. 294: "La legislación del Imperio cristiano no deroga formalmente la libertad de divorcio

por voluntad unilateral, ni se opone a que los matrimonios se disuelvan por el repudio más infundado. Introduce, sin embargo, ciertas penas, para castigar los divorcios sin causa legal. Así por ejemplo, la mujer que sin fundamento legítimo ponga fin al matrimonio, pierde sus derechos dotales, y si se trata del marido, la *donatio propter nuptias* —o, por mejor decir, se le obliga a hacer efectiva la donación que por escrito prometió".

[377] *Cf.* Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, pp. 124-125, nota 29, y ahí nota del editor 72, p. 313. En su tesis doctoral Weber manejó diversas fuentes primarias provenientes de los estatutos originales de las ciudades medievales italianas para demostrar cómo se evadía en ellas, especialmente en sus guildas, las prohibiciones canónicas sobre la usura. *Cf.* Max Weber, *The History of Commercial Partnerships in the Middle Ages* (1889), *op. cit.*, pp. 137-146.

[378] La dinastía de los califas Abasidas llegó a su fin, en cuanto poder efectivo, cuando en 1258 Musta'sim, el último califa de Bagdad, fue derrotado y depuesto por Hulagu, el nieto de Gengis Khan. *Cf.* Goldziher, *Muhammedanische Studien, op. cit.*, vol. I, pp. 147-151, y Claude Cahen, *El Islam: Desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio otomano*, José María Palao (trad.), Historia Universal Siglo XXI, México, 1971, pp. 293-294.

[379] Tras la derrota ante los mongoles en 1258, los califas Abasidas continuaron gozando de una soberanía espiritual ficticia a la sombra del sultanato mameluco en Egipto, hasta que el último sultán mameluco, Tuman Bey, fue derrotado y Egipto conquistado en 1517 por el sultán otomano Selím I, padre de Suleiman el Magnífico. *Cf.* Carl H. Becker, "Ägypten im Mittelalter" (1913), reimpreso en *Islamstudien, op. cit.*, vol. I, pp. 156-157 y 163-164; véase también del mismo Becker, *Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam*, Trübner, Estrasburgo, 1903; para interpretaciones más recientes, véase Bernard Lewis, "Politics and War", en J. Schacht y C. E. Bosworth (eds.), *The Legacy of Islam*, 2ª ed., Clarendon Press, Oxford, 1974, pp. 172-173, y Lord Kinross, "Selim Extends the Empire", cap. 11 de *The Ottoman Empire*, The Folio Society, Londres, 2008, especialmente pp. 155-156.

[380] Tras la caída de la dinastía sasánida persa en la batalla de Qâdisiyya y la conquista árabe en el verano de 637, Persia estuvo bajo dominio árabe hasta su reconstitución como Estado nacional bajo la dinastía chiíta de los Safavi en 1405. De acuerdo con la doctrina oficial establecida en aquel tiempo, el *sha* es el representante del "*imâm* invisible". *Cf.* W. Ivanow, "Imâm", en Gibb y Kramers (eds.), *Shorter Encyclopaedia of Islam, op. cit.*, pp. 165-166; Robert Mantran, *La expansion musulmana (siglos VII al XI)*, Berta Juliá (trad.), Labor, Barcelona,

1973, pp. 40-41, y E. I. J. Rosenthal, *Islam in the Modern National State*, CUP, Cambridge, 1965, pp. 307-310.

[381] *Cf.* Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law, op. cit.*, pp. 110-111, y Guillermo Floris Margadant, *Introducción a la historia universal del derecho*, vol. I, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1974, cap. X, pp. 390-417.

[382] Por oposición al primer poder autoritario constituido por el poder *sacro* o *hierocrático* en el desarrollo de los diferentes ámbitos jurídicos y geográficos abordados y analizados en el parágrafo anterior.

[383] Para esta interpretación de la ausencia del derecho feudal propiamente dicho en Inglaterra, Weber se basa en Frederic W. Maitland, *The Constitutional History of England*, Cambridge University Press, Cambridge, 1908, pp. 21-23, 38-39, 57 y 141-164, y también en Polllock y Maitland, *op. cit.*, especialmente el libro II.

[384] *Cf. supra*, p. 803, nota 171. Una exposición del estatus de la *clientela* y su origen puede verse en Theodor Mommsen, *Historia de Roma, op. cit.*, vol. I, pp. 1099-1109; véase también Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations* (1908), *op. cit.*, pp. 267-304.

[385] Aunque Max Rheinstein dio como referencia en este contexto la obra de A. Engelmann y R. W. Millar, *History of the Continental Civil Procedure*, 1927, tal parece que no sabía que Max Weber era una reconocida autoridad en el manejo de las fuentes primarias de los estatutos de las ciudades italianas medievales desde su tesis doctoral, por lo que él no necesitaba basarse en ninguna fuente secundaria al abordar este tema. Rhenstein no parece haber consultado la tesis doctoral de Weber, y por eso tuvo dificultades para rastrear y encontrar varias referencias a las que alude implícitamente el texto de la sociología del derecho, mismas que aquí haremos explícitas, superando con ello una seria limitación que tiene la edición anotada estadunidense de *Economía y sociedad*. Como fuentes primarias, Weber utilizó los estatutos originales de las siguientes ciudades italianas medievales: Génova, Pisa, Venecia, Milán, Verona, Florencia, Como, Bercelli, Novara, Brescia, Bérgamo, Moncalieri, Módena, Ferrara, Piacenza, San Giorgo, Siena, Roma, Lodi, Bolonia, Padua, Massa, Arezzo y además las de las ciudades de Sicilia y el sur de Italia contenidas en las siguientes recopilaciones: *Constitutiones Regni Siciliae Imperatoris Friderici* (emperador Federico II Hohenstaufen), Folio; *Le Consuetudini de la città di Amalfi*, Volpicella, Nápoles, 1849, y *Consuetudini della cittá di Sorrento*, Volpicella, Nápoles, 1869. *Cf.* Max Weber, *The History of Commercial*

Partnerships in the Middle Ages, op. cit., pp. 184-187, así como las conclusiones a las que llega Weber sobre esta documentación jurídica en las pp. 169-181. Véase también *supra*, p. 808, nota 178, así como p. 492, nota 4.

[386] Una concisa y útil revisión de la historia de estas leyes especiales en Francia y Alemania puede verse en Paul Koschaker, *Europa und das römische Recht*, Biedestein, Múnich, 1947, especialmente pp. 234-245. Hay traducción española: P. Koschaker, *Europa y el derecho romano*, José Santa Cruz (trad.), Revista de Derecho Privado, Madrid, 1955.

[387] *Cf.* Frederick Pollock, "The King's Peace in the Middle Ages", *Harvard Law Review*, vol. 13, 1900, p. 177. Sobre Alemania véase Heinrich Brunner, *Deutsche Rechtsgeschichte, op. cit.*, vol. II, p. 47. Traducida al español como *Historia del derecho germánico*, Labor, Barcelona, 1936.

[388] *Prodazha* en ruso moderno significa "venta", "dar a cambio" de dinero, pero el significado original era de "penalidad", "sanción" o "multa". *Cf.* Leopold Karl Goetz, "Das russiche Recht", *ZfvR*, vol. 24, 1910, pp. 241-517; Josef Kohler, "Die *Russkaja Pravda* un der altslavische Recht" [El derecho ruso y el derecho eslavo antiguo], *ZfvR*, vol. 33, 1916, pp. 289-332, y la reseña de Alexandre Philipoff del libro de Goetz sobre el derecho ruso en *ZfvR*, vol. 31, 1914, pp. 436-474.

[389] Karl Binding, *Die Entstehung des öffentliches Strafe im germanisch-deutschen Recht* [El surgimiento de la sanción pública en el derecho germánico alemán], (Discurso de rectorado), Hirzel, Leipzig, 1910. Para una incisiva crítica a la teoría de la norma de Binding, véase el Capítulo X de Hans Kelsen, *Problemas capitales de la teoría jurídica del Estado*, Wenceslao Roces (trad.), Ulises Schmill (introd. y notas), Porrúa-UNAM, México, 1987, pp. 235-258.

[390] Todos los derechos populares germánicos o *Volksrechte (leges barbarorum)* disponían de extensos catálogos de delitos y la correspondiente cantidad en dinero *(wergilt)* que debía pagarse por los mismos. La base del cálculo era el *wergilt* pagable por el asesinato de un hombre libre. Los desagravios *(bot, Busse)* por otros actos se calculaban como una fracción del *wergilt*. Véase Pollock y Maitland, *op. cit.*, vol. II, p. 451.

[391] Weber parece tomar el siguiente análisis comparativo de las facultades del pretor romano y del Lord canciller inglés directamente del tratado de sociología del derecho de Ehrlich. *Cf.* E. Ehrlich, *op. cit.*, pp. 281-282: "Sobre esta base, Jacobo I, siguiendo una opinión de Bacon que a la sazón era el canciller general, decidió la controversia a su favor. Gracias al reconocimiento de la validez

de las *injunctions*, el canciller acabó por prevalecer definitivamente frente a los tribunales ordinarios. Durante los siglos XVII y XVIII, los tribunales hicieron repetidos intentos para limitarle ese poder, pero sin ningún éxito. Por lo que al quedar el canciller empoderado con una jurisdicción propia, fue capaz de crear un sistema jurídico que, en muchos aspectos, tiene una analogía perfecta con el derecho pretoriano de Roma".

[392] En derecho inglés una *injunction* es una orden judicial que impide a una persona cometer una acción potencialmente delictiva, o que la obliga a restituir o pagar el daño por tal acción a la parte injuriada. *Cf.* Harold G. Hanbury, *English Courts of Law*, Oxford University Press, Oxford, 1979, pp. 136-141 y 154. Véase también E. Ehrlich, *op. cit.*, p. 281: "Los mandatos y prohibiciones dirigidas a las partes se llaman *injunctions*. El canciller puede hacerlas cumplir mediante la prisión o las multas. Se emiten *sub poena* y por supuesto no necesitan derivar necesariamente de cuestiones sometidas a la corte por una de las partes en una controversia, sino que también abarcan la más amplia variedad posible de otros asuntos".

[393] La Suprema Corte de la Cancillería, o High Court of Chancery, era originalmente un tribunal de conciencia y de equidad en el que el Lord canciller del rey de Inglaterra decidía algunos casos en su nombre, sobre todo durante los siglos XV y XVI. A diferencia de los tribunales ordinarios que resolvían sus casos de acuerdo con rígidos criterios formales, el Lord canciller tenía la prerrogativa de resolver sus casos conforme a criterios materiales de equidad. Gradualmente dichos criterios sentaron importantes precedentes que acabaron por formalizarse, conservando diversas e importantes innovaciones, como por ejemplo, las *injunctions* y los *trusts*. En 1873 la corte de la Cancillería fue fusionada con los tribunales ordinarios, pero se les confirió a los jueces el poder de administrar la justicia "con equidad". Terminológica y administrativamente la institución fusionada sobrevive como la División de la Cancillería de la Suprema Corte. En los Estados Unidos sobrevive en cuatro estados una Chancery Court (Delaware, Misisipí, Tennessee y Nueva Jersey) donde se designa a los jueces *chancellors*. *Cf.* Heinrich Brunner, *The Sources of the Law of England. An Historical Introduction to the Study of English Law*, Clark, Edimburgo, 1888, y William Geldart, *Introduction to English Law*, Oxford University Press, Oxford, 1984.

[394] Procedimientos especiales para proteger la posesión. *Cf.* Sohm, *Instituciones, op. cit.*, pp. 154-156, y parágrafo 117: "Procedimiento 'extra ordinem'. Interdictos. 'Restitutiones in integrum' ", pp. 406-410.

[395] *Actiones in factum* son aquellas acciones civiles en que el demandante reclama derechos que le pertenecen según el *ius civile*. La misión del juez es investigar si esa demanda tiene o no fundamento en derecho civil, pero al pretor se le ofrecen caminos para crear fórmulas que obliguen al juez a sentenciar, introduciendo en el esquema formulario las modificaciones necesarias para adaptarse al caso concreto. *Cf. ibid.*, pp. 382-384.

[396] Ley dada en la segunda mitad del siglo II a.C. y considerada un triunfo de la libre jurisprudencia pretoria. *Cf. ibid.*, pp. 43-44: "La ley Aebutia [...] sanciona legislativamente el procedimiento formulario, elevando a la categoría de *judicia legitima* los procesos tramitados por fórmulas *in ius conceptae*, ante un juez arbitral —*unus iudex*— y dentro del radio de una milla de Roma. Esta ley reconoce el *imperium* del pretor y le confirma como órgano de la conciencia jurídica colectiva. El pretor y su Edicto hallan, con esto, el camino libre [...] Frente al Derecho civil antiguo se erige un nuevo sistema de Derecho edictal".

[397] Bajo el reinado de Luis IX (el Santo, 1226-1270), el juicio por ordalías fue abolido y la jurisdicción de los señores feudales subordinada a la supervisión de las cortes del rey, los Parlaments, cuyos procedimientos suprimieron muchas formalidades de las cortes más antiguas. *Cf.* Heinrich Brunner, "Wort und Form im altfranzösischen Prozess" [Palabra y forma en el antiguo derecho procesal francés], *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Klasse* vol. LVII, 1868, pp. 655-781, y del mismo Brunner, "Die Zulässigkeit der Anwaltschaft im französischen, normannischen und englischen Rechte des Mittelalters" [La licitud de la abogacía en los derechos francés, normando e inglés de la Edad Media], *ZfvR*, vol. I, 1878, pp. 321-383. Ambos artículos reproducidos posteriormente en H. Brunner, *Forschungen zur Geschichte des deutschen und französischen Rechtes* [Investigaciones sobre la historia de los derechos alemán y francés], Cotta, Stuttgart, 1894, pp. 260-386 y 389-442, respectivamente. Cabe mencionar que entre 1884 y 1885 Brunner fue uno de los maestros de Max Weber de derecho germánico en la Universidad de Berlín, el otro fue Gierke. *Cf.* Marianne Weber, *Biografía de Max Weber, op. cit.*, p. 135.

[398] A partir de Enrique II Plantagenet (1154-1189), el tribunal del rey se convierte en un tribunal ordinario con atribuciones para todo el reino, la Cancillería obedece a reglas uniformes y la redacción es de gran exactitud, claridad y concisión; en medio siglo se lleva a cabo "la revolución más rápida que haya conocido Occidente en la Edad Media en el sentido de la centralización y de la uniformidad monárquica [pues gracias a Enrique II], la monarquía inglesa es

el único poder laico en Occidente que funda un Derecho común en el siglo XII [...]; mediante sus *Assises* y sus breves, funda un procedimiento y una jurisprudencia de alcance general, favorables a la clase media libre y hostiles al espíritu señorial". *Cf.* Petit-Dutaillis, *La monarquía feudal en Francia y en Inglaterra, op. cit.*, pp. 108 y 111-112. Bajo el reinado de Eduardo III (1327-1377) dicha tendencia continuó pero con mayor énfasis en las garantías judiciales, pues la posibilidad de impugnar un registro de la corte mediante el recurso a una prueba por combate fue abolido, así como también se abolió el recurso de presentar ante los tribunales eclesiásticos un procedimiento por difamación contra los miembros del gran jurado que hubieran inculpado a una persona subsecuentemente exonerada. La independencia judicial frente a la corona se fortaleció en el Estatuto de Northampton; la policía y las funciones judiciales de los "guardianes", "comisionados" o "jueces de paz" fueron ampliados y consolidados mediante diversos estatutos; se extendió el alcance para obligar a un acusado a someterse a juicio mediante la amenaza de declararlo proscrito de la ley en caso de negarse a ello; y el uso del idioma inglés fue permitido en los alegatos a fin de que todos pudieran seguir el desarrollo del juicio. *Cf.* Maurice H. Keen, "England under Edward III: 1330-1360", cap. VII de *England in the Later Middle Ages. A Political History*, The Folio Society, Londres, 1997, pp. 131-151.

[399] *Cf. supra*, p. 885, nota 391.

[400] *Capitularia*, acto legislativo de los reyes francos. Sobre el uso de ficciones en ellos véase H. Brunner, *Rechtsgeschichte, op. cit.*, vol. I, pp. 377-379, quien reporta, entre otros, el siguiente ejemplo del *capitulare* de Carlos el Calvo del año 864: bajo la *lex salica*, la entrega de los citatorios judiciales debía realizarse *ad domum*, es decir, en la casa del defensor. Sin embargo, en esa época muchas casas habían sido destruidas por los invasores normandos. Por ello, el rey ordenó que, en tales casos, los responsables de entregar el citatorio debían realizar una entrega simulada en el sitio donde previamente se encontraba la casa.

[401] *Cf.* Wolfgang Kunkel, *Historia del derecho romano, op. cit.*, pp. 134-141.

[402] El poder legislativo de los reyes francos estaba estrictamente limitado. Por ejemplo, leyes que pretendieran alterar las costumbres del pueblo no podían ser promulgadas sin el consentimiento de éste. Lo cual fue el principio de la decadencia del principio monárquico y el inicio del principio del vasallaje feudal, en el que el monarca debía definir claramente sus derechos y obligaciones frente a sus *fideles*, incluso antes de ser coronado, como ocurrió en 858 con Carlos el

Calvo ante las múltiples defecciones que se sucedieron en beneficio de su hermano Luis el Germánico, o como volvió a ocurrir en 869 antes de recibir el trono de Lorena. *Cf.* Louis Halphen, *Carlomagno y el imperio carolingio*, José Almoina (trad.), UTEHA, México, 1955, pp. 368-369 y 376; véase también Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought: 300-1450*, Routledge, Londres, 1996, pp. 59-64.

[403] Compárese con la discusión de Weber sobre derecho "público" y "privado", *supra*, p. 725, nota 2.

[404] Miguel de Cervantes, *Don Quijote*, cap. 45.

[405] *Cf.* Josef Kohler y Max Schmidt, "Zur Rechtsgeschichte Afrikas", *ZfvR*, vol. 30, 1913, p. 33. Sobre el monopolio del comercio en África por los "reyezuelos" africanos, véase Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 220.

[406] Sobre África véase *supra*, p. 754, nota 65, y p. 755, notas 67 y 68; y también Kohler y Schmidt, "Zur Rechtsgeschichte Afrikas", *op. cit.*, pp. 12-32 y 66-68. Los *ashanti* o *asante* constituyen el más importante grupo étnico del sur de Ghana, entre Togo y la Costa de Marfil, en el golfo de Guinea. Antes de la colonización europea desarrollaron un gran imperio en África occidental que tenía como base el comercio y la explotación de oro. Fue uno de los pocos dominios africanos que ofrecieron resistencia a la conquista y colonización británica. Las guerras anglo-ashanti se sucedieron entre 1826 y 1896, hasta que los británicos los sometieron en 1900 para establecer la colonia de la Costa de Oro. En 1957 Costa de Oro accedió a la independencia con el nombre de Ghana y los ashanti como su principal grupo étnico. *Cf.* David E. Apter, *The Gold Coast in Transition*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1955; actualizada después de la independencia de Ghana como: David Apter, *Ghana in Transition*, Atheneum, Nueva York, 1963; varias referencias a esta investigación aparecen en David E. Apter, *La política de la modernización*, Enrique Molina de Vedia (trad.), Paidós, Buenos Aires, 1972.

[407] *Basuto*: nativo bantú del antiguo protectorado británico de Basutolandia en África del sur y que adquiere su independencia en 1966 con el nombre de Lesotho, cuya capital es Maseru; *barolongo*: grupo bantú de Bechuanalandia, antiguo protectorado británico en África suroccidental entre 1885 y 1966 que se extiende por el desierto de Kalahari entre Namibia y Zimbawbe, y que accede a la independencia con el nombre de Botswana, cuya capital es Gaborone; *muata cazembe*: jefe hereditario del territorio de Cazembe o

Kazembe, el más grande de los estados Luba-Lunda actualmente incorporados, por una parte, en la región meridional de la República Democrática del Congo en África central, y por otra en Zambia (antes Rhodesia del norte). A finales del siglo XVIII la autoridad independiente de Cazembe era todavía ampliamente reconocida, pues había establecido su extenso dominio con ayuda de las armas portuguesas a cambio del comercio del marfil en las varias estaciones comerciales portuguesas del río Zambezi, hasta que su territorio fue dividido en 1894 entre lo que pocos años después serían Rhodesia del Norte y el Congo Belga. El último *muata cazembe*, Kazongo Nyembo, gobernó de 1891 a 1917. *Cf.* Francisco José de Lacerda y Almeida (1750-1799), *The Lands of the Cazembe. Lacerda's Journey to Cazembe in 1798*, traducida y anotada al inglés por Richard Burton (1821-1890), John Murray, Londres, 1873; hay edición facsimilar en Kessinger Publishing House, 2009. Véase también Antonio Cándido Pedroso Gamitto, *O Muata Cazembe e os povos de Africa austral*, Imprensa Nacional, Lisboa, 1854; Max Schmidt, "Zur Rechtsgeschichte Afrikas", *ZfvR*, vol. 31, 1914, pp. 342-366, y *ZfvR*, vol. 34, 1916, pp. 441-476, y Josef Kohler y O. Gericke, "Zur Rechstgeschichte Afrikas", *ZfvR*, vol. 34, 1916, pp. 263-282. Sobre Túnez y Marruecos, la información de Weber proviene de Rudolf Leonhard, "Die französische Kolonisation in Tunis", *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, vol. 99, 1912, pp. 145-174.

[*] Véase este concepto *supra*, p. 622. [T.]

[408] El rey Ashoka (264-227 a.C.), nieto de Chandragupta, es uno de los más famosos en la historia de la India, pues con él se inicia el gobierno budista. Una de sus primeras acciones fue la sangrienta represión de la región de Kalinga, la cual luchaba por su independencia. Más de cien mil personas pasadas a cuchillo, además de otras tantas desplazadas, evidencia la crueldad de la medida. Además de las tendencias centrífugas en un subcontinente tan amplio y variado, una de las causas de esta rebelión era el poco apoyo popular de que los Maurya disfrutaban por su religiosidad brahmánica. Ashoka entró en tan grave crisis personal tras la masacre de Kalinga, que se convirtió en el 249 a la fe budista, probablemente reforzado en ello por criterios políticos pragmáticos para tener una mayor identificación con la fe popular. En los últimos años del reinado de Ashoka, la aplicación de la doctrina de la no violencia fue incapaz de impedir la defección de algunas partes de su imperio, tal como sucedió en Taxila y el Punjab, de las que se hicieron cargo dos de sus hijos. Retirado a un santuario budista, sus descendientes fueron perdiendo el dominio de un imperio tan extenso y hacia el 187 a.C. el último fue asesinado en un desfile militar por uno de sus generales. *Cf.* Max Weber, "El rey Ashoka", en *Ensayos sobre sociología*

de la religión, op. cit., vol. II, pp. 247-256. Entre las fuentes que Weber pudo consultar al respecto se encuentran: Vincent A. Smith (1843-1920), *Asoka, The Buddhist Emperor of India*, Clarendon Press, Oxford, 1901, y Edmund Hardy, *König Asoka. Indiens Kultur in der Blutezeit des Buddhismus* [El rey Ashoka. Cultura de la India en el apogeo del budismo], Kirchheim, Maguncia, 1902.

[409] Weber se refiere aquí al apoyo de ciertos grupos de la industria pesada y las altas finanzas al partido conservador y a la burocracia estatal en la Alemania guillermina. *Cf.* Max Weber, "Parlamento y gobierno" (1917), en *Escritos políticos, op. cit.*, vol. I, p. 78, nota: "El moderno capitalismo temprano *no se originó* en los estados con modelos burocráticos donde la burocracia era un producto del racionalismo estatal. El capitalismo avanzado no se limitó exclusivamente a estos países; de hecho ni siquiera se localizó primariamente en ellos; surgió cuando los jueces fueron reclutados entre los abogados. Hoy, sin embargo, el capitalismo y la burocracia se han compaginado y aliado". Weber ya había insistido en esto desde 1906 en "La transición al pseudoconstitucionalismo en Rusia", en *ibid.*, vol. II, p. 416, nota: "En contra de la Duma, los grandes capitalistas estarán siempre, como es natural, junto a la burocracia, y apoyarán (inclusive) los más amplios derechos *formales* de ésta. Aun entre nosotros, por ejemplo, en las sesiones del *Verein für Sozialpolitik* (en el otoño de 1905) algunos representantes de los cárteles pidieron con insistencia, de manera francamente divertida, que 'el Estado' llevara a cabo con ellos una comunidad de intereses".

[410] Las *leges datae* son las leyes impuestas o dadas a alguna comunidad recién incorporada a la organización territorial republicana o imperial de Roma, y son expedidas por un alto magistrado romano, sin intervención directa, como ocurre con la *lex rogatae*, de la colaboración de los cónsules, los comicios y el Senado. En el derecho privado la figura de las *leges datae* no tiene mayor importancia, pero en el público sí. *Cf.* Theodor Mommsen, *Abriss des römischen Staatsrechts, op. cit.*, p. 319. Véase también *supra*, p. 756, nota 69.

[411] Los códigos referidos son el libro del pacto (Éxodo 21-23) y los Decálogos en el Éxodo 20: 2-17 y 34: 10-27; Deuteronomio 27: 15-26. Véase Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. III, pp. 265-269.

[412] De acuerdo con la tradición, la ley de las Doce Tablas fue el trabajo de la Comisión de los Diez *(Decemviri Legibus Scribundis)*, nombrada en 451 a.C. para satisfacer las demandas de los plebeyos para fijar por escrito las leyes. *Cf. supra*, p. 861, nota 311.

[413] *Aisymnetas*, del griego "ajustador", entre los helenos primitivos eran

legisladores con plenos poderes elegidos por los distintos partidos como árbitros para acabar con la discordia civil y ajustar la relación entre las clases en conflicto dentro de una ciudad-Estado. *Cf.* Aristóteles, *Política* III, 14, 1285a, 30-35: "Éstas son, pues, dos formas de monarquía. Una tercera es la que existía entre los antiguos helenos, que llamaban a sus reyes *aisymnetas*. Ésta es, para decirlo en breve, una tiranía electiva que se distinguía de la de los bárbaros, no por no ser legal, sino sólo por no ser hereditaria. Unos ejercían esta magistratura durante toda la vida, y otros por periodos de tiempo determinados o para ciertas empresas. Así eligieron los de Mitelene a Pitaco para resistir a los desterrados". Véase también, Werner Jaeger, *Paideia, op. cit.*, pp. 216-217: "... es posible comparar la conducta de los tiranos en el curso del siglo VI con la de sus contrarios políticos, los grandes legisladores y *aisymnetas* que se establecieron con extraordinario poder en otros lugares para fundar instituciones permanentes o para restablecer un orden momentáneamente perturbado". En la sección sobre "La ciudad", Weber atribuye a los *aisymnetas* "el establecimiento carismático del derecho" *(infra*, p. 1022), y pone como ejemplos a Carondas de Sicilia (siglo VI a.C.) y Solón de Atenas *(infra*, pp. 1024-1025).

[414] Sexto Aelius Paetus Catus, censor y cónsul en 198 a.C. y autor del primer tratado de derecho romano; fue citado por Cicerón como una de las primeras autoridades en derecho civil. *Cf.* Cicerón, *Bruto*, XX, 78: "Sexto Aelius, iuris quidem civilis omnium peritissumus, sed etiam ad dicendum cir", y *De Oratore*, Libro I, XLV, 198: "qui propter hanc iuris civilis scientiam sic appellatus a summo poeta est: egregie cordatus homo, catus Aelius Sextus". Véase también, Sohm, *Instituciones, op. cit.*, p. 50: "Se comprende pues, que la publicación por Gnaeo Flavio (año 304 a.C.) y Sexto Aelio (204 a.C.) de las *legis actiones* o formularios procesales coleccionados por los pontífices y conocidos hoy con los nombres de *ius Flavianum* y *ius Aeliunum*, se celebrase como un gran triunfo popular [...]. Aquel mismo Sexto Aelio, que hemos citado —Sextus Aelius Paetus Catus, cónsul en el año 198 a.C.—, llamado 'el prudente' —*catus*—, compone una obra, los 'Tripertita' —*commentaria tripertita*—, que no es ya una mera colección de fórmulas, sino un verdadero comentario a las XII Tablas, formularios de actos jurídicos y acciones procesales; es el primer libro en que un escritor expone el *ius civile* pontifical, aunque sólo sea bajo la forma de escolios exegéticos; el primer tratado, en suma, de Derecho: 'cuna de la literatura jurídica' lo llama Pomponio (Digesto I, 2, 2, 38)".

[415] Los más famosos ejemplos son el "Espejo de Sajonia" o *Sachsenspiegel* atribuido a Eike von Repgow y las *Coutumes de Beauvoisis* de Philippe de Beaumanoir; véase *supra*, pp. 799-800, nota 158, y p. 845, nota 269.

[416] La compilación china, vigente en el imperio hasta su ocaso, fue el *Ta Ch'ing Lü Li* de 1646, promulgado por la dinastía manchú pocos años después de tomar el poder. Sobre esta y otras compilaciones de derecho chino, véase Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. I, pp. 319-322 (referencia expresa al *Ta Ch'ing Lü Li* en la p. 320). La referencia proporcionada por Weber ahí para el carácter patrimonial del derecho chino es Josef Kohler y L. Wenger, *Allgemeine Rechtsgeschichte, op. cit.*, 1914.

[417] *Cf.* Rudolph Sohm, *Der Process der Lex Salica*, Böhlau, Weimar, 1867, especialmente, pp. 190-199. Véase también *supra*, p. 769, nota 96, y Sohm, *Instituciones, op. cit.*, p. 71: "Alrededor del año 500 —es decir, unos treinta años antes que el *Corpus juris*— fórmanse en las monarquías bárbaras las *Leges Romanae*, en que se recogen y compendian las instituciones jurídicas de Roma. Son lo contrario de las que hoy se llaman *Leges barbarorum*, o sea los derechos nacionales de los pueblos bárbaros. La *lex Romana* díctase para los romanos; las 'leyes barbáricas' —*lex Burgundiorum, Wisigothorum*, etc.—, para los súbditos bárbaros del Imperio. En tres Monarquías rigen estas *leges Romanae*: la ostrogoda, la borgoñona y la visgótica. El *Edictum Theodorici*, de Teodorico el Grande —dado hacia el año 500—, es la ley romana de los ostrogodos. En el reino borgoñón rige la *lex Romana Burgundiorum* —llamada asimismo '*Papianus*'—, del rey Gundobaldo, originaria también del año 500. La *lex Romana Visigothorum* —conocida igualmente con el nombre de *Breviarum Alarici*—, promulgada por el rey Alarico en el año 506, es ley del imperio visigótico".

[418] Las *assises* de Jerusalén eran las leyes, instituciones y asambleas de administración de justicia para el reino franco de Jerusalén establecido en 1099 a partir del éxito de la Cruzada encabezada por Godofredo de Bouillon; véase Reinhold Röhricht (1842-1905), *Geschichte des Königreichs Jerusalem*, Wagner, Innsbruck, 1898. La tradición medieval de las *assises* en las monarquías feudales de Francia e Inglaterra, provenía del establecimiento de asambleas judiciales que no sólo administraban la justicia, sino que también examinaban los reglamentos sobre diversas materias y fiscalizaban la actuación de jueces en funciones. El término también se aplicaba a las leyes u ordenanzas votadas por estas asambleas y a los jurados de escabinos convocados por dichas asambleas. *Cf.* Charles Petit-Dutaillis, *La monarquía feudal en Francia y en Inglaterra, op. cit.*, pp. 112-116.

[419] *Cf.* F. E. A. Krause, *Cingis Han. Die geschichte seines Lebens nach den chinesischen Reichsannalen* [Gengis Khan. La historia de su vida en los anales imperiales chinos], Carl Winter, Heidelberg, 1922, y Harold Lamb, *Gengis Khan,*

emperador de todos los hombres, L. Aguirre Prado (trad.), Revista de Occidente, Madrid, 1928.

[420] La colección de la "Gran Yasa" era, entre otras cosas, una recopilación de leyes, reglas, máximas y mandatos de Gengis (1162-1227) a. partir de su conquista del poder supremo en 1206. La palabra "Yasa" significa mandato, decreto, pero la Gran Yasa también incluía la codificación de los usos y costumbres más antiguos de los mongoles. También era considerado, en cuanto objeto, un talismán mágico. La obra fue redactada en escritura *uighur*, introducida en tiempos de Gengis Khan como lengua escrita de los mongoles. La colección consistía en varios pergaminos encuadernados en volúmenes guardados en archivos secretos, a los que sólo tenían acceso el supremo gobernante y sus más cercanos colaboradores. *Cf*. Harold Lamb, *op. cit*., cap. 7, y Paul Ratchnevsky, *Gengis Khan. His Life and Legacy*, Blackwell, Oxford, 1991, pp. 187-196 y 227, nota 113.

[421] *Siete Partidas*: compiladas entre 1256 y 1265 por Alfonso X, el Sabio (1221-1284), rey de León y de Castilla. Entre sus fuentes estaban tanto el *Fuero Juzgo*, es decir, la traducción castellana ordenada en 1244 por el rey Fernando III (san Fernando) de la germánica *Lex Visigothorum*, y la tradición romana, especialmente como fue rústicamente compilada en el "Código" visigodo, la *Lex Romana Visigothorum* o *Breviarium Alarici* del año 506. Varias de las partidas contienen la tradición del derecho romano justinianeo claramente derivado ya de la Escuela de los Glosadores. No obstante, en la monumental compilación de leyes realizada por Alfonso el Sabio, el rey unificó y ordenó las que regían en Castilla, mismas que reflejan la organización social junto con las costumbres, vicios y virtudes del pueblo castellano. Max Weber conocía bien las *Siete Partidas* pues las usó para su tesis doctoral y aparecen citadas, junto al *Fuero Juzgo*, como "*Las Siete Partidas del Sabio Rey dô Alfonso Nono por las quales son deremidas y determinadas las questiones y pleytos que en España occurrè*. Con la glosa del egregio doctor Alfonso Diaz de Montalvo que da razón de cada ley" (Sevilla, 1491). *Cf. Max Weber, History of Commercial Partnerships in the Middle Ages, op. cit*., p. 183.

[422] *Cf*. J. Kohler y F. E. Peiser, *Hammurabi's Gesetz*, 3 vols., Eduard Pfeiffer, Leipzig, 1904; para la descripción del contenido y la importancia del Código de Hamurabi, véase *supra*, p. 215, nota 33. Sobre la mejor traducción española y la relación del Código de Hamurabi con legislaciones sumerias y acadias más antiguas véase la siguiente nota.

[423] El Código sumerio ha sido fechado 400 años antes del Código de

Hamurabi; hay otro código sumerio fechado 200 años antes, y el Código acadio es por lo menos 80 años anterior al de Hamurabi. Para la primera traducción colectiva directa al español de los grandes códigos mesopotámicos escritos en lengua acadia entre el 2000 y el 600 a.C. con estudios introductorios y eruditos comentarios filológicos, sociológicos y jurídicos de casi 700 documentos legales (incluido el Código de Hamurabi), veáse V.V.A.A., *Códigos legales de la tradición babilónica*, Trotta, Madrid, 1999.

[424] Codificaciones de este tipo fueron las de Dinamarca en 1683; Suecia en 1736; Baviera en 1751, 1753, y 1756; el Código prusiano de 1794 (véase *infra*, pp. 903-904, notas 439-441), cuya preparación comenzó en 1738; el Código austriaco de 1811 con sus precursores de 1766, 1786 y 1797; también diversas ordenanzas sucesivamente decretadas en Francia desde 1539. Sobre las codificaciones principescas y la importancia de los juristas en la aparición del moderno Estado burocrático, véase también Max Weber, "La política como vocación", en *El político y el científico, op. cit.*, pp. 91-116, y también los ensayos de Hintze de 1910 y 1911 que seguramente constituyeron una decisiva fuente para la manera en que Weber abordó este tema. *Cf.* "El estamento de los funcionarios" (1911) y "El comisario y su significación en la historia general de la administración" (1910), ambos recopilados en Otto Hintze (1861-1940), *Historia de las formas políticas*, José Díaz García (trad.), Revista de Occidente, Madrid, 1968, pp. 155-261.

[425] Entre la enorme bibliografía sobre la recepción del derecho romano en el derecho medieval y del Renacimiento pueden consultarse provechosamente: Paul Vinogradoff, *Roman Law in Medieval Europe*, Oxford University Press, Oxford, 1929; Georg von Below, *Die Ursachen der Rezeption des römischen Rechts in Deutschland*, Oldenbourg, Berlín, 1905; F. W. Maitland, *English Law and the Renaissance: The Rede Lecture for 1901*, Cambridge University Press, Cambridge, 1901, y Guillermo F. Margadant, *La segunda vida del derecho romano*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1986.

[426] Federico I (Barbarroja), emperador del Sacro Imperio Romano Germánico (1152-1190).

[427] Adolf Stölzel (1831-1919), *Die Entwicklung der gelehrten Rechtsprechung*, 2 vols., Franz Vahlen, Berlín, 1901 y 1910; véase la extensa y meticulosa reseña de esta obra por Eduard Rosenthal (1853-1926) en *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung*, vol. 31, 1910, pp. 522-561, y también la propia investigación de Rosenthal, *Geschichte des Gerichtswesens und der Verwaltungsorganization in Bayern*, 2 vols., Stuber,

Würzburg, 1889 y 1906.

[428] "Lo que debe la colectividad no lo deben sus miembros individuales", Ulpiano, Digesto 3.4.7.1. *Cf.* Sohm, *Instituciones, op. cit.*, p. 109.

[429] "Lo que está viciado desde el principio, no puede subsanarse con el paso del tiempo", Digesto 50.17.29.

[430] Eugen Ehrlich, *op. cit.*, pp. 253, 297, 348 y 479. Aunque la obra citada de Ehrlich sería criticada tanto por Kelsen como por Weber por su inclinación a confundir las esferas del ser y del deber ser *(cf. supra*, p. 742, nota 39), lo cierto es que Weber lo sigue en varios ejemplos muy concretos, y no nada más en la presente referencia donde expresamente reconoce la validez de su libro de 1913 para la interpretación de la recepción del derecho romano. La influencia de Ehrlich sobre Weber parece ser más grande de lo que normalmente se le ha reconocido, pero lo es sobre todo en ejemplos específicos y no tanto en el enfoque general, pues el de Weber estaba mucho más cercano a la ortodoxia jurídica que el mucho más revolucionario de Ehrlich en lo que se refiere a la relativización sociológica de la validez de la norma. Véase la sólida crítica a las limitaciones del enfoque de Ehrlich por José Medina Echavarría, *La situación presente de la filosofía jurídica*, Revista de Derecho Privado, Madrid, 1935, pp. 109-116. Para la distinción de las respectivas aportaciones de Weber y Ehrlich a la sociología del derecho, véase Georges Gurvitch, *Elementos de sociología jurídica* (1940), J. M. Cajica (trad.), Editorial Cajica, Puebla, México, 1970, pp. 37-39 y 187-200. Esta interpretación, que por otro lado resulta reduccionista por no entender adecuadamente el amplio alcance que tiene la noción de "racionalización" en Max Weber, ha influido en tratadistas más recientes, quienes también tropiezan con ese problema. Véase a manera de ejemplo: Felipe Fucito, *Sociología del Derecho. El orden jurídico y sus condicionantes sociales*, 2ª ed., Editorial Universidad, Buenos Aires, 2003, pp. 175-198.

[431] Un "negocio jurídico" *(Rechsgeschäft)* es cualquier transacción de una persona con la intención de producir consecuencias legales, como una oferta, o su aceptación, el contrato mismo, un testamento o el abandono del título de propiedad de un bien mueble. Debe distinguirse de un acontecimiento natural que crea consecuencias legales, como, por ejemplo, la avulsión de una porción de tierra por el paso de un raudal, y también de la "acción jurídica", *Rechshandlungen*, es decir, aquellas actividades humanas que crean consecuencias legales sin, o inclusive en contra de, la voluntad del actor, como, por ejemplo, la provocación de una herida corporal a otra persona por cierta negligencia. Una de las características del Código Civil alemán es poner en un

mismo lado todas aquellas cuestiones jurídicas comunes a todas las transacciones legales de cualquier tipo, sea un contrato, un convenio, un matrimonio, un testamento o la emisión de un instrumento negociable.

[432] Aquí Max Weber se une a la crítica de Jhering contra el artificial logicismo de la "jurisprudencia conceptual", a la que ridiculizó en su *Scherz und Ernst in der Jurisprudenz*, Breitkopf und Härtel, Leipzig, 1884. Hay traducción española: R. von Jhering, *Bromas y veras en la ciencia jurídica*, Tomás A. Banzhauf (trad.), Thomson-Civitas, Madrid, 1987.

[433] Sobre los cuerpos docentes de las escuelas de derecho como tribunales de apelación, véase Roderich Stintzing (1825-1883), *Geschichte der deutschen Reschtswissenschaft* [Historia de la ciencia del Derecho], vol. I, Oldenbourg, Múnich, 1880, p. 65. También Adolf Stölzel, *op. cit.*, vol. I, p. 187.

[434] Sobre la influencia del derecho romano en el *Common Law, cf.* F. W. Maitland, *English Law and the Renaissance, op. cit.*, y Thomas E. Scrutton (1856-1934), *The influence of Roman Law on the Law of England*, Cambridge University Press, Cambridge, 1885.

[435] La *elegantia iuris* fue por mucho tiempo el elemento distintivo de la jurisprudencia renacentista del norte de Italia. Weber rastreó en su tesis doctoral algunas huellas que dejaron en Alemania las colecciones de sentencias de los tribunales genoveses y florentinos. *Cf.* Max Weber, *The History of Commercial Partnerships, op. cit.*, pp. 169-187. Véase también la colección de ensayos inspirados en esa tradición de Gustav Radbruch, *Elegantiae Iuris Criminalis. Sieben Studien zur Geschichte des Strafrechts* [Derecho penal elegante, Siete estudios sobre la historia del derecho penal], Verlag für Recht und Gesellschaft, Basilea, 1938, así como la reseña de los mismos en María Virginia Martínez Bretones, *Gustav Radbruch: vida y obra*, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 1989, pp. 78-79.

[436] La *Reichskammergericht* (Cámara de la Corte Imperial) fue establecida por la Dieta imperial de Worms, bajo el emperador Maximiliano I de Habsburgo, el 31 de octubre de 1495, como una suprema corte no del emperador sino de todo el imperio y con jurisdicción para todas las partes del Sacro Imperio Romano Germánico, en el contexto de los fallidos intentos por rejuvenecer un decadente y ficticio gobierno central. Debía tomar sus decisiones y resolver sus casos de acuerdo con el "Derecho Consuetudinario del Imperio", es decir, el derecho romano, pero algunos litigios tardaron literalmente siglos en resolverse. Afamada por su ineficiencia, fue disuelta por Napoleón en 1806. *Cf.* Rudolf

Smend (1882-1975), *Das Reichskammergericht*, Hermann Böhlau, Weimar, 1911. Este trabajo fue la tesis de habilitación de Smend en la Universidad de Kiel en 1908. Con su teoría constitucionalista de la integración, Smend tuvo un papel muy destacado en el debate constitucionalista de la República de Weimar, pues se opuso por igual al normativismo de Kelsen y al decisionismo de Schmitt. *Cf*. R. Smend, *Constitución y derecho constitucional*, José María Beneyto (trad.), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985, y Pablo Lucas Verdu, *La lucha contra el positivismo jurídico de la República de Weimar. La teoría constitucional de Rudolf Smend*, Tecnos, Madrid, 1987.

[437] Véase *supra*, p. 850, nota 285, y p. 855, nota 302.

[438] *Cf*. Sohm, *Instituciones, op. cit.*, pp. 69-71: "El *Corpus iuris* es una obra definitiva de legislación, en que se consagra el sistema del Derecho justinianeo, enriquecido con nuevas ideas. Propónese a la vez desterrar del Derecho vigente las controversias y divergencias de opinión, tan corrientes entre los juristas clásicos; para lo cual los compiladores se limitan siempre —o, a lo menos, así lo pretenden— a seguir un solo criterio [...]. Promulgada la compilación, el emperador prohíbe volver al manejo de los textos primitivos de juristas y da fuerza de ley al compendio oficial, a un tiempo compilación y creación original de la jurisprudencia romana [...]. Para evitar que se promuevan nuevas controversias, el emperador prohíbe —bajo pena de deportación y confiscación de bienes— hacer comentarios a la nueva ley, por ser —a su juicio— fuente constante de enredos y confusiones, y labor, por tanto, no sólo inútil, sino inconveniente y punible. El propio emperador se reserva la facultad de decidir por sí todas las dudas que se originen".

[439] Código General prusiano de junio de 1794. *Cf*. *supra*, p. 898, nota 424.

[440] El anteproyecto que indicaba, en la Sección 2, que "las reglas del derecho consuetudinario eran válidas sólo en tanto estuviesen referidas en el derecho [estatutario]". Esta provisión no fue retomada en la redacción final del código.

[441] Una exposición sistemática y académica de la legislación derivada del Código prusiano fue exitosamente llevada a cabo por Heinrich Dernburg (1829-1907), en su *Lehrbuch des Preussisches Privatrecht* [Manual de derecho privado prusiano], 3 vols., Weisenhaus, Halle, 1894.

[442] Véase *supra*, p. 844, nota 267; también Sohm, *Instituciones, op. cit.*, pp. 83-86; Ehrlich, *op. cit.*, pp. 319-340.

[443] Sobre los errores y limitaciones de la escuela histórica, desde el punto

de vista de la escuela sociológica del derecho, véase Ehrlich, *op. cit.*, pp. 455-464 y 319-340.

[444] *Cf.* Bernhard Windscheid (1817-1892), *Lehrbuch des Pandektenrechts*, 3 vols., Rütten & Loening, Fráncfort, 1862-1870. Esta obra fue la que más influyó en la redacción del Código Civil alemán o *BGB* que entró en vigor en 1900. Entre 1873 y 1883, Windscheid formó parte de la comisión encargada de redactar dicho código. Sobre Windscheid y sus relaciones con Jhering y Savigny, véase James Q. Whitman, *The Legacy of Roman Law in the German Romantic Era, op. cit.*, pp. 218-228.

[445] La ley sobre letras de cambio y pagarés fue codificada desde 1848 y fue adoptada por los estados miembros de la Confederación Germánica, incluida Austria. La codificación general del derecho mercantil le siguió en 1861.

[446] *Cf. supra*, p. 829, nota 236.

[447] Código Civil General *(Allgemeines bürgerliches Gesetzbuch)* de 1811.

[448] *Svod Zakonov*, de 1809; revisado en 1857, cubrió en 40 000 artículos todo el campo del derecho, incluido el derecho constitucional.

[449] Joseph Unger (1828-1913), *System des österreichischen allgemeinen Privatrechts* [Sistema de derecho privado austriaco en general], 2 vols., Breitkopf und Härtel, Leipzig, 1856-1864.

[450] El Código Civil francés fue promulgado el 24 de marzo de 1804, bajo el título de Code Civil des Français. En 1807 este nombre fue cambiado al de Code Napoléon, y en 1816 su nombre original fue restablecido tras la caída de Napoleón. No obstante, en su difusión generalizada se le conoce mundialmente como Código Napoleón. Aunque durante el consulado Napoleón fue la principal fuerza conductora y un activo participante en la redacción del código, el inicio de la codificación en Francia precedió a la era napoleónica por varias décadas. En el Código Napoleón una gran parte del derecho consuetudinario del norte de Francia fue preservado, combinado con la técnica conceptual del derecho romano del siglo XVIII predominante en la parte meridional. Se hizo extenso uso de las obras de Domat (1625-1696) y de Robert Joseph Pothier (1699-1722), quien había fundado, en sus voluminosos escritos, las bases de un derecho consuetudinario francés. El código respira, sin embargo, un fuerte espíritu de liberalismo e individualismo, está construido sobre el llamado plan romano-francés y, por lo tanto, dividido en tres libros: el primero se dedica al derecho de la persona y sus relaciones familiares, salvo las económicas entre los cónyuges; el segundo a los derechos sobre las cosas y las diferentes modificaciones de la

propiedad, y el tercero y último, bajo el título "de los diferentes modos de adquirir la propiedad", estudia por este orden la herencia, el contrato y las demás fuentes de la obligación, entre las que se encuentran las relaciones económicas entre cónyuges, contempladas como contrato de matrimonio, y algunos otros temas aislados. Este orden es el seguido en el Código Civil español y numerosos códigos latinoamericanos por influencia directa del francés. El Código Napoleón está redactado en lenguaje claro, sencillo, conciso y de apreciable valor literario; aglutina materiales tradicionales con numerosas ideas de la Revolución, armoniza los factores romanistas con la fuerte influencia del derecho consuetudinario de inspiración germánica en el norte de Francia por un lado, y por otro, expresa las consecuencias de la soberanía popular conquistada entonces, a través de las ideas individualistas y la preocupación por la tutela de las libertades personales contra un posible retorno al antiguo régimen. Se trata de un código de gran precisión técnica en el plano jurídico, que responde a los intereses y necesidades de la clase media ascendente y de una sociedad en vías de desarrollo bajo un signo liberal y capitalista. El Código Civil fue complementado con un Código de Procedimientos civiles en 1806, un Código Mercantil en 1807 y un Código Penal en 1810. *Cf.* H. L. A. Fischer, "The Codes", en *The Cambridge Modern History*, vol. IX, CUP, Cambridge, 1907, pp. 148-179. Hay traducción: *Historia del mundo en la Edad Moderna*, vol. VIII, Eduardo Ibarra y Rodríguez (ed.), Ramón Sopena, Barcelona, 1957, pp. 180-208.

[451] Mediante las conquistas napoleónicas el código se expandió fuera de Francia; pero permaneció sólo en Bélgica, Luxemburgo y aquella región de Polonia constituida por Napoleón como el Gran Ducado de Varsovia. Hasta la entrada en vigor del Código Civil alemán en 1900, el Código francés permaneció vigente en aquellas partes de Alemania situadas en el lado izquierdo del Rin, en el Gran Ducado de Baden y en un pequeño sector al este del Rin. Durante el siglo XIX, el Código Napoleón, en traducción y con ligeras modificaciones, se volvió ley en los Países Bajos, Italia, Rumania, Egipto, Quebec, Luisiana, Portugal y España. El Código español, con breves enmiendas, tuvo vigencia en Puerto Rico, Cuba y las Filipinas. En Haití y República Dominicana el Código Napoleón se adoptó directamente. Esa influencia directa también se halla en la base de diversos códigos civiles sudamericanos, como el argentino de 1869 y el de Chile (obra de Andrés Bello en 1858), del que fueron copiados los de Ecuador (1861) y Colombia (1873). Nuevos tipos de codificación fueron iniciados con el Código Civil alemán de 1900 y el Código Civil suizo de 1912. El primero fue retomado, con pequeños cambios, en Japón, el segundo en Turquía. En los modernos códigos civiles de Brasil y México, los modelos de los códigos francés, alemán y

suizo fueron combinados entre sí, pero también con muy importantes aportaciones locales. *Cf.* José Carlos Fernández Rosas, "El Código Napoleón y su influencia en América Latina: reflexiones a propósito del segundo centenario", en *El derecho internacional en tiempos de globalización: homenaje a Carlos Febres Pobeda*, Universidad de los Andes, Mérida, Venezuela, 2005, pp. 151-190.

[452] Véase a amanera de ejemplo:

Art. 2. La ley sólo dispone respecto al futuro, no tiene efectos retroactivos.

Art. 1134. Un contrato propiamente concluido tiene el lugar de ley entre aquellos que lo hicieron.

Art. 1382. Todo acto cometido por un hombre que cause perjuicio a otro, lo obliga a la reparación por la falta cometida.

Art. 2279. Párrafo 1. "Respecto a bienes muebles, la posesión vale por el título". Es decir, un comprador de buena fe obtiene del propietario el título del bien adquirido.

[453] Sobre la codificación del derecho prusiano, véase *supra*, pp. 903-904, notas 439-441.

[454] *Coutumes*: derecho consuetudinario del norte de Francia. Además del derecho sobre propiedades y contratos, que se derivaba primariamente del derecho romano, casi todo lo demás estaba basado en derecho consuetudinario. Por ello se ha dicho que cerca de tres cuartas partes del Código Civil de Napoleón pueden rastrearse al derecho consuetudinario sistematizado y recopilado en el siglo XVIII por el jurista francés Robert Joseph Pothier (1699-1772). *Cf.* Eugen Ehrlich, *op. cit.*, pp. 415-416, y Guillermo F. Margadant, *La segunda vida del derecho romano*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1986, p. 236.

[455] Un caso de este tipo es el de los dos artículos del código (arts. 1382 y 1383) que pretenden formular los principios generales sobre casi todos los delitos en el derecho francés.

[456] *Cf.* Georg Jellinek, "La Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano" [1895], Adolfo G. Posada (trad.), en Jellinek *et al., Orígenes de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, Jesús González Amuchastegui (ed.), Editora Nacional, Madrid, 1984, pp. 57-120. Este texto, donde Jellinek afirma que esa Declaración debe más a la influencia de la Reforma protestante que a la de la Ilustración francesa, tuvo una influencia decisiva en la interpretación histórica y sociológica de Max Weber sobre el significado de la tradición del derecho natural, entre otras cosas porque al

parecer fungió como detonador para iniciar su propia investigación sobre la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. *Cf.* "Introducción del editor", en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, nota 34, p. 35, donde entre otras cosas se menciona que "la primera vez que Weber expuso su tesis en público fue en el seminario de Jellinek en 1896, pero una enfermedad nerviosa lo obligó a no poder redactarla sino hasta la segunda mitad de 1903"; y también p. 48: "tanto Weber como Troeltsch, reconocerían con el tiempo que el detonador común para que ambos desarrollaran sus respectivos estudios sobre el protestantismo lo constituyó el ya citado estudio de su colega en Heidelberg, Georg Jellinek, sobre los orígenes de la Declaración de los Derechos del Hombre, publicado en 1895".

[457] Weber se refiere aquí una vez más a Stammler, quien en la segunda edición de 1906 de su polémico libro *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsaufassung, op. cit.*, intituló su Capítulo V "Das Recht des Rechtes" [El derecho del derecho], provocando, en parte por ello, la irritación de Weber y su demoledora crítica a Stammler en su ya famoso artículo de 1907. *Cf. supra*, pp. 157-158, nota 60. Véase también la crítica de Weber a Stammler redactada para la parte más antigua de *Economía y sociedad* en *supra*, pp. 713-719. Y también *infra*, p. 927, nota 492.

[458] Una concisa síntesis sobre las modalidades y diversas formas de conceptualizar al derecho natural, así como su importancia histórica puede consultarse en Georges Gurvitch, "Natural Law", en *Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. XI, pp. 284-290. Véase también Leo Strauss, "Derecho Natural", en *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, vol. 3, Aguilar, Madrid, 1974, pp. 572-576, así como la no muy consistente crítica a Weber desde el enfoque iusnaturalista en Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago University Press, Chicago, 1953, pp. 36-78, y la demostración de los reduccionismos e inconsistencias de esa crítica de Strauss en Raymond Aron, "Introducción", en Max Weber, *El político y el científico, op. cit.*, especialmente pp. 44-77.

[459] Para un brillante tratamiento de la tradición del derecho natural en el estoicismo, el cristianismo primitivo, el catolicismo medieval, el luteranismo, el calvinismo y las sectas protestantes, tanto en su aspecto doctrinal, como en su vertiente social, económica y política, véase Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Mohr, Tubinga, 1912, principalmente pp. 52-58, 144-147, 156-165, 255-272, 328-329, 377-383, 412-418, 532-548 y 762-772. Hay traducción inglesa: *The Social Teachings of the Christian Churches*, O. Wyon (trad.), 2 vols., George Allen & Unwin, Londres, 1931. Una versión precursora de

ese tratamiento, con su gran impacto en la manera como Weber concebiría a partir de entonces la cuestión del derecho natural, se encuentra en la ponencia que Troeltsch presentó, el 21 de octubre de 1910 en el primer Congreso de Sociología Alemana en Fráncfort, intitulada "El derecho natural estoico-cristiano y el moderno derecho natural profano", donde sostuvo que los estoicos y los primeros cristianos desarrollaron dos concepciones del derecho natural: una *absoluta* que rigió en el paraíso antes del pecado original y la caída del hombre, y otra *relativa* que tenía que atender las condiciones mundanas después de la caída para regular las pasiones humanas. La razón moral debió introducir en el arreglo *relativo* del derecho natural la ordenación del poder político, el establecimiento de la propiedad privada, un sistema jurídico que garantizara los derechos individuales e instituyera el matrimonio y la familia, así como un arreglo justo a las desigualdades sociales. En el estoicismo, la razón transformó las nuevas instituciones sociales en instrumentos de disciplina, orden y propiedad; en el cristianismo, los males de la caída fueron atendidos por medio del castigo y la sanación del pecado, con lo cual se fundamentó la moralidad personal interna mediante la creación de un orden económico y civil. Troeltsch utilizó la distinción entre una ética "orgánica" que con Tomás de Aquino busca elevarse de la naturaleza a la gracia con la distinción entre diferentes modos de vida entre legos y monjes, y, por otro lado, la ética protestante que, también basada en el derecho natural, rechaza la distinción entre profanos y monjes, para proponer mejor la doctrina de la "ética vocacional", la cual ve a la sociedad dividida en un sistema de profesiones y estamentos. La actividad vocacional de cada profesión debe contribuir individualmente al bienestar general de la sociedad. Troeltsch concluyó su ponencia señalando las afinidades entre el puritanismo anglosajón y un derecho natural que acaba por orientarse hacia la democracia, la igualdad, la libertad y el respeto religioso a los derechos naturales. Max Weber se levantó a defender la ponencia de Troeltsch ante cualquier crítica. Dicha ponencia fue publicada como artículo en 1911: "Das stoischchristliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht", *Historische Zeitschrift*, vol. 106, 1911, pp. 237-267, y reproducida después en Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Mohr, Tubinga, 1925, pp. 166-191. Véase la defensa de Weber a esa ponencia en *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Mohr, Tubinga, 1924, pp. 462-476.

[460] Esta actitud es la representada por la Escuela Histórica, especialmente la germanista, en la que Otto von Gierke tuvo un papel dirigente muy destacado. *Cf. supra*, p. 829, nota 236.

[461] Véase Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, pp. 362-363.

[462] Especialmente entre los grandes juristas del mundo cultural germánico en el siglo XVII. Así Leibniz (1646-1716) derivaba, en efecto, la herencia de la inmortalidad del alma en *Nova Methodus Docendi Discendique Juris*, Parte II, sección 20, 17; y Hugo Grocio (1583-1645) encuentra las bases de la sucesión testamentaria en el derecho natural, así como la de la sucesión en ausencia de testamento en el acuerdo implícito con la voluntad del fallecido *(De iure pacis ac belli*, Libro II, cap. VII), para lo cual coincide con lo expuesto por Johannes Altusio (1557-1638) algunos años antes en su *Iurisprudentia Romana*, Parte II, Libro I, caps. 43-63. Las teorías del derecho natural fueron socavadas por Samuel Pufendorf (1632-1694), quien ya consideró a la herencia como una institución del derecho positivo en *De iure naturae et gentium*, libro IV, cap. 10, 2-6. *Cf*. Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht, op. cit.*, vol. III, parágrafo 16, especialmente pp. 382-393 y 411-419, y también de Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik*, Marcus, Breslau, 1902, cap. III, principalmente pp. 44-47.

[463] Weber se refiere aquí a la evolución del derecho natural al utilitarismo, tal y como fue expresado por Hume, Bentham, James Mill y John Stuart Mill. *Cf*. John Plamenatz, *The English Utilitarians*, Basil Blackwell, Oxford, 1966.

[464] *Cf*. Ferdinand Lassalle (1825-1864), *Das System der erworbenen Rechte. Eine Versöhnung des positiven Rechts und der Rechtsphilosophie* [El sistema de los derechos adquiridos. Una reconciliación del derecho positivo y la filosofía del derecho], Brockhaus, Leipzig, 2 vols., 1861; 2a. ed., 1880. Lassalle fue fundador del Partido Socialdemócrata Alemán y promotor tanto de la democracia como de la superación del particularismo judío. Su obra más famosa e influyente no es la citada en esta instancia por Weber, sino la de 1862 sobre la esencia de la Constitución, donde introdujo la distinción entre la constitución escrita y la constitución real de un Estado puesto que los problemas constitucionales no son primordialmente problemas de derecho, sino problemas de distribución del poder. Detrás de las instituciones jurídicas hay siempre intereses reales representados por los factores productivos y las clases sociales que son la auténtica y real constitución de un Estado. *Cf*. Ferdinad Lassalle, *Über Verfassungswesen* [Sobre la esencia de la Constitución], Vorwärts, Berlín, 1907. Hay muchas traducciones al español, una muy accesible es F. Lassalle, *¿Qué es una Constitución?*, Amelie Cuesta (trad.), Gernika, México, 2006. Sobre Lassalle, *cf. supra*, p. 181, e *infra*, p. 1311.

[465] *Cf*. G. W. F. Hegel (1770-1831), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*

oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse [Líneas fundamentales de la filosofía del derecho, o fundamentos de derecho natural y derecho estatal] (1821), Suhrkamp, Fráncfort, 1986, parágrafos 2 y 3, pp. 30-46.

[466] Para lo que sigue, véanse Max Weber, "La situación de la democracia burguesa en Rusia" (1906); "La transición al seudoconstituicionalismo en Rusia" (1906), y "La transición de Rusia a la seudodemocracia" (1917), en *Escritos políticos*, vol. II, José Aricó (ed.), *op. cit.*, pp. 365-469.

[467] Amplia zona de tierras agrícolas extremadamente fértiles que se extiende desde Moldavia sobre Ucrania del sur hasta llegar a la cuenca baja y media del Volga. Véase Max Weber, "La situación de la democracia burguesa en Rusia", en *ibid.*, p. 380.

[468] En el segundo de los artículos mencionados *supra*, p. 913, nota 466, Weber predijo en las páginas 441-443 el inicio de una segunda revolución en Rusia, que estaría orientada hacia el comunismo y no hacia el derecho natural y que crearía un estado de cosas muy diferente a todo lo que hubiese existido con anterioridad.

[469] *Cf.* Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 369: "El resultado del criterio eclesiástico a este respecto fue que la ética económica medieval descansó sobre la norma del *iustum pretium*, con exclusión del regateo en los precios y de la libre competencia, garantizándose a todos la posibilidad de vivir". En la polémica centenaria en torno a la tesis weberiana sobre la ética protestante, hubo distintas posiciones con respecto a si la teoría medieval del *iustum pretium*, tal y como aparece formulada en Tomás de Aquino, favorece u obstaculiza el desarrollo económico. En ánimo polémico contra Weber, Sombart afirmó en 1913 en *El burgués (op. cit.*, pp. 244-260) que es incluso más favorable para ello que la ética protestante, lo cual fue refutado en 1914 por Max Scheler ("Der Bourgeois und die religiösen Mächte", actualmente en *Ethik und Kapitalismus*, Philo, Berlín, 1999, pp. 91-112), quien le demostró a su amigo Sombart que no conocía bien a santo Tomás y que, por lo tanto, en este punto, Weber "tenía razón": sólo una religión tan "monstruosa" como el protestantismo podía engendrar un sistema tan igualmente monstruoso como el capitalismo moderno. En 1930, el jesuita J. B. Kraus, con un impresionante aparato crítico de fuentes primarias y sin caer en el reduccionismo valorativo de Scheler, discutió a fondo tanto la doctrina de la propiedad como la teoría del "precio justo" en la concepción medieval tomista, para demostrar, por un lado, que Sombart estaba totalmente equivocado, pero Weber tampoco estaba del todo en lo correcto. *Cf.* J. B. Kraus, "Die charackterische Lehre vom gerechten Preise", en *Scholastik,*

Puritanismus und Kapitalismus, Duncker & Humblot, Múnich, 1930, pp. 43-66. Todo esto forma parte de una de las más largas polémicas en la historia de las ciencias sociales. *Cf*. Francisco Gil Villegas M., *Max Weber y la guerra académica de los cien años. Historia de las ciencias sociales en el siglo XX*, FCE-El Colegio de México, México, 2013, 1423 pp.

[470] Antonino de Florencia (1389-1454): arzobispo de Florencia, considerado uno de los fundadores de la moderna teología moral y ética social cristianas. Mentor artístico y espiritual de Fra Angelico y consejero de Cosimo de Medici *el Viejo*. Según Sombart, en sus escritos económicos ya tiene una idea tan clara sobre lo que es el capital (al que designa expresamente con esa palabra), que "la ciencia económica no tendrá ocasión de volverlo a oír sino hasta la llegada de Marx". *Cf*. Werner Sombart, *El burgués* (1913), *op. cit*., p. 257. Véase la crítica de Weber a esta interpretación de Sombart sobre la figura de Antonino de Florencia en Max Weber, *La ética protestante, op. cit*., notas 11 y 27, pp. 103-104 y 121-123, respectivamente; véase también nota del editor, pp. 311-312.

[471] Claude Frédéric Bastiat (1801-1850), comerciante, escritor, legislador y economista francés, considerado uno de los mejores divulgadores del liberalismo económico. Conocido también como *el Cobden francés*, fue un entusiasta partidario del libre comercio y del pacifismo. *Cf*. Joseph Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Oxford University Press, Nueva York, 1954, p. 500. [Hay edición del FCE.]

[472] El modo del tratamiento completamente "positivista" del derecho público estuvo representado en Alemania principalmente por Paul Laband (1838-1918) y sus discípulos. Sobre Laband, véase el artículo de Ernst von Hippel en *Encyclopaedia of Social Sciences*, vol. VIII, pp. 614-615, y también Hans Kelsen, *Teoría general del Estado* (1925), *op. cit*., p. 517.

[473] Aquí, Weber expone una opinion de Hatschek, *Englisches Staatrecht, op. cit*., p. 153, pero opuesta a la de J. Lucas, "Zur Lehre von dem Willen des Gesetzgebers", en el *Festgabe für Laband*, 1908, quien rastreó el dogma de la ausencia de vacíos en el orden jurídico en las tendencias del derecho natural de la monarquía absoluta y negaba cualquier posible influencia de Bentham en este respecto. La controversia continuó en los artículos de Hatschek, *Archiv für öffentliches Recht*, vol. 24, 1909, p. 442, y vol. 26, 1910, p. 458, así como Lukas, *ibid*., vol. 24, 1910, pp. 67 y 465.

[474] Sobre el positivismo jurídico alemán de las dos primeras décadas del siglo XX en el círculo de Max Weber en Heidelberg hay que tomar en cuenta,

además de a Georg Jellinek, a Hermann Kantorowicz y, sobre todo, a Gustav Radbruch. Para las ideas de éste en su primer periodo positivista, neokantiano y relativista, véase G. Radbruch, *Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Quelle & Meyer, Leipzig, 1913, traducida en su segunda edición como *Filosofía del derecho* por José Medina Echavarría, Revista de Derecho Privado, Madrid, 1933. Véase también Luis Recaséns Siches, *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico*, Labor, Barcelona, 1929, cap. VII, pp. 172-195. Para su posterior posición apóstata, véase Gustav Radbruch, *Rechtsphilosophie*, Koehler, Stuttgart, 1950. Este último libro es muy representativo del resurgimiento del derecho natural en la Alemania posterior a la segunda Guerra Mundial; puede consultarse una versión resumida en *Introducción a la filosofía del derecho*, Wenceslao Roces (trad.), FCE, México, 1951; sobre la transformación del positivismo relativista de Radbruch en una visión cercana al iusnaturalismo, véase Arnold Brecht, "Excurso: Radbruch contra Radbruch", en *Teoría política. Los fundamentos del pensamiento político del siglo XX*, Juan Manuel Mauri (trad.), Ariel, Barcelona, 1963, pp. 369-374 y 242-245.

[475] *Cf.* Gustav Radbruch, *Grundzüge der Rechtsphilosophie, op. cit.* (edición de 1913); sin embargo, esa importante distinción jurídica ya no la usó Radbruch en las versiones de 1932 y 1950, mucho más cercanas al iusnaturalismo. Hay una síntesis traducida de la última versión basada en uno de los últimos cursos impartidos por el maestro de Heidelberg, Gustav Radbruch, *Introducción a la filosofía del derecho, op. cit.*

[476] Max Weber ya no alcanzó a redactar esa sección de su sociología del derecho.

[477] *Kreisrichterparlament*, llamado así porque un número considerable de sus miembros eran *Kreisrichter* (jueces de circuito) predominantemente liberales y se oponían a la política militarista de Bismarck. Fracasaron en su intento por evitar que Prusia se mantuviera como un Estado militarista absolutista por otro medio siglo al verse forzados a aprobar en 1860 una ley "provisional" que garantizó, *de facto* y de manera permanente, el gasto militar de acuerdo con el proyecto diseñado por Bismarck. *Cf.* Hajo Holborn, *A History of Modern Germany: 1840-1945*, Princeton University Press, Princeton, 1982, pp. 139-142.

[478] En los tribunales laborales la representación por un abogado, como regla general, no está permitida en la etapa de juicio. Véase *Arbetisgerichtsgesetz* del 23 de diciembre de 1926, sec. II.

[479] Procedimiento romano-canónico que se caracterizaba por su sistema de "prueba formal". Había reglas sobre la exclusión de ciertos tipos de evidencia y, muy particularmente, detalladas reglas sobre su corroboración y sobre los medios con los que el juez debía evaluar la evidencia conflictiva. El testimonio de dos testigos creíbles constituía prueba plena *(probatio plena);* un testigo creíble constituía prueba semiplena *(probatio semiplena)*, pero un testigo dudoso *(testis suspectus)* constituía menos de prueba semiplena *(probatio semiplena minor)*. El sistema entero de prueba formal fue abolido por las reformas procedimentales del siglo XIX y reemplazado por el sistema de prueba libre o racional, que acabó con la mayoría de esas reglas de exclusión. *Cf.* Arthur Engelmann, *Der Civilprozess. Geschichte und System* [El proceso civil. Historia y sistema], 3 vols., Koebner, Breslau, 1889-1901. Para la "libre apreciación de la prueba" en el proceso románico-canónico, véase específicamente vol. II, 1895, pp. 75-84.

[480] *Cf.* Justus Wilhelm Hedemann (1878-1963), *Die Fortschrittte des Zivilrechts im XIX Jahrhundert* [Los progresos del derecho civil en el siglo XIX], vol. I, Heymann, Berlín, 1910, p. 117.

[481] Ejemplos sobre esta actitud judicial pueden verse en la inspección de casos en conexión con la sección 242 del Código Civil alemán (buena fe y trato justo), o en la sección 346 del Código Mercantil ("buena" costumbre comercial) en las versiones anotadas de ambos códigos. El peligro de que una excesiva dependencia judicial hacia estas provisiones legales llevara al juez a ambiguos criterios de justicia fue señalado por J. W. Hedemann, *Die Flucht in die Generalklauseln: Eine Gefahr für Recht und Staat* [El escape a las claúsulas generales: un peligro para el Derecho y el Estado], Mohr, Tubinga, 1933.

[482] Ésta fue la decisión de la Corte Suprema alemana en *Entscheidungen des Reichsgerichts in Strafsachen* 111 y 32 o. c. 165. En la sección 242 del Código Penal alemán, el latrocinio se define como la apropiación ilegal de un bien mueble. La energía eléctrica no es un bien mueble; por ello no es materia de latrocinio. Esta laguna jurídica se cubrió mediante la promulgación de una ley especial sobre "la toma ilegal de la energía eléctrica" del 9 de abril de 1900 (R. G. Bl. 1900, 228), pero ese tipo de decisiones no fue bien recibido en un inicio por los juristas de mentalidad más tradicional.

[483] Erich Jung, *Das Problem des natürlichen Rechts* [El problema del derecho natural], Duncker & Humblot, Leipzig, 1912.

[484] Expresión de Georg Jellinek en *Die sozialetische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe* [El significado socio-ético del derecho, el agravio y la sanción

penal], Alfred Hsilder, Viena, 1878.

[485] En la sección 138 del Código Civil alemán se estipula lo siguiente: "Una transacción legal que viola la buena moral es nula. Nula, en particular, es cualquier transacción en la que una parte, explotando la situación de emergencia, o la imprudencia, o la inexperiencia de otro, le hace prometer o dar a él, o a una tercer persona, un beneficio pecuniario, que trasciende el valor de sus propias acciones, y bajo la circunstancia del caso la relación entre ellos aparece manifiestamente desproporcionada".

[486] La Escuela del Derecho Libre *(Freirecht)* constituye la contraparte alemana del "realismo" norteamericano y escandinavo. La idea teórica básica de estas tres escuelas es que el derecho no es "encontrado" por los jueces sino más bien "hecho" por ellos, y fue anticipada desde 1885 por Oskar von Bülow (1837-1907) en su *Gesetz und Richteramt*, Duncker & Humblot, Leipzig, 1885. El primer ataque contra la jurisprudencia conceptual pandectista, o *Konstruktionsjurisprudenz*, fue lanzado por el fiscal prusiano Julius von Kirchmann (1802-1884) en su provocador panfleto *Über die Wertlosigkeit der Jurisprudenz als Wissenschaft*, Springer, Berlín, 1848 *(La Jurisprudencia no es ciencia*, Antonio Truyol y Serra (trad.), Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951). A este ataque se unió después nada menos que Jhering, uno de los más prominentes expositores del método tradicional pandectista, pero que ahora prefería poner enfásis en el papel del derecho como medio para obtener fines utilitarios. *Cf.* Rudolph von Jhering, *Der Zweck im Recht*, Breitkopf und Härtel, Leipzig, 1883 *(El fin del Derecho*, Leonardo Rodríguez [trad.], Heliasta, Buenos Aires, 1978), quien también ridiculizó la jurisprudencia conceptual en su *Scherz und Ernst in der Jurisprudenz*, Leipzig, 1884 *(Bromas y veras en la ciencia jurídica*, Tomás A. Banzhauf [trad.], Thomson-Civitas, Madrid, 1987; *cf. supra*, p. 901, nota 432). A finales del siglo XIX el ataque se intensificó y combinó con los postulados de que los tribunales deberían sacudirse la técnica de la jurisprudencia conceptual y abandonar la ficción de la ausencia de lagunas en el orden jurídico, a fin de considerar a los códigos y estatutos como incapaces de ordenar nada que esté más allá del más estricto sentido literal del texto, por lo que debería llenarse el vacío de las lagunas, es decir una inmensa masa de problemas no resueltos, mediante un proceso de libre y "principesca" creatividad. Los dirigentes de este movimiento fueron Ernst Fuchs, *Die Gemeinschädlichkeit der konstruktiven Jurisprudenz* [Los daños de la jurisprudencia conceptual al bien común], Braun, Karlsruhe, 1909, y *Was will die freirechtsschule?* [¿Cuáles son los objetivos de la Escuela del Derecho Libre?], Greifenverlag, Rudolfstadt, 1929; H. Kantorowicz (con el seudónimo de Gnaeus Flavius), *Der Kampf um die*

Rechtswissenschaft [La lucha en torno a la ciencia del derecho], Carl Winter, Heidelberg, 1906, y *Aus der Vorgeschichte der Freirechtslehre* [De la prehistoria de la doctrina del Derecho Libre], Bensheimer, Mannheim, 1925, así como su artículo "Some Rationalizations about Realism", *Yale Law Journal*, vol. 43, junio de 1934, pp. 1240 y ss., donde Kantorowicz suaviza y aclara muchas de sus radicales tesis de mocedad. A esta posición se sumó Eugen Ehrlich, quien proveyó al movimiento una amplia base histórica y sociológica. Además de su ya citado *Grundlegung der Soziologie des Rechts, op. cit.*, 1913, puede consultarse la excelente traducción de sus artículos "Libre investigación del derecho y ciencia del derecho libre" (1903) y "Sociología y jurisprudencia" (1906), en Eugen Ehrlich, *Escritos sobre sociología y jurisprudencia*, Gómez García, Muñoz de Baena y Robles Morchón (trads.), Marcial Pons, Madrid-Barcelona, 2005, pp. 53-107. La más reciente posición de la doctrina del Derecho Libre estuvo muy influida por el contacto de Ehrlich con la llamada Escuela de la Jurisprudencia de Intereses, muy cercana ya a la jurisprudencia sociológica de Roscoe Pound. Véase una crítica a esta corriente en José Medina Echavarría, *La situación presente de la filosofía jurídica, op. cit.*, pp. 81-116. Para recientes tendencias tanto de la doctrina del Derecho Libre en Alemania, como del realismo norteamericano y su jurisprudencia sociológica, véase Alan Hunt, *The Sociological Movement in Law*, Macmillan, Londres, 1978, especialmente pp. 134-151.

[487] Las fuentes de Weber para estos temas tan representativos de la *Freirechtslehre* o "doctrina del Derecho Libre" son fundamentalmente la crítica a la "jurisprudencia de conceptos" que había realizado Hermann Kantorowicz en su manifiesto firmado con el seudónimo de Gnaeus Flavius, *Der Kampf um die Rechtswissenschaft, op. cit.*, 1906, y el ya citado libro de Eugen Ehrlich, *Grundlegung de Soziologie des Rechts*, de 1913. Quien posteriormente desarrolló más ampliamente la distinción entre norma y decisión judicial, subrayando el papel de la última en la creación y evolución del derecho, fue Hermann Isay, *Rechtsnorm und Entscheidung* [Norma jurídica y decisión], Vahlen, Berlín, 1929. Medina le atribuyó en 1935 a Isay la posición de ser el más típico representante del decisionisno irracional en la fundamentación del derecho, por encima incluso del propio Carl Schmitt, *cf.* Medina Echavarría, *La situación presente de la filosofía jurídica, op. cit.*, pp. 156-164. Kantorowicz volvió a tratar la cuestión años después de su primer trabajo, pero de manera mucho más matizada, pues aclaró que la decisión judicial sólo puede cubrir las lagunas que existen en el derecho codificado pero no sustituirlo. *Cf.* H. Kantorowicz, "Some Rationalizations about Realism", *Yale Law Journal*, vol. 43, junio 1934, pp. 1240

y ss.; así como su último libro redactado en 1939 poco antes de morir, *La definición del Derecho*, J. M. de la Vega (trad.), Colofón, México, 1994.

[488] *Cf.* Eugen Ehrlich, *Grundlegung der Soziologie des Rechts, op. cit.*, especialmente caps. 5 y 6.

[489] *Praeter legem*: apegado a la ley; *contra legem*: contra la ley.

[490] Especialmente Edouard Lambert, *La function du droit civil comparé*, Giard & Brière, París, 1903, y Eugen Ehrlich, *op. cit.* Véase también *supra*, p. 742, nota 39.

[491] Especialmente la versión del jesuita Victor Cathrein (1845-1931), *Recht, Naturrecht und positives Recht*, Herder, Friburgo, 1901. Hay traducción española: V. Cathrein, *El derecho natural y el positivo*, Alberto Jardón y César Barja (trads.), Hijos de Reus, Madrid, 1916. Además, la del conde conservador católico y canciller bávaro Georg von Hertling (1843-1919), *Recht, Staat und Gesellschaft* [Derecho, Estado y Sociedad], J. Kösel, Múnich, 1906, y la del teólogo, sacerdote y diputado del centro católico en la Asamblea Nacional de Weimar, de 1919 a 1920, Joseph Mausbach (1860-1931), *Naturrecht und Völkerrecht* [Derecho natural y derecho internacional], Herder, Friburgo, 1918.

[492] *Cf.* Rudolf Stammler, *Die Lehre von dem richtigen Recht* [La doctrina del derecho justo], Guttentag, Berlín, 1902. Para una descripción de la más amplia crítica de Weber a Stammler, véase *supra*, Primera parte, cap. I, parágrafo 4, pp. 157-158, nota 60. *Cf.* Max Weber, *La "superación" de la concepción materialista de la historia de R. Stammler, op. cit.*, especialmente pp. 77-110, pero también la crítica redactada para la parte más antigua de *Economía y sociedad* y, por lo mismo, muy cercana en tiempo (1907) al artículo de crítica a Stammler en *supra*, pp. 713-719. Las principales obras de Stammler traducidas al español son: *Economíay derecho según la concepción materialista de la historia*, W. Roces (trad.), Reus, Madrid, 1929; *Tratado de filosofía del derecho*, W. Roces (trad.), Reus, Madrid, 1930; *La génesis del derecho*, W. Roces (trad.), Calpe, Madrid, 1925; *Modernas teorías del Derecho y del Estado*, F. Ballvé (trad.), Botas, México, 1955; *La esencia del derecho y de la ciencia del derecho*, E. Garzón Valdés (trad.), Imprenta de la Universidad, Córdoba, Argentina, 1958.

[493] Véase R. Stammler, *El juez*, Emilio F. Camus (trad.), Editora Nacional, México, 1980. Para una incisiva crítica del neokantismo jurídico en general, véase Erich Kaufmann, *Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie*, Mohr, Tubinga, 1921. Véase también E. Kaufmann, *Metodología de las ciencias sociales*, Eugenio Ímaz (trad.), FCE, México, 1940. Una sólida y rigurosa crítica

desde una perspectiva iusnaturalista al neokantismo inconsistente de Stammler puede consultarse en Miguel Villoro Toranzo, *Lecciones de filosofía del derecho*, Porrúa, México, 1973, pp. 356-406. Para una exposición crítica de la obra de Stammler, desde una perspectiva cercana al neokantismo de Kelsen, véase Luis Recaséns Siches, *Direcciones contemporáneas del pensamiento jurídico*, Labor, Barcelona, 1929, pp. 82-93. Una buena exposición del contexto intelectual alemán de principios del siglo XX que llevó a criticar las inconsistencias de la obra de Stammler desde un estricto punto de vista neokantiano que separa las proposiciones del ser de las del deber ser, y que considera que Stammler "era asombrosamente inconsecuente, pues sin cesar mezclaba puntos de vista materiales y formales", puede verse en Arnold Brecht, "El derecho natural de contenido variable (Stammler)", en *Teoría política, op. cit.*, pp. 214-216.

[494] La referencia es a la elaboración y continuación de las ideas de Jhering por la Escuela de la Jurisprudencia del Interés, a partir de la célebre máxima de aquél en el último parágrafo de su gran obra: R. von Jhering, *Geist des römischen Rechts, op. cit.*, vol. III, parágrafo 61, p. 351: "Rechte sind rechtlich geschüzte Interessen, Recht ist die rechtliche Sicherheit des Genusses" *(Los derechos son intereses jurídicamente protegidos, el Derecho es la seguridad jurídica del goce)*.

[495] Sobre la teoría jurídica francesa, véase Julien Bonnecase, *La pensé juridique française de 1804 à l'heure presente*, Delmas, Burdeos, 1933. Los principales representantes de las tendencias mencionadas por Weber son François Gény, el fundador de la contraparte francesa de la Jurisprudencia de Intereses *(Méthode d'interprétation et sources en droit privé positif*, París, 1899); el jurista sociológico Edouard Lambert, *La function du droit civil comparé, op. cit.;* Léon Duguit, *Le droit social, le droit individuel, et la transformation de l'état*, 1910; *L'état, le droit objectif et la loi positive*, 1901; *Les transformations générales du droit privé*, 1912; *Les transformations du droit public*, 1913, y Raymond Saleilles, *Méthode et codification*, 1913. Una buena síntesis crítica puede consultarse en Albert Brimo, *Les Grands Courants de la Philosophie du Droit et de l'État*, Éditions Pedone, París, 1968, especialmente pp. 204-208, 307-346 y 410-424.

[496] Weber se refiere aquí al concepto de título en el derecho consuetudinario anglosajón. En la forma clásica del derecho de la propiedad real, las diversas maneras en que alguien era facultado para usar o disponer una porción de tierra eran definidas por las diferentes posesiones, propiedades y otros derechos sobre la tierra que habían sido reconocidos en los tribunales reales de derecho y equidad. No existió, sin embargo, ningún término que

cubriera por completo, como el término romano *dominium*, todos los derechos, privilegios, poderes e inmunidades, que podían existir sobre una porción de tierra.

[497] William Murray, primer conde de Mansfield (1705-1793), juez de la banca del rey entre 1756 y 1788, cuya principal influencia en el sistema jurídico anglosajón reside en el derecho mercantil. Con sus influyentes decisiones y sentencias jurídicas contribuyó a que el derecho del comercio internacional se convirtiera en parte del derecho general de Inglaterra, mediante una reforma al sistema jurídico británico hasta entonces centrado en leyes territoriales, justo en el momento en que la influencia del comercio internacional iba en ascenso para determinar el poder de una potencia económica. Lord Mansfield influyó también en la legislación inglesa relativa a la expedición de cheques, giros y letras de cambio, así como en el establecimiento de un nuevo y prometedor campo de la jurisprudencia: el derecho de los seguros marítimos. El éxito de sus iniciativas provenía de su autoridad personal y de lo que Weber identifica como una "creación carismática del Derecho". *Cf.* Cecil Filfoot, *Lord Mansfield*, Clarendon Press, Oxford, 1936, pp. 82-117, y Edmund Heward, *Lord Mansfield: A Biography*, Barry Rose, Chichester, 1979.

[498] John Austin (1790-1859), *The Province of Jurisprudence Determined*, John Murray, Londres, 1832; también *Lectures on Jurisprudence or the Philosophy of Positive Law*, 3 vols., John Murray, Londres, 1861-1863.

[499] Albrecht Mendelssohn Bartholdy (1874-1936), *Das Imperium des Richters. Ein Versuch kasuistischer Darstellung nach dem englischen Rechtsleben im Jahre 1906/7* [El imperio de los jueces. Un intento de representación casuística de la vida jurídica inglesa en el año 1906-7], Trübner, Estrasburgo, 1908. Sobrino del compositor Felix Mendelssohn Bartholdy, estudió jurisprudencia en Heidelberg y estaba emparentado con Weber por el lado de la madre de éste, Helene von Fallenstein. Participó al lado de Weber en la comisión de profesores enviada en mayo de 1919 a Versalles a revisar y aceptar la responsabilidad de la deuda alemana en la primera Guerra Mundial. Se especializó en derecho procesal civil y en historia jurídica diplomática y fue profesor en la Universidad de Hamburgo. Por su origen judío emigra a Inglaterra en 1934, donde es nombrado *senior fellow* del prestigiado Balliol College de la Universidad de Oxford, y ahí permanece en funciones hasta su muerte acaecida el 26 de noviembre de 1936. *Cf. infra*, p. 1168, donde Weber vuelve a hacer mención del libro de Mendelssohn en el contexto de la dominación legal racional burocrática.

[500] Escrito antes de la abolición del jurado popular en Alemania por la Ley de 1924.

[1] Traducción de Eugenio Ímaz. Todas las notas, a menos que se indique lo contrario, son de Francisco Gil Villegas. Esta sección apareció originalmente como artículo independiente póstumo, con el título "Die Stadt. Eine soziologische Untersuchung" [La ciudad. Una investigación sociológica], en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 47, núm. 3, agosto de 1921, pp. 621-772, y después de ligeras revisiones, incluida la eliminación del subtítulo, fue incorporado en las páginas 513-600 de la tercera "entrega", aparecida en junio de 1922, de la primera edición de *Economía y sociedad*. Schluchter ha dudado que esta sección estuviera originalmente destinada a las aportaciones de Max Weber para *Economía y sociedad*, pues hay indicios, no concluyentes, para pensar que más bien estaba proyectada para publicarse en un cuarto volumen de los *Ensayos sobre sociología de la religión*, con el fin de complementar los ensayos sobre la ética protestante con una explicación de carácter "infraestructural" o "materialista", político y socioeconómico, sobre las causas del surgimiento del capitalismo moderno en Occidente a finales de la Edad Media, es decir, por lo menos tres siglos antes de la Reforma protestante. *Cf.* Wolfgang Schluchter, "Max Webers Religionssoziologie. Ein werkgeschichtliche Rekostruktion", en *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik*, Suhrkamp, Fráncfort, 1985, p. 542, y *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Religions- und Herschaftssoziologie*, vol. 2, Suhrkamp, Fráncfort, 1991, p. 395, nota 34. La evidencia disponible para considerar al Capítulo de "La ciudad" como parte de *Economía y sociedad* o de la colección de *Ensayos sobre sociología de la religión* no es concluyente para ninguno de los dos casos, pues cuando Marianne Weber descubrió el 30 de junio de 1920 este texto entre los papeles de su marido, lo consideró un escrito autónomo y se lo describió así al editor Paul Siebeck como "un grueso manuscrito: formas de ciudad", por lo cual pidió que fuera publicado como artículo en el *AfSS*, de manera independiente a los textos que estaba organizando para *Economía y sociedad*. En junio de 1921, Melchior Palyi, quien trabajaba con Marianne la edición de los diversos escritos de su marido, la convenció de que el texto "La ciudad" sí era, después de todo, parte de *Economía y sociedad*, en virtud de que en el plan de 1914 para la obra colectiva del *Grundriss für Sozialökonomik*, Max Weber había previsto un inciso donde debía abordarse precisamente ese tema, por lo que decidieron, junto con el editor Siebeck, incorporarlo como último Capítulo de la sección "Tipos de comunidad y sociedad". En 1956 Johannes Winckelmann le cambió el título por el de "La dominación no legítima (tipología de las ciudades)" a fin de incorporarlo en la sección de "la sociología de la dominación" y cubrir así un aspecto supuestamente no abordado en ésta, pues

algunos críticos de Weber habían planteado que él no se ocupaba más que de las formas "legítimas" de dominación. Sin embargo, no es tan claro que este Capítulo fuera proyectado como parte de la "sociología de la dominación". La nueva edición crítico documental de la *Gesamtausgabe* toma como punto de orientación "únicamente" la paginación de la edición de Marianne Weber de 1922 y no a la de Winckelmann, lo cual equivale a *no* considerarla ya parte integrante de la "sociología de la dominación", sino como un texto aparte, que quizá debió publicarse desde un principio como apéndice de la obra global. Por diversas referencias internas del texto y la bibliografía utilizada, puede concluirse que el mismo fue interrumpido a fines de 1913, pero que Weber le hizo algunas revisiones en 1914, sin poder concluirlo. El subtítulo con el que apareció en el *AfSS*, "Una investigación sociológica", no es, con toda seguridad, de Max Weber, sino de su viuda, quien de todos modos decidió eliminarlo al incorporar el texto como Capítulo de *Economía y sociedad*, y lo mejor es dejar este Capítulo sin subtítulo, dado que su contenido no sugiere ninguna interpretación específica de lectura, ni como una investigación "sociológica", dado que casi no aparece tal término en el texto, ni como "la dominación no legítima", pues la mayor parte del texto tampoco se refiere a esta cuestión, sino a una mucho más amplia tipología de clasificación comparativa de ciudades. *Cf*. Wilfried Nippel, "Editorischer Bericht", en Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Stadt*, vol. I-22/5 de la *Max Weber Gesamtausgabe*, Mohr, Tubinga, 1999, pp. 53-56. Entre los muchos temas que aborda este texto, se encuentra también el de un posible *cuarto* tipo de dominación *legítima*: la legitimidad democrática encarnada "en la configuración sociológica de la ciudad occidental", tal y como Weber llegó a apuntarlo expresamente en su conferencia de 1917 en Viena sobre "Problemas de sociología del Estado" *(cf. infra*, Apéndice II, punto 4, p. 1401), y esto es ya razón suficiente para eliminar el espurio título de "la dominación no legítima", pues ahora hay evidencia adicional para leerlo como un escrito donde Weber alcanzó a proponer nada más, y nada menos, que la génesis de la "legitimidad democrática" como posible cuarto tipo puro de dominación *legítima*.

[2] Pekín era desde 1421 la ciudad donde residía el emperador chino; la servidumbre fue abolida en Rusia mediante la ley del 19 de febrero de 1861, con lo que se alcanzó la emancipación de los siervos.

[3] Funcionarios y oficiales formaban parte muy importante de la estructura poblacional de Wiesbaden, la cual había fungido desde 1806 como capital del recién fundado ducado de Nassau, y a partir de su anexión a Prusia en 1866, era sede de un presidente o jefe de gobierno. Debido a las buenas pensiones ofrecidas por el Segundo Imperio alemán (1871-1918), Wiesbaden tenía también

una buena calidad de vida para sus pensionados. Desde 1902 Sombart ya la llamaba por ello "Pensionópolis". *Cf.* Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, vol. II, Duncker & Humblot, Leipzig, 1902, p. 223.

[4] Weber se basa para la distinción entre estos tres tipos de ciudades (industrial, de consumidores y mercantil) en la tipología propuesta por Werner Sombart, *ibid.*, pp. 196-224.

[5] La *commenda* es una empresa a consignación, al igual que la *societas maris*. Véase *supra*, p. 222, nota 43.

[6] La *societas maris* era en las ciudades renacentistas italianas un tipo específico de *commenda* en donde el *tractator* recibía una tercera parte de las ganancias debido a que compartía los riesgos de la empresa a consignación. En la *commenda* sólo recibía una cuarta parte porque no arriesgaba su propio capital. Sin embargo, y como aclara el propio Weber en su tesis doctoral de 1889, el elemento distintivo en la *societas maris* era el riesgo compartido y no tanto la manera en que eran distribuidas las ganancias. *Cf.* Max Weber, *The History of Commercial Partnerships in the Middle Ages* (1889), Lutz Kaelber (trad.), 2003, *op. cit.*, p. 69. Todo el pasaje que sigue proviene de esa tesis doctoral.

[7] Weber participa aquí en una discusión de su época sobre los orígenes, desarrollo y características de la ciudad alemana de Colonia y las razones por los cuales carecía de una *almenda*, o pastos comunales en las afueras de la ciudad, lo cual podía explicarse parcialmente porque sus recursos fluviales sustituían esa necesidad. Weber toma aquí partido por la tesis de Konrad Beyerle (1872-1933), "Die Entstehung der Stadtgemeinde Köln" [El surgimiento del ayuntamiento de Colonia], *Zeitschrift der Savigny-Stiftungfür Rechtsgeschichte, Germanische Abteilung*, vol. 31, 1910, pp. 1-67.

[8] A mediados del siglo V a.C. emprendió Milcíades el Viejo la toma del Quersoneso (una isla tracia en el Helesponto, hoy Galípoli), donde fundó un señorío tiránico que mantuvo su familia hasta 493 a.C. El Viejo era tío de Milcíades el Joven (550-489 a.C.), vencedor de los persas en la batalla de Maratón (490 a.C.), quien en 516 a.C. había conseguido ya la tiranía del Quersoneso. *Cf.* Heródoto, *Historia*, Libro VI (Érato), 34-41.

[9] La familia Grimaldi, cuyo linaje puede remontarse al primer tercio del siglo XII, era una de las más ricas e influyentes de Génova. Con algunas interrupciones gobernaron desde finales del siglo XIII hasta 1458 Mónaco (convertido en principado desde 1612), y tuvieron varias posesiones más en la costa mediterránea provenzal, en Constantinopla, así como en 1547 heredaron la

isla Tabarca frente a Túnez.

[10] Weber se refiere aquí a las teorías de las etapas económicas que con algunas ligeras variaciones habían propuesto en la última etapa del siglo XIX, entre otros economistas alemanes, Schmoller, Schönberg y Bücher. *Cf.* Gustav Schmoller, "Studien über die wirtschaftliche Politik Friedrichs der Grossen und Preussens überhaupt von 1680-1786" [Estudios sobre la política económica de Federico el Grande y Prusia principalmente entre 1680-1786], *Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich*, vol. 18, 1884, pp. 1-61; Gustav Schönberg, "Zur wirtschaftlichen Bedeutung des deutschen Zunftwesens im Mittelalter" [Sobre el significado económico de la esencia corporativa alemana en la Edad Media], *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, vol. 9, 1867, pp. 1-72, y Karl Bücher, *Die Entstehung der Volkswirtschaft* [El surgimiento de la economía política], Laupp, Tubinga, 1893.

[11] *Stadwirtschaftspolitik* (política económica urbana), concepto que se encuentra ya como tal en Gustav Schmoller, *Grundriss der Allgemeinen Volkswirtschaftslehre* [Fundamentos de la teoría de economía política general], Duncker & Humblot, Leipzig, 1900, p. 296.

[12] La concepción de Weber sobre la naturaleza de la ciudad en términos políticos se apoya básicamente en las siguientes obras de Georg von Below: "Die ältere deutsche Stadtverfassung" [La antigua constitución urbana alemana], *Deutsche Monatschrift für das gesamte Leben der Gegenwart*, vol. X, 1906, pp. 313-321; *Die Entstehung der deutschen Stadtgemeinde* [El surgimiento de la comunidad urbana alemana], Voss, Dusseldorf, 1889; "Zur Entstehung der deutschen Stadtverfassung" [Sobre el surgimiento de la constitución urbana alemana], *Historische Zeitschrift*, vol. 59, 1888, pp. 193-247.

[13] Karl Friedrich Theodor Rathgen (1856-1921), *Japans Volkswirtschaft und Staatshaushalt* [Economía política y presupuesto estatal en Japón], Duncker & Humblot, Leipzig, 1891. Economista alemán y profesor de economía política en Tokio (1882-1890), y después profesor en Heidelberg (1900) y Hamburgo (1907), Rathgen se especializó en la historia y la economía política de Japón.

[14] Weber se refiere en otras partes de su obra a la gran inseguridad que por siglos hubo en Sicilia y que en parte puede adjudicarse a las rebeliones de esclavos en esa zona desde tiempos de la República romana, así como a la necesidad de vivir por ello dentro de algún tipo de comunidad urbana protegida. *Cf.* Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations* (1909), *op. cit.*,

pp. 213 y 217. Como posible fuente consultada por Weber para un periodo histórico más reciente, véase August Sartorius von Waltershausen, *Die sizilianische Agrarverfassung und ihre Wandlungen 1780-1912* [La constitución agraria siciliana y sus transformaciones 1780-1912], Deichert, Leipzig, 1913, pp. 12-37.

[15] *Cf.* Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libro I, 10, 2.

[16] *Ibid.*, Libro I, 7, 1; 8, 3, y 89-93.

[17] Ecbatana, la ciudad persa Hagamatana, capital de los medos cerca del monte Orontes, posteriormente residencia de verano de los reyes aqueménidas y partos. Heródoto, *Historia*, Libro I, 98, 3-4, describe su fortificación del siguiente modo: "Y así tomó posesión del poder, Deyoces obligó a los medos a erigir una única capital [...]. Los medos le obedecieron también en este punto e hizo edificar una fortaleza amplia y poderosa —esa que hoy día se llama Ecbatana — dispuesta en círculos concéntricos. Esta fortaleza está trazada de modo que cada círculo sobrepasa al colindante tan sólo en los baluartes".

[18] Persépolis, residencia real de los persas, fue construida en 518 a.C. por Darío y destruida por Alejandro Magno en 330 a.C.

[19] Durante el reinado del emperador Enrique I (919-936) se construyeron varias "ciudades" fortificadas en Sajonia para satisfacer necesidades de defensa militar frente a húngaros y eslavos.

[20] Frederick William Maitland (1850-1906), *Domesday Book and Beyond. Three Essays in the Early History of England* [El libro de *Domesday* y más allá. Tres ensayos sobre la temprana historia de Inglaterra], Cambridge University Press, Cambridge, 1897, pp. 185-186, y *Township and Bourough. The Ford Lectures 1897. With an Appendix of Notes relating to the History of Cambridge* [Pueblo y burgo. Las conferencias Ford de 1897. Con un apéndice de notas relativas a la historia de Cambridge], Cambridge University Press, Cambridge, 1897, pp. 36-52.

[21] La colección de cantos e himnos populares *(Shih-Ching)* fue recopilada inicialmente por Confucio (551-479 a.C.), e incluye, entre otros, textos de la dinastía Chou (siglos XI al VIII a.C.). Obra clásica de poesía, integrante de los Cuatro Clásicos *(Wu Ching)*, constituye la primera antología poética china. *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. I, p. 328.

[22] Oficialmente, el hinduismo tiene, del mismo modo que las otras religiones de libro, un libro absolutamente sagrado: los Vedas. Se trata de

colecciones de canciones, himnos y fórmulas mágicas y rituales de muy distinta antigüedad, por lo que la "época védica" es muy difícil de determinar, aun y cuando se remonta al inicio de las migraciones arias en el segundo milenio antes de Cristo. Weber caracteriza a los dioses y héroes de la época védica del siguiente modo: "Sus dioses son dioses funcionales y heroicos, de un tipo exteriormente muy semejante a los homéricos y, del mismo modo, los héroes de la época védica son reyes guerreros, habitantes de ciudades, que luchan en carros con séquitos de tipo homérico, formados predominantemente por campesinos criadores de ganado". *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. II, p. 36.

[23] La lucha con carros de guerra se daba en Egipto y Mesopotamia desde el segundo milenio antes de Cristo. *Cf.* Oskar Nuoffer, *Der Rennwagen im Altertum*, Hallberg und Buechting, Leipzig, 1904.

[24] La canción de Débora se encuentra en el Jueces 5: 1-31. La profetisa y gobernante Débora compuso su canción victoriosa a finales del siglo XII a.C. para celebrar una exitosa batalla de Israel contra Sísara, rey de Canaán, y en la que desempeñaron un papel central los carros de guerra.

[25] *Cf.* F. Thureau-Dangin (ed.), *Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften* [Las inscripciones reales sumerias y acadias], Hinrichs, Leipzig, 1907.

[26] *Cf. supra*, p. 566, nota 20.

[27] *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. II, p. 78.

[28] Tutmosis es el nombre de los faraones de la XVIII dinastía (1540-1300 a.C.) del antiguo Egipto. Tutmosis I (1506-1493 a.C.) estableció el dominio egipcio sobre Siria y Palestina. Tutmosis III (1490-1436 a.C.) derrotó en 1468 a.C. a una coalición de numerosos príncipes sirios y palestinos. *Cf.* Eduard Meyer, *Geschichte des alten Aegyptens* [Historia del antiguo Egipto], Grote, Berlín, 1887, pp. 238-240.

[29] Abimelec (del hebreo "mi padre es rey"), hijo del juez Gedeón y una concubina cananea de Siquem, asesinó a sus setenta medios hermanos y estableció desde Siquem un dominio monocrático por tres años sobre Israel. Cuando, gracias a su poderosa alianza israelita, pudo sitiar a Tebes, una mujer le rompió el cráneo con una piedra de molino, pero alcanzó a pedirle a su escudero que lo matara con su espada "para que no se diga de mí que una mujer me mató", y "así pagó Dios a Abimelec el mal que hizo contra su padre, matando a sus

setenta hermanos". Jueces 9: 53-56.

[30] Situada 20 km al norte de Atenas, en el pasaje que conduce hacia el extremo oriente del monte Parnés, Decelia era considerada una de las doce ciudades originales del Ática (Estrabón, *Geografía*, 9, 1, 20). Dado que también era la entrada a la planicie ática, fue tomada y fortificada por los espartanos como base para las invasiones y saqueos del Ática durante los últimos años de la guerra del Peloponeso (413-404 a.C.), y por eso se designa a esa última etapa como la "guerra deceliana". *Cf.* Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libro VII, 19 y 27.

[31] Georg Anton Hugo von Below (1858-1927), "Zur Entstehung der Rittergüter" [Sobre el surgimiento del latifundio], en *Territorium und Stadt. Aufsätze zur deutschen Verfassungs-, Verwaltungs- und Wirtschaftsgeschichte* [Territorio y ciudad. Ensayos sobre la historia constitucional, administrativa y económica alemana], Oldenburg, Múnich y Leipzig, 1900, pp. 95-162. Para más información sobre Georg von Below como historiador medievalista y su estrecha relación con Max Weber, especialmente por lo que se refiere al uso del concepto "patrimonialismo", véase *supra*, pp. 359-360, nota 34.

[32] Para la teoría de Maitland sobre las ciudades de la Inglaterra medieval, *cf. supra*, p. 946, nota 20. Seguidor de Lord Acton, Maitland fue un distinguido historiador del derecho inglés y uno de los principales difusores de las ideas de Gierke en el mundo anglosajón, con varias publicaciones sobre la historia medieval del derecho inglés y sus relaciones con el derecho germánico. Gran influencia sobre Ernest Barker, John Neville Figgis, G. D. H. Cole y Harold Laski, promotores en Inglaterra de la llamada "teoría pluralista del Estado", basada parcialmente en algunas ideas de Gierke. *Cf. supra*, Primera parte, cap. I, parágrafo 13, pp. 181-182, nota 88. El libro de *Domesday* es un registro de las tierras de Inglaterra hecho en 1086 por órdenes del rey Guillermo I y está relacionado con la idea de un "juicio final" *(Doomsday*, con una ortografía ligeramente diferente).

[33] A diferencia del ágora, o espacio público abierto que en la topografía urbana de Atenas servía originalmente lo mismo de mercado que de sitio de reunión política, la *pnyx*, o lugar de reunión de la asamblea ateniense *(ecclesia)*, había sido construida originalmente entre 500 y 462 a.C., en un acantilado más bajo localizado a 400 metros al sudoeste del ágora, para ser remodelada en 403 bajo los Treinta Tiranos, con una fase final de remodelación en el 340 a.C. En esta tercera fase se esculpió una plataforma *(bema)* en piedra para los oradores y una gran pared curva que le servía de auditorio. La razón por la cual Weber la

considera más moderna que el ágora es por su función deliberadamente política, pues Plutarco afirma que Temístocles la construyó con vista al mar porque así se asociaba a la democracia, mientras que los Treinta Tiranos la remodelaron para que viera tierra adentro. *Cf.* Plutarco, *Temístocles*, 19, 5: "Por esta razón la tribuna que se había construido en la *pnyx* de modo que mirara hacia el mar, luego los Treinta la volvieron hacia la tierra, por creer que la supremacía en el mar genera la democracia y que con la oligarquía están menos descontentos los labradores".

[34] *Cf.* Theodor Mommsen, *Historia de Roma*, A. García Moreno (trad.), Aguilar, Madrid, Biblioteca Premios Nobel, 1956, vol. I, pp. 132-134: "El Capitolio era de nombre y de hecho la acrópolis romana [...] La Asamblea de los ciudadanos que se reunía antes en la plaza capitolina *(Area capitolina)* en la ciudadela fue trasladada al terreno allanado que desciende desde ésta a la ciudad (los *comicios comitium)*, y se prolongaba entre el Palatino y las Carinas, al lado del Velio [...] Los estrados de los jueces *(tribunal)*, desde lo alto de los cuales hablaban los oradores a los ciudadanos (llamados después *rostra)*, se levantaron en la misma plaza, que prolongándose hacia el Velio, se convirtió en el Mercado nuevo *(forum romanum)* [...] A los dos lados del *Forum* se hallaban las tiendas de los comerciantes y los establecimientos de los carniceros. Se había reservado entre el Aventino y el Palatino una vasta extensión para las carreras: aquí se construyó el Circo". El campo Marte *(campus Martius)* era el espacio entre la ribera del Tíber y la Via Flaminia, que servía de espacio de reunión para los comicios centuriales, es decir, originalmente un centro de reunión reservado exclusivamente a los miembros del ejército y para propósitos y rituales bélicos.

[35] *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. II, p. 93, nota 99, donde se describe la ciudad tamil de Kaviripatnam, en la India meridional, del siguiente modo: "en la ciudad comercial se encuentran la mayor parte de los almacenes y tiendas, y están asentados los comerciantes*yavana* (occidentales); en la ciudad real están las tiendas de lujo, los brahmanes, médicos, astrólogos, bardos músicos, actores, floristas, ensartadores de perlas, rentistas. Entre ambas se encuentra la plaza del mercado. Los reyes tamiles mantenían mercenarios *romanos*".

[36] Legendario producto de exportación de la Cirenaica norafricana (actualmente en Libia), el *silphion* era una planta, de cuyo lechoso jugo se hacía un condimento y una medicina muy valoradas por los antiguos. Para una reproducción de un jarrón del siglo VI a.C. en donde se aprecia al rey Arcesilas II de Cirene supervisando en su trono el peso y la carga de paquetes de *silphion, cf.*

Victor Ehrenberg, *The People of Aristophanes: A Sociology of Old Attic Comedy*, Schocken Books, Nueva York, 1962, lámina X. Desde finales del siglo IV de la era cristiana esa planta se extinguió totalmente, y la investigación científica contemporánea no ha podido determinar a qué especie y género botánicos pertenecía.

[37] *Cf.* Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 3, 2-4, donde se señala que después de Dracón, las magistraturas de rey, polemarca y arconte eran ya anuales y no por decenios y que esa anualidad coincide con la introducción de los *tesmótetas*, o legisladores más modernos (683-682 a.C.).

[38] *Cf.* Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, pp. 333-334, donde se vuelven a enumerar, con ligeras variaciones, estos mismos cinco elementos constitutivos de la ciudad en sentido político-administrativo.

[39] Compárese con el análisis más extenso que Weber desarrolla sobre las características de la ciudad china, la cual se incrustaba en un contexto de dominación patrimonial centralizada, en *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. I, pp. 234-241.

[40] *Cf. ibid.*, vol. II, pp. 55-60.

[41] Según Karl Rathgen, *Japans Volkswirtschaft, op. cit.*, p. 45, *Bugyo* significaba jefe de una unidad administrativa, mientras que *Machi-Bugyo* era el más alto funcionario administrativo en una ciudad.

[42] Recuérdese la definición de una asociación corporativa en *supra*, p. 807: "Una asociación personal puede hallarse construida jurídicamente de tal modo que un círculo fijo de individuos [...] valga como el único que [...] puede realizar actos de administración: la corporación". En este sentido son portadores de derechos y obligaciones jurídicos, las guildas, gremios y comunidades urbanas occidentales de carácter corporativo. Weber sigue aquí el planteamiento de Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht, op. cit.*, vol. 3, pp. 785-826.

[43] Las ciudades de los imperios merovingio y carolingio (486-987 d.C.) no estaban exentas de un orden jurídico, pero tampoco eran administrativamente autónomas, más bien caían dentro del círculo administrativo real o imperial. *Cf.* Heinrich Brenner, *Grundzüge der deutschen Rechtsgeschichte* [Líneas fundamentales de la historia del derecho alemán], Duncker & Humblot, Leipzig, 1901, p. 142.

[44] *Taotai* o *Tao-t'ai* era en China el título del funcionario más alto de una esfera de gobierno dividida en prefecturas y subprefecturas. *Cf.* Otto Franke, "Die

Verfassung und Verwaltung Chinas" [La Constitución y la administración de China], en Alfred Vierkandt *et al., Allgemeine Verfassungs und Verwaltungsgeschichte* [Historia constitucional y administrativa general], Teubner, Leipzig y Berlín, 1911, vol. I, pp. 87-113.

[45] Frente a otras interpretaciones del siglo XIX con respecto al origen de la comunidad aldeana de la India, Weber la veía como un resultado de asignación de la tierra por linajes y de un posterior sistema de recolección de impuestos colectivos desarrollado desde el siglo XVI por el Imperio mogul, y no como una reliquia de un supuesto comunismo agrario primitivo. Para ello se apoyó sustancialmente en las investigaciones de Baden-Powell. *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. II, pp. 59 y 84-87, donde cita a H. Baden-Powell, *The Indian Village Community*, Longmans, Londres, 1896, y *The Land Systems of India*, Clarendon Press, Oxford, 1892, 3 vols.

[46] El *mir* era una comunidad campesina de la Rusia zarista basada en la propiedad colectiva de la tierra distribuida por parcelas para ser cultivada familiarmente por un tiempo determinado. Las leyes de 1893, bajo el zar Alejandro III, sentaron las bases para su futura abolición en 1903. *Cf.* Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, pp. 41-42; también, "La situación de la democracia burguesa en Rusia" (1906), en *Escritos políticos, op. cit.*, vol. II, pp. 369-370, y "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", *supra*, p. 466, y ahí nota 18. Véase también *supra*, p. 476, nota 10.

[47] *Sekenim: cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. III, pp. 36-37.

[48] *Cf. ibid.*, pp. 38-39, para un análisis más detallado de Weber sobre estos funcionarios reales *(sarim)*, así como sobre su papel en el conflicto entre la administración real y la patricia en el antiguo Israel.

[49] *Cf. ibid.*, vol. II, pp. 286-290.

[50] Por "época feudal" china se entiende el periodo que va del 800 al 221 a.C., cuando había una pluralidad descentralizada de fuerzas políticas, la cual terminó con la centralización política llevada a cabo en 221 a.C. por Shih Huang Ti (259-210 a.C.), autoproclamado el "primer emperador" del primer imperio unificado chino. *Cf. ibid.*, vol. I, pp. 264-268.

[51] *Cf. ibid.*, p. 235: "La diferencia fundamental de las ciudades chinas, y de las ciudades orientales en general, con las de Occidente fue su carencia de especificidad política. La ciudad china no era una *polis* en el sentido antiguo, y no conocía un 'derecho urbano' como en la Edad Media. Pues no era una

'comunidad' con privilegios políticos propios".

[52] *Cf. ibid.*, vol. II, p. 42: "Lo característico de la evolución de la India fue que estos inicios de una organización de las ciudades en guildas y gremios no desembocaran ni en una autonomía urbana de tipo occidental ni, tras la aparición de los grandes estados patrimoniales, en una organización social y económica que correspondiera con la 'economía territorial' de Occidente; antes bien, el sistema de castas, cuyos inicios se remontan a antes de esta época, impuso su dominio ahogando totalmente algunas de estas organizaciones, haciendo decaer a otras e impidiendo al resto que alcanzaran importancia. Ahora bien, este sistema de castas es, en su 'espíritu', algo completamente distinto de un sistema de guildas y gremios".

[53] Sobre el gremio *shreshthi* de la ciudad de Ahmadabad en Gujarat, India, *cf.* Edward W. Hopkins, "Ancient and Modern Hindu Guilds", en su *India Old and New*, Scribner's, Nueva York, 1901, pp. 169 y ss., especialmente p. 178. Véase también Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. II, p. 57.

[54] *Ibid.*, p. 95: "Vaishali, por ejemplo, era una ciudad libre: un consejo de los 5000, es decir, de todos aquellos que podían poner en pie un elefante, la gobernaba por medio de un *uparaja* (virrey) en calidad de funcionario". Weber da ahí mismo la siguiente referencia: Edward W. Hopkins, "The Social and Military Position of the Ruling Caste in Ancient India, as represented by the Sanskrit Epic", *Journal of the American Oriental Society*, vol. XIII, 1889, pp. 57-373, especialmente p. 136.

[55] *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. II, p. 81.

[56] *Cf.* Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, op. cit.*, p. 110: "Por lo general se da por supuesto que, tanto en el bajo como en el alto Egipto, la monarquía fue establecida cuando se subyugó a los reyes regionales individuales y se les transformó en señores feudales similares a los *patesi* de Mesopotamia. 'Señor de la fortaleza' es un título administrativo que se encuentra en esas zonas incluso en tiempos muy posteriores".

[57] Siguiendo la tradición de los egiptólogos de principios del siglo XX, Weber fecha el "Imperio Medio" de las dinastías XII y XIII en el tránsito del tercer al segundo milenio a.C., mientras que ubica al "Nuevo Imperio" con la dinastía XVIII, a la mitad del segundo milenio a.C. No obstante, esto difiere de cronologías más precisas de la egiptología de inicios del siglo XXI. *Cf.* Max Weber,

The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, op. cit., pp. 115-120.

[58] Para la importancia de las tablillas de Tell-el-Amarna, *cf. supra*, Primera parte, cap. II, parágrafo 4, p. 199, nota 16. Sobre el *bitu* (casa municipal) en la correspondencia de las tablillas de Tell-el-Amarna bajo Amenofis IV (Eknaton), véase también Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. III, pp. 32-33 y notas 14 y 15.

[59] *Cf.* Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, op. cit.*, p. 139: "También resulta claro que los hebreos interpretaron su victoria sobre los cananeos como un triunfo de la gente pobre y libre sobre unos caballeros aristócratas, quienes seguramente hubieran usado su propia victoria para extraer de los hebreos tributos de grano y 'túnicas multicolores' ".

[60] Sobre las diversas funciones en la administración urbana de los *sekenim, gibbôrîm* y *sarim* en el antiguo Israel, *cf.* Max Weber, "Las ciudades y los *gibbôrîm"*, en *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. III, pp. 31-43.

[61] *Ibid.*, pp. 383-384 y 411-417.

[62] La *gens Claudia* fue una de las principales familias patricias de la antigua Roma. Su origen se remonta al sabino Ata Claudio (Apio Claudio Sabino), quien se estableció en Roma con sus familiares y numerosos clientes en los inicios de la república (504 a.C.), poco después de la expulsión de los reyes etruscos. Los Claudios produjeron varias ramas ilustres, como los *Claudii Pulchri*, los *Claudii Marcelli*, o los *Claudii Nerones*, entre los que surgieron dictadores, cónsules, censores, pretores y emperadores. *Cf.* Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, II, 16, 4-5 y IV, 14-3, y Suetonio, *Los doce Césares*, "Tiberio", 1-2: "En el transcurso del tiempo la *gens Claudia*, obtuvo veintiocho consulados, cinco dictaduras, siete censuras, seis triunfos y dos ovaciones [...]. Por otra parte, adoptó también entre sus sobrenombres el de Nerón, que en lengua sabina significa fuerte y valiente".

[63] *Shofetas* o *shofetim*, "jueces", eran los viejos magistrados fenicios en Tiro, Cartagena y Marsella, inicialmente con potestad judicial y posteriormente con poderes ejecutivos en política interior y exterior. En el Libro de los Jueces del Antiguo Testamento se entiende por *shofetim* tanto a los dirigentes militares de más alto rango en Israel, como a los jueces en sentido estricto. *Cf.* Flavio Josefo, *Contra Apión*, Libro I, 21, 157, y también Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. III, pp. 64 y 110-112.

[64] Fue Tito Livio quien primero comparó a los *shofetim* de Cartago con la institución del consulado romano, *cf. Historia de Roma desde su fundación*,

Libro XXX, 7, 5: "Por consiguiente, los sufetes —que es entre ellos una magistratura equivalente al consulado— convocaron al Senado".

[65] Para las tomas del poder por Abimelec y Jefté con la ayuda del alquiler de "hombres ociosos y vagabundos que lo siguieron", véase Jueces 9: 4, y 11: 3; para el ascenso al poder de David como jefe del ejército que desafió al rey Saúl, véase 1 Samuel 19-31.

[66] Christian Snouck-Hurgronje (1857-1936), *Mekka. Die Stadt und ihre Herren* [La Meca. La ciudad y sus señores], vol. I, Martinus Nijhoff, La Haya, 1888, pp. 112-118. Snouck Hurgronje, connotado arabista holandés, proporcionó la primera descripción exacta y etnográficamente detallada de la Meca contemporánea, en la que vivió durante un año disfrazado de musulmán. Publicó los resultados de sus estadías de investigación en Jiddah y la Meca en la obra de dos volúmenes citada por Weber, de la cual éste obtiene las características económicas y políticas más importantes de la ciudad musulmana entre los siglos VII y XIX.

[67] Ali ibn Abi Talib (600-661) fue el cuarto califa y era el yerno e hijo adoptivo de Mahoma porque se había casado con su hija Fátima. Después de sucumbir en un atentado en 661, lo sucedió su hijo Hassan (625-669), pero tan sólo medio año después Hassan abdicó ante Muamiya, que era un califa mucho más fuerte y fundador de la dinastía de los Omeya.

[68] El término *cherif* o *sherif* significa originalmente "hombre noble" y con el tiempo se restringió a los numerosos descendientes de Mahoma por la línea de Alí, que es como lo usa Weber en este contexto; no obstante, esa acepción debe distinguirse claramente de la función principesca que ejercía el gran *cherif* de la Meca. *Cf*. Snouck-Hurgronje, *op. cit*., pp. 55-63.

[69] Katadas estableció su dominio sobre la Meca entre 1201 y 1203. *Cf. ibid*., p. 73.

[70] Según Snouck-Hurgronje, *ibid*., p. 42, Harun al Raschid, quien fuera califa entre 786 y 809, nombró a un esclavo liberto bereber gobernador de la Meca.

[71] Desde 1840 residía en la Meca un gobernador de la Sublime Puerta otomana que tomó el lugar antes ocupado por un representante del virrey egipcio. *Cf. ibid*., pp. 161-163.

[72] La competencia entre estas diversas autoridades la describe Snouck-Hurgronje, *ibid*., pp. 182-186.

[73] *Cf. ibid.*, pp. 45-46. Los tulinidas deben su denominación a Ahmad ibn Tulun (835-884), un oficial de origen turco que como gobernador de los califas impuso su poderío en Egipto a partir de 868, y lo expandieron sus seguidores hasta 905. Yaqub as-Saffar (por su sobrenombre de al-Saffar que significa "el calderero") erigió por la misma época (867-897) una dominación, independiente del califato de Bagdad, en Siyistán (actualmente en la parte meridional de Afganistán). Esta dinastía saffarida (o *dschafarida* según la transliteración de Weber que aquí parece adoptar una modificación de la de "Çaffariden" de Snouck-Hurgronje, *ibid.*, p. 46) dominó también buena parte de Irán desde finales del siglo IX hasta bien entrado el siglo X. Frente a la creciente debilidad del califa de Bagdad, las peregrinaciones a la Meca a partir de 883 llevaron a un enfrentamiento entre los representantes de los tulinidas y los saffaridas, quienes pretendían imponer su respectivo predominio sobre la ciudad. Véase también Carl H. Becker, "Ägypten im Mittelalter" (1913), en *Islamstudien, op. cit.*, vol. I, pp. 155-156, y para una versión más reciente traducida al castellano, *cf.* Gustav E. von Grunebaum, "El Islam", en *El Islam. El nacimiento de Europa* (s.t.), vol. I, Espasa-Calpe, Madrid, 1985, pp. 99-100 y 108-109, donde se adopta la transliteración de Emilio de Santiago, de acuerdo con las normas de la Escuela de Estudios Árabes de Granada.

[74] Los *coraichitas*, eran los miembros de la tribu dominante de los Qurayza en la Meca preislámica y pagana, la cual se opuso radicalmente a la influencia y ascenso de Mahoma. El triunfo político, militar y religioso del Islam acabó definitivamente con su predominio, a pesar de que Mahoma descendía por una rama colateral y poco significativa de esa misma e influyente tribu. *Cf.* Gustav Weil (1808-1889), *Mohammed der Prophet. Sein Leben und seine Lehre aus handschriftlichen Quellen und dem Koran geschopft und dargestellt* [Mahoma el Profeta. Su vida y doctrina reconstruidas y expuestas a partir de fuentes manuscritas y del Corán], Metzler, Stuttgart, 1843, 450 pp.

[75] *Cf.* Snouck Hurgronje, *op. cit.*, cap. III, especialmente pp. 112-118.

[76] Sobre la teoría del *synoikismo* o sinecismo como forma de ayuntamiento urbano en la formación de las ciudades, *cf. supra*, p. 386, nota 78.

[77] Weber se refiere aquí al llamado "palio" de las carreras de caballos en Siena, el cual funcionaba como centro de competencia de las comunidades vecinales *(contrade)*, celebrado anualmente en los meses de julio y agosto.

[78] Se refiere a los "partidos circenses" que organizaban, con ayuda de empresarios profesionales, las carreras de carros en el circo y que dependían de

la organización militar de los principales barrios de Constantinopla, los cuales portaban los diferentes colores de sus respectivas asociaciones. La organización de esos partidos se localiza en la época bizantina intermedia (siglos VI a XII). *Cf.* Friedrich Wilken, "Über die Parteien der Rennbahn, vornehmlich im Byzanthinischen Kaiserthum" [Sobre los partidos de la pista de carreras, principalmente en el Imperio bizantino], en *Tratados de la clase histórico-filológica de la Real Academia de las Ciencias de Berlín*, 1827, pp. 217-243.

[79] Rebelión de la facción circense *Nike* (del griego, victoria) que inició un violento vandalismo en el año 532 desde el hipódromo de Constantinopla, y llegó a desafiar directamente al emperador Justiniano quien, por ello, envió a su general Belisario a reprimirla. Belisario cumplió su mandato de manera muy eficiente, pero la insurrección costó más de 30 000 vidas. Puede encontrarse una muy famosa descripción de esos acontecimientos en Edward Gibbon (1737-1794), *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1788), Folio Society, Londres, 1987, vol. V, cap. 40, pp. 67-72.

[80] Los genízaros, o jenízaros (del turco *yeni* çeri, nuevas tropas), principal rama de infantería del ejército del sultán otomano a partir del último cuarto del siglo XIV, eran reclutados de las provincias balcánicas cristianas recién conquistadas, y después educados en el Islam desde la infancia, con la obligación de servir militarmente al sultán de por vida. Pero como las tropas de los jenízaros acabaron por configurar un factor de poder autónomo dentro del Estado, fueron abolidos en la reforma del ejército de 1826. *Cf.* Gustav E. von Grunebaum (comp.), *El Islam II. Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*, Mercedes García Arenal (trad.), Siglo XXI, México, 1975, pp. 31-34, 98-101 y 362-366.

[81] Los sipotis, o *sipahis*, eran los prebendados de la caballería del ejército otomano, que acabaron por convertirse en el mayor apoyo militar de la aristocracia turca. *Cf. ibid.*, p. 31.

[82] *Ulema* o *ulama* (del árabe, eruditos, singular, *alim)* son los representantes de la sabiduría teológica y la rectitud jurídica del Islam, principalmente sunnita. *Derviches* son miembros de órdenes con muy estrictas reglas de vida que desde el siglo XII se asocian con el sufismo o misticismo islámico. Se caracterizan por entrar en éxtasis mediante la música y la danza vinculadas a ritos religiosos. *Cf.* Grunebaum, "El Islam", en *El Islam. El nacimiento de Europa, op. cit.*, vol. I, pp. 119-120 y 137-138.

[83] *Cf. supra*, nota 78, en esta misma sección.

[84] En derecho romano un *institor* era un representante, "apoderado comercial o agente de cualquier empresa" de un propietario, con facultades para firmar contratos de los cuales el segundo también era responsable. *Cf.* Rudolph Sohm, *Instituciones, op. cit.*, p. 264: "existe la *actio institoria* para hacer responder al señor de la totalidad de las obligaciones contraídas por el *institor* en el ejercicio de sus atribuciones". Weber analizó en su tesis doctoral de 1889 las características de la posterior aplicación de la construcción romanística del *institor* para el caso de la solidaridad compartida de las asociaciones comerciales de Italia medieval, especialmente de Florencia, Pisa y Génova. *Cf.* Max Weber, *The History of Commercial Partnerships in the Middle Ages, op. cit.*, pp. 113 y 172-174.

[85] En derecho romano el *merx peculiaris* es la porción de peculio dedicada al comercio dentro de una acción "tributoria", en cuanto prenda de garantía a terceros que entablan una relación comercial con un esclavo autorizado por su amo. *Cf. supra*, p. 255, nota 82.

[86] Por estas congregaciones se refiere Weber a los cultos secretos de los misterios de proveniencia oriental (Isis, Osiris, Cibeles, Mitra), que prometían salvación y felicidad eterna en un mundo del más allá, los cuales tuvieron un gran éxito y difusión desde finales de la República romana y los inicios del Imperio, especialmente entre las clases subordinadas, incluyendo por supuesto a los esclavos. En cierta forma le prepararon al cristianismo el exitoso camino de su proselitismo pues, por ejemplo, la celebración de la Navidad tiene mucho que ver con el culto solar a Mitra, del cual el cristianismo tomó y adaptó muchos de sus rituales y costumbres. *Cf.* Franz Cumont, *Die Mysterien des Mithra. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der römischen Kaiserzeit* [Los misterios de Mitra. Una aportación a la historia de la religión de la época imperial romana], Teubner, Leipzig, 1903, pp. 51-62, y Albert Schweitzer, *Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart* [Historia de la investigación paulina desde la Reforma hasta el presente], Mohr, Tubinga, 1911, pp. 141-184.

[87] *Cf.* la descripción de la importancia de este lema para entender la conformación del estamento autónomo de burgueses libres en las ciudades medievales, en Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 344: "El lema: 'El aire de la ciudad hace libre' quería significar que, transcurrido un año y un día, el señor ya no tenía derecho a reclamar al siervo corporal que le había abandonado. Aunque no era un principio de general vigencia, y en particular había experimentado fuertes limitaciones por la legislación de los Hohenstaufen,

respondía, sin embargo, a la sensibilidad jurídica de los ciudadanos, a quienes les interesaba al mismo tiempo, por razones militares y tributarias. De este modo, la tendencia decisiva en el desarrollo de la ciudad medieval fue la de compensación estamental y supresión de la falta de libertades". Aunque publicado cinco años después de la muerte de Weber, se refuerza esa misma observación en el libro de Henri Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media* (1925), Francisco Calvo (trad.), Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 126: "*El aire de la ciudad hace libre*, reza el proverbio alemán *(Die Stadtluft macht frei)* y esta verdad se aprecia en todos los climas. La libertad era antiguamente el monopolio de la nobleza; el hombre del pueblo sólo la disfrutaba excepcionalmente. Gracias a las ciudades, la libertad vuelve a ocupar su lugar en la sociedad como un atributo natural del ciudadano. En lo sucesivo, basta con residir permanentemente en la ciudad para adquirir esa condición". Es muy probable que el texto de Weber haya influido sobre el libro de Pirenne, pues éste proviene de la serie de conferencias que impartió como curso en la Universidad de Princeton en 1922, y el texto de Weber acababa de publicarse en el *AfSS* en 1921, es decir en la revista de ciencias sociales más prestigiada de todo el mundo germánico y que todo escrupuloso investigador europeo, como lo era Pirenne, estaba obligado a consultar. Por otro lado, Pirenne coincide con Weber en todos los puntos esenciales con respecto a las características políticas distintivas de las ciudades medievales. A su vez, con toda seguridad Weber conoció los trabajos de Pirenne sobre las constituciones urbanas de la Edad Media que se remontan a 1895, así como su historia de Bélgica en siete tomos, que empezó a publicar en 1900; pero en esas obras no hay tantas coincidencias y paralelismos entre los dos autores, como sí los hay entre el texto de Weber sobre "La ciudad" y el libro de Pirenne sobre las ciudades de la Edad Media.

[88] Brodie Cruickshank (muere en 1854), *Ein achtzehnjähriger Aufenthalt auf der Goldküste Afrikas* [Una estadía de dieciocho años en la Costa de Oro de África], Dyk, Leipzig, 1855. Weber conocía también el más extenso original de esta obra: *Eighteen Years on the Gold Coast of Africa. Including an account of the native tribes, and their intercourse with Europeans*, 2 vols., Hurst & Blackett, Londres, 1853.

[89] Albert H. Post (1839-1895), *Afrikanische Jurisprudenz. Ethnologisch-juristische Beiträge zur Kenntniss der einheimischen Rechte Afrikas* [Jurisprudencia africana. Aportaciones etnológico jurídicas al conocimiento del derecho aborigen de África], 2 vols., Schultze, Oldenburg y Leipzig, 1887. Post consejero de justicia en Bremen, fue autor de numerosas obras sobre derecho comparado y jurisprudencia etnológica.

[90] *Cf.* Willhelm Grube, *Religion und Kultus der Chinesen*, Rudolf Haupt, Leipzig, 1910, p. 126.

[91] A la muerte de Mahoma en 632 surgieron dos opiniones opuestas con respecto a quién debería ser su sucesor: un grupo denominado *sunnita* (mayoritario) consideraba que la designación debía ser hecha por la comunidad con la única restricción de que el elegido debía pertenecer a la tribu Qurayza. El otro grupo, denominado *chiíta* (partidario), consideraba que el sucesor debía pertenecer a la familia del profeta y por ello apoyaron a su yerno, Ali ibn Abi Taib. Los partidarios de Ali consideraban, por otro lado, que éste tenía derecho hereditario sobre los "Jardines de Fadak" en la Meca, mientras que los opositores sunnitas afirmaban que el profeta había sido nada más un distinguido y honorable dirigente de la comunidad religiosa, sin posesión personal sobre dichos jardines, los cuales deberían seguir perteneciendo a la comunidad musulmana. *Cf.* Snouck Hurgronje, *Mekka, op. cit.*, pp. 32-34. Tal y como lo afirma Weber, esto no era una cuestión menor, pues ahí aparece la primera motivación de disenso sobre un interés en última instancia económico, pero que ahondó la división político religiosa sobre la cuestión de la sucesión. División que subsiste hasta el día de hoy, por ejemplo, en el conflicto de los sunnitas de Irak, frente a los chiítas de Irán. Con los Omeyas y Abasidas, triunfó el dogma sunnita en Arabia y la Meca.

[92] Pastos comunales. *Cf. supra*, pp. 941-942, nota 7.

[93] Para una caracterización general de los principales grupos de castas en la India, así como de su rango social, la posición de su linaje, su disciplina, sus escisiones y su relación con el tradicionalismo, sin faltar su significado para la salvación religiosa, *cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. II, pp. 50-127.

[94] El *prytaneion* o pritaneo era el centro simbólico de una *polis*, donde se albergaba la llama eterna de la ciudad y el comedor público que ofrecía la hospitalidad del ayuntamiento o *synoikismo*. El privilegio de ser hospedado en el pritaneo era un enorme honor, y rara vez se otorgaba en los tiempos clásicos. Menos honorífico y más frecuente era la invitación a una comida sin hospedaje. *Cf.* Rudolf Schöll, "Die Speisung im Prytaneion zu Athen", *Hermes*, vol. VI, 1872, pp. 14-54, y Plutarco, *Moralia*, 667 D.

[95] En las ciudades griegas, las fratrías eran grupos asociativos de membresía hereditaria normalmente vinculados a localidades específicas. Incluso por su etimología eran una especie de fraternidad.

[96] Gálatas 2: 14: “Pero cuando vi que no andaban rectamente conforme a la verdad del evangelio, dije a Pedro delante de todos: Si tú, siendo judío, vives como los gentiles y no como judío, ¿por qué obligas a los gentiles a judaizar?” Siguiendo las investigaciones históricas de Ernst Troeltsch, Weber consideraba que el verdadero genio del cristianismo era Pablo de Tarso, porque al levantar él el requisito de la circuncisión para poder ser cristiano, abrió las compuertas para una expansión universal y no sectaria del cristianismo. Lo mismo ocurrió con la eliminación de los rituales sectarios de la comensalidad. Es la eliminación de estos obstáculos lo que Weber veía como un poderoso “guardagujas” de alcance histórico universal, incluso para la aparición de la “burguesía” occidental. *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. II, p. 45: “De hecho, el derribar las barreras rituales de la comensalidad significaba la caída de un *ghetto* voluntario, de efectos mucho más poderosos que cualquier *ghetto* forzado, a saber, la situación de pueblo paria del judaísmo que le había sido ritualmente impuesta; para los cristianos equivalía al nacimiento de la ‘libertad’ cristiana que una y otra vez celebra triunfalmente Pablo, es decir, la universalidad internacional e interestamental de su misión. La eliminación de todas las barreras rituales de nacimiento en la comunión de la eucaristía, tal como aconteció en Antioquía, era también, desde el punto de vista de los presupuestos religiosos, la hora de la concepción de la ‘burguesía’ de Occidente, aun cuando para su nacimiento haya que esperar a las ‘conjurationes’ revolucionarias de las ciudades medievales, más de un milenio después”.

[97] *Cf.* Max Weber, *ibid.*, p. 45: “Pues sin comensalidad —dicho en lenguaje cristiano, sin la comunión— no hubiera sido en absoluto posible una confraternidad y una ciudadanía como las medievales”.

[98] *Cf.* Julio César, *Guerra de las Galias*, Libro VI, 12, 2: “Cuando César llegó a la Galia, eran jefes de una facción los heduos; de la otra, los sécuanos. Éstos, siendo de suyo menos poderosos, porque desde antiguo detentaban los heduos la hegemonía y tenían grandes clientelas, se habían aliado con los germanos y con Arivosto”.

[99] Weber usa aquí el término alemán *Hundertschaft* y, por lo tanto, no se refiere a las centurias romanas, sino al principio arcaico de división de los germanos para sus asambleas judiciales y las amonestaciones del ejército que después reaparecen en otras instituciones de origen germánico, como las de los francos, los anglosajones y los escandinavos. *Cf.* Claudius von Schwerin, *Die altgermanische Hunderschaft* [La antigua centuria germánica] Breslau, Marcus, 1907, pp. 3-53. Weber entiende más adelante a la *Hunderschaft* o “centuria

germánica" como principio de división para una "comunidad de asentamiento de guerreros" *(cf. infra*, p. 1006). Véase también Tácito, *Germania*, 6, 5: "está fijado también el número, hay cien de cada uno de los poblados y entre los suyos reciben este mismo nombre, así que lo que al principio fue un número, ha pasado a ser una distinción de honor", y también *Germania*, 12, 3: "En las mismas asambleas se eligen ciertos dignatarios que imparten justicia por distritos y aldeas; a cada uno le asisten con su consejo y prestigio cien hombres del pueblo".

[100] Según August von Meitzen, *Siedlung und Agrarwesen der Westgermanen und Ostgermanen, der Kelten, Römer, Finnen und Slawen* [Colonización y régimen agrario de germanos occidentales, germanos orientales, celtas, romanos, finlandeses y eslavos], Hertz, Berlín, 1895, vol. I, pp. 33-173. El régimen del *hufe* germánico era un sistema en donde todos los miembros reconocidos de una comunidad aldeana podían reclamar un derecho igual al aprovechamiento de pastos comunales, tierras cultivables y de horticultura.

[101] Por "viejo califato" se refiere Weber a la fase temprana del Islam hasta el final de los Omeyas (661-750) y la llegada de los Abasidas (750-1258). *Cf*. Julius Wellhausen, *Das arabische Reich und sein Sturz* [El imperio árabe y su caída], Georg Reimer, Berlín, 1902.

[102] Hemos tenido que volver a traducir todo este párrafo porque por alguna razón (quizá temor a la censura de la época), Ímaz omitió todas las referencias de Weber a la "leyenda" que hace nacer a Jesús en Belén, en virtud de que el supuesto "censo" de la época es históricamente falso. También omitió Ímaz la referencia a la traducción alemana del siglo IX de la hacienda por *Hantgemal*, y del siglo XIX por *Heliand*. Y es que *Héliand* era el título del siglo XIX para una epopeya bíblica anónima de la antigua Sajonia que procede de los años 830-840, misma que fue encomendada por el emperador Luis el Piadoso. *Cf*. Moritz Heyne (ed.), *Héliand nebst den Bruchstücken der altsächsischen Genesis*, Schöningh, Paderborn, 1905. Por *Heliand* se entiende la tierra del Salvador, por lo que en esa epopeya Jesús es representado como un rey sajón medieval, mientras que sus apóstoles son representados como su séquito de nobleza, con vestimentas al estilo del rey guerrero germano y su séquito militar. *Hantgemal* (del antiguo sajón, "siega a mano") designa el escudo de una casa de alcurnia y linaje, del cual se deriva la supuesta condición de nobleza del Nazareno. La *Hantgemal* es pues una institución de la antigua Sajonia extrapolada anacrónicamente a la época de Jesús. La referencia en Lucas 2: 1-7 al censo que supuestamente llevó a la "sagrada familia" a Belén, también es históricamente

falsa y por eso Weber se refiere a ella en dos ocasiones como una "leyenda".

[103] *Synoikismo*, del griego *synoika*, "juntar casas", acción de convivir. Sinecismo en castellano, coloquialmente equivale a *ayuntamiento* urbano. Véase *supra*, p. 386, nota 78.

[104] Después del exilio, alrededor de 450 a.C. se inició en Jerusalén una reorganización política autorizada por el rey de Persia, de la cual estuvieron a cargo Esdras y Nehemías. Para la manera en que elaboraron los listados de las delegaciones del clan y la organización de los *synoikismos*, donde se separaba a aquellos "que no podían dar prueba de la casa de su padre o de su origen", *cf.* Esdras 8, y Nehemías 7 y 11.

[105] Lo cual es subrayado por Eduard Meyer, *Die Entstehung des Judentums. Eine historische Untersuchung* [El surgimiento del judaísmo. Una investigación histórica], Max Niemeyer, Halle, 1896, pp. 152-153.

[106] El requisito de tener que probar que el dios de su casa era Zeus Herceo a fin de poder ser considerado un legítimo funcionario en Atenas nos ha sido transmitido por Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 55, 3: "Cuando hacen el examen, preguntan si participa de algún culto a Apolo Paterno y a Zeus Herceo, y dónde están esos santuarios; luego si tiene tumbas y dónde están, después si trata bien a sus padres, si paga los impuestos, y si ha cumplido el servicio militar". Zeus Herceo o Zeus del Cercado, es decir, del "recinto del patio", tiene la advocación del dios de la familia y era venerado en la Acrópolis al pie del olivo sagrado. Solía levantársele un altar en el patio de las casas. El calificativo de "paterno" o "patrio" para Apolo indica "perteneciente a los antepasados".

[107] En Roma muchos asuntos privados, pero sobre todo del Estado, sólo podían ser tratados y decididos después de que el magistrado había confirmado, mediante el vuelo de las aves *(auspicium)*, la aprobación de los dioses. *Cf.* Cicerón, *De la adivinación*, Libro I, 16.

[108] *Cf.* Hermann Keussen, "Die Entwicklung der ältereren Kölner Verfassung und ihre topographische Grundlage" [La evolución de la antigua constitución de Colonia y su fundamento topográfico", *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst* [Revista de Alemania Occidental para la Historia y el Arte], vol. 28, 1909, pp. 465-520.

[109] Weber se refiere aquí al obispo Rudigerio de Spira (Rüdiger von Speyern), quien en 1084 invitó a los judíos a fundar una comunidad en su diócesis, tratando de convencer a los ciudadanos locales con la frase: "putavi milies amplificare honorem loci nostri, si et Judeos colligerem". *Cf.* Karl Hegel,

Die Entstehung des deutschen Städtewesens [El surgimiento del régimen urbano alemán], Hirzel, Leipzig, 1898, p. 113.

[110] Sobre los escabinos o "jueces ciudadanos", *cf. supra*, Primera parte, cap. II, parágrafo 38, p. 326, nota 144.

[111] En el derecho veterotestamentario anterior al exilio, los *gerim* (singular, *ger)* eran todos aquellos extranjeros o "metecos" que habían obtenido por su larga convivencia con los judíos ciertos derechos de protección, y por eso se diferenciaban de los totalmente extraños o *nokri*, porque estos últimos carecían de cualquier derecho, mientras que, aunque el *ger* era ciertamente ajeno a la tribu, estaba protegido jurídicamente, de manera frecuente al amparo de un jefe de familia tribal. *Cf.* Alfred Bertholet, *Die Stellung der Israeliten und der Juden zur der Fremden* [La posición de los israelitas y los judíos hacia los extranjeros], Mohr, Friburgo y Leipzig, 1896, pp. 1-4. La analogía entre los *gerim* y los metecos griegos la hizo originalmente Eduard Meyer, *Die Entstehung des Judentums, op. cit.*, pp. 227-231. Véase también el extenso análisis de la ubicación social de los *gerim* en Max Weber, "Los *gerim* y la ética de los patriarcas", en *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. III, pp. 50-93.

[112] Sobre el pritaneo, véase *supra*, p. 965, nota 94.

[113] Julius Hatschek, "Englische Verfassungsgeschichte bis zum Regierungsanstritt der Königin Victoria" [Historia constitucional inglesa hasta el advenimiento al trono de la reina Victoria], en Georg von Below y Friedrich Meinecke (eds.), *Handbuch der mittelalterlichen und neuereren Geschichte* [Manual de historia medieval y moderna], Oldenburg, Múnich y Berlín, 1913, p. 113. Hatschek plantea el contexto de tener o la posibilidad de heredar "franquicias" (privilegios como los derechos de mercados y tribunales propios) a través de una ciudad libre, o bien de desarrollar un concepto de corporación a partir de los mismos. En la p. 269 rastrea los precedentes a la época de Eduardo I (1272-1307) y Eduardo II (1307-1327) y encuentra un documento del decimonoveno año del reinado de Eduardo III (1327-1377) que confirma el significativo reconocimiento del carácter corporativo de las ciudades inglesas. Por lo tanto, la formulación de Weber debe relacionarse más con el reinado de Eduardo III que con el de Eduardo I.

[114] Tal y como lo apunta Hatschek en "Englische Verfassungsgeschichte…", *op. cit.*, p. 106.

[115] La categoría de *universitas civium* era usada en Alemania desde el siglo XII, pero aunque literalmente significa "corporación cívica", en un principio

simplemente designaba a la totalidad de los ciudadanos en contraposición a la persona individual, y todavía no llevaba implícito el reconocimiento de una comunidad urbana como corporación en sentido jurídico, tal y como lo señala la mayor autoridad en el tema. *Cf.* Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht, op. cit.*, vol. II, pp. 591-598.

[116] Konrad Beyerle (1872-1933), "Die Entstehung der Stadtgemeinde Köln" [El nacimiento del ayuntamiento urbano de Colonia], *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung* [Revista de la Fundación Savigny para la historia del derecho. Sección de germanística], vol. 31, 1910, pp. 1-67. El principal ámbito de investigación especializada de Beyerle era la historia jurídica y constitucional del espacio terrestre y fluvial de Colonia y Baviera. Como miembro de la Asamblea Nacional en 1919-1920 participó en la configuración de las bases jurídicas de la Constitución de Weimar.

[117] Weber se refiere aquí básicamente al proceso contra el profeta Jeremías, donde a final de cuentas fue salvado por los ancianos a pesar de haber lanzado una profecía que parecía más bien una maldición contra la ciudad de Jerusalén. *Cf.* Jeremías 26. *Cf. supra*, p. 760, nota 82.

[118] La presencia de una administración eficiente centralizada y no burguesa, sobre los sectores comerciales y financieros urbanos, es precisamente el rasgo distintivo de los subtipos de dominación patrimonialista y sultanista, que no permitió la formación de ciudades, en sentido político administrativo autónomo, ni en China, ni en el Islam, y la ausencia de ese tipo de dominación en Occidente fue precisamente la que permitió que se desarrollara una burguesía fuerte, la autonomía político administrativa urbana y, a la larga, el capitalismo moderno.

[119] La "usurpación" de la administración urbana por parte de las relaciones asociativas *[Vergesellschaftungen]* de los burgueses en la Edad Media, pese a la existencia y aun "en contra" de los poderes legítimos, se refiere básicamente a las dos grandes configuraciones de poder legítimo constituidas en esa época por el papa y el emperador. La formación de la ciudad occidental "en sentido político administrativo" se hace por un proceso gradual de arrebatarle espacios administrativos y jurídicos a esos poderes, hasta acabar por formar un nuevo poder urbano burgués, primero *de facto* y después *de jure* que responde exclusivamente a los intereses políticos, económicos y jurídicos del estamento burgués. Véase también Max Weber, "La burguesía", parágrafo 7 del cap. IV de su *Historia económica general, op. cit.*, pp. 330-351, donde además aparece citado en la bibliografía Fustel de Coulanges, *La cité antique*, París, 1864. *Cf.* Fustel de

Coulanges, *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, José Manuel Villalaz (trad.), Porrúa, Sepan Cuantos, México, 1974.

[120] Colonia (Köln), y no Bolonia, como aparecía por errata en las primeras ediciones en español de esta obra. El hijo de Hegel reporta que la primera conjuración de los ciudadanos de Génova puede documentarse en 1099. *Cf.* Karl Hegel, *Geschichte der Städteverfassung von Italien seit der Zeit der römischen Herrschaft bis zum Ausgang des xii Jahrhunderts* [Historia de las constituciones urbanas de Italia desde la época de la dominación romana hasta el inicio del siglo XII], Teubner, Leipzig, 1847, vol. II, p. 178. La conjuración de Colonia es de 1112, según lo informa Weber un poco más abajo.

[121] Weber se refiere a la entrada "Conjuratio Coloniae facta est pro libertate", en los *Annales Colonienses maximi* del año 1112, el cual es citado por Karl Hegel, *Städte und Gilden der germanischen Völker im Mittelalter* [Ciudades y guildas de los pueblos germánicos en la Edad Media], Duncker & Humblot, Leipzig, 1891, vol. II, p. 326, y también por Konrad Beyerle, "Die Entstehung der Stadtgemeinde Köln", *op. cit.*, pp. 54-56.

[122] Tanto Beyerle, *ibid.*, p. 13, como Hegel, *Städte und Gilden, op. cit.*, vol. II, p. 326, coinciden en que los habitantes de Colonia estaban divididos en esta época de acuerdo con el principio territorial de siete comunidades urbanas parciales que correspondían con las divisiones parroquiales de la Iglesia.

[123] El "arrabal" de San Martín se localizaba en las afueras de la muralla original romana de la ciudad de Colonia, por los bancos del río Rhin, y era fundamentalmente un asentamiento de mercaderes. *Cf.* Beyerle, "Die Entstehung der Stadtgemeinde Köln", *op. cit.*, p. 67. Hoy es un atractivo sitio turístico y comercial de la ciudad.

[124] En el siglo XI *visconti* era un título hereditario, de nobleza menor, para los vizcondes de Milán, pero en menos de un siglo se transformó de título en prestigiado nombre para la poderosa familia que dominó la historia de Italia septentrional en los siglos XIV y XV. Los Visconti ganaron su ascenso y predominio en Milán gracias al papa Urbano IV, quien designó a Ottone Visconti (1207-1295) arzobispo de Milán en 1262 para contrapesar el poder de la familia gobernante Della Torre, a la cual venció Ottone en la batalla de Desio en 1277. El más poderoso de los Visconti, y quien estuvo cerca de unificar por la fuerza a Italia desde el siglo XV fue Gian Galeazzo Visconti (1351-1402), con el mérito de haber iniciado en 1395 la construcción de la Catedral de Milán, y un año después

haber fundado la cartuja de Pavía. De no haber muerto por la peste en 1402 es posible que todo el norte de Italia se hubiera unificado bajo su soberanía, pues acababa de conquistar Bolonia, mientras que Pisa y Siena ya aceptaban y reconocían su mandato desde 1399. Para su hábil control de la balanza del poder en esa zona, con la única oposición efectiva de los florentinos, véase Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton University Press, Princeton, 1966, cap. II, pp. 12-46, y Hans Baron, *En busca del humanismo cívico florentino*, M. A. Camacho Ocampo (trad.), FCE, México, 1993, caps. IV y XVIII, pp. 65-85 y 409-424.

[125] Weber define en otras partes a la *compagna communis* de Génova como una guilda organizada a manera de una "confederación militar", o como una "asociación militar" a favor de la autonomía urbana "que ejerce, en interés de la economía, el control de la industria y el comercio". *Cf.* Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 252, y *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. I, p. 235, específicamente para el caso de la ausencia de estas instituciones ciudadanas en China. Ya desde su tesis doctoral de 1889, Weber había hecho referencia a cómo la *compagna communis* de Génova determinaba que sólo los miembros pertenecientes a ésta podían disfrutar de las ventajas comerciales de la *commenda* y de la *societatis maris* del comercio ultramarino de la ciudad. *Cf.* Max Weber, *The History of Commercial Partnerships in the Middle Ages, op. cit.*, p. 74.

[126] A partir de 1102, según Karl Hegel, *Geschichte der Städteverfassung von Italien, op. cit.*, vol. II, pp. 178-179.

[127] Según Karl Hegel, *ibid.*, pp. 99-100.

[128] *Cf.* Heinrich Sieverking, *Genueser Finaznzwesen mit besonderer Berücksichtung der Casa di S. Giorgio* [Régimen financiero genovés con especial atención a la Casa de San Giorgio], Mohr, Friburgo, 1896, vol. I, pp. 10-14. Véase también Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 278: "El ejemplo más antiguo de semejante monopolio bancario es la Banca San Giorgio de Génova; el más reciente, el Banco de Inglaterra".

[129] Empresa a consignación. Véase *supra*, p. 222, nota 43, y nota 125, en este mismo Capítulo.

[130] A estos conflictos pertenecen las guerras entre Milán y Lodi, y entre Pisa y Lucca. *Cf.* Karl Hegel, *Geschichte der Städteverfassung von Italien, op. cit.*, vol. II, p. 134.

[131] Cuando Max Weber cita el concepto de "corporación territorial" se

refiere básicamente a Otto von Gierke, *Das Deutsche Genossenschaftsrecht, op. cit.*, vol. II, pp. 923-976, donde se expone la específica tesis de la corporación *(Körperschaft)* como comunidad jurídica e institucional, pero también se refiere, por otro lado, al libro de uno de los discípulos de Gierke, Hugo Preuss (1860-1925), *Gemeinde, Staat, Reich als Gebietskörperschaften* [Comunidad, Estado, Imperio como corporaciones territoriales], Teubner, Leipzig, 1889, donde ya se habla específicamente de la "corporación territorial" en el sentido de Gierke. Sobre el concepto "Gierke-Preuss de la corporación territorial", *cf. supra*, pp. 181-182, nota 88.

[132] Según Karl Hegel, *Städte und Gilden der germanischen Völker im Mittelalter, op. cit.*, vol. II, pp. 267-271, la *Vroedschap*, o fraternidad holandesa, monopolizaba en las ciudades holandesas de los siglos XIV y XV los derechos políticos de la burguesía, al tener el control sobre las reuniones de las más influyentes y poderosas familias urbanas.

[133] Colonia, y no Roma. En la nueva edición crítica alemana de "La ciudad", el editor Wilfried Nippel demuestra que por el contexto de todo el párrafo Weber no podía estar hablando de Roma, sino de Colonia, aun y cuando esta errata se reprodujera en todas las ediciones alemanas anteriores a 1999, así como en sus respectivas traducciones a muy diversos idiomas. *Cf.* Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Stadt*, vol. I-22/5 de la *Max Weber Gesamtausgabe*, Wilfried Niepel (ed.), *op. cit.*, p. 133, nota 90.

[134] Konrad Beyerle, "Die Entstehung der Stadtgemeinde Köln", *op. cit.*, p. 63.

[135] Karl Hegel, *Städte und Gilden, op. cit.*, vol. II, pp. 86-109.

[136] Weber sigue aquí la interpretación de Robert Holtzmann, "Französische Verfassungsgeschichte von der Mitte des neunten Jahrhunderts bis zur Revolution" [Historia constitucional francesa desde la mitad del siglo IX hasta la Revolución], en Georg von Below y Friedrich Meinecke (eds.), *Handbuch der mittelalterlichen und neuren Geschichte* [Manual de historia medieval y moderna], R. Oldenbourg, Múnich y Berlín, 1910, p. 171.

[137] *Cf.* Karl Hegel, *Städte und Gilden, op. cit.*, vol. I, p. 20.

[138] *Ibid.*, vol. II, pp. 23-76.

[139] En lo que sigue Weber toma partido en contra de la interpretación dominante con respecto a que las guildas fueron el origen de las comunidades urbanas y de la autonomía política de las ciudades medievales, sostenida y

defendida por autoridades tan notables como Otto von Gierke y Georg von Below, así como otros representantes de la llamada "teoría de las guildas". Weber parece apoyarse parcialmente aquí para esta crítica en el artículo de Richard Ehrenberg, "Gilden", *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* [Diccionario manual de ciencias del Estado], 3ª ed., Fisher, Jena, 1911, vol. V, pp. 11-13.

[140] El término danés para guilda era *gelag*: festín, reunión para beber. En latín se hace referencia a lo mismo con *convivium*. *Cf.* Karl Hegel, *Städte und Gilden, op. cit.*, vol. I, pp. 6, 149 y 163. Por otro lado, Ehrenberg, "Gilden", *op. cit.*, p. 12, usa la expresión *summa convivia* para los casos de Canterbury y Schleswig.

[141] Weber diferencia entre *Gilden* (guilda) y *Zünfte* (gremio), en donde el primero corresponde a asociaciones en que los intereses mercantiles son predominantes, mientras que el gremio corresponde a asociaciones en que los intereses de los productores eran los más importantes. La línea divisoria, sin embargo, no es tan rígida.

[142] Aunque la rebelión de los tejedores de Colonia se remonta a 1149 como lo señala correctamente Karl Hegel, *Die Entstehung des deutschen Städtewesens, op. cit.*, p. 120, Weber parece haberse confundido con el primer documento oficial de la "conjuración de los ricos" de 1180, como también lo apuntan el propio Hegel, *ibid.*, p. 122, y Konrad Beyerle, "Die Entstehung der Stadtgemeinde Köln", *op. cit.*, pp. 62-65.

[143] Nuevamente Weber se distancia de la llamada "teoría de las guildas", especialmente de la tesis de una supuesta "guilda originaria". *Cf.* Georg von Below, "Die Bedeutung der Gilden für die Entstehung der deutschen Stadtverfassung" [El significado de las guildas para el surgimiento de la constitución urbana alemana], *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, vol. III, 1892, pp. 56-68.

[144] *Cf.* Julius Hatschek, *Englische Verfassungsgeschichte, op. cit.*, pp. 267-268.

[145] En la carta fundacional de 1120. Karl Hegel, *Städtewesen, op. cit.*, pp. 38 y ss., reproduce buena parte del documento.

[146] Aunque publicada siete años después de la muerte de Max Weber, la obra más prestigiada y autorizada de la "Escuela de Heidelberg" sobre la figura del emperador Federico II Hohenstaufen es, sin duda, la de Ernst H. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Bondi, Berlín, 1927, donde se abordan en el cap. VI (pp. 344-352) las limitaciones que todavía alcanzó a imponer el emperador en 1232 al proceso de autonomía urbana de los burgueses frente a los

poderes "legítimos" constituidos por el papado y el imperio. No obstante, Kantorowicz publicaría poco después un "segundo tomo", dedicado íntegramente al aparato crítico de su célebre obra, en el que proporcionó diversas fuentes sobre este acontecimiento, y que no sólo Max Weber pudo haber consultado, sino que es seguro que las consultó porque cita obras, como las de Gierke o Below, que ahora sabemos que eran especialmente apreciadas por Weber. *Cf.* E. H. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite. Ergänzungsband*, Georg Bondi, Berlín, 1931, pp. 162-163, donde se mencionan, entre otras fuentes: A. Heusler, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, Leipzig, 1905; J. Berchtold, *Die Entwicklung der Landeshoheit in Deutschland in der Periode von Friedrich II bis zum Tode Rudolfs von Habsburg*, Múnich, 1863; Georg von Below, *Territorium und Staat, op. cit.*, Múnich, 1900; así como Otto von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht, op. cit.*, vol. III, pp. 691 y ss.

[147] Mediante el *Statutum in favorem principum*, decretado en la Dieta de Rávena, 1231-1232, tras la petición del obispo Enrique de Worms, y algunos obispos y príncipes más. El obispo de Worms estableció sus derechos por medio de un tratado con la ciudad el año siguiente, después de haber obtenido una prohibición imperial en contra de sus recalcitrantes súbditos. *Cf.* Karl Hegel, *Städtwesen, op. cit.*, pp. 177-178.

[148] Karl von Hegel (1813-1920), *Die Entstehung des deutschen Städtwesens, op. cit.*, pp. 181-182. Karl Hegel fue un historiador alemán, hijo del célebre filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), y profesor de historia en Rostock y Erlangen. Autor de numerosas obras sobre la historia constitucional de las ciudades europeas medievales. En 1891 le fue otorgado un título de nobleza.

[149] *Cf.* Karl Hegel, *Städtwesen, op. cit.*, p. 182. Esta prohibición (de 1218) parece no haber sido muy efectiva, porque unos cuantos años después el consejo de Basilea seguía en funciones. Sobre los acontecimientos de Estrasburgo, véase *ibid.*, pp. 178-180.

[150] En las tres primeras ediciones en alemán se mantuvo aquí una errata, reproducida en la traducción de la primera edición de 1944 de *Economía y sociedad* en español, donde decía *scalini* en vez de *scabini*. Gracias a las erratas señaladas desde 1926 por Hintze sabemos que se trata aquí de los escabinos o "jueces ciudadanos". *Cf.* Otto Hintze, "Max Webers Soziologie", *Schmollers Jahrbuch*, vol. 50, 1926, p. 87. Sobre los escabinos o "jueces ciudadanos", *cf. supra*, p. 326, nota 144.

[151] Weber ya había desarrollado desde 1909 su tesis referente a que en

Mesopotamia y en Egipto las necesidades de irrigación y de regular las corrientes fluviales habían generado desde sus inicios la estructura de una organización burocrática, y con ello de las "sociedades hidráulicas". *Cf.* Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, op. cit.*, pp. 84, 97-98 y 106-107. En cuanto a cómo esta tesis también se extiende con variantes a China, Weber lo desarrollaría en sus estudios sobre el patrimonialismo chino de 1915. *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. I, especialmente pp. 241-242: "En China como en Egipto, la necesidad de regular los ríos, supuesto de toda economía racional, fue decisiva para el surgimiento de un poder central, que existe desde los tiempos a que se remonta todo recuerdo histórico seguro, y de su funcionarado patrimonial [...] Los funcionarios de la regulación fluvial y la 'policía' constituyeron el germen de la burocracia preliteraria, puramente patrimonial". Por ello, algunos autores sostienen que los estudios de Witffogel sobre las "sociedades hidráulicas" deben mucho más al análisis weberiano sobre el patrimonialismo chino que a la tesis de Marx sobre el "modo de producción asiático". *Cf.* Franco Ferraroti, "Weber, Marx and the Spirit of Capitalism. Toward a Unitary Science of Man", en Robert J. Antonio y Ronald M. Glassman (comps.), *A Weber-Marx Dialogue*, University of Kansas, Kansas, 1985, p. 269. La obra donde Wittfogel sintetizó lo mejor de sus investigaciones es *Despotismo oriental. Estudio comparativo del poder totalitario* (1963), Francisco Presedo (trad.), Ediciones Guadarrama, Madrid, 1966.

[152] Clodoveo I (466-511), rey franco de la casa de los merovingios (reinante a partir del 481). Consolidó el reino de los francos mediante sus victorias sobre las últimas posiciones romanas en la Galia, así como sobre los burgundios y los visigodos. Weber refiere aquí el famoso incidente del jarrón de Soissons relatado por Grégoire de Tours *(Historia Francorum*, II, 27). Clodoveo, quien deseaba regresar a la iglesia un jarrón sagrado robado, tuvo que rogar al ejército reunido que le permitieran tenerlo *extra partem*, es decir aparte de lo que le correspondía del botín. Pero un irritado soldado se negó por la supuesta inequidad y rompió el jarrón que Clodoveo hubo de regresar en pedazos a su dueño. El epílogo de la historia, sin embargo, indica que incluso bajo estas circunstancias, el rey feudal no carecía de poderes disciplinarios: en la siguiente inspección de armas, Clodoveo, como cualquier amo y señor con experiencia, encontró un pretexto adecuado para criticar las armas de ese soldado y arrojárselas al suelo. Cuando éste se agachó, el rey le asestó un golpe mortal en la cabeza. *Cf.* Wilhelm Arndt y Bruno Krusch (eds.), *Monumenta germaniae Historica, Scriptorum Rerum Merovingicarum tomus I*: *Gregori Turonensis Opera, pars I: Historia Francorum*, Hanh, Hannover, 1885, pp. 88 y ss.

[153] *Cf.* Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, op. cit.*, pp. 99-101, y Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 273.

[154] En la siguiente descripción de la historia de Venecia desde sus inicios, Weber sigue a Heinrich Kretschmayr, *Geschichte von Venedig* [Historia de Venecia], Perthes, Gotha, 1905, vol. I; para las cuestiones jurídicas se apoya en Ernst Mayer, *Italianische Verfassungsgeschichte* [Historia constitucional italiana], Deichert & Böhme, Leipzig, 1909, y para las económicas en Ludo M. Hartmann, "Die wirtschaftlichen Anfänge Venedigs" [Los inicios económicos de Venecia], *Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* [Revista Trimestral para Historia Social y Económica], vol. II, pp. 434-442.

[155] El título *dogo* es la versión dialectal veneciana de *duce*, derivada del latín *dux*, dirigente, conductor o duque. El dogo o *dux* era el más alto cargo oficial y electivo de la República de Venecia, vigente durante más de 1 000 años, entre los siglos VIII y XVIII. Este título fue también utilizado durante un breve periodo a partir de 1339 en la República de Génova. En Venecia comenzó a utilizarse cuando la ciudad aún estaba sujeta al Imperio bizantino, pero se convirtió en título soberano luego de que la ciudad obtuviera su independencia de Constantinopla. De acuerdo con la tradición veneciana, el primer dogo fue Paolo Lucio Anafesto, elegido para el cargo en 697. Desde finales del siglo XII los dogos eran elegidos por el Gran Consejo en una complicada votación ideada para evitar el ascenso de familias concretas. Pese a ello, el sistema permitió que las familias Mocenigo y Partecipazio obtuvieran siete dogos y la de los Contarini ocho. Entre los dogos más notables puede citarse a Enrico Dandolo *(dux* entre 1192 y 1205), quien promovió la Cuarta Cruzada y Francesco Foscari *(dux* entre 1423 y 1457), bajo cuyo mando los venecianos por primera vez hicieron conquistas territoriales en suelo italiano peninsular. El último dogo, Ludovico Manin, fue depuesto cuando Napoleón conquistó el norte de Italia en 1797. A partir de 1922, Benito Mussolini revivió el título de *Il Duce* para adjudicárselo a su persona en la Italia fascista.

[156] Heinrich Kretschmayr, *op. cit.*, pp. 39-42, y Karl Hegel, *Geschichte der Stadtverfassung von Italien, op. cit.*, vol. II, pp. 251 y ss.

[157] Karl Hegel, *ibid.*, pp. 126-138, y Ludo M. Hartmann, *Untersuchungen zur Geschichte der byzantinischen Verwaltung in Italien (540-750)* [Investigaciones sobre la historia de la administración bizantina de Italia (540-750)], Hirzel, Leipzig, 1889, pp. 45-47.

[158] El emperador bizantino León III (717-741) promulgó en 726 una ley

mediante la cual prohibió la adoración de las imágenes de Cristo y los santos, lo cual encontró una férrea resistencia en Italia con el papa Gregorio II a la cabeza. Entre los efectos colaterales de esa resistencia se encuentra la elección de un *dux* independiente en Venecia por parte de la nobleza tribunicia y el clero locales. *Cf.* Kretschmayr, *op. cit.*, pp. 45 y ss.

[159] *Ibid.*, p. 99.

[160] Waldrada de Tuszien (hoy en Polonia central), fue *dogaressa* de Venecia, murió en 976 y era sobrina política, y no hija, del emperador alemán Otón I. *Cf. ibid.*, p. 113. Waldrada era hija única del conde de la Marca Huberto de Tuszien y Willa de Camerino, hermana de la emperatriz Adelaida, esposa del emperador Otón I (912-973).

[161] Se refiere a Pietro de Candiano IV, dogo de Venecia de 959 a 976, quien se casó con Waldrada de Tuszien en 968 o 969, después de haberse divorciado de su primera esposa y refundirla en un convento. En 976 Pietro fue víctima de una conjura, y por un breve tiempo, de septiembre de 978 hasta noviembre de 979, uno de sus hermanos fue investido con el título de dogo, pero éste fue el último de los Candianos en llegar a este puesto. *Cf. ibid.*, pp. 113-119.

[162] *Ibid.*, p. 127.

[163] Se refiere al palacio de los dogos en Venecia.

[164] Se refiere a la caída de Pietro Barbolano en 1031. *Cf. ibid.*, p. 148.

[165] En el verano de 1032. *Cf. ibid.*, p. 148.

[166] Walter Lenel (1868-1937), *Die Entstehung der Vorherrschaft Venedigs an der Adria. Mit Beiträgen zur Verfassungsgeschichte* [El surgimiento del predominio de Venecia en el Adriático. Con aportaciones a la historia constitucional], Trübner, Estrasburgo, 1897. Profesor honorario de historia medieval en Heidelberg hasta agosto de 1933, cuando se le despojó del derecho a enseñar "por razones raciales", Lener era reconocido en la época de Weber como un importante especialista en la historia de las ciudades italianas medievales, pero con particular predilección por Venecia y su influencia en la economía de todo el Adriático.

[167] *Cf. ibid.*, p. 124.

[168] Privilegio dorado del emperador bizantino, llamado así por la forma circular del sello imperial. El privilegio dorado de mayo de 1082 de Alexios I, primer emperador Comneno (1081-1118), le otorgó a Venecia total libertad de gravámenes en su comercio con el Imperio bizantino a cambio de su ayuda en la

lucha contra los normandos sicilianos bajo el mando de Robert Guiscard. *Cf.* Kretschmayr, *op. cit.*, pp. 161-163.

[169] Véase *supra*, p. 244, nota 68.

[170] Tras la conquista de Constantinopla por los cruzados en 1204, los cuales fueron fuertemente apoyados desde Venecia, ésta aprovechó la oportunidad para contribuir a la creación de un Imperio latino en Constantinopla (1204-1261) y reclamar, mediante el tratado de marzo de 1204, tres octavas partes de las tierras y del área de influencia del nuevo imperio, por lo que el título del dogo de Venecia fue ampliado con la fórmula: *quartae et dimidiae partis totius Romaniae imperii dominator* (señor de la cuarta parte dividida de todo el Imperio romano). *Cf.* Kretschmayr, *op. cit.*, pp. 318-320 y 339.

[171] Enrico Dandolo, *dux* de Venecia de 1192 a 1205. En su juramento de toma de posesión las limitaciones del poder del dogo parecen haber sido establecidas por primera vez de manera detallada y precisa. *Cf. ibid.*, pp. 331 y 341. Véase también Bernhard Schmeider, *Der dux und das comune Venetiarum von 1142-1229. Beiträge zur Verfassungsgeschichte Venedigs vornehmlich im XII Jahrhundert* [El dogo y la comuna veneciana de 1142-1229. Aportaciones a la historia constitucional veneciana principalmente del siglo XII], Ebering, Berlín, 1902, pp. 78-87.

[172] Véase *supra*, p. 222, nota 43.

[173] *Publicum placitum*, reunión pública de la corte con fines tanto administrativos como legislativos por aclamación, y que a partir de fines del siglo IX se reúne en el palacio de los dogos en Venecia, bajo la presidencia del dogo. *Cf.* Kretschmayr, *op. cit.*, pp. 191-197.

[174] Para la diferenciación en Venecia entre el pequeño consejo *(consilium minus)* con seis miembros y el Gran Consejo *(consilium maius)* desde finales del siglo XII, *cf.* Walter Lenel, *op. cit.*, pp. 131-132.

[175] Sistema misático, es decir, de emisarios del señor: *missi dominici. Cf. infra*, p. 1258, nota 15. Ahí Weber se refiere al sistema misático de los carolongios, pero naturalmente puede extenderse su significado al caso de Venecia.

[176] Sobre la ampliación y expansión gradual de los poderes del Consejo de los Diez, *cf.* Leopold von Ranke, *Zur Venezianischen Geschichte* [Sobre la historia veneciana], Duncker & Humblot, Leipzig, 1878, pp. 45 y ss.

[177] *Quaestio repentundarum*: comisión jurídica permanente *(quaestio)*

establecida por la *lex Calpurnia* de 149 a.C. para juzgar a los magistrados y gobernadores de colonias y provincias por extorsión *(de pecuniis repetundis)*, cohecho o explotación de sus súbditos. *Cf.* Sohm, *Instituciones, op. cit.*, p. 365, nota 17, y Theodor Mommsen, *Historia de Roma, op. cit.*, vol. II, pp. 111-112.

[178] Como resultado de esa guerra entre el papa y el emperador en el siglo XII, el dogo de Venecia perdió sus amplios derechos para elegir sus propios obispos y abades. *Cf.* Kretschmayr, *op. cit.*, pp. 338 y ss., y Bernhard Schmeider, *op. cit.*, pp. 67-69.

[179] Hasta mediados del siglo XII las colonias venecianas en la cuenca oriente del Mediterráneo no eran administradas por funcionarios de la ciudad madre, sino de la Iglesia. *Cf.* Kretschmayr, *op. cit.*, pp. 365-368, y Schmeider, *op. cit.*, pp. 40-53.

[180] El gobierno del dogo Enrico Dandolo fue de 1192 a 1205. *Cf. supra*, p. 989, nota 171.

[181] Véase el análisis de Weber sobre las características de organización social de la Meca en *supra*, pp. 956-958.

[182] Se refiere fundamentalmente a los conflictos del emperador Federico I Barbarroja con las ciudades italianas de Crema y Milán (1160-1162), así como con la liga lombarda desde 1167 hasta la paz de Piacenza y Constanza en 1183, pero también a los conflictos del emperador Federico II Hohenstaufen contra las ciudades lombardas entre 1236 y 1238. Para este último caso, así como para demostrar el origen alemán de los términos güelfo y gibelino y el origen electivo de la magistratura de la *podestà*, sigue siendo muy útil el libro de Ernst H. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Georg Bondi, Berlín, 1927, pp. 62-71, 137-153 y 446-451.

[183] Gerson Hanauer (1874-1913), "Das Berufspodestat im dreizehnten Jahrhundert" [La *podestà* profesional en el siglo XIII], en *Mittheilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforshung* [Reuniones del Instituto para la investigación histórica austriaca], vol. 23, 1902, pp. 377-426.

[184] *Ibid.*, p. 426. Hanauer calcula estas cifras para el periodo de 1190 a 1280.

[185] El 14 de octubre de 1066 Guillermo el Conquistador derrotó al rey anglosajón Harold II en esa batalla.

[186] Se refiere a Esteban de Blois (rey de 1135 a 1154), cuyo ascenso al trono fue desafiado por los Plantagenet. Su sucesor en el trono fue Enrique II

Plantagenet, el primer rey angevino. *Cf.* Julius Hatschek, *Englische Verfassungsgeschichte, op. cit.*, pp. 198 y ss.

[187] Se refiere sobre todo a las innovaciones de administración de justicia introducidas por Enrique II Plantagenet (1154-1189). *Cf. ibid.*, pp. 123-126 y 161-162.

[188] Hasta la llegada al trono del rey Enrique VII en 1485.

[189] La *gratia emendi et vendendi*, es decir, el derecho a comprar y vender, les permitió a los burgueses medievales desarrollar mercados independientes de la corona en Inglaterra, o de poderes centrales en Europa continental, como el papa y el emperador.

[190] Las ciudades no autónomas de Inglaterra arrendaban los impuestos y luego se entendían con el señor de la ciudad por el pago de una suma global, en un solo pago o a plazos regulares, y absorbían en su propia administración los tributos reales. A ese procedimiento fiscal se le llamaba *firma burgi. Cf.* Julius Hatschek, *Englische Verfassungsgeschichte, op. cit.*, pp. 109-110, y Karl Hegel, *Städte und Gilden, op. cit.*, vol. I, p. 60.

[191] Mediante un privilegio concedido por el rey Enrique I, los ciudadanos de Londres adquirieron en torno a 1130 el derecho a elegir su propio *sherif*. *Cf.* Hegel, *Städte und Gilden, op. cit.*, vol. I, pp. 59-61, y Hatschek, *Englische Verfassungsgeschichte, op. cit.*, p. 110.

[192] Por cultura micénica se entiende aquí el periodo de la edad de bronce tardía en tierra firme helénica (entre 1600 y 1200 a.C.). Sus rasgos característicos se encuentran en las grandes construcciones metropolitanas y palaciegas de Micenas y Tirinto (en el Argolis al nordeste del Peloponeso) descubiertas en excavaciones realizadas por Heinrich Schliemann a fines del siglo XIX. Basado principalmente en la historia antigua de Eduard Meyer, Max Weber abordó con cierto detalle en 1909 las condiciones sociales y económicas de la cultura micénica en *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, op. cit.*, pp. 154-162.

[193] *Ilíada*, II y XIX.

[194] *Ilíada*, VI, 168-171.

[195] *Ilíada*, XX, 176.

[196] En el Imperio macedónico, *hetairoi* (compañeros) era un título con el que se designaba a los oficiales aristócratas de la corte de Alejandro Magno.

[197] Mentor, viejo amigo de Odiseo a quien encarga el cuidado de su casa cuando emprende su viaje de Ítaca a Troya. Como también fue el consejero de Telémaco, hijo de Odiseo, su nombre se ha convertido en sinónimo de educador. *Cf. Odisea*, canto II, 224-228.

[198] Ísmaros, la *polis* de los cicones, fue destruida por Odiseo en su viaje de regreso a Ítaca. *Cf. Odisea*, canto IX, 39-45.

[199] La descripción del fabuloso escudo de Aquiles se encuentra en la *Ilíada*, XIX, 485-615.

[200] *Odisea*, 24, 205-210. Laertes es el padre de Odiseo.

[201] *Cf.* Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, op. cit.*, p. 176.

[202] En la *Ilíada*, Tersites es el único personaje de baja estirpe entre los griegos en Troya. Cuando atacó a Agamenón y pidió que los ejércitos regresaran a Grecia, Aquiles lo increpó por su falta de respeto a un noble y lo golpeó por su insolencia. *Cf. Ilíada*, II, 211-270.

[203] Del griego "temor a los dioses".

[204] Platón, *República*, 363d, 364d, 377d, 378d, 381d.

[205] Weber repite aquí el argumento previamente expuesto en 1909 en *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, op. cit.*, pp. 160-163.

[206] Véase *supra*, p. 386, nota 78.

[207] Eberhard Gothein (1853-1923), *Die Kulturentwicklung Süd Italiens in Einzel-Darstellungen* [El desarrollo cultural de Italia del sur en representaciones individuales], Wilhelm Kroebner, Breslau, 1886. Gothein fue un economista e historiador alemán, profesor de economía política en Heidelberg a partir de 1904, y autor de *Historia económica de la Selva Negra*, Trübner, Estrasburgo, 1892, que anticipó precursoramente la tesis weberiana sobre la ética protestante y el desarrollo del capitalismo, razón por la cual Weber lo cita aprobatoriamente en su célebre estudio. *Cf.* Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, p. 87, y nota 17. Por otro lado, Gothein fracasó en 1918 en su intento por habilitar como profesor en Heidelberg a Georg Lukács, a espaldas de las negociaciones que para el mismo propósito llevaba a cabo Max Weber, quien ponía como condición que Lukács presentara un trabajo sistemático y acabado sobre su *Estética* y no se arriesgara a presentarse a las oposiciones con un texto incompleto. *Cf.* Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías*, FCE, México, 1997, pp. 331-334.

[208] A partir de 471 a.C. ciudad-Estado griega en el noroeste del Peloponeso que incluye a la rica llanura de Olimpia. Weber menciona varias veces el sinecismo de Elis en *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, op. cit.*, pp. 181, 188-190, 215 y 217-218.

[209] Aldea ática 18 km al noreste de Atenas, cercana al monte Parnés. Los barcos que entraban en el Pireo eran visibles desde ahí, y por ello los espartanos la ocuparon en 413 a.C. durante la guerra del Peloponeso. El término "guerra deceliana" es a veces usado para describir la última etapa de esa guerra. *Cf.* Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, VII, 19-28. Weber la menciona como ejemplo de ciudad de linajes en *The Agrarian Sociology, op. cit.*, pp. 180-181: "Una vez que mediante el sinecismo los linajes fueron sacados de sus fortalezas —Decelia, por ejemplo, era uno de esos centros de linajes—, funcionaron dentro del esquema del estado de clanes hasta que éste fue reformado por Clístenes".

[210] Teos es una ciudad portuaria en Asia Menor occidental.

[211] Sobre los *astoi* como ciudadanos abajo de la nobleza pero con importantes funciones organizativas de la *polis, cf.* Max Weber, *The Agrarian Sociology, op. cit.*, p. 181.

[212] En Atenas el pritáneo era el edificio que servía para diferentes usos, pero especialmente para la celebración de las audiencias de los tribunales, conservación de los penates públicos y mantenimiento del fuego sagrado. Véase también *supra*, p. 965, nota 94.

[213] En otra parte, Weber agrega que además de estas funciones, "la fratría, dominada por la aristocracia, continuó teniendo en Atenas la importante función de preparar la lista de los ciudadanos en lugar del *demos*, como ocurría en Elis". *Cf.* Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, op. cit.*, p. 181.

[214] Sobre las *syssitias* espartanas, véase *supra*, p. 205, nota 24, p. 284, nota 113, y p. 503, nota 10.

[215] Las actas de los demotionidas son las transcripciones de las resoluciones de 396-395 a.C. de la fratría ática de los Demotionidai que tenía su principal centro de culto ritual en Decelia. La transmisión y principal análisis de su contenido se deben al filólogo Ulrich von Willamowitz-Moellendorf, quien le dedica al tema el primer apéndice de su *Aristoteles und Athen*, vol. 2, Weidmann, Berlín, 1893, pp. 259-279. Con respecto a la cuestión de los linajes, además de ser famoso por criticar el trabajo filológico de Nietzsche, Willamowitz-Moellendorf estaba casado con una hija del historiador Theodor Mommsen, al

igual que Klara, una hermana de Weber, estaba casada con un hijo de Mommsen.

[216] La isla de Rodas, fundada por Dorios, estaba dividida en tres ciudades-Estado, Lindo, Yáliso y Camiro, correspondientes a tres fratrías dóricas. *Cf*. *Ilíada*, II, 655 y 668. Las tres ciudades se rebelaron frente a Atenas en 412 y en 407 renunciaron, mediante el sinecismo, a su independencia política para formar la confederación de Rodas por razones tanto comerciales como militares, pero conservando su autonomía en cuestiones municipales y religiosas. Además de Eduard Meyer, la fuente de Weber en esto es con toda seguridad, puesto que en otra parte la menciona expresamente, Emil Szanto, *Die griechischen Phylen*, Gerold, Viena, 1902, pp. 9-12. *Cf*. Max Weber, *The Agrarian Sociology, op. cit.*, p. 151: "Szanto ha sostenido que las tres tribus dóricas estaban conectadas con las divisiones territoriales".

[217] El nombre de la tercera fratría dórica, Pamphyloi, después de Hylleis y Dymanes, es mencionado por Ulrich von Willamowitz-Moellendorf en *Staat und Gesellschaft der Griechen und Römer*, Teubner, Berlín y Leipzig, 1910, p. 46. En cuanto al paralelismo con la tribu de *luceres*, Weber sigue la interpretación de no ver ahí como fundador a Lucurno, sino al nombre de un lugar, *lucus*, bosque, en relación con un asilo sagrado

[218] Para la noción de *astoi* como ciudadano o "compañero de linaje", véase *supra*, p. 1002, notas 211 y 213.

[219] Véase *supra*, p. 244, nota 68.

[220] Sobre la casa mercantil de "los nietos de Egibi", que operó en Babilonia entre los siglos VI y V a.C., *cf*. J. Kohler y F. E. Peiser, *Aus dem Babylonischen Rechtsleben*, Eduard Pfeiffer, Leipzig, 1898.

[221] Y no en "Holanda", como aparecía por una errata en las primeras ediciones.

[222] Con el singular *pedion* se designaba en el Ática a la llanura central donde se localizaba la ciudad de Atenas. *Diakria* designaba a las montañas al noroeste del Ática. La diferencia entre los habitantes ricos de la llanura *(pediakoi)* y los campesinos plebeyos de las montañas *(diakrioi)* se remonta al preludio de la repartición de Atenas por Pisístrato. *Cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 13, 4. Sobre los *astoi* como "compañeros de linaje" o "moradores de la ciudad" situados por abajo de la nobleza pero por encima de los campesinos, véase *supra*, notas 211 y 218. Véase también Max Weber, *The Agrarian Sociology, op. cit.*, pp. 172-173: "Por todos lados en Grecia la tierra más

fértil, especialmente la tierra de las llanuras contrapuesta a la de las montañas, fue adquirida por la aristocracia, [lo cual] explica por qué la *polis* aristocrática rara vez se encontraba en áreas montañosas, mientras que los centros característicamente aristocráticos estaban en las llanuras [...] Las faldas de las montañas, por otro lado, fueron dejadas a los campesinos *(agrokoi)*. De tal modo que había una distinción territorial entre la democracia campesina y la oligarquía aristocrática, especialmente evidente en el Ática".

[223] Hesiodo cuenta que su padre había migrado de Asia Menor a Beocia y se instaló en Ascra como pequeño propietario rural *(Los trabajos y los días*, 633-640); eso lo toma en otra parte Weber como evidencia de la libre transferencia de la tierra y la libertad de movimiento personal en un periodo temprano (alrededor de 700 a.C.). *Cf*. Max Weber, *The Agrarian Sociology, op. cit.*, p. 165.

[224] *Muntmannen*, de Munt, *mundium*. *Cf*. Max Weber, *Historia económica general*, FCE, México, 1942, p. 156: "Una tercera categoría [de artesanos] eran los *muntmanes*, que eran personalmente libres, pero figuraban en la clientela de un ciudadano de pleno derecho, que los representaba ante el tribunal y a quien a cambio de su prestación debían determinadas prestaciones".

[225] Sobre las diferencias de los judíos como pueblo forastero o "paria" en un entorno social que desconocía las castas como en la India, *cf*. Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. III, José Almaraz (trad.), Taurus, Madrid, 1988, pp. 15-20.

[226] Véase *supra*, p. 967, nota 99.

[227] Sobre la magistratura del *interrex*, véase Theodor Mommsen (1817-1903), *Abriss des römischen Staatsrechts* [Compendio de derecho estatal romano], Duncker & Humblot, Leipzig, 1907, pp. 102 y ss., pero también *cf*. *supra*, p. 370, nota 50.

[228] Theodor Mommsen, *Römisches Staatsrecht* [Derecho estatal romano], 3 vols., Hirtzel, Leipzig, 1887. Sobre la importancia del nombramiento del corregente, véase especialmente vol. I, pp. 212-221, y vol. III, pp. 346-347. Véase también T. Mommsen, *Historia de Roma, op. cit.*, vol. I, 1956, pp. 85-88 y 275-280. Sobre la teoría de Mommsen con respecto al origen de la ciudad de Roma en un sinecismo, véase *ibid.*, p. 63, nota 2, y *supra*, p. 386, nota 78. En su calidad de diputado en el Reichstag entre 1881 y 1884, Mommsen frecuentó la casa de Max Weber de Charlotenburg en Berlín, pues su padre también era diputado liberal. Un hijo de Mommsen, Karl, fue muy amigo de Weber, y otro de sus hijos, Ernst, se casó en 1896 con Klara, la hermana predilecta de Max Weber. En el examen de

habilitación de Weber en 1889, Mommsen criticó su tesis sobre la *Historia agraria romana*, pero aun así lo designó públicamente su sucesor intelectual. *Cf.* Marianne Weber, *Biografía de Max Weber, op. cit.*, pp. 89, 96,149 y 215.

[229] Ático y no "ético", como aparecía por errata en las primeras ediciones en español.

[230] La referencia a las "naucrarías" no aparece en la traducción de 1944 de Eugenio Ímaz. Gracias a Heródoto, V, 71, sabemos que las naucrarías eran una institución anterior a Solón, la subdivisión más pequeña de las cuatro *phylae* jónicas originales —12 para cada tribu, y 48 en total—. Originalmente, éstas eran unidades fiscales, pero después se tornaron en distritos administrativos generales encabezados por un *pritano*. *Cf.* Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 8, 3: "Sobre las naucrarías se estableció la magistratura de los naucraros, que se encargaba de los impuestos y los gastos que ocurrían; por eso en las leyes de Solón, que ya no se usan, está muchas veces escrito que 'los naucraros cobren' y 'gástese el dinero de las naucrarías' ".

[231] Los bacquiadas eran un clan noble que gobernó Corinto de 747 a 657 a.C., cuando fueron destruidos por el tirano Cipselo. Los bacquiadas gozaron de fama por haber fundado la grandeza de Corinto en colonizaciones, poder naval, comercio y cerámica.

[232] Guerra del siglo VII a.C. entre Calcis y Eretria, en la isla de Euboea, por la posesión de la *leliantion pedion* (llanura lelantina). Terminó con la victoria de Calcis hacia 570 a.C. *Cf.* Tucídides, I, 15, 3, y Heródoto, V, 99.

[233] *Harmostai* (reguladores), nombre dado a los gobernadores militares espartanos, fuera de Esparta, especialmente aquellos enviados a las ciudades ocupadas después de la derrota de Atenas al fin de la guerra del Peloponeso en 404 a.C.

[234] Los Auer dominaron Ratisbona por varios años (con la ayuda de un séquito de *Muntmannen)*, pero en 1334 fueron expulsados y el puesto del alcalde o *Bürgermeister* fue restringido durante 10 años a los extranjeros, en una forma similar a la de la *podestà* italiana.

[235] Un asentamiento corintio que se encontraba localizado en lo que es hoy la costa de Albania. En otra parte, Weber lo describe así: "Es verdad, sin embargo, que muchas de las posteriores colonias corintias fueron establecidas como puestos comerciales, un ejemplo de ello es Epidamnos, fundada en 627 a.C., donde la oligarquía comerciaba mediante un agente *(poletes)* y lo hacía sobre la base de socio conjunto". *Cf.* Max Weber, *The Agrarian Sociology, op.*

cit., p. 157.

[236] Nombre dado en la antigua Atenas a las familias descendientes de los jonios que se refugiaron en el Ática al ser expulsados del Peloponeso por la conquista doria en 1100 a.C.

[237] Empresa a consignación, véase *supra*, p. 222, nota 43.

[238] Ocioso honorable.

[239] *Cf.* Max Weber, *The History of Commercial Partnerships in the Middle Ages* (1889), Lutz Kaelber (trad.), Rowman & Littlefield, Lanham, 2003, p. 151: "El *Arte de Calimala* [la guilda de mercaderes que daba el acabado y vendía la lana importada del norte europeo] originó el ascenso de los Peruzzi, los Alberti, los Bardi y los Acciajouli. El problema económico de cómo sostener esa riqueza industrial a través de varias generaciones era también el problema legislativo de los estatutos de las guildas". Weber cita a pie de página: "*Statuto dell'Arte de Calimala*" (en Emiliani-Gudici, *Storia dei comuni)*, I c. 59.

[240] "Maldita hambre de oro", Virgilio, *Eneida*, 3, 56. En sus ensayos sobre el protestantismo, Weber cita la expresión para indicar que el afán de lucro no es distintivo del capitalismo moderno racional. *Cf.* Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, pp. 102 y 310.

[241] Entre 1293 y 1295, en Florencia, los "ordenamientos de la justicia" hicieron de los gremios artesanales los encargados del orden político y estaban al mismo tiempo dirigidos contra los grandes "magnates" a fin de excluirlos de la posesión de cargos públicos, tomando como criterio de discriminación algún tipo de vínculo con la nobleza caballeresca. *Cf.* Carl Hegel, *Die Ordnungen der Gerechtigkeit in der florentinischen Republik*, Eduard Besold, Erlangen, 1867, pp. 5 y ss.

[242] *Cf.* Nicolás Maquiavelo, *Historia de Florencia*, Libro III, cap. 1.

[243] En la reforma de Brun, la nobleza urbana y los miembros de oficios altos se unieron en la corporación del "constabulario" *(Konstaffel)*, que en caso de una guerra proveería fuerzas de caballería. El *Konstaffel* tenía 13 representantes en el consejo, como los tenían los 13 oficios menores de los pequeños artesanos. *Cf.* A. Largiadèr, *Geschichte von Stadt und Landschaft Zürich*, 2 vols., Rentsch, Zúrich, 1945, I, pp. 133 y s.

[244] *Paratici*: los que desfilaban, un sinónimo de *arti*, los "oficios", viene tal vez de la práctica de procesiones de gremios. *Cf. Dizionario Enciclopedico Italiano*, IX, 1958, p. 40.

[245] "[Las resoluciones del *popolo]* anulan todos los estatutos y deben ser consideradas siempre la última instancia." Extracto de un estatuto de Brescia que daba instrucciones a la *podestà*, alrededor de 1250: "Statuti Bresciani del secolo XIII", en *Historiae Patriae Monumenta*, XVI, Turín, 1876, p. 1584. En su tesis doctoral, publicada en 1889, Weber cita una fuente del siglo XVIII: Brescia, *Statuti della Mercanzia di Brescia*, Brescia, 1788, véase *The History of Commercial Partnerships, op. cit.*, p. 185.

[246] *Mercanzia* o *mercadanza* era el término usado en Florencia para el *domus mercatorum* o gremio de mercaderes. *Cf. ibid.*, pp. 151-167. Véase también Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 252: "La guilda urbana es una asociación de comerciantes que domina la ciudad [en cuanto] corporación especial de comerciantes dentro de la ciudad *(mercadanza)* que progresa paralelamemnte a los gremios".

[247] Para el caso de Pisa, véase Max Weber, *The History of the Comercial Partnerships, op. cit.*, pp. 127-149.

[248] La descripción parece estar basada en la capitanía de Gilberto di Gente en Parma, 1253. *Cf.* Ernst Salzer (1876-1915), *Über die Anfänge der Signorie in Oberitalien. Ein Beitrag zur italianischen Verfassungsgeschichte* [Sobre los inicios de la signoria en Italia septentrional. Una aportación a la historia constitucional italiana], Ebering, Berlín, 1900, pp. 150-157.

[249] Los *ciompi* eran los artesanos dependientes de los talleres florentinos en general, y más específicamente los trabajadores sin habilidades particulares de la guilda del *Arte della Lana*. Para una narración clásica de la revuelta plebeya de los *ciompi, cf.* Nicolás Maquiavelo, *Historia de Florencia*, libro III.

[250] Conde Romolo Broglio d'Ajano (1867-1924), "Lotte sociali a Perugia nel secolo XIV" [Lucha social en Perugia en el siglo XIV], *Vierteljahrschrift für Social- und Wirtschaftsgeschichte* [Revista trimestral para la historia social y económica], vol. 8, 1910, pp. 337-349. El conde d'Ajano es autor de una disertación sobre la industria de la seda veneciana. Después de la primera Guerra Mundial se convirtió en un docente privado en Roma.

[251] *Ibid.*, pp. 340 y s. Los *cimatori* eran los esquiladores de ropa.

[252] Desde 1434 hasta su expulsión en 1494, los dirigentes de la familia Medici (sobre todo Cósimo el Viejo y Lorenzo el Magnífico) dominaron la política de Florencia sin tener ellos mismos ningún cargo oficial, lo cual podían hacer por la manera en que influían, a veces por medio de la manipulación, en el sistema electoral.

[253] La primera convocatoria a los Estados Generales data del 10 de abril de 1302, cuando el rey Felipe el Hermoso los usa para afrontar las pretensiones intervencionistas del papa Bonifacio VIII en el reino de Francia; la última convocatoria fue la de Luis XVI en junio de 1789 en vísperas de la Revolución francesa.

[254] Ernst Salzer, *Über die Anfänge der Signorie in Oberitalien, op. cit.*, p. 87, nota 1, y p. 97, nota 23.

[255] *Cf.* Eduard Meyer, *Kleine Schriften*, Niemeyer, Halle, 1910, vol. I, p. 373. Tanto los tribunos como los edil-curules eran oficiales de la *plebs*, en oposición a los magistrados de curul —los cónsules y pretores—, quienes eran oficiales de toda la comunidad. La *potestas sacrosancta* de la tribuna es contrapuesta a la *potestas legitima* de los magistrados comunales por Mommsen. *Cf. Römischen Staatsrecht*, vol. II, 1877, pp. 276 y ss.

[256] *Cf.* Tito Livio, *Historia de Roma*, Libro III, cap. 55, 7: "... y les confirieron a los tribunos la inviolabilidad legal, además de religiosa, sancionando por ley que, si alguien agredía a los tribunos de la plebe, a los ediles o a los jueces decenviros, su cabeza sería inmolada a Júpiter, sus pertenencias familiares serían vendidas en pro del templo de Ceres, Líber y Libera".

[257] *Auspicium imperiumque* o "autoridad para llevar a cabo, como representantes de la comunidad, los asuntos de esta última con los dioses y con la humanidad", eran los dos aspectos de los poderes *totales* del oficio comunal. *Cf.* Theodor Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, vol. I, p. 73, y vol. II, pp. 269-272.

[258] La *saxum Tarpeium* era un risco al sudeste del Capitolio en Roma desde donde se arrojaba a los criminales sentenciados por la justicia tribunicia. *Cf.* Tito Livio, *Historia de Roma*, Libro VI, cap. 20, 12.

[259] A partir de la *Lex Hortensia* de 287 a.C. las medidas administrativas o legislativas tomadas por los *consilia plebis*, conocidas como plebiscitos, adquirieron carácter obligatorio también para los patricios. Sobre la importancia de la *Lex Hortensia*, véase Max Weber, *The Agrarian Sociology, op. cit.*, pp. 295 y 341.

[260] Tiberio Graco fue tribuno del pueblo en 133 a.C. y Gayo Graco en 123-122 a.C. Un fino análisis balanceado de lo que representó el movimiento de los Graco en términos sociales, económicos e ideológicos para la República romana puede encontrarse en *ibid.*, pp. 319-322.

[261] Marco Tulio Cicerón, *De la República*, II, 58, y *De las leyes*, III, 16.

[262] Consejo de ancianos compuesto por 28 miembros electos entre los ciudadanos de más de 60 años, así como de ambos reyes.

[263] Guerra de la segunda mitad del siglo VIII a.C. que termina con la conquista espartana de la segunda llanura de Mesenia, la cual pasó en su mayor parte a ser territorio de Ilota.

[264] Pueblos sometidos por los espartanos y que vivían en su periferia.

[265] Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libro I, 6, 4.

[266] Véase *supra*, p. 244, nota 68.

[267] Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 7, 3-4.

[268] Tito Livio, *Historia de Roma*, I, XLIII, 13, y II, XXI, 7.

[269] Sobre las funciones del Areópago y la alianza de Efialtes con Pericles para la reforma democrática de Atenas a mediados del siglo IV a.C., véase *infra*, Apéndice I, p. 1392, nota 20.

[270] *Cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 47, 1.

[271] Una *probouleuma* o "preconsulta" en la *boule* (Consejo) era requerida en la mayoría de los casos antes de que un asunto pudiese ser decidido en la *Ecclesia* (asamblea popular). *Cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 45, 4.

[272] "Parlamento", y no "proletariado", como aparecía por errata en las primeras ediciones alemanas y en la traducción al español de 1944.

[273] En 485 a.C. Gelón se apoderó de Siracusa con ayuda de algunos terratenientes que habían sido expulsados de la ciudad. *Cf*. Heródoto, *Historia*, Libro VII, 155, 2, y Aristóteles, *Política*, V 12, 6, 1315 b.

[274] Véase *supra*, p. 596, nota 40.

[275] *Cf*. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 14, 1: "Se dice que Solón, cuando Pisístrato pidió la guardia, se opuso diciendo que era más sabio que cuantos no veían que aspiraba a la tiranía, y más valiente que los que viéndolo se callaban". Destacado tirano del siglo VI, Pisístrato (607-527 a.C.) se presentó en 561 a.C. ante los atenienses reunidos en el ágora, anunciando que había sido víctima de un ataque propiciado por sus enemigos políticos, y que se había salvado de milagro. Uno de sus partidarios propuso que se le concediera una guardia personal para su protección, y la asamblea popular le entregó 50

hombres armados con garrotes, que empleó para tomar la Acrópolis mediante un golpe de Estado, convirtiéndose en un tirano frecuentemente apoyado por el pueblo. Con algunas interrupciones y complicadas alianzas gobernó Atenas entre el 561 y el 527.

[276] Véase *supra*, p. 894, nota 413.

[277] Carondas de Catania, en Sicilia, fue legislador en el siglo VI a.C. Se piensa que legislaba en verso, pero Aristóteles no lo considera original. *Cf.* Aristóteles, *Política*, Libro II, 12, 11, 1274b: "De Carondas no hay nada peculiar, excepto los procesos por falso testimonio (pues fue el primero en instituir la denuncia), pero en la precisión de las leyes afina aún más que los legisladores actuales".

[278] Solón de Atenas (638-558 a.C.), poeta, reformador y legislador, uno de los siete sabios de Grecia. *Cf.* Aristóteles, *Política*, Libro II, 12, 2, 1274a: "Solón abolió la oligarquía por ser demasiado absoluta, terminó con la esclavitud del pueblo y estableció la democracia tradicional, mezclando bien los elementos de la constitución, pues el Consejo del Areópago era un elemento oligárquico, las magistraturas electivas, aristocrático, y los tribunales, democrático".

[279] Alcibíades y Lisandro fueron los comandantes disidentes de los ejércitos de Atenas y Esparta durante la fase final de la guerra del Peloponeso que termina con la victoria de Lisandro y su toma de Atenas en 404 a.C. Alcibíades, después de una voluble carrera, que alternaba entre servir a veces a Atenas y en otras a los enemigos de ésta, se había autoproclamado comandante con poderes ilimitados *(strategos autokrator)* en 407 a.C., pero tras ser depuesto se exilió en el mismo año luego de perder una batalla contra Lisandro. Este último, militarmente más exitoso, usó su posición como comandante de los mares espartanos *(nauarchos)* para construir una base de poder personal en las ciudades conquistadas, pero finalmente no consiguió transformar todo esto en un reinado permanente e institucionalizado en Esparta, su estado natal, de donde fue depuesto en 403 a.C. Véase Tucídides, VI, 15, 4, y Plutarco, Lisandro 21, 1 y 24.

[280] Eduard Meyer (1855-1930), "Plebs" [Plebe], en *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* [Diccionario manual de las ciencias del Estado], 3ª ed., Johannes Conrad *et al.* (eds.), vol. 6, Gustav Fisher, Jena, 1910, pp. 1049-1057. Historiador de la antigüedad mediterránea y el mundo persa, a quien Max Weber critica metodológicamente en su artículo "Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura" (1906), en *Ensayos sobre metodología sociológica, op. cit.*,

pp. 102-174 (la crítica a Meyer se concentra en la primera sección, intitulada "En polémica con Eduard Meyer", pp. 102-150). En español puede consultarse también Eduard Meyer, *El historiador y la historia antigua. Estudios sobre la teoría de la historia y la historia económica y política de la Antigüedad*, Carlos Silva (trad.), FCE, México, 1983. Más información sobre la relación de Weber con Meyer en F. Tenbruck, "Max Weber und Eduard Meyer", en Friedrich Tenbruck, *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*, Mohr, Tubinga, 1999, pp. 176-218.

[281] Ernst Salzer, *Über die Anfänge der Signorie in Oberitalien*, *op. cit.*, pp. 27 y ss.

[282] Véase una traducción más concreta del término por el propio Weber en *Historia económica general*, *op. cit.*, p. 95: "La ciudad italiana abolió pronto la servidumbre corporal, delimitó los servicios y tributos de los campesinos e implantó la aparcería *(mezzadria)*, al principio sin miras capitalistas, sino pensando sólo en la satisfacción de sus necesidades".

[283] El gran duque Leopoldo era el tercer hijo de los emperadores María Teresa y Francisco I y por lo tanto hermano de María Antonieta. Gobernó Toscana de 1765 a 1790, pero al fallecer su hermano José II fue electo emperador del Sacro Imperio Romano Germánico y rey de Bohemia y Hungría en 1790 con el título de Leopoldo II hasta el año de su fallecimiento, dos años después, en 1792. La famosa reforma política en Toscana, a la que hace referencia Weber, incluía una reforma agraria basada en principios fisiócratas (la economía de la tierra es la verdadera riqueza del reino) y buscaba mejorar la vida de los arrendatarios así como una liberación del comercio de cereales. Por sus reformas fiscales y agraria, sobre todo en Toscana, Leopoldo II ha sido considerado uno de los más capaces "déspotas ilustrados".

[284] *Kommunalbeamten*, y no "funcionarios de lo criminal" *(Kriminalbeamten)*, como aparecía por errata en las primeras ediciones alemanas y por consiguiente en la traducción de Ímaz. Desde 1926 Hintze señaló esta errata. *Cf.* Otto Hintze, "Max Webers Soziologie", *Schmollers Jahrbuch*, 50, 1926, p. 88.

[285] Génova y Venecia.

[286] Sistema de aseguramiento de mayorías para el gobierno de la corona mediante la compra o el patronazgo de funcionarios públicos. Utilizado y desarrollado sobre todo entre 1721 y 1742 por el primer ministro Robert Wapole en Inglaterra y mejor conocido por el término de *Influence of the Crown*.

[287] Jueces ciudadanos. Véase *supra*, p. 326, nota 144.

[288] Se refiere al proceso *quo warranto*, que podría establecerse contra quien rebasara las funciones de su competencia, en equivalencia al principio jurídico de *ultra vires*, que proviene de "más allá" *(ultra)* y fuerza, competencia o autoridad *(vires)*. Significa, así, "más allá de su competencia o autoridad", y se usa para referirse a los actos de entes públicos o privados que sobrepasan el mandato de la ley.

[289] Consejo confidencial de asesores del soberano en el Reino Unido conformado por miembros de la Cámara de los Comunes o de la Cámara de los Lores.

[290] Mediante cuatro ordenanzas reales entre los años de 1561 a 1580.

[291] Los derechos de *paréage* o de condominio eran contraídos de manera voluntaria o bajo coerción con varias ciudades, monasterios o señores de pequeñas ciudades, a cambio de promesas de protección o disminución de los gravámenes por parte de la corona. La debilidad financiera de la corona francesa se volvió, junto con la fuerza militar, un instrumento para obtener dichos derechos, lo cual se traducía en onerosas cargas fiscales que las ciudades no lograban pagar, dando así al rey pretextos para reclamar un mayor control. Incluso el rey Felipe II Augusto (1180-1223), durante las largas guerras contra los angevinos, pero especialmente Luis IX (quien reinó entre 1226 y 1270), expandieron considerablemente el dominio del reino por medio de contratos de *paréage*. *Cf*. Robert Holtzmann, *Französische Verfassungsgeschichte von der Mitte des neunten Jahrhunderts bis zur Revolution* [Historia constitucionl francesa desde mediados del siglo IX hasta la Revolución], Oldenbourg, Múnich, 1910, pp. 280-283.

[292] El cargo de *prévôt* como representante del rey en administraciones locales se alquilaba, pero a finales del siglo XV se introdujo la práctica de venderlo. *Cf*. R. Holtzmann, *Französische Verfassungsgeschichte, op. cit.*, pp. 202 y 359.

[293] Véase *supra*, p. 995, nota 190.

[294] Impuestos sobre bienes y mercancías dentro de un mercado interior, así como sobre diversos tipos de licencias al comercio interior. Del latín *accensum, accensare*, impuesto, y éste de *census*.

[295] Aduanas urbanas en Francia confiscadas mediante las ordenanzas de 1647 y 1653. *Cf*. Holtzmann, *op. cit.*, p. 496.

[296] En otra parte Weber describe con mayor detalle el interés monopólico para evitar la "compra" (entrecomillada en el original) anticipada de la mercancía de forasteros en las ciudades medievales. *Cf.* Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, pp. 239-240: "Los comerciantes urbanos lograron imponer en parte que los comerciantes forasteros sólo pudiesen vender sus mercancías en días determinados. Se les prohibió la venta directa a los consumidores, e igualmente, para garantizar el control, la venta entre ellos mismos, habiéndoseles impuesto, por último, *la obligación de vender en la localidad*, a consumidores o a otros comerciantes del país, todas las mercancías que a ella hubiesen llevado [...] La prohibición de venta se oponía a que los comerciantes extranjeros pudieran vender sus mercancías en las etapas intermedias antes de llegar éstas a la ciudad".

[297] Entrecomillada en el original. La fuente más probable de Weber para este punto es un artículo que identifica a la prohibición de compra anticipada como "el fundamento de toda esa economía política urbana". *Cf.* Georg von Below, "Der Untergang der mittelalterlichen Stadwirtschaft (über den Begriff der Territorialwirtschaft)" [La decadencia de la economía urbana medieval (sobre el concepto de la economía territorial)], *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, vol. 21, 1901, p. 593.

[298] Sinónimo de *no conformistas*. Término utilizado en Inglaterra, definido oficialmente en la *Act of Uniformity* de 1662, para designar aquellos protestantes, ya fuera presbiteranos o pertenecientes a diversas sectas, que se rehusaron a aceptar la doctrina, disciplina y práctica de la Iglesia anglicana. Véase Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, pp. 82 y 303.

[299] En la Inglaterra del siglo XVII tanto el "Acta Corporativa" de 1661 como la "Test Act" de 1672 requerían que todos los miembros de las corporaciones y otros funcionarios, en un lapso de tiempo restringido después de su nombramiento o elección, recibieran la comunión de acuerdo con los ritos de la Iglesia anglicana y que, en consecuencia, firmaran una declaración contra la creencia de la transubstanciación.

[300] La municipalidad de Liverpool compró todos los derechos señoriales que aún había en 1672, y poco después inició su vigoroso desarrollo económico, mientras que la *court leet* de Manchester —el órgano de gobierno de la ciudad— permaneció como propiedad de una familia de barones hasta 1835. La "reforma moderna" a la que se refiere Weber es la reforma municipal inglesa de 1835. *Cf.* Julius Hatschek, *Englische Verfassungsgeschichte bis zum Regierungsantritt der Königin Victoria* [Historia constitucional inglesa hasta la subida al trono de la

reina Victoria], Oldenbourg, Múnich, 1913, pp. 276, 583-584 y 696.

[301] En las primeras ediciones alemanas había aquí una errata, pues decía "war umgetauft" (cambió) en vez de "war ausgekauft" (compró); tanto en las ediciones de Winckelmann como en la *Gesamtausgabe* se corrigió el error y por eso se tuvo que modificar aquí también la traducción de Eugenio Ímaz. Para la cuestión de la venta de los jueces municipales en Manchester, véase J. Hatscheck, *op. cit.*, pp. 700 y ss.

[302] Donaciones piadosas de fincas. Véase *supra*, p. 814, nota 194, y también *infra*, p. 1274, nota 24, y p. 1275, nota 25. Weber remonta expresamente el origen de estas fundaciones piadosas a los fideicomisos bizantinos y considera que los árabes llevaron mediante las *wakufs* la institución del fideicomiso a España. *Cf.* Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 127.

[303] La prohibición eclesiástica medieval de la usura se remonta al Deuteronomio (5. Moisés) 23: 19-20: "No exigirás de tu hermano interés de dinero [...]; del extraño podrás exigir interés, mas de tu hermano no lo exigirás, para que te bendiga Jehová". Y a Lucas 6: 35: "Amad, pues, a vuestros enemigos, y haced bien y prestad, no esperando de ello nada; y será vuestro galardón grande, y seréis hijos del Altísimo; porque él es benigno para con los ingratos y malos". La interpretación de estos pasajes por parte de los padres de la Iglesia determinó la prohibición de la usura en la Edad Media.

[304] Weber parece criticar aquí principalmente a Karl Kautsky, quien en 1895 había presentado una "exposición extremadamente esquemática" para explicar la Reforma protestante como consecuencia de estos choques y la mala situación socioeconómica de muchos burgueses y campesinos en vísperas de la Reforma. *Cf.* Karl Kautsky, *Die Vorläufer des Neuen Sozialismus* [Los precursores del socialismo moderno], vol. I, Dietz, Stuttgart, 1895, y Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 2a. ed. corregida y aumentada de Francisco Gil Villegas, FCE, México, 2011, pp. 208, 306-307 y 415-416.

[305] *Cf. supra*, p. 989, nota 170.

[306] Sobre la función parcial como bancos de los templos antiguos griegos, específicamente el del Apolo délfico, véase *infra*, Tercera parte, cap. XI, pp. 1351-1352. Véase también Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, pp. 274-275: "Los templos antiguos funcionaron al principio como cajas de depósitos. Ésta era su primordial misión como bancos; en cuanto cajas de depósitos de los templos eran bienes sagrados, y quien ponía la mano sobre ellos cometía sacrilegio. El templo de Delfos era un lugar de custodia de tesoros para

numerosos particulares y especialmente caja de ahorros típica de esclavos. Abundantes inscripciones atestiguaban que el dios había comprado la libertad de los esclavos; en realidad la manumisión se había logrado de los ahorros de los esclavos, quienes los habían confiado al templo para su custodia y para sustraerlos de la codicia del dueño". En otra parte, Weber explica que los antiguos templos griegos eran la única fuente importante para préstamos estatales y que servían como depositarios del botín de guerra, lo mismo en el Partenón que en los templos de Delfos y Olimpia, para lo cual cita expresamente a Tucídides. *Cf.* Max Weber, *The Agrarian Sociology, op. cit.*, p. 186, y Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libro I, 121, 3, y 143, 1.

[307] En la primera versión de este texto, aparecida en el *AfSS*, vol. 47, 1921, no se registró este subtítulo ni el desglose de su contenido, agregados por Marianne Weber para la primera edición de *Economía y sociedad*. En la edición de Wilfried Niepel no se incluye aquí ningún apartado sino que el texto continúa como parte del parágrafo 4. *Cf.* Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Stadt*, vol. I-22/5 de la *Gesamtausgabe, op. cit.*, p. 253.

[308] Véase *supra*, pp. 942 y 1005.

[309] Sobre la familia Grimaldi, véase *supra*, p. 942, nota 9.

[310] Minas de plata en el sudeste del Ática que pertenecían al Estado. La distribución de los ingresos se descontinuó en 483-484 a.C. cuando Temístocles convenció al *demos* de que los utilizaran en la construcción de una flota, y por eso Weber afirma en otro lado que "sin las minas de Laurion probablemente no habría habido flota ateniense". *Cf.* Max Weber, *The Agrarian Sociology, op. cit.*, p. 53. Véase también Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 201: "Las minas de plata de Laurion eran propiedad del Estado. El Estado ateniense arrendaba la explotación y distribuía el rendimiento entre los ciudadanos. La flota ateniense que obtuvo la victoria en Salamina pudo crearse gracias a haber renunciado los atenienses a esta distribución por una serie de años". Entre las fuentes clásicas que refieren estos hechos, véase Heródoto, *Historia*, Libro VII, 144, 1-3, y Plutarco, *Vidas paralelas*, Temístocles, 4, 1-2. En su traducción de 1944, por una errata del texto original alemán que decía "laugischen" en vez de "laurischen", Ímaz decidió omitir la mención específica a Laurion.

[311] Ver en el *proletarius* a un "ciudadano pleno" es una de las interpretaciones originales de Weber que expresamente se aparta de la interpretación convencional. Las fuentes clásicas romanas definen al *proletarius* como un ciudadano de riqueza escasa o nula, por lo que no eran llamados a las armas, salvo en caso de un tumulto máximo, pero se consideraba que era su

obligación pagar este favor "conforme a su tarea y deber de producir prole y merced a su facultad de engendrar descendencia para poblar la ciudad". Véase Aulio Gelio, *Noches áticas* III, Libro XVI, 10, y Cicerón, *De la República*, Libro II, 40: "se denominó 'proletarios' a los que habían declarado en su patrimonio no más de mil quinientos ases o nada en absoluto fuera de su persona, para que se tuviera la impresión de que de éstos se esperaba, por decirlo así, la prole, esto es, por así decir, la progenie del Estado". Por su parte, Theodor Mommsen se apegaba a esta interpretación clásica en su *Römisches Staatsrecht, op. cit.*, vol. III, pp. 287 y ss. y 840, nota 2, pero Weber se aparta expresamente de ellos en *Historia económica general, op. cit.*, p. 342: "El *proletarius* no es, como piensa Mommsen, un hombre que sólo puede servir al Estado dándole un copioso número de hijos, sino el descendiente desheredado de un propietario y ciudadano de derecho pleno, es decir de un *assidus*". Véase también Max Weber, *The Agrarian Sociology, op. cit.*, p. 291.

[312] La rebelión de Catilina en el año 63 a.C. se inició con una conjuración de aristócratas endeudados y sería apoyada fundamentalmente por campesinos desarraigados. Asociar a esos aristócratas terratenientes romanos con *junkers* prusianos forma parte del lenguaje comparativo que Mommsen utiliza de manera característica en su *Historia de Roma, op. cit.*, especialmente vol. II, pp. 694-716, donde describe y analiza con detalle la conjuración de Catilina.

[313] Sobre la interpretación poco convencional de Weber que ve en el proletario romano a un "ciudadano pleno" pero desclasado porque se ha quedado sin tierra, véase *supra*, p. 1043, nota 311.

[314] *Cf.* Plutarco, *Vidas paralelas*, Pericles, 12, 1-5.

[315] La emancipación de los siervos en Rusia se fecha a partir del edicto del zar Alejandro II del 19 de febrero de 1861.

[316] Véase *supra*, p. 1043, nota 311.

[317] *Cf.* Plutarco, *Vidas paralelas*, Pericles, 16, 4.

[318] Véase *supra*, p. 244, nota 68, y pp. 989, 1004 y 1021.

[319] Una demora en la construcción de este templo en la Acrópolis ocasionó la designación de una comisión de investigación en 409 a.C. para reportar los avances de la obra; fragmentos de dicho reporte (junto con la bitácora de gastos del proyecto) se conservan en una lápida de mármol que entre otras cosas enlista el tabulador de salarios y en donde se registran ciudadanos trabajando incluso bajo las órdenes de esclavos. Sobre este caso específico de trabajo conjunto de

hombres libres y esclavos en la Grecia antigua, así como de la manera en que probablemente se organizó el trabajo para no generar conflictos, se habla con mayor detalle en Max Weber, *The Agrarian Sociology, op. cit.*, pp. 203-205.

[320] *Cf.* Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 159: "Así, en el ejército de la República romana, al lado de las centurias de caballeros, hallamos una *centuria fabrum*, es decir, una centuria de operarios técnicos".

[321] Aristóteles menciona cómo, para evitar conflictos, se eligió después del arconte Damasias en 580 a.C. a un grupo colegiado mixto de 10 arcontes provenientes de diferentes estratos, cinco de los nobles eupátridas, tres de los labradores y dos de los demiurgos artesanos. *Cf. Constitución de los atenienses*, 13, 2.

[322] Para la difusión, hasta la época del Imperio romano, de los misterios eleusinos y otros cultos griegos basados en misterios en los cuales acabaron por participar también esclavos y masas populares, *cf.* Erwin Rohde, *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* (1898), Wenceslao Roces (trad.), FCE, México, 1948, pp. 274-296.

[323] Sobre la manera en que, a partir del emperador Marco Aurelio, se fueron eliminando las restricciones de clase para formar asociaciones libres en Roma como *collegium licitum*, además de las asociaciones de socorros mutuos para personas humildes como los *collegia tenuiorum* y los *collegia funeraticia, cf.* Rudolph Sohm, *Instituciones de derecho privado romano, op. cit.*, parágrafo 35, pp. 110-114.

[324] Pastos comunales. *Cf. supra*, pp. 941-942, nota 7.

[325] Véase *supra*, p. 1045, nota 320.

[326] Véase *supra*, p. 1045, nota 321.

[327] *Cf.* Tito Livio, *Desde la fundación de Roma*, Libro II, 27, 5: "Disputaban ambos cónsules acerca de cuál de ellos había de dedicar el templo de Mercurio. No quiso el Senado entender del asunto y lo sometió a decisión popular, ordenando que aquel a quien la plebe confiase el honor en cuestión, tendría a cargo los víveres, designaría los miembros del colegio de mercaderes y presidiría, en presencia del pontífice, las ceremonias religiosas". Los *mercatores* también eran llamados *mercuriales* por presidir el 15 de mayo el culto del dios Mercurio.

[328] Estrato social inmediatamente por debajo de la nobleza en Inglaterra, equivalente a los hidalgos españoles pero que en el siglo XVII se erigió en la clase media que encabezó la Revolución inglesa de 1640-1649. *Cf.* Richard H. Tawney,

"The Rise of the Gentry, 1558-1640", *Economic History Review*, vol. 11, 1941, pp. 1-38.

[329] El campesinado libre de Inglaterra.

[330] *Cf. supra*, p. 1044, nota 314.

[331] Weber parece referirse aquí al registro de cooperación de clases conservado en la lápida de mármol del Erecteion, *cf. supra*, p. 1045, nota 319.

[332] *Cf.* Heródoto, *Historia*, Libro VII *(Polimnia)*, 234, 2.

[333] Sobre las *syssitias* y *fiditias* espartanas, *cf. supra*, p. 284, nota 113, y p. 503, nota 10. Véase también Aristóteles, *Política*, Libro II, 1271 a, 31.

[334] Coronea era una pequeña localidad boecia, en las colinas al sur del lago Copais en Grecia central, y es famosa por darle su nombre a la batalla en que un cuerpo de 1 000 hoplitas atenienses, al mando de Tólmides, sufrió una emboscada de los boecios desterrados de Orcómeno y de los locros. Esta catastrófica derrota ante los boecios en 447 a.C. significó el abandono de los atenienses de toda Boecia en Grecia central, con la excepción de Platea, que permaneció aliada a Atenas. *Cf.* Tucídides, *op. cit.*, Libro I, 113, 1-4, y Plutarco, *Pericles*, 18, 2-3. Esta derrota marcó así el giro definitivo de la política ateniense hacia la consolidación de su fuerza naval y su liga marítima, tan determinante para el futuro desarrollo de la guerra del Peloponeso (431-404 a.C.).

[335] Weber se refiere aquí a los asentamientos urbanos seleúcidas, sobre todo de la costa siria y en el interior de Asia Menor, a más tardar de los siglos IV y III a.C.

[336] Ley de las Doce Tablas, III, 5.

[337] *Cf.* Sohm, *Instituciones, op. cit.*, p. 105: "Hay que distinguir dos grupos de casos: unos, en los que se incurre directamente —*ipso jure*— en infamia, a consecuencia de un acto punible: es la llamada *'infamia inmediata'*, que se da, por ejemplo, en el ejercicio de una industria deshonesta, licenciamiento deshonroso de las filas, poligamia, etc.; en otros casos requiérese una sentencia judicial provocada por la acción punible: *'infamia mediata'*. Toda condena criminal en que se impongan penas corporales, de muerte o de privación de libertad, lleva aparejada como accesoria la de infamia, al igual que ciertas condenas civiles, principalmente en los procesos por hurto, robo, injuria, fraude o violación deshonrosa de ciertos deberes: los de tutor, socio, depositario y mandatario".

[338] *Applicatio*, en el sentido de relación de protección para un exiliado o extranjero por parte de un ciudadano romano como patrono, se encuentra en Cicerón, *Acerca del orador*, Libro I, 177.

[339] Véase *supra*, p. 1006, nota 224.

[340] En el sitio de Numancia en España durante 134 a.C., ante la desmoralización del ejército regular que incluso se había rehusado a obedecer órdenes y hasta había huido a esconderse ante el simple rumor de un ataque de los numantinos, el cónsul Escipión Emiliano solicitó nuevas tropas al Senado, pero al negárselas éste, formó un cuerpo especial de 500 hombres entre sus clientes o "personas afectas a su persona" y con ellos acabó por conseguir el triunfo. *Cf*. Mommsen, *Historia de Roma, op. cit*., vol. II, pp. 242-243. Véase también Max Weber, *The Agrarian Sociology, op. cit*., p. 280.

[341] Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, Libro II, 56, 3-4; 64, 2, y Libro III, 14, 4.

[342] Weber se refiere aquí fundamentalmente a Aristide Calderini (1883-1968), *La manomisisone e la condizione dei Liberti in Grecia* [La manumisión y la condición de los esclavos libertos en Grecia], Ulrico Hoepli, Milán, 1908; pero también es posible que haya consultado a Ettore Ciccotti, *Il tramonto della schiavitú nel mondo antico* [El ocaso de la esclavitud en el mundo antiguo], Boca, Bari, 1899.

[343] Aristide Calderini (1883-1968), *La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia, op. cit*., p. 201. En las primeras ediciones de *Economía y sociedad* se citó por errata en este párrafo a un "Caldomini", pero a partir de la cuarta edición, así como en la edición crítica alemana de "La ciudad" a cargo de Nippel, se corrigió la errata por Calderini, que es a quien Weber realmente quiere citar. *Cf*. Wilfried Nippel, "Editorischer Bericht", *op. cit*., p. 55, nota 47.

[344] Entre otros, Catón el Viejo, *De agri cultura*, y Marco Terencio Varron, *Rerum rusticarum*, pero sobre todo Lucio Columela, *De re rustica*, a quien Weber utilizó profusamente en la última parte de su tesis de habilitación de 1891. *Cf*. Max Weber, *Historia agraria romana, op. cit*., pp. 160-196.

[345] Max Leberecht Strack (1867-1914), "Die Freigelassenen in ihrer Bedeutung für die Gesellschaft der Alten" [Los esclavos libertos y su importancia para la sociedad antigua], *Historische Zeitschrift*, vol. 112, 1914, pp. 1-28. Strack fue un aristócrata alemán y profesor de las universidades de Giessen entre 1904 y 1907 y de Kiel en 1912; su ámbito de especialización era la historia de los ptolomeos y la numismática.

[346] Véase *supra*, p. 848, nota 280.

[347] Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums* [Historia de la Antigüedad], 5 vols., Cotta, Stuttgart y Berlín, 1884-1902. Weber se refiere al vol. 2, p. 613, donde Meyer afirma, en referencia a la tiranía demagógica, que "el desarrollo griego en esta época tuvo sus paralelismos en las ciudades italianas desde el siglo XIII". Pero aún más específicamente, véase E. Meyer, "Plebs" [Plebe], en *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* [Diccionario manual de las ciencias del Estado], 3ª ed., Johannes Conrad *et al.* (eds.), vol. 6, Gustav Fisher, Jena, 1910, p. 1056, donde se compara el cortejo a los plebeyos por parte de Apio Claudio Ceco en Roma con "la dirección demagógica al estilo de Pericles". Para más información sobre Meyer, véase *supra*, p. 1026, nota 280, en este mismo Capítulo.

[348] Ser nombrado para el consejo de *seviri Augustales* era una dignidad de los municipios provinciales, conferida principalmente a hombres libres acomodados, a cambio de una previa solicitud y el pago de una "cuota honorífica" *(summa pro honore)*. Además de aportar fondos al tesoro público, quienes habían sido nombrados debían organizar y financiar juegos; su compensación era el título y un asiento del lado del redondel en el círculo local. El arquetipo del *Augustalis* era Trimalción, el pomposo nuevo rico a quien tan despiadadamente ridiculizó Petronio en su *Satiricón*. Mommsen llamó a la institución "una municipalidad ficticia [...] en donde sólo son genuinos el gasto y la pompa"; fue creada para dar la impresión a estos estratos de una participación en la administración municipal de la cual estaban, de otro modo, excluidos. *Cf.* Mommsen, *Römisches Staatsrecht, op. cit.*, vol. III, pp. 452-457.

[349] *Cf. supra*, p. 962, nota 87.

[350] La "brigada sagrada" de 300 guerreros, famosa unidad de élite y guarnición militar permanente de la acrópolis de Tebas, estaba compuesta de parejas de amantes homosexuales, lo cual supuestamente aumentaba su valor en el combate. *Cf.* Plutarco, *Vidas paralelas*, Pelópidas, caps. 18 y ss.

[351] Alrededor de 700 a.C.

[352] *Bona paterna avitaque*, y no "vitaque", como decía en las primeras ediciones. *Cf.* Sohm, *Instituciones, op. cit.*, p. 303: "La *cura prodigi* se remonta a las Doce Tablas y recae sobre los pródigos sujetos a interdicción, es decir, incapacitados. El magistrado destituye de la dirección de su patrimonio —*bona*— y despoja del *commercium* a quien dilapida los bienes heredados de sus padres —*bona paterna avitaque*—".

[353] Asebeia, irreligiosidad, negación de los dioses; *hybris* o *hubris*, arrogante insolencia de orgullosa injuria a los dioses, en las tragedias griegas siempre castigada.

[354] Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libro II, 37, 2: "vivimos como ciudadanos libres y, del mismo modo, en lo tocante a las mutuas sospechas propias del trato cotidiano, nosotros no sentimos irritación contra nuestro vecino si hace algo que le gusta y no le dirigimos miradas de reproche".

[355] La censura fue introducida en la República romana en 443 a.C. como magistratura civil para organizar cada cinco años un censo general de la población romana, primero con fines religiosos y después fiscales. Pero con el tiempo los censores llegaron a ampliar sus funciones mucho más allá de las originales al ejercer, en términos generales, la supervisión de toda la vida moral de la comunidad y poder decidir, por ejemplo, quiénes debían entrar o salir del Senado, o a quién podían concedérsele contratos para obras públicas. A partir de 339 se permitió a los plebeyos compartir la censura con los patricios, pero no fue sino hasta 131 a.C. cuando los dos censores pudieron ser plebeyos. El más renombrado de los censores fue Catón el Censor (234-149 a.C.). *Cf.* Mommsen, *Historia de Roma, op. cit.*, vol. II, cap. IX, pp. 893-945.

[356] Pausanias, *Descripción de Grecia*, Libro X, 4, 1.

[357] *Antidosis* (intercambio); en Atenas, un procedimiento legal para intercambiar funciones o fortunas en el desempeño de las liturgias ("trabajos para el pueblo") por parte de hombres ricos que debían emprender trabajos estatales financiados con su propia fortuna. Si un designado para llevar a cabo la liturgia encontraba alguien más rico que él, podía reclamar que el señalado costeara la obra, pero si éste se rehusaba a hacerlo alegando ser más pobre, se irían a juicio para intercambiar sus fortunas personales.

[358] *Cf. supra*, p. 846, nota 271.

[359] Weber se refiere aquí principalmente a la huida masiva de esclavos en Decelia después de su ocupación por los espartanos en 413 a.C. Véase Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libro VII, 27, 3-5: desde que Decelia fue ocupada por los espartanos, "causó numerosos daños a los atenienses e hizo que la situación se deteriorara debido, principalmente, a la destrucción de bienes y a la pérdida de vidas humanas [...]. Se veían privados de todo, y más de veinte mil esclavos, en su mayor parte artesanos, se habían pasado al enemigo".

[360] El ateniense Nicias (469-413 a.C.) era uno de los hombres más ricos de su época y alquiló más de 1 000 esclavos para la explotación de las minas de plata

áticas en Laurion. *Cf*. Jenofonte, *De vectigalibus*, IV, 14.

[361] Colonos áticos que permanecían como miembros de las asociaciones ciudadanas de Atenas y no formaban una comunidad completamente independiente. Para el siglo V a.C. podían ser llamados a defender militarmente posesiones de Atenas, por lo que debían pagar el *eisphora*, o impuesto de guerra, y a cambio podían participar en la vida religiosa de la capital. Sobre la función de los clerucos o *cleruquias* en el carácter bélico de la antigua democracia municipal, *cf*. Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, p. 345.

[362] Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libro I, 99, 3: "Debido al retraimiento de las obligaciones militares de los aliados, la mayor parte de ellos, para no alejarse de su patria, se hicieron fijar una cantidad de dinero para aportarlo en lugar de las naves como contribución equivalente".

[363] Suetonio, *Vidas de los doce Césares*, Libro I, 48.

[364] Milcíades (540-489 a.C.), general aristócrata ateniense, después de ser acusado de ejercer un gobierno tiránico en el Quersoneso, fue considerado, gracias a la versión de su hijo Cimón y sus descendientes, como el vencedor de los persas en la batalla de Maratón (490 a.C.), aunque Heródoto no le otorga tal mérito. Sobre la importancia histórico- cultural, de acuerdo con una perspectiva metodológica de la relación a valores o *wertbeziehung*, que Weber siempre le asignó a la batalla de Maratón, véase Max Weber, "Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura" (1906), en *Ensayos sobre metodología sociológica, op. cit.*, pp. 158-163.

[365] En otro lado, Weber calcula que mientras Alcibíades heredó tan sólo 30 hectáreas, consideradas en Atenas una gran propiedad, Catón el Viejo tenía 60 hectáreas. *Cf*. Max Weber, *The Agrarian Sociology, op. cit.*, pp. 284-285.

[366] *Cf*. Max Weber, *Historia agraria romana*, V. A. González (trad.), Akal, Madrid, 1982, pp. 167-186.

[367] Siendo muy joven, Pericles se alió con Efialtes para eliminar los privilegios de los miembros del Areópago, la antigua corte suprema y consejo donde se sentaban los miembros de la nobleza. En la reforma democrática del gobierno de Atenas a mediados del siglo V a.C. se despojó así al Areópago de sus poderes, con excepción de los casos de homicidio y algunos de sacrilegio, asignándole los restantes al consejo de los 500 que eran designados por sorteo desde la Asamblea Popular. Poco después del éxito de esta reforma, Efialtes fue asesinado en 462 a.C., pero Pericles le sobrevivió como dirigente democrático por más de 30 años, hasta su muerte en 429 a.C.

[368] *Lucumones* fue la designación originaria para los reyes etruscos, aunque es un término etrusco latinizado y aplicado posteriormente a toda la nobleza, su etimología es incierta. Con respecto al carácter profesional de los atletas etruscos que competían por un pago, vestidos y no desnudos, ante la nobleza lucumona, *cf*. Max Weber, *The Agrarian Sociology, op. cit*., p. 185. "Sus atletas eran, en la opinión de especialistas, por su mera fisonomía, identificados como profesionales, y actuaban ante los aristócratas etruscos a cambio de un pago."

[369] El rechazo romano a la desnudez en los gimnasios (asociada con la pederastia) es expresado, entre otros, por Cicerón cuando habla sobre el libertinaje en sus *Disputas tusculanas*, Libro IV, 70: "A mí en verdad, me parece que esta costumbre nació en los gimnasios de los griegos, en los cuales esos amores son libres y permitidos". En *De la República*, Libro IV, 4, Cicerón es más vehemente en su repudio: "¡cuán absurda la ejercitación de la juventud en los gimnasios! ¡Cuán ligera la milicia de los efebos! ¡Cuán desenfrenados y libres los contactos y amores! Os remito a los eleos y los tebanos, entre los cuales la libídine tiene un libertinaje incluso permitido y desenfrenado en el amor de los nacidos libres. Los lacedemonios mismos [...] permiten, interpuestos los mantos, los abrazos y el acostarse juntos". Tácito en sus *Anales*, Libro XIV, 20, 4, afirma, de manera semejante, que "la juventud degeneraría por las modas extranjeras dedicándose a los gimnasios, al ocio y a los torpes amoríos", así como también se suma a esta opinión el moralismo de Plutarco en su *Moralia* 274 D.

[370] Designación condescendiente y despectiva de los romanos hacia los griegos, equivalente a "estos grieguitos".

[371] Enajenación mental en el éxtasis religioso. *Cf*. *supra*, p. 537.

[1] El texto de este Capítulo, "La dominación" *(Herrschaft)* fue probablemente redactado entre 1911 y principios de 1914. Sus referencias indirectas a Anton Menger, Willy Hellpach, James Bryce y Roberto Michels, son a obras no posteriores a 1911, pero por otro lado la terminología conceptual y el hecho de considerar a la dominación una parte del más general "actuar en comunidad" *(Gemeinschaftshandeln)* exhibe ya su dependencia a la definición de conceptos y categorías del artículo "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", publicado a fines de 1913 en la revista *Logos* y que hemos traducido para esta edición a fin de incorporarlo como la cabeza conceptual de la parte más antigua de *Economía y sociedad*. *Cf. supra*, pp. 433-469. Además de ser uno de los textos más tempranos redactados por Weber sobre la sociología de la dominación, y en términos conceptuales uno de los más sólidos, aquí se aborda la cuestión de la validez o legitimidad de la dominación desde la perspectiva del dominador, con el fin de responder a la pregunta: ¿cómo puede el dominador asegurar, estabilizar y legitimar su dominación? Pero como desde el primer párrafo también se relaciona el concepto "dominación" con la categoría "actuar en comunidad", Marianne Weber lo consideró como el "puente" natural que sirve de introducción a los llamados textos de "las comunidades políticas" cuya categoría rectora es precisamente "actuar en comunidad", y por ello todos los textos tempranos donde Weber abordó los temas de la nación, del imperialismo, de la política de las grandes potencias, de los partidos políticos y de las clases y los estamentos, fueron incorporados en la tercera sección de la primera edición de *Economía y sociedad* dedicada a los "Tipos de dominación". En esta edición hemos seguido el orden de los textos decidido para la primera edición por Marianne Weber, pues en el diferente ordenamiento seguido por Winckelmann para la cuarta y quinta ediciones de la obra no pareció percatarse, o no quiso tomar en cuenta, la específica terminología conceptual que en estos textos se deriva del artículo de las categorías de 1913, y que es precisamente la que les da una unidad y justifica su incorporación en la sociología de la dominación, tal y como Marianne Weber sí se percató claramente de ello. Sobre las referencias indirectas ya mencionadas a Menger, Hellpach, Bryce y Michels, así como el parentesco del presente Capítulo con el artículo de 1913 y los textos de las "comunidades políticas", así como la posibilidad de que Weber haya retocado el texto en febrero de 1914, véase la más extensa y detallada justificación de Edith Hanke, "Editorischer Bericht" al texto "Herrschaft", en *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Herschaft*, vol. I/22-4 de la *Max Weber Gesamtausgabe*, Edith Hanke y Thomas Kroll (ed.), Mohr, Tubinga, 2005, pp. 117-125.

[2] Sobre la "dominación" *(Herrschaft)* como un caso particular y más definido de "poder" *(Macht)*, el cual es "sociológicamente amorfo", véase también *supra*, p. 184.

[3] Weber parece referirse a las críticas que diversos juristas hicieron al proyecto de legislación del Código Civil a raíz de la fundación del Segundo Imperio alemán en 1871. En especial la obra del jurista austriaco Anton Menger (1841-1906) planteó la nueva relación entre deudores y acreedores que Weber señala aquí, pero desde un punto de vista socialista donde las clases populares quedaban desprotegidas en una economía individualista y competitiva. Menger proponía que para aliviar esta situación debería legislarse el "derecho al trabajo" con el fin de que el asalariado pudiera reclamar "el producto íntegro de su trabajo", con lo cual ejercería también una dominación de contrapeso sobre el empresario. *Cf.* Anton Menger, *Das Bürgerliche Recht und die besitzlosen Volksklassen. Eine Kritik des Entwurfs eines Bürgerlichen Gesetzbuches für das Deutsche Reich* [El derecho civil y las clases populares desposeídas. Una crítica al proyecto del Código Civil del Imperio alemán], 2ª ed., Laupp, Tubinga, 1890, p. 130.

[4] Según Tácito, Petronio Arbiter (muere en 66 d.C.) fue llamado por Nerón el "árbitro de la elegancia", pues sus juicios en materia de buen gusto no podían ponerse en duda: "Petronio fue acogido como árbitro de la elegancia *(arbiter elegantiarium)* en el restringido círculo de los íntimos de Nerón, quien en su hartura, no consideraba agradable ni fino más lo que Petronio le había aconsejado" (Tácito, *Anales*, XVI, 18, 2-3). Aunque no hay acuerdo unánime, el consenso de los filólogos considera que Petronio Arbiter es el mismo Cayo Petronio, autor de *El Satiricón*, la primera novela de la literatura latina.

[5] Las "cortes de amor" *(cours d'amour)* en la época de la caballería y los trovadores del siglo XII al XIII, consistían en círculos de damas organizados a imagen de las grandes cortes, y emitían juicios y opiniones sobre los temas del amor y las buenas maneras cortesanas. Florecieron en el sur de Francia, especialmente en Provenza, donde se suspendieron con el colapso de la sociedad provenzal debido a la cruzada contra los herejes albigenses. Al final de la Edad Media, tuvo lugar una brillante corte de amor durante algunos años en Borgoña. *Cf.* Johannes Huizinga, *El otoño de la Edad Media, op. cit.*, cap. VIII. *Cf. supra*, Segunda parte, cap. VI, parágrafo 2, p. 712, nota 12. Weber visitó Les Baux en Provenza en marzo de 1912, y ahí desarrolló un gran interés por la literatura provenzal y las cortes de amor, según aparece registrado en su carta a Marianne Weber del 31 de marzo de 1912. *Cf. Max Weber Briefe 1911-1912*, en *Max Weber*

Gesamtausgabe, vol. II/7, Mohr, Tubinga, 1998, p. 499.

[6] Desde 1800 ya se empleaba la designación del "Empire State" para el estado de Nueva York en los Estados Unidos, y hacía referencia sobre todo a la posición dominante de la ciudad de Nueva York en la actividad comercial y financiera de toda la Unión Americana.

[7] Unión Aduanera o *Zollverein*: se refiere a la unión aduanera que entró en vigor en 1834 a propuesta de Prusia quien ejerció la función dirigente, con la participación de Hessen-Darmstadt, Kurhessen, Baviera, Württemberg, Sajonia y los estados turingios, y, a partir de 1854, Hannover. El papel dominante de Prusia no estaba expresado en términos de reconocimiento formal jurídico, sino de su peso económico y el papel ejemplar que había tenido la exitosa legislación prusiana en cuestiones aduaneras. La *Zollverein* desempeñó un papel decisivo en la unificación alemana encabezada por los Hohenzollern de Prusia, en vez de los Habsburgo de Austria, a quienes en realidad les correspondía la legitimidad dinástica para emprender tal unificación. *Cf*. Wilhelm Weber, *Der deutsche Zollverein. Geschichte seiner Entstehung und Entwicklung*, Veit, Leipzig, 1869, y Rolf Bauer, "Österreich, Preussen und Deutschland. Der Weg nach Königgratz und seine Folgen", en Richard Dietrich (ed.), *Europa und der Norddeutsche Bund*, Haude & Spener, Berlín, 1968, pp. 64-67.

[*] Escrito antes de 1914. [Nota de Marianne Weber.]

[8] Todos estos conceptos de "socialización o relación asociativa racional", heterocefalia del poder de mando y "aparato coactivo" provienen de la cabeza conceptual de 1913, *supra*, Segunda parte, "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", pp. 450-452 y 462-465, como también lo hace notar pertinentemente Edith Hanke, "Editorischer Bericht" al texto "Herschaft", *op. cit.*, pp. 119-120.

[*] Véanse estos conceptos en la Segunda parte, cap. VI, parágrafo 2, pp. 708-719. [T.]

[9] Los conceptos de *Einfühlung* (endopatía), *Eingebung* (inspiración) y *Einredung* (persuasión racional), los toma Weber directamente de la obra de su colega en Heidelberg Willy Hellpach, *Die geistigen Epidemien* [Las epidemias mentales], Rütten & Loening, Fráncfort, 1906, especialmente pp. 46 y ss. El ejemplar personal de Weber de esta obra, en poder de la comisión editorial de su *Gesamtausgabe* en Múnich, está subrayado del puño y letra de Weber en la página donde Hellpach clasifica dichos conceptos. Sobre Hellpach y su papel como neuropsiquiatra y consultor de los padecimientos mentales de Weber,

véase *supra*, pp. 709-710, nota 8.

[10] El ejemplo del paradójico potencial "dominador" del zapatero sobre el cliente proviene de Platón, *Gorgias* 490 e, 517 e, y es usado por Weber en su intercambio con el concepto de "dominación" de Roberto Michels, a raíz de la inminente aparición a fines de 1910 de su célebre libro sobre los partidos políticos *(cf.* R. Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, Klinhardt, Leipzig, 1911; traducido como *Los partidos políticos*, 2 vols., Amorrortu, Buenos Aires, 1973). Véase la carta de Max Weber a Roberto Michels del 21 de diciembre de 1910 en *Max Weber Gesamtausgabe*, vol. II/6, Mohr, Tubinga, 1.994, p. 756.

[11] Tema planteado por Marx en el primer tomo de *El Capital*, y citado aprobatoriamente por Max Weber, en *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. II, p. 116: "K. Marx ha considerado la peculiar posición del artesano de la aldea india —su dependencia de diputaciones o pagos fijos en especie en vez del mercado— como fundamento de la específica 'estabilidad de los pueblos asiáticos'. Y tiene razón".

[12] Max Weber se apoya aquí en las observaciones de James Bryce sobre la posición de los jueces en el sistema político y de la judicatura estadunidenses. *Cf.* James Bryce, *The American Commonwealth*, vol. II, Londres-Nueva York, Macmillan, 1890, pp. 511-521. Se conserva el ejemplar personal de Weber de esta obra, con sus subrayados y anotaciones, en la biblioteca de la Universidad Ruperto Carola de Heidelberg.

[13] Edith Hanke señala que los estudios de Hans Kelsen y Gustav Steffen sobre la democracia hacen referencia a que en los años inmediatamente anteriores al estallido de la primera Guerra Mundial, surgieron en Alemania movimientos anarquistas, sindicalistas y socialdemócratas radicales que rechazaban los cauces de la democracia parlamentaria representativa y exigían en cambio una democracia participativa directa, apoyándose en una interpretación radical de las ideas de Rousseau. La obra de Kelsen citada por Hanke es la primera versión de 1920 de "Esencia y valor de la democracia", publicada en la revista de Weber, el *AfSS*, vol. 47, 1920-1921, especialmente p. 61, y el libro de Gustaf Steffen, *Das Problem der Demokratie*, Diederichs, Jena, 1912, pp. 58-88. *Cf.* Edith Hanke, "Editorischer Bericht", *op. cit.*, p. 119. No obstante, es posible que el tipo de democracia directa al que se refiere Weber en este texto no sea ese tipo de "democracia radical", sino a la que ya aparecía clasificada como tal en los manuales politológicos de la época para referirse a los cantones suizos. Así, si se revisa el voluminoso manual de Wilhelm Hasbach, *Die moderne Demokratie.*

Eine politische Beschreibung, Fisher, Jena, 1912, pp. 136-141, se encontrará que lo que se entiende ahí por "democracia directa", en oposición a la "democracia representativa", es la democracia de los cantones suizos. Tanto Kelsen como Weber consultaron y criticaron al libro de Hasbach, por lo que es posible que Weber estuviera pensando más en este ejemplo que en el de los radicales anarquistas y sindicalistas, pues los ejemplos que cita a continuación tienen que ver más con los problemas administrativos que surgen en los cantones suizos que con los de las utopías y los experimentos radicales. A mi juicio, esos ejemplos concretos mencionados expresamente por Weber son los decisivos para inclinarse a pensar que fue más bien la clasificación de Hasbach la que domina esta parte de la discusión.

[14] Véase *supra*, p. 952, nota 46.

[15] *Entwicklungsreihe*, serie evolutiva. Weber advierte aquí en contra de una interpretación inmanentista, teleológica y unilineal de la racionalidad histórica, por ejemplo en el sentido de Hegel o Comte. Para Weber la "racionalidad" del desarrollo histórico no se "descubre", sino que en todo caso es "construida" por el historiador mismo, y por fuerza adopta la forma de un "tipo ideal". Véase las consideraciones análogas con respecto al término *Entwicklungsrichtung*, dirección evolutiva, o *Entwicklungstendenzen*, tendencias evolutivas, que Weber presenta en la "Introducción general" (1920) a sus tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión*, y en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, p. 53, y nota de la p. 293.

[16] Sobre la importancia de la noción de probabilidad o *chance* en la sociología comprensiva de Max Weber, véase *supra*, pp. 446-452 y 456-467, y también p. 137, nota 30.

[*] Véase la Primera parte, cap. III, parágrafo 20, pp. 412-413; *cf.* Segunda parte, cap. IV, pp. 1115-1131. En este parágrafo gobierno = administración pública en sentido amplio (véase Segunda parte, cap. VII, parágrafo 1, p. 728. [T.]

[17] *Autoritas patrum*, aceptación del Senado romano necesaria para que ciertas resoluciones de las asambleas populares *(comitia)* fuesen válidas. Sobre las distintas frases de importancia política en que se hacía referencia a este requerimiento, véase Theodor Mommsen, *Römische Forschungen*, Weidmann, Berlín, 1864, vol. I, p. 157, y también León Homo, *Las instituciones políticas romanas. De la ciudad al Estado*, José López Pérez (trad.), UTEHA, México, 1958, pp. 192-199.

[18] Literalmente: "Sexagenarios, ¡fuera del puente!". Proverbio romano

atribuido a Sexto Pompeyo Festo, generalmente asociado por autores antiguos con una supuesta vieja práctica de sacrificios humanos en la que los viejos de más de sesenta años que ya no eran útiles a la sociedad eran arrojados al Tíber desde un puente. En la vida universitaria actual se expresa en el retiro obligatorio después de los 65 años. Una interpretación menos cruel y difundida, a la que Weber parece hacer aquí referencia, es citada en un fragmento del texto de Varro, *Vita pop. Rom. lib. IV* (II. II); la cual sostiene que la expresión viene de la exclusión de los hombres, cuya edad estaba por encima de la militar, de la asamblea de voto popular que se reunía en el campo de Marte, pues había que atravesar un puente para llegar a ese campo. *Cf.* Theodor Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, Hirzel, Leipzig, 1887, vol. II, p. 408, nota 2.

[19] La expresión "la ventaja del pequeño número" proviene del economista neoliberal austriaco Friedrich von Wieser (1851-1926), *Recht und Macht. 6 Vorträge* [Derecho y poder. Seis conferencias], Duncker & Humblot, Leipzig, 1910, pp. 31 y 36. Von Wieser fue, al lado de Carl Menger y Eugen von Böhm Bawerk, uno de los fundadores de la Escuela Austriaca de Economía, defendió el individualismo y el liberalismo económico, y tuvo entre sus discípulos a Ludwig von Mises, Schumpeter, y el más fiel a sus ideas, Friedrich A. von Hayek.

[20] Recuérdese la definición de estos conceptos provenientes de la cabeza conceptual de 1913, *supra*, Segunda parte, "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", sección V, pp. 447-453.

[21] Esta referencia no es clara porque donde Weber desarrolla más ampliamente la noción de "ordenamiento jurídico" *(Rechtsordnung)* es en la sección "La economía y los diversos órdenes" (*supra*, pp. 700-724), sólo que ahí no se discute la cuestión de la legitimidad. Aunque la relación del orden jurídico y la legitimidad sí aparece en cambio en diversas partes de su "Sociología del derecho", por ejemplo en la sección dedicada al derecho natural, es posible que el texto al que se refiere aquí Weber sea más bien el de "las comunidades políticas", pues ahí es donde se aborda la interrelación del monopolio de la violencia con la formación de un orden jurídico mediante una asociación política. *Cf. infra.*, pp. 1086-1095.

[*] Véase este concepto *supra*, Primera parte, cap. IV, parágrafo 3, p. 427. [T.]

[*] Véase este concepto *supra*, Primera parte, cap. I, parágrafo 13, p. 180. [T.]

[1] Wolfgang Mommsen tuvo problemas para fechar con precisión la procedencia de este texto inconcluso porque, aunque tiene huellas que permiten remontarlo tan temprano como 1910, también hay otros aspectos que revelan correcciones y retoques que Weber pudo haber introducido en 1913 y 1914 con la idea de utilizar el texto para un propósito diferente con el que había sido redactado originalmente. Por ejemplo, cuando Weber afirma que ya en otro lugar ha discutido "el proceso de estatificación de todas las normas jurídicas" *(infra.*, final del parágrafo 1, p. 1089), eso sólo puede ser en su "Sociología del derecho" que procede de 1913, por lo que tal afirmación es un retoque al texto de 1910. Además, lo que sí puede detectarse con toda seguridad es que los subtítulos de la división en los dos parágrafos del texto fueron agregados por Marianne Weber en 1921 cuando preparó la primera edición de *Economía y sociedad*. *Cf*. Wolfgang J. Mommsen, "Editorischer Bericht" al texto "Politische Gemeinschaften", en *Wirtschaft und Gesellschaft. Gemeinschaften*, MWG, vol. I/22-1, Mohr, Tubinga, 2001, pp. 200-201. De cualquier modo, el uso de la terminología de categorías como el actuar en comunidad *(Gemeinschaftshandeln)* y la relación asociativa *(Vergesellschaftung)*, como una forma particular de la primera, ubican a este texto en un claro y cercano parentesco tanto con el texto del Capítulo anterior dedicado a la dominación, como con la cabeza conceptual del artículo de 1913 "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" *(cf. supra*, pp. 433-469).

[2] La referencia al "ámbito" *(Gebiet)* para referirse a la dominación ordenada en las *comunidades políticas* proviene con toda seguridad del Capítulo XIII de la segunda edición (1905) del libro de Jellinek *Teoría general del Estado*, donde menciona entre los elementos constitutivos de la *comunidad* Estado al "espacio" *(Gebiet)*, al lado la población *(Volk)* y el poder *(Gewalt)* del Estado para darse su forma de gobierno. *Cf*. Georg Jellinek, *Teoría general del Estado, op. cit.*, p. 368: "La tierra sobre la que se levanta la *comunidad* Estado, considerada desde su aspecto jurídico, significa el espacio *[Gebiet]* en que el poder del Estado puede desarrollar su actividad específica, o sea, la del poder público. En este sentido jurídico, la tierra se denomina *territorio*. La significación jurídica de éste se exterioriza de una doble manera: negativa una, en tanto que se prohíbe a cualquier otro poder no sometido al Estado ejercer funciones de autoridad en el territorio sin autorización expresa por parte del mismo; positiva la otra, en cuanto las personas que se hallan en el territorio quedan sometidas al poder del Estado".

[3] En su primera respuesta a Rachfahl (*AfSS*, vol. 30, 1910, pp. 176-202), Weber describió el choque entre la ética pacifista cuáquera en Pensilvania y el

mundo exterior del siguiente modo: “Rachfahl parece estar completamente desinformado sobre el desarrollo interno de Pensilvania, con la ética cuáquera y sus trágicos conflictos con el ‘mundo’ y con la intensidad de la mezcla entre ascetismo y racionalismo en la atmósfera de ahí que incluso en Nueva York ha perdurado hasta el presente”. *Cf.* Max Weber, “Primera respuesta de Max Weber a Felix Rachfahl”, Francisco Gil Villegas (trad.), en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 2ª ed. de Francisco Gil Villegas corregida y aumentada, FCE, México, 2011, p. 435, nota 17. Véase también Max Weber, “La política como vocación”, en *El político y el científico, op. cit.*, p. 170, donde se menciona que las exigencias acósmicas del Sermón de la Montaña “dieron origen, en especial, a las sectas pacifistas radicales, una de las cuales hizo en Pensilvania el experimento de un Estado que renunciaba a la fuerza frente al exterior. Este experimento siguió un curso trágico cuando, al estallar la guerra de independencia, los cuáqueros se vieron imposibilitados de tomar las armas en un conflicto en el que se luchaba por sus ideales”.

[4] La Camorra fue una organización secreta criminal napolitana, análoga a la mafia siciliana, de gran escala y bien organizada que operaba en el sur de Italia, especialmente en Nápoles. Su aparición data de 1813 y consiguió tomar el poder efectivo sobre el gobierno municipal napolitano en la década de 1890 mediante el control del comercio urbano, fue derrotada en las elecciones de 1901 gracias al esfuerzo de la Liga del Gobierno Honesto, pero tuvieron un par de destellos posteriores, especialmente en 1911.

[*] Véase *supra*, Segunda parte, cap. VII, “Sociología del derecho”, pp. 725-935. [T.] [Véase también *supra*, p. 1086, nota 1, en este mismo parágrafo. Nota del Ed.]

[5] El término de acción consensual o *Einverständnishandeln*, fue usado por primera vez de manera impresa por Weber en su artículo de 1913 “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva” (*cf. supra*, pp. 453-462), pero dada la antigüedad del presente texto, que como ya se mencionó procede por lo menos de 1910, Mommsen considera que fue aquí donde por primera vez lo introdujo Weber. Además, como este concepto se conecta aquí con el de “legitimidad” en una asociación política establecida, Mommsen también afirma que ello puede “valer como una anticipación parcial” de la tipología de los “tres tipos puros de dominación legítima”. *Cf.* Wolfgang Mommsen, “Editorischer Bericht” al texto “Politische Gemeinschaften”, *op. cit.*, pp. 200-201.

[6] Véase la nota anterior.

[*] *Cf.* Primera parte, cap. III, parágrafo 10, pp. 364-368, e *infra*, caps. IX y X, pp. 1288-1325. [Nota de Marianne Weber.]

[7] Heinrich Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde*, Reimer, Berlín, 1902, p. 100. Sobre las "casas de varones", o androceos, véase *supra*, p. 503, notas 9-11, así como las referencias de Weber ahí a la obra de Schurtz.

[8] El traductor original vertió aquí este término por "comunidad", lo cual no corresponde ni al texto original, ni a la terminología desarrollada por Weber en esta época, pues *Gemeinschaft* (comunidad) es utilizada por él para otros fines muy distintos. Para el significado de *Vergesellschaftung* o "relación asociativa", véase la cabeza conceptual de 1913, *supra*, pp. 447-453.

[9] *Idem*.

[10] Debido al acuartelamiento de los hombres espartanos en edad militar, su ausencia de Esparta por las largas campañas militares, y su separación de la comunidad doméstica dominada por las mujeres, éstas adquirieron frente a las leyes vigentes una independencia desconocida en el resto del mundo helénico, tal y como lo señala Aristóteles en la *Política*, II, 1270 a.

[11] Sociedad ritual melanesia, masculina y secreta, del archipiélago de la Nueva Bretaña, al noreste de Nueva Guinea. Véase *supra*, Segunda parte, cap. II, parágrafo 5, p. 503, nota 11. Véase también *Historia económica general, op. cit.*, p. 63.

[12] En la Prusia del siglo XVIII se llamaba "policía negra" a los cuidadores militares de almas y a los inspectores protestantes de las aldeas. Los párrocos eran vigilados a su vez por inspectores del círculo militar encargado de "cuidar las almas".

[13] En diversas partes de la *Odisea* los dioses son tratados no como seres sobrenaturales, sino como seres humanos. Weber parece apoyarse aquí en la interpretación de Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums*, Cotta, Stuttgart, 1901, vol. III, p. 441, según la cual Homero utilizó a los dioses exclusivamente como un "medio" para que los héroes consiguieran sus "fines".

[14] Tal y como ya lo reportaba Tácito en su descripción de la estructura tribal de los germanos en *Germania*, 13-14.

[15] Así, el mandato del rey de Francia Luis IX el Santo (1226-1270) del año 1247, por el cual quedaron prohibidas todas las querellas privadas entre sus vasallos, tenía como trasfondo la preparación de una cruzada, del mismo modo que su nieto Felipe el Hermoso (1285-1314) prohibió las querellas privadas pero

exclusivamente durante sus guerras contra Inglaterra en 1296 y 1314. *Cf.* Charles Petit-Dutaillis, *La monarquía feudal en Francia y en Inglaterra, op. cit.*, pp. 203-210 y 231-240.

[16] Ésta es muy probablemente la primera formulación de lo que llevaría posteriormente a Weber a definir el Estado moderno como "una asociación de dominación con carácter institucional que ha tratado con éxito, de monopolizar dentro de un territorio la violencia física legítima". *Cf.* "La política como vocación", *op. cit.*, p. 92. Véase también *supra*, p. 185, nota 93.

[*] Véase Primera parte, cap. II, parágrafo 10. [T.]

[17] Véase *supra*, p. 1093, nota 16.

[18] Debido a sus propias investigaciones sobre derecho comparado y el interés que mostró por la investigación de Marianne Weber sobre la mujer en el desarrollo jurídico, Max Weber estaba bien informado y seguía con regularidad las publicaciones periódicas y las investigaciones etnológicas de su época. Véase al respecto la aportación del antropólogo social Wilhelm E. Mühlmann, *Max Weber und die rationale Soziologie*, Mohr, Tubinga, 1966.

[19] *Cf.* Julius Wellhausen (1844-1918), *Das arabische Reich und sein Sturz* [El imperio árabe y su caída], Berlín, Georg Reimer, 1902. Véase también J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 2a. ed., Reimer, Berlín, 1897, y *Medina vor dem Islam, Skizzen und Vorarbeiten*, vol. IV Reimer, Berlín, 1889.

[*] Recuérdese el concepto de *consensus*, Segunda parte, cap. VI. [T.] Véase también *supra*, pp. 454-463. [Ed.]

[20] Para la importancia de la acuñación de este término, específicamente en este texto procedente de 1910, véase *supra*, p. 1090, nota 5.

[1] Según Wolfgang Mommsen este texto fue originalmente redactado entre 1910 y junio de 1911, aunque también presenta retoques de principios de 1914. Está relacionado con el texto anterior sobre las comunidades políticas, pero presenta rasgos que lo acercan también a los escritos políticos de Weber en esa época. Salvo una referencia a las cuestiones etnológicas, no hay ninguna referencia interna que lo conecte con otras partes de *Economía y sociedad*. Tanto el título como su división en parágrafos y los subtítulos de éstos fueron elegidos por Marianne Weber, y por lo mismo no siempre responden adecuadamente al contenido del texto. Así, el subtítulo del primer parágrafo reduce innecesariamente el tratamiento general de Weber sobre la cuestión del prestigio del poder nacional al caso específico de las "grandes potencias", mientras que el subtítulo del segundo parágrafo sobre los fundamentos "económicos" del imperialismo de plano está equivocado porque Max Weber hace un gran esfuerzo por no reducir la explicación de la motivación del imperialismo a su aspecto económico, sino que intenta dar cuenta de los diversos factores sociales y de psicología social que se conjugan para su surgimiento y mantenimiento, de tal modo que el subtítulo contradice las intenciones del autor. En cambio, el subtítulo del tercer parágrafo, La "nación", es demasiado general, porque ahí introduce Weber el tratamiento del sentimiento nacional como una forma particular de identidad nacional, con el propósito de considerar la idea de la nación como una variante específica del prestigio de poder de las comunidades políticas. El texto está inconcluso y se interrumpe abruptamente a la mitad de una oración. *Cf*. Wolfgang Mommsen, "Edtorischer Bericht" al texto "Machtprestige und Nationalgefühl", en *MWG*, vol. I / 22-1, *op. cit*., pp. 218-221.

[2] En el Congreso de Viena de 1815 las grandes potencias garantizaron de manera definitiva la neutralidad de Suiza, y no fue sino hasta 2002 cuando Suiza ingresó a la ONU.

[3] Weber se refiere aquí al Congo belga, mismo que a partir de 1909 había sido fuente de discordia diplomática entre Francia y Alemania porque mientras la primera había aspirado desde 1885 a comprárselo al rey de Bélgica, el nuevo canciller alemán Bethmann-Hollweg había entrado en negociaciones diplomáticas con Gran Bretaña a fin de conseguir un eventual reconocimiento a la adquisición de dicha colonia para Alemania. A final de cuentas el equilibrio de la balanza de poder entre las grandes potencias garantizó que dicha colonia siguiera siendo belga hasta 1960, cuando obtuvo su independencia con el nombre de República Democrática del Congo.

[4] En el análisis realista de las relaciones internacionales el factor del

prestigio como elemento de conducción de la política exterior y configuración de la balanza de poder, siempre ha sido tomado muy en cuenta, al grado de considerarlo "la tercera de las manifestaciones básicas en la lucha por el poder en la escena internacional". Su relación con las otras dos manifestaciones fundamentales es expuesta por Morgenthau del siguiente modo: "la política de prestigio tiene dos objetivos últimos posibles: prestigio por el prestigio mismo, o, lo que es mucho más frecuente, prestigio para apoyar una política de *statu quo* o una de imperialismo". *Cf.* Hans J. Morgenthau, *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace*, 7ª ed., McGraw Hill, Nueva York, 2006, p. 90. Sobre la influencia directa de la teoría política de Max Weber en la de Hans Morgenthau véase Christoph Frei, *Hans J. Morgenthau. An Intellectual Biography*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 2001, pp. 108-113, y mis observaciones críticas a ese libro en Francisco Gil Villegas, "Las fuentes germánicas de Morgenthau y la vigencia del realismo político", en Gustavo Vega (ed.), *Alcances y límites de la política exterior de México ante el nuevo escenario internacional. Ensayos en honor de Mario Ojeda*, El Colegio de México, México, 2009, pp. 265-272.

[5] El primer papa cluniacense Urbano II (1042-1099) proclamó la primera cruzada en el Concilio de Clermont el 27 de noviembre de 1095, mediante un discurso que llamaba a todos los cristianos a recuperar los lugares sagrados de Palestina en manos de los turcos selyúcidas. La interpretación histórica tradicional afirma que el gran éxito de la retórica de Urbano II provenía de la manera como despertó el entusiasmo de los fieles con la concesión de indulgencias y la descripción de todas las ventajas económicas que ofrecería la colonización de un territorio fértil y escasamente poblado, como premio divino a la devoción de los cristianos que recuperaran la tierra santa. Pero esa versión fue cuestionado por historiadores alemanes del siglo XIX y es a ellos a quienes parece referirse Weber en el texto. *Cf.* Bernhard Kugler, *Geschichte der Kreuzzüge* [Historia de las cruzadas], vol. 2, Grote, Berlín, 1880.

[*] Antes de 1914. [Nota de Marianne Weber.]

[6] Weber se refiere aquí al conflicto entre Francia y Alemania durante la primera crisis de Marruecos en la primera década del siglo XX. El reclamo alemán contra la expansión imperial francesa en Marruecos en 1905, frente a la cual Alemania no tenía ni pretensiones territoriales concretas ni estaba en juego ninguna posible compensación, ha sido clasificada por Mommsen como un típico ejemplo de "política de prestigio" en la que un Estado quiere hacer valer un reclamo frente a otro simplemente porque siente la imperiosa necesidad de hacer

sentir su voz en todas las cuestiones importantes de la política mundial. *Cf*. Wolfgang J. Mommsen, *La era del imperialismo*. *Europa 1885-1918*, Genoveva y Anton Dieterich (trads.), Siglo XXI, México, 1975, p. 158: "No fue en realidad por motivos de política colonial, sino sobre todo por motivos de prestigio y de acuerdo con consideraciones de políticas de alianzas, por lo que Holstein y Bülow escenificaron el desembarco de Guillermo II en Tánger el 31 de marzo de 1905".

[7] Se refiere a los repetidos fracasos de los reyes persas Darío y Jerjes entre los años 490 y 478 a.C. por tratar de conquistar el territorio continental del mundo helénico e incorporarlo al imperio persa. *Cf*. Heródoto, *Historia*, libros VI-IX (Erato, Polimnia, Urania y Calíope).

[8] La paz de Antálcidas fue un tratado de paz impuesto por el rey persa Artajerjes II a los griegos en el 386 a.C., pero bajo influencia de las conveniencias de Esparta y que puso fin a la guerra de Corinto en la antigua Grecia. El nombre del tratado viene del embajador espartano e instigador de esta paz, Antálcidas, quien viajó hasta Susa para negociar los términos del tratado con el rey persa. Sin embargo, el tratado fue más conocido en la Antigüedad por la "Paz del Rey", título que refleja el enorme prestigio de Persia como potencia mundial en esa época. *Cf*. Jenofonte, *Helénicas*, Libro V 1, 29-36.

[9] Se refiere a la era del llamado imperialismo del libre comercio entre 1815 y 1870, en el que Gran Bretaña siguió una política de beneficios comerciales en territorios ultramarinos. En su papel de "taller del mundo", Gran Bretaña podía producir manufacturas de modo tan eficiente y económico que podía vender más barato que los productores locales en los mercados extranjeros. A partir de condiciones políticas estables en ciertos mercados de ultramar, Gran Bretaña pudo prosperar gracias al comercio, sin necesidad de recurrir al gobierno formal en su área de influencia.

[10] La referencia al programa "pequeño-romano" *("kleinrömisches" Programm)* establece una analogía con la decisión que Bismarck tuvo que tomar en la década de los 1860 entre el proyecto de una unificación alemana basado en el programa de la "pequeña Alemania" *("Kleindeutsches" Program)*, el cual integraría únicamente a los estados protestantes del norte de Alemania, o un proyecto de la "gran Alemania" que abarcara también a los estados católicos del sur incluido Baviera, y que fue el "programa" que acabó por realizar después de la victoria de Königgrätz en 1866. El significado de la pequeña Alemania *versus* la gran Alemania era por tanto ya muy distinto al uso de esos mismos términos en 1848, cuando la discusión era si Austria con su imperio multinacional podía o no encabezar la unificación de una Gran Alemania. La analogía con una supuesta

decisión semejante en la historia romana la encuentra Weber porque después de terminar la segunda guerra púnica (202 a.C.) se gestó en el Senado romano una discusión sobre si era posible y deseable una mayor expansión de Roma hacia otros territorios. En 167 Catón el censor (234-149) abogó por la destrucción del reino macedonio pero rechazó su anexión a Roma por considerar que sería una provincia indefendible, con lo cual mantenía la idea de una Roma tradicional y "pequeña". En cambio, después de haber servido Catón como embajador en Cartago y sentir celos por su prosperidad, regresó a Roma en 150 para advertir en el Senado de su nuevo poderío y de la necesidad de destruirlo definitivamente *(Delenda est Carthago)* promoviendo así la tercera guerra púnica (149-146 a.C.). Sólo que ahora Catón tuvo que superar una fuerte resistencia de los sectores del Senado que querían conservar las fronteras tradicionales de Roma, y no fue sino hasta después de la destrucción de Cartago en el 146 a.C. que el Senado se decidió, ante este acontecimiento, por el proyecto de una "gran Roma" cuya expansión acabaría por configurar el vasto Imperio romano. *Cf*. Theodor Mommsen, *Historia de Roma, op. cit*., vol. II, pp. 60-82.

[11] Entre la bibliografía sobre el imperialismo disponible entre 1910 y 1911, cuando Weber redactó inicialmente este apartado, se encontraban las siguientes obras: John A. Hobson, *Imperialism: A Study*, James Nisbet & Co., Londres, 1902; Gerhard von Schulze-Gaevernitz, *Britischer Imperialismus und englischer Freihandel zu Beginn des zwanzigten Jahrhunderts*, Duncker & Humblot, Leipzig, 1906 (el cual desarrolla en su extensa introducción una defensa de la tesis weberiana sobre la ética protestante), y Otto Hintze, "Imperialismus und Weltpolitik" (1907), reimpreso en *Staat und Verfassung. Gesammelte Abhandlungen zur Allgemeinen Verfassungsgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1962, pp. 457-469. Posteriores a este texto, pero todavía contemporáneos son: Ernst Troeltsch, "Imperialismus", *Die Neue Rundschau*, vol. XXVI, núm. 1, enero de 1915, pp. 1-14 (contrario a Weber porque Troeltsch se opone al imperialismo alemán y propone una reconciliación pluralista entre todas las naciones); V I. Lenin, *El imperialismo fase superior del capitalismo*, 1917, del cual hay varias traducciones, y Joseph A. Schumpeter, "Zur Soziologie des Imperialismus", en *AfSS*, vol. XLVI, 1919, pp. 1-39 y 275-310, donde se define al imperialismo como "la disposición infundamentada de un Estado hacia la expansión violenta y sin limitaciones"; véase traducción: J. Schumpeter, *Imperialismo y clases sociales*, Vicente Girbau (trad.), Tecnos, Madrid, 1965, pp. 35-137. Evidentemente influido por Weber y Schumpeter, Hans Morgenthau desarrolló su propia teoría del imperialismo como la expansión de poder que busca alterar o derrocar el *statu quo* y en donde la política predomina sobre la

economía. *Cf.* Hans Morgenthau, *Politics Among Nations, op. cit.*, cap. 5, pp. 56-82. Esa misma acepción de imperialismo y de *statu quo* es usada por Henry A. Kissinger en *Un mundo restaurado. La política del conservadurismo en una época revolucionaria* (1964), Eduardo L. Suárez (trad.), FCE, México, 1973.

[12] Sobre la Unión Aduanera o *Zollverein* y su importancia para la unificación política de Alemania, véase *supra*, p. 1076, nota 7.

[*] Escrito antes de 1914. [Nota de Marianne Weber.]

[13] Sobre las tensiones entre la racionalidad económica y la racionalidad política para un proyecto nacional, así como el papel de los inmigrantes polacos al este del río Elba en la política económica alemana de finales del siglo XIX, véase Max Weber, "El estado nacional y la política económica alemana" (1895), en *Escritos políticos, op. cit.*, vol. I, pp. 3-29; *cf.* también Max Weber, *Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland. 1892*, en *Max Weber Gesamtausgabe (MWG)*, vol. I/3, 2 tomos, Martin Riesebrodt (ed.), Mohr, Tubinga, 1984, y Max Weber, *Landarbeiterfrage. Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik. Schriften und Reden 1892-1899*, en *MWG*, vol. I/4, 2 tomos, Wolfgang J. Mommsen (ed.), Mohr, Tubinga, 1993.

[14] Además de Egipto y la importancia de la inundación estacionaria de la franja del Nilo para la fertilidad de la tierra, Weber se refiere también a Mesopotamia, el fértil lugar agrícola entre los ríos Tigris y Éufrates. *Cf.* Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, op. cit.*, pp. 83-104 para el caso de Mesopotamia, y para el caso de Egipto, pp. 105-133.

[15] Sobre las modificaciones administrativas a partir de la expansión del Imperio mongol de Gengis Kahn en la difusa estructura nómada tribal original de los mongoles, véase F. E. A. Krause, *Cingis Han. Die geschichte seines Lebens nach den chinesischen Reichsannalen* [Gengis Khan. La historia de su vida en los anales imperiales chinos], Carl Winter, Heidelberg, 1922, y Paul Ratchnevsky, *Gengis Khan, op. cit.*

[16] Sobre las diferentes interpretaciones históricas con respecto a cuáles fueron los intereses y las motivaciones detrás de la primera cruzada convocada a fines del siglo XI por el papa Urbano II, véase *supra*, pp. 1097-1098, nota 5.

[17] Sobre la organización política unitaria y la manera en que obstruyó el desarrollo del capitalismo en la última etapa de la Roma imperial, véase Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, op. cit.*, pp. 359-365.

[18] *Cf.* Franz Oppenheimer (1864-1943), *Grossgrundeigentum und soziale*

Frage [Latifundio y problemas sociales], Vita Deutsches Verlagshaus, Berlín, 1898, pp. 10-42, y F. Oppenheimer, *Der Staat*, Rütten & Loening, Fráncfort, 1907, pp. 104-108. También *supra*, p. 187, nota 5; p. 232, nota 52, y p. 699, nota 9.

[19] La guerra lelántica es aquella en la que se enfrentaron Calcis y Eretría, ciudades de la costa occidental de Eubea por el dominio de la fértil llanura de Lelanto, también conocida como Lefkandi *(cf. supra*, p. 1008, nota 232). Fue algo más que una guerra entre ciudades rivales vecinas a 20 kilómetros de distancia entre sí, pues muchas otras ciudades se alinearon a su lado dando lugar a un enfrentamiento entre dos ligas por el control del comercio entre Asia menor y la Magna Grecia. Ha sido muy difícil establecer con exactitud la verdadera naturaleza de esta guerra debido a las exageraciones de los historiadores antiguos y los anacronismos de los modernos. Si existieron nexos e intereses coloniales en esa época, éstos eran más parecidos a sistemas informales de amistades aristocráticas entre individuos empresariales como Sostrato de Egina, cuyas prósperas actividades comerciales en Italia fueron sacadas a la luz por la arqueología y la epigrafía de la década de 1970. Probablemente la guerra lelántica se inició como un conflicto comercial entre vecinos aristocráticos a finales del siglo VIII a.C. y luego se generalizó en el siglo VII. Concluyó con la victoria de Calcis hacia el 570 a.C. pero a costa de perder la hegemonía que hasta entonces había ejercido en Tracia y en las colonias occidentales. Véase Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libro I, 15, 2-3, y Heródoto, *Historia*, Libro V, 99.

[20] La capacidad jurídica romana se establecía con el derecho a la ciudadanía y, dentro de éste, con la capacidad de celebrar negocios civiles *(ius commercii)* y contraer matrimonio civilmente válido *(ius connubii)*. No todos los ciudadanos tenían siempre derecho a establecer relaciones comerciales, pues podían perderlo temporalmente como sanción a algún ilícito. Análogamente, el derecho de otras confederaciones o naciones a comerciar *(commercium)* con Roma era algo que había que ganarse y ser reconocido como válido por ésta. *Cf.* Sohm, *Instituciones, op. cit.*, p. 97: "El *ius commercii* es el derecho a mezclarse en el comercio jurídico romano [...] o, lo que es lo mismo, la facultad de actuar en los negocios patrimoniales *inter vivos* del tráfico jurídico nacional". Hasta antes del siglo IV a.C. sólo las comunidades latinas tenían derecho a comerciar con Roma; después de esa fecha ese derecho se extendió gradualmente a otras comunidades.

[21] Las *Verrinas* son los discursos elaborados por Cicerón en 70 a.C. con motivo del proceso contra Gayo Cornelio Verres, propretor de Sicilia, por abusos

cometidos durante su gestión en dicha provincia, donde Cicerón había sido cuestor cinco años antes. Sobre el abuso de los gobernadores romanos al final de la república, responsables de la reducción de la tierra cultivable para campesinos libres y el incremento de los grandes latifundios cultivados por esclavos, véase Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, op. cit.*, pp. 333-334, donde cita el caso de Verres, y a las *Verrinas* de Cicerón. Estos discursos de Cicerón habían servido también de fundamental fuente de información para su tesis de habilitación en 1891. *Cf.* Max Weber, *Historia agraria romana, op. cit.*, cap. III, especialmente pp. 99-133, notas 20, 25, 26, 28, 35, 36, 37, 40, 77, 96, 97, 98, 100, 101 y 103.

[22] Sobre la revolución agraria promovida por Tiberio y Cayo Graco como tribunos de la plebe entre 133 y 121 a.C., y su relación con la llamada "lucha de clases" romana, véase Theodor Mommsen, *Historia de Roma, op. cit.*, vol. II, Libro cuarto, caps. II y III, pp. 109-170; véase también Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, op. cit.*, pp. 319-334.

[23] Vinculación personal o territorial forzosa de los campesinos a un determinado suelo.

[24] Véase *infra*, caps. VII y VIII, "Patrimonialismo" y "Los efectos del patriarcalismo y del feudalismo", pp. 1190-1247 y 1248-1287, respectivamente.

[25] En la segunda guerra púnica (218-201 a.C.) los romanos se encontraron con dificultades para abastecer y financiar sus tropas exclusivamente con recursos públicos. En el 215 a.C. el pretor solicitó ayuda privada mediante una adjudicación del suministro de ropas y trigo para el ejército de Hispania, así como todo lo necesario para las tripulaciones de sus naves. Respondieron al llamado tres sociedades de 19 personas, que pusieron dos condiciones para su contribución: quedar exentos del servicio militar y que los daños que pudieran ocurrir por los enemigos o las tempestades corrieran a cargo de la república. "Aceptadas ambas condiciones, se les adjudicaron los contratos y se gestionó un servicio público con dinero privado [y] las tropas fueron atendidas con la misma largueza que cuando, como en otros tiempos, se hacía a expensas de un tesoro público bien dotado de recursos." Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, Libro XXIII, 49, 1-4.

[26] *Cf.* Aristófanes, *Eirene [La Paz]*, especialmente versículos 295-297, 441-449, 480, 511, 540-550 y 1199-1265. Esta comedia celebra la conclusión de la paz entre Atenas y Esparta, pero mientras que los campesinos, los comerciantes y los artistas saludan y dan la bienvenida a la Paz, los herreros y forjadores de armas la

insultan y la rechazan.

[27] Por política de "puerta abierta" se entendía a finales del siglo XIX el libre acceso de los países industrializados a los mercados de los países subdesarrollados. En 1885 las grandes potencias europeas acordaron que el Congo del rey belga Leopoldo II sería un espacio neutral bajo la condición de que en él se permitiera el libre comercio y el acceso a todos los países industrializados europeos. A similares acuerdos se llegó en los casos de China y el Imperio otomano. *Cf*. Wolfgang J. Mommsen, *La época del imperialismo, op. cit.*, pp. 140-141 y 151-154.

[28] Max Weber supera con esta consciente perspectiva de la complejidad del problema a otras teorías del nacionalismo de su época, las cuales eran más "empíricas" por estar todavía ancladas en consideraciones étnicas o lingüísticas. Para la manera en que Weber anticipa algunos enfoques más complejos e integrales del problema del nacionalismo del último cuarto del siglo XX, véase, por ejemplo, Anthony D. Smith, *Theories of Nationalism*, 2ª ed., Duckworth, Londres, 1983, pp. IX-XXXVI; Anthony D. Smith (ed.), *Nationalist Movements*, Macmillan, Londres, 1976, y John Hutchinson y Anthony D. Smith (eds.), *Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 1994. Véase también la perceptible influencia de Weber en el artículo de 1922 de Roberto Michels, intitulado "Patriotismo", en R. Michels, *Introducción a la sociología política*, Alberto Ciria (trad.), Paidós, Buenos Aires, 1969, pp. 143-152.

[29] "Actuar en comunidad" *(Gemeinschaftshandeln)*, recuérdese que ésta es la terminología que proviene del artículo de Weber publicado en 1913 "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" y que sirve en esta edición como cabeza conceptual *(supra*, pp. 433-469) a la parte más antigua de *Economía y sociedad* de la cual forma parte la presente sección sobre el nacionalismo y las comunidades políticas. No obstante, al finalizar la primera Guerra Mundial y retomar el trabajo para la publicación de *Economía y sociedad*, Weber modernizó su terminología y sustituyó el término *Gemeinschaftshandeln* por el de "acción social" o *soziales Handeln*, que es el que aparece en sus "Conceptos sociológicos fundamentales" *(supra*, pp. 127-187) desarrollados en 1920 para la parte más reciente de la obra. Conviene tener en cuenta que cuando Weber habla aquí de "actuar en comunidad", esto es un equivalente a lo que posteriormente redefinió como "acción social", es decir, el más amplio y abarcador concepto, así como principal "objeto de estudio" de la sociología comprensiva.

[*] Austria antes de 1918. [Nota de Marianne Weber.]

[30] Esto se refiere a los movimientos de emancipación nacional de los grupos de población eslava dentro del antiguo Imperio austro-húngaro, en especial los checos, los serbios y los polacos de Galitzia.

[31] Las expresiones "nación suiza" y "pueblo suizo" se usan como sinónimos en diversos documentos oficiales suizos; por ejemplo en la constitución federal de los cantones suizos de 1848 publicada en *Offizielle Sammlung der das schweizerische Staatsrecht betreffende Aktenbestände, Bundesgesetze, Verträge und Verordnungen seit der Einführung der neuen Bundesverfassung vom 12. September 1848 bis 8 Mai 1850*, 2ª ed., Stämpfische Buchdruckerei, Berna, 1850, pp. 3 y ss.

[32] Los "rusos blancos" son los bielorrusos étnicos de origen eslavo y no deben confundirse en este contexto con los llamados "rusos blancos" del ejército monárquico que se opuso al "ejército rojo" en la Revolución bolchevique. Bielorruso quiere decir en ruso precisamente "ruso blanco". Después de la represión al levantamiento polaco de 1863, en el que también participaron la nobleza terrateniente de origen polaco en la Rusia blanca, así como grupos burgueses bielorrusos, se promulgó en 1867 una prohibición a publicaciones bielorrusas. En la década de los 1870 empezaron los estudiantes bielorrusos a formar círculos nacionalistas en los núcleos urbanos, pero sin mayor efecto. Los principales representantes del naciente nacionalismo eran escritores, artistas e intelectuales. A principios de 1902 se formó el Partido Socialista Bielorruso, una organización política que representaba al nacionalismo bielorruso en el exterior y que hasta la Revolución de octubre de 1917 representó una corriente autonomista. Este partido se apoyó sobre todo en la burguesía urbana, dado que para entonces la nobleza terrateniente ya había sido en su mayoría polonizada, es decir, rusificada. Bielorrusia fue una de las principales repúblicas fundadoras de la URSS en 1922, pero se independizó de la misma en 1991 para adherirse en ese mismo año a la Comunidad de Estados Independientes. Entre 1921 y 1939 la parte occidental de Bielorrusia fue anexada a Polonia.

[33] En los ámbitos de población polaca en Prusia el gobierno prusiano llevó a cabo desde 1881, como resultado de la presión de la opinión pública que quería alcanzar un Estado nacional cultural y étnicamente homogéneo, una política de germanización de la población polaca mediante su asimilación y la intensificación de la obligatoriedad del idioma alemán cuya culminación se dio en 1906. Pero como contrapeso a esa política, se desarrolló en la parte oriental de Prusia, al este del río Elba, un activo movimiento nacionalista polaco por parte de los inmigrantes polacos a esa zona.

[34] Mientras que los serbios pertenecen en su mayoría a la iglesia cristiana ortodoxa griega, la mayoría de los croatas pertenecen a la Iglesia católica apostólica romana.

[*] *Cf*. las páginas anteriores de este Capítulo. [Nota de Marianne Weber.]

[35] Se trata de Theodore Roosevelt, presidente de los Estados Unidos entre 1901 y 1909, y quien en agosto de 1904 al referirse a los judíos americanos afirmó en una carta dirigida al embajador estadunidense en San Petersburgo: "Su inteligencia y pulquérrimas cualidades morales los capacitan para ser representantes típicos de nuestro pueblo..." *Cf. Papers relating to the Foreign Relations of the United States, with the Annual Message of the President*, Government Printing Office, Washington, 1905, p. 792. En los pasajes agregados en 1920 para la segunda versión de la ética protestante, Weber vuelve a referirse, ya por nombre, a esa afirmación con respecto al "sentimiento de un íntimo parentesco con el judaísmo, expresado, por ejemplo, en la conocida carta de Roosevelt". *Cf*. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit*., p. 259, casi al final de la nota 50.

[36] Después de perder una guerra contra Japón en 1894 se inició en China un movimiento de reforma cuyo objetivo era combinar las ideas estatales occidentales modernas con el confucianismo tradicional chino. Desde la perspectiva occidental esta reforma creaba las condiciones necesarias para la construcción nacional en China. *Cf*. Otto Franke, *Ostasiatische neubildungen. Beiträge zum Verständniss der politischen und kulturellen Entwicklungs-Vorgänge im Fernen Osten*, Boysen, Hamburgo, 1917.

[37] En 1850, cuando todavía existía una rivalidad entre Prusia y Austria para decidir a quién correspondería emprender y encabezar la unificación alemana, surgieron grupos conservadores prusianos que anhelaban la intervención del zar de Rusia Nicolás I en ese conflicto a favor de Prusia, de la misma manera que un año antes lo había hecho en Hungría a favor de la monarquía austriaca. En los círculos conservadores se decía por ello: "Lo verdaderamente patriótico, lo verdaderamente alemán, es preferir ser liberados por el zar Nicolás, que arrodillarse ante un von Hecker y Struve, un von Waldeck y Held, o un von Vogt y Ruge". Véase *Neue Preussische Zeitung*, núm. 97, del 30 de abril de 1850.

[*] Aquí se interrumpe bruscamente el manuscrito. Las notas que hay en él muestran que debía afrontarse el problema del concepto y desarrollo del Estado nacional en todas las épocas históricas. Al margen de la hoja se encuentran todavía las frases siguientes: "El prestigio de la cultura y el prestigio del poder están íntimamente emparentados. Toda guerra *victoriosa* fomenta el primero

(Alemania, Japón, etc.). Otra cuestión interesante y que debería resolverse es la de si tal guerra es *conveniente* o no para la 'evolución cultural'. Con seguridad *no lo es de modo unívoco* (por ejemplo, Alemania después de 1870). *Tampoco* según características empíricamente evidentes: el arte y la literatura *característicamente* alemanes *no* han tenido su origen en el *centro* político de Alemania". [Nota de Marianne Weber.] [Aquí Max Weber se refería a la victoria de los estados alemanes bajo la dirección de Bismarck sobre Francia en la guerra franco-prusiana de 1870-1871, así como a la inesperada victoria de Japón en la guerra ruso-japonesa de 1904-1905. (Nota de FGV.)]

[1] Éste es probablemente el Capítulo de *Economía y sociedad* que más difusión ha tenido en diversas antologías en virtud de ser un texto conciso donde Weber expone su teoría tridimensional de la estratificación social, la cual no se restringe a la diferenciación de las clases sociales por su localización económica, sino que también incluye a los estamentos diferenciados en términos de honor, estatus y prestigio, y también considera, aunque sea muy brevemente, a los partidos en términos de la organización orientada deliberadamente a una distribución de poder político. Dos dimensiones analíticas fundamentales permiten demarcar estas categorías: primero, la "esfera" u "orden" dentro del cual tiene lugar la interacción social (económica, comunitaria o política); y, segundo, el grado en que la categoría de estratificación invoca intrínsecamente la identidad subjetiva y la forma colectiva de interacción. En este esquema analítico, la clase es definida dentro de la localización económica y no implica necesariamente ni la identidad subjetiva, ni la acción colectiva orientada por un propósito deliberado. Un individuo puede pertenecer a una situación de clase sin que eso le genere ni un sentimiento de identidad, ni una necesidad de participar en una acción colectiva de carácter político. Por eso Weber afirma que "las *clases* no son comunidades en el sentido dado aquí a esta palabra, sino que representan solamente bases posibles (y frecuentes) de un actuar en comunidad". Los estamentos se definen en cambio por lo que Weber denomina un "orden social" y siempre implican algún nivel de identidad determinado por una estimación, positiva o negativa, de prestigio y honor. Un estamento no puede existir sin que sus miembros tengan algún grado de conciencia con respecto a su pertenencia al mismo, pero no requiere estar organizado políticamente. Finalmente el partido siempre requiere de su organización deliberada para conseguir un fin en términos de una "relación asociativa" *(Vergesellschaftung)* para intentar redefinir o mantener la distribución del poder establecido. En este sentido, los miembros de una clase pueden convertirse en un estamento cuando se hacen conscientes de compartir alguna identidad, y pueden convertirse en un partido si establecen una relación asociativa y se organizan sobre la base de su identidad consciente. La larga tradición de teorías de la estratificación social inspiradas en Weber, usa como fundamento esencial el presente texto. Véase, por ejemplo, Anthony Giddens, *The Class Structure of the Advanced Societies*, Hutchinson, Londres, 1973 (quien afirma en la p. 42 que Weber proporciona aquí "lo que falta en Marx", es decir, tanto "una discusión explícita del concepto de clase", como una visión más completa de la estratificación social); Frank Parkin, *Class Inequality and Political Order*, Granada, Londres, 1972, pp. 17-46 (quien afirma que "los orígenes del enfoque multidimensional de la estratificación social se encuentra

en los escritos de Weber"), y John Scott, *Stratification and Power: Structures of Class, Status and Command*, Polity Press, Cambridge, 1996. En la introducción a una antología, Runciman afirma de manera similar que "el análisis de Weber de la estratificación social en términos de la distinción tripartita entre las formas de poder correspondientes a las clases, los estamentos y los partidos no ha sido todavía superado, a pesar de las controversias que continúa generando". *Cf.* W. G. Runciman (ed.), *Max Weber. Selections in Translation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, p. 6. Para otras antologías donde se reproduce el texto clásico de Weber, véase, por ejemplo, H. Gerth y C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Oxford University Press, Nueva York, 1946; R. Bendix y S. M. Lipset (eds.), *Class, Status and Power: Social Stratification in Comparative Perspective*, Free Press, Nueva York, 1966; Claudio Stern (ed.), *La desigualdad social. Teorías de la estratificación y la movilidad sociales*, vol. II, SEP, México, 1974; A. Giddens y David Held (eds.), *Classes, Power and Conflict: Classical and Contemporary Debates*, University of California Press, Berkeley, 1982; David Grusky (ed.), *Social Stratification*, Westview Press, Boulder, Colorado, 2001, y Stephen Kalberg (ed.), *Max Weber. Readings and Commentary of Modernity*, Blackwell, Oxford, 2005. El texto quedó inconcluso, y Mommsen considera que fue redactado en torno a 1911. Para la versión posterior de 1919 de la teoría de la estratificación de Weber, más fragmentada pero "terminológicamente más afilada" y que introduce además la distinción entre clase *económica* y clase *social*, véase *supra*, pp. 423-429.

[2] Esta definición de "poder" *(Macht)* corresponde a la dada años después por Weber en sus "Conceptos sociológicos fundamentales" de 1920 *(cf. supra*, p. 184), no obstante para esa época Weber ya va a considerar al concepto de poder "sociológicamente amorfo" y preferirá por ello utilizar el "más preciso" de dominación *(Herrschaft)*. En el texto aquí comentado, sin embargo, la definición dada del concepto de poder es fundamental para distinguir en la clase, el estamento y el partido a tres formas de distribución de poder identificadas respectivamente con el poder *económico*, el poder *social* y el poder *político*. En el resto de los textos que constituyen la "Sociología de la dominación" Weber no volverá a usar el término de poder. En buena medida eso se explica porque el texto aquí comentado es anterior (1911) a los demás incluidos en los tipos ideales de dominación (1912-1914).

[3] El término "*boss*" designa originalmente en los Estados Unidos al dirigente partidista profesional, y tiene una connotación parcialmente negativa por aludir, en un inicio, al dirigente de una maquinaria partidista corrupta. Weber contrapone la administración de los funcionarios europeos "con un *honor*

estamental muy desarrollado", a la corrupta "administración de aficionados basada en el *spoils system*" de los Estados Unidos a principios del siglo XX en "La política como vocación" (1919), en *El político y el científico, op. cit.*, p. 102.

[4] *Cf. supra*, pp. 1115-1116, nota 1.

[5] *Idem*.

[6] Weber se refiere aquí a la aplicación de la ley de utilidad marginal a la teoría del interés del capital tal y como fue desarrollada en la escuela austriaca, principalmente por Eugen von Böhm-Bawerk (1851-1914), *Kapital und Kapitalzins* [Capital e interés del capital], 2 vols., Wagner, Innsbruck, 1909 y 1912.

[7] En la terminología de Weber, el factor que de manera inequívoca crea a la "clase" es el interés económico, pero referido éste siempre a los intereses implicados en la existencia de un mercado, los cuales se dan independientemente de si sus miembros son o no conscientes de ellos. La clase es pues una característica "objetiva" que influye en las oportunidades y estilos de vida de sus miembros individuales, pero Weber pone mucho más énfasis en el sistema distributivo que en el productivo para identificar la situación de clase definida por "la posición ocupada en el mercado", lo cual disminuye considerablemente la importancia de la definición marxista de la clase social por su relación con la propiedad de los medios de producción. *Cf.* Frank Parkin, *Max Weber*, Tavistock, Londres, 1982, pp. 93-94.

[8] *Cf.* Wolfgang J. Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber*, Chicago University Press, Chicago, 1992, p. 62: "A diferencia de muchos de sus contemporáneos burgueses, Weber aceptó en principio los conceptos de 'clase' y 'lucha de clases', pero se rehusó a otorgarles la función dominante que desempeñan en la teoría de Marx".

[9] *Cf. supra*, "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", p. 455.

[10] *Cf.* Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, op. cit.*, p. 255, donde señala que el derecho a la "murmuración" en el antiguo Egipto equivalía a una protesta y a una especie de "derecho de huelga", cuyo principal lema contra sus señores o empleadores era "dadnos nuestro pan", lo cual equivalía al "pan nuestro de cada día" (p. 247) según lo establecía la tradición ancestral, lo mismo en Egipto que en Israel (Deuteronomio, 16, 2-8), de donde se transmite al cristianismo con "el pan nuestro de cada día dánoslo hoy".

[11] Mommsen consideraba todavía en 1992 que ese "talentoso escritor" era

Georg Lukács. *Cf*. Mommsen, *The Social and Political Theory of Max Weber, op. cit*., p. 62, donde antes de citar textualmente el pasaje aquí comentado de *Economía y sociedad*, afirmaba: "Weber rechazó diplomáticamente la llamada solución de Georg Lukács sobre la 'falsa conciencia de clase' según la cual algunos segmentos de una clase pueden estar equivocados con respecto a sus intereses de clase reales y que esos intereses pueden establecerse objetivamente, pues Weber consideraba que eso era una estrategia seudocientífica que oscurecía las cuestiones clave". Sin embargo, en la nota correspondiente de la *Gesamtausgabe* de 2001, el mismo Mommsen ya no hace ninguna referencia a Lukács y refiere en su lugar a Franz Oppenheimer, *Der Staat, op. cit*., p. 144. *Cf*. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Gemeinschaften, MWG*, Wolfgang J. Mommsen (ed.), vol. I/22-1, Mohr, Tubinga, 2001, p. 257, nota 6. Hay dos razones por las cuales Mommsen modificó su autorizada opinión al respecto: la primera tiene que ver con el hecho de que cuando Weber redactó esta sección en torno a 1911, Lukács todavía no era un marxista sino un aristócrata dedicado a cuestiones de estética en una línea hegeliana y vitalista, muy lejos todavía de los ensayos que configuraron en 1923 *Historia y conciencia de clase;* por otro lado, en el ejemplar personal de Max Weber del citado libro de Oppenheimer publicado en 1907 y conservado en la Academia Bávara de las Ciencias en Múnich, se encuentra el doble subrayado de Weber en la parte donde Oppenheimer afirma: "El individuo se equivoca a menudo en sus verdaderos intereses; una clase jamás se equivoca a la larga".

[12] *Cf*. Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, op. cit*., pp. 317 y 320, donde se menciona que la expansión romana generó durante la república "un agudo conflicto de intereses de clase" y que el movimiento de los Graco "desató una lucha de clases" en Roma con motivo de la cuestión de las modalidades sobre la propiedad de la tierra. Por supuesto que tanto Marx como Theodor Mommsen ya habían utilizado la terminología de la "lucha de clases" para explicar parte de la historia de Roma. Weber consideraba, sin embargo, que no es conveniente abusar de dicho término para explicar otros acontecimientos, por ejemplo el surgimiento del cristianismo, puesto que "era precisamente la creencia en la perpetuidad del dominio de Roma hasta el final de los tiempos por lo que los hombres sentían inútil combatir por una reforma social y por lo tanto rechazaron todo tipo de lucha de clases, y ésta es la fuente de la que emanó el amor cristiano, puramente ético, caritativo y trascendental" *(ibid*., pp. 258-259).

[13] Entre el 64 y el 63 a.C., Lucio Sergio Catilina (109-62 a.C.) fue candidato sin éxito para obtener un consulado que perdió ante Cicerón. En la lucha electoral se apoyó sobre todo en los estratos plebeyos, los cuales, debido a sus

deudas, se encontraban marginados de la sociedad. Puesto que Cicerón había ganado las elecciones, Catilina intentó asesinarlo la mañana del 7 de noviembre de 63, pero advertido Cicerón de tales intenciones logró salvarse para iniciar, al día siguiente, los célebres discursos contra Catilina, conocidos como las *Catilinarias*. Catilina huyó de Roma y sucumbió, al lado de Manlio, ante los ejércitos combinados de Marco Antonio y Quinto Metelo Céler en enero de 62. *Cf*. Salustio, *Conjuración de Catilina*, LVI-LXI, A. Millares Carlo (trad.), UNAM, México, 1944.

[14] Las principales familias de sociedad del estado de Virginia en los Estados Unidos basaban su estatus, prestigio y predominio en una ascendencia que supuestamente los emparentaba con la aristocracia inglesa. *Cf*. Thomas J. Wertenbaker (1879-1966), *Patrician and Plebeian in Virginia or the Origin and Development of the Old Dominion*, Michie Printers, Charlotesville, VA., 1910 (Tesis de doctorado en la Universidad de Virginia), 239 pp.

[15] La princesa india Pocahontas (“Pequeña traviesa”, un apodo pues su verdadero nombre era Matoaka) forma parte de la leyenda del crisol racial estadunidense. Viajó a Inglaterra y se casó con John Rolfe, por lo que fue cristianizada y adoptó el nombre de lady Rebeca Rolfe. Sólo vivió 22 años (1595-1617) pues murió de viruela en Kent, Inglaterra. Las dos principales familias de Virginia, los Bolling y los Randolph compiten por remontar su linaje a la princesa Pocahontas. Aunque todo esto forma parte de una popular leyenda norteamericana, lo importante es que la referencia a la princesa Pocahontas determina situaciones de linaje, honor y estatus en las familias virginianas. Y en ciencias sociales frecuentemente lo que se cree es más importante que la realidad fáctica.

[16] En 1820 el orador Daniel Webster llamó *Pilgrim Fathers* al grupo de puritanos congregacionalistas perseguidos desde Inglaterra, que por algún tiempo se habían refugiado en Leyden, Holanda, y que en 1620 llegaron en el barco *Mayflower* para establecerse en el puerto de Plymouth en el actual estado de Massachusetts. Como colonos pioneros de Norteamérica, son altamente venerados en la historia de los Estados Unidos.

[17] *Knickerbocker* es más bien el término con el que se identifica a los estadunidenses de origen holandés en la ciudad de Nueva York a partir de la publicación en 1809 del libro humorístico de Washington Irving (1783-1859), quien, con el seudónimo de Knickerboker, se hace pasar por un inmigrante holandés que escribe la historia de Nueva York desde su azorada circunstancia. *Cf*. Diedrich Knickerbocker, *History of New York from the Beginning of the*

World to the End of the Dutch Dynasty, Putnam, Nueva York, 1809. El meollo de la historia se centra en el asentamiento colonial de la isla de Manhattan por parte de la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales entre 1614 y 1664. Además del libro de Irving, existían en Nueva York negocios y tiendas "Knickerbockers" que a partir de su libro se pusieron de moda; pero el nombre es también célebre por haberse organizado con él al primer equipo de beisbol uniformado en la historia de los Estados Unidos (1845), y por la "Knickerbocker school", grupo de escritores de la primera mitad del siglo XIX que tomó su nombre del libro de Irving para promover los valores y la cultura nacional genuinamente estadunidense desde la ciudad de Nueva York como su centro literario. Sin llegar a ser órgano oficial del grupo, pero influido por él, se creó la *Knickerbocker Magazine* (1833-1865).

[18] *Cf. supra*, pp. 596-597.

[19] Forma del ideal supremo de la cultura del periodo griego clásico (siglo IV a.C.), como excelencia y virtud suprema de la personalidad aristocrática, renovada en sentido socrático por Jenofonte, Platón y Aristóteles, es la καλοκαγαθια (de καλοζ, bello, y αγαθον, bueno). *Cf.* Werner Jaeger, *Paideia*, FCE, México, 1967, *op. cit.*, p. 585: "Lo bello y lo bueno no son más que dos aspectos gemelos de una y misma realidad, que el lenguaje corriente de los griegos funde en unidad al designar la suprema *areté* del hombre como 'ser bello y bueno' (καλοκαγαθια). En este 'bello' o 'bueno' de la *kalokagathía* captada en su esencia pura tenemos el principio supremo de toda voluntad y de toda conducta humanas, el último móvil que actúa movido por una necesidad interior y que es al mismo tiempo el móvil de cuanto sucede en la naturaleza".

[20] En contraposición a la afirmación de Jesús. *Cf.* Juan 18: 36: "Mi reino no es de este mundo".

[21] Mateo 20: 16.

[*] *Cf. supra*, Segunda parte, cap. IV, parágrafo 7. [Nota de Marianne Weber.]

[22] *Cf. supra*, p. 597, nota 41.

[23] *Supra*, p. 601, y ahí nota 46.

[24] *Supra*, pp. 475-481.

[25] *Infra*, pp. 1283-1287.

[26] *Supra*, "Mercado", Segunda parte, cap. V, pp. 695-696.

[27] Pedro Calderón de la Barca, *El alcalde de Zalamea*, Domingo Ynduráin

(ed. y notas), RBA, Barcelona, 1994. Calderón resalta el honor y origen rural del labrador rico Pedro Crespo, quien llega a ser alcalde y promueve orgullosamente sus valores, muy superiores y más nobles que los de los hidalguillos y la milicia.

[28] Especialmente en la obra de William Shakespeare, *Henry VI*. Esta cuestión fue especialmente estudiada por la crítica literaria de la época de Weber. *Cf*. Ernest Crosby, *Shakespeare's Attitude Toward the Working Classes*, Mason Press, Nueva York, 1900.

[29] Esto se refiere al llamado "feudalismo de clan o estamental" de la primera etapa de la Antigüedad helénica (siglos XI-VII a.C.) en el que la tierra heredada *(kleroi)* era inamovible ("tierra esclava") debido a razones convencionales, y no siempre jurídicas. Por supuesto que había importantes excepciones, principalmente en Elis y Tebas. Y este hecho le sirve a Weber para refutar la tesis de Fustel de Coulanges en el sentido de que la movilidad de la tierra se introdujo con las reformas de Solón (594 a.C.). *Cf*. Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, op. cit.*, pp. 194-195. Para la tesis refutada por Weber, véase Fustel de Coulanges, *La ciudad Antigua* (1864), José Manuel Villalaz (trad.), Porrúa, México, 1974, p. 200: "Después de él [Solón], ya no vemos ni al labrador sujeto al censo, ni a la 'tierra esclava', y el derecho de propiedad es accesible a todos. Hay ahí un gran cambio, cuyo autor sólo puede ser Solón".

[30] "*Quando tibi bona paterna avitaque nequitia tua disperdis liberosque tuos ad egestatem perducis, ob eam rem tibi ea re commercioque interdico*." Fórmula del derecho romano que se remonta a las Doce Tablas y que para evitar el derroche de los bienes heredados de un padre *(bona paterna avitaque)* se sujeta al pródigo a una curatela que restringe sus derechos de negociación y traspaso, debido a que se le considera incapacitado *(interdico)* para administrar esos bienes. *Cf*. Rudolph Sohm, *Instituciones, op. cit.*, p. 303: "La *cura prodigi* se hace remontar a las XII Tablas, y recae sobre los pródigos sujetos a *interdicción*, es decir, incapacitados. El magistrado destituye de la dirección de su patrimonio —*bona*— y despoja del *commercium* a quien dilapida los bienes heredados de sus padres —*bona paterna avitaque* [...]. La interdicción, por tanto, despoja al pródigo de su derecho a realizar actos de tráfico civil y de adquirir mediante mancipación. Sus bienes confíanse en legítima curatela a su heredero agnaticio o gentilicio más próximo".

[31] Las posibilidades de lucro y beneficio económico estaban rígidamente delimitadas y reglamentadas para las cuatro castas antiguas de la India: los *brahmanes* (sacerdotes y eruditos), *kshatriya* (nobles y guerreros), *vaishya*

(campesinos, comerciantes y prestamistas) y *shudra* (siervos). *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. II, p. 62: Ni el *brahmán* ni el *kshatriya* "consideraba estamentalmente adecuado lo que hacía el *vaishya*: el cultivo de la tierra y el ejercicio del comercio, y, sobre todo, el préstamo a interés. Pero en tiempo de necesidad, es decir, de imposibilidad probada de procurarse el sustento según los usos estamentales, les estaba permitido vivir económicamente como un *vaishya* durante algún tiempo, con sólo pocas reservas y excepciones. Por el contrario, el modo de vida del *shudra* significaba servidumbre. Pero por tal entienden todo *oficio manual* las fuentes clásicas. Este hecho de que toda actividad productiva se concibiera como trabajo servil para las otras castas, y además en una medida mucho más expresa y literal que la primitivamente vigente, se explica por la ordenación india típica de la antigua y primigenia industria aldeana".

[32] Weber mantuvo los elementos esenciales de su definición descriptiva del partido desde esta primera formulación escrita (1911) hasta la última de 1920 *(cf. supra*, Primera parte, cap. III, parágrafo 18, p. 407), así como en la última expresión oral de su último curso. Y es que literalmente "la última palabra" de Max Weber en la última clase (martes 1° de junio de 1920) que alcanzó a impartir en su último curso en el "Auditorium Maximum" de la Universidad de Múnich (ante más de 546 alumnos), estuvo dedicada a definir al partido político: "Partido: relación asociativa formalmente libre dentro de una asociación institucional, con el fin de facilitar las oportunidades (de carácter ideal o material) de sus miembros mediante la influencia de sus dirigentes en la dominación". *Cf.* Max Weber, *Allgemeine Staatslehre und Politik (Staatssoziologie). Unvollendet* [Teoría general del Estado y Política (Sociología del Estado). Curso inconcluso], vol. III/7 de la *MWG*, Gundolf Hübinger (ed.), Mohr, Tubinga, 2009, p. 116. Weber enfermó al día siguiente de esa clase y falleció de neumonía el 14 de junio de 1920.

[33] Sobre los límites entre la legalidad y la ilegalidad en la obstrucción parlamentaria, *cf.* Georg Jellinek, *Teoría general del Estado, op. cit.*, pp. 344 y 520, nota 34. Véase también Hans Kelsen, "El problema del parlamentarismo" (1925), en *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, Manuel Atienza (trad.), Debate, Madrid, 1988, pp. 101-102: "Se habla de *obstruccionismo* 'técnico' cuando se utilizan medios contemplados en el reglamento, como discursos interrumpidos, provocación de votaciones nominales, presentación de mociones de urgencia que deben ser discutidas antes de los asuntos del orden del día, y otros métodos semejantes; mientras que por *obstruccionismo 'físico'* se entiende la interrupción del procedimiento parlamentario mediante la utilización directa o

indirecta de medidas de fuerza, como provocación de ruido, destrucción de instalaciones, etc. [Sin embargo], el obstruccionismo ha sido a menudo un medio no precisamente para hacer imposible la formación de la voluntad parlamentaria, sino para conducir en definitiva a ésta hacia un compromiso entre mayoría y minoría".

[34] En el siglo V a.C., los partidos de las ciudades-Estado griegas buscaron apoyos solidarios externos a partir de la rivalidad entre Atenas y Esparta, donde la primera promovía la democracia y un gran Estado centralizado, mientras la segunda favorecía la oligarquía y el particularismo. El riesgo al que apuntaba dicha oposición partidista entre la democracia y la oligarquía era la disolución de la unidad estatal, tal y como lo señalaron Platón en *República*, 4, 422e, y Aristóteles en *Política*, 5, 1310a.

[35] Los nombres de los partidos güelfos y gibelinos se remontan a las familias rivales alemanas de los Welf y los Waiblingen, quienes competían a finales del siglo XII por la corona del Sacro Imperio Romano Germánico. Entre el siglo XIII y el XVII también lucharon, ya como partidos, por la hegemonía en las ciudades del norte y el centro de Italia, así como por apoyar al papa o al emperador, respectivamente. Los güelfos se representaban a sí mismos como el "partido popular" a favor del papa y de una amplia estructura federal, mientras que los gibelinos eran el partido de la nobleza a favor de los príncipes bajo el señorío del emperador y contra "el gobierno tiránico del papa". *Cf.* Ernst H. Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Bondi, Berlín, 1927, cap. II, pp. 39-71; véase también Hans Kelsen, *La teoría del Estado de Dante Alighieri* (1905), Juan Luis Requejo Pagés (trad.), KRK, Oviedo, 2007, cap. I, pp. 35-51.

[36] El partido calvinista apoyó a príncipes conversos a la religión reformada, especialmente a Federico III del Palatinado (1546) y Segismundo de Brandenburgo (1613). Todo esto formaba parte de lo que ha sido llamado la "internacional calvinista", caracterizada también por alianzas y apoyos económicos y financieros en muy diversas partes del mundo. *Cf.* Hugh Trevor-Roper, "Religion, the Reformation, and Social Change", en *The Crisis of the Seventeenth Century*, Liberty Fund, Indianápolis, 1999, pp. 1-42.

[37] Con motivo de la exposición mundial de París en 1889 se llevó a cabo el primer Congreso Agrario Internacional, que continuó reuniéndose de manera regular hasta bien entrada la década de 1930. *Cf. Congrès International d'agriculture, tenu à Budapest du 17 au 20 septembre 1896*, Légràdy, Budapest, 1897, pp. 63-75.

[38] La "Santa Alianza" entre Rusia, Austria y Prusia se fundó el 26 de septiembre de 1815 para proteger los intereses de las monarquías cristianas europeas sobre bases políticas conservadoras, con el fin de mantener los privilegios y el *statu quo* alcanzado en el Congreso de Viena. De 1815 a 1848 consiguió reprimir movimientos revolucionarios e inhibir la aparición de instituciones democrático-liberales. *Cf.* Henry Kissinger, *Un mundo restaurado. La política del conservadurismo en una época revolucionaria, op. cit.*, cap. X, pp. 228-247.

[39] En agosto de 1819 los representantes conservadores de 10 estados alemanes elaboraron en la ciudad de Karlsbad (hoy Karlovy Vary en la República Checa) cuatro leyes dirigidas contra los movimientos liberales y nacionales en Alemania, mismas que fueron promulgadas por la Asamblea Federal el 20 de septiembre de 1819.

[40] En septiembre de 1864 grupos socialistas de 13 países se reunieron para constituir la Primera Internacional de Asociaciones Obreras. Tras su disolución en 1876 por diferencias entre anarquistas y marxistas, en 1889 se fundó la Segunda Internacional de orientación marxista pero con una rama reformista. A la Segunda Internacional pertenecían partidos políticos de 20 países, y subsistió hasta la primera Guerra Mundial.

[41] Véase *supra*, p. 1113, nota 37.

[*] Estas líneas representan evidentemente un bosquejo —no desarrollado— para el establecimiento de una casuística de la formación de los "estamentos". [Nota de Marianne Weber.]

[42] En estos fragmentos se trata no tan sólo de un esquema de trabajo, sino de dos, como queda evidenciado por la repetición del título y algunos de los temas más adelante. Wolfgang Mommsen considera que no es seguro que formaran parte de *Economía y sociedad*, pero en todo caso, por su antigüedad cronológica (1911) y su temática, la ubicación correcta es la elegida por Marianne Weber para intercalarlos después de la sección de clases, estamentos y partidos, y antes de los textos más antiguos (1912-1914) de los tipos de dominación. Tanto en la cuarta como en la quinta ediciones alemanas, Winckelmann sacó esos textos de esta ubicación para colocarlos como apéndice al final de la primera parte, que es la más reciente, de *Economía y sociedad (cf.* pp. 246-248, ed. 1964, FCE), lo cual no se justifica dada la brecha temporal que los separa de ese texto cuya redacción es muy posterior, y por esa razón los editores de la nueva edición crítico-integral alemana los volvieron a colocar en el sitio elegido por Marianne,

que es también la alternativa seguida en la presente edición. El título "estamentos militares" pudo haberlo tomado Weber de la obra de Hans Delbrück, *Geschichte der Kriegerkunst im Rahmen der politischen Geschichte*, Georg Stilke, Berlín, 1907, pp. 3 y ss., y 243 y ss., pues ahí es donde este autor introdujo y desarrolló ese concepto. La primera edición de *Economía y sociedad* tenía varias erratas terminológicas que fueron señaladas minuciosamente, primero por Otto Hintze en un artículo de 1926 ("Max Webers Soziologie", *Schmollers Jahrbuch*, vol. 50, pp. 83-95), después fueron retomadas esas correcciones en las ediciones de Winckelmann de 1956 y 1976, y finalmente Mommsen agregó algunas más en su edición de 2001 de esta parte de la obra. *Cf.* W. Mommsen, "Editorischer Bericht" al texto "Kriegerstande", en Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Gemeinschaften, MWG*, vol. I/22-1, Mohr, Tubinga, 2001, pp. 275-276. Hemos corregido aquí las erratas siguiendo la edición de Mommsen.

[43] *Si quis eum occiderit qui in truste dominica est* ("Si quien es asesinado está en nexo feudal con el señor"). *Lex salica*, tít. XLIII, parágrafo 4. La *Lex salica* de los francos se remonta a los merovingios en la época del rey Clodoveo (486-511) y estipula en su Capítulo sobre la muerte a personas libres que aquel que haya cometido una *antrustiones*, es decir que haya matado a un miembro del séquito real, deberá pagar la más alta suma de dinero de sangre como pena por el crimen cometido. *Cf. Lex salica zum akademischen Gebrauch*, Heinrich Geffken (ed.), Veit, Leipzig, 1898, p. 41, y Rudolph Sohm, *Der Process der Lex Salica*, Böhlau, Weimar, 1867, pp. 200-212.

[44] La única glosa demostrable de la palabra latina *trustis* en el antiguo alemán es *droht*, derivado del latín *adiutorium* (séquito), y se encuentra en la *Lex ripuaria* (un desarrollo tardío de la *Lex salica)* que se remonta al siglo VII durante el reinado del rey merovingio Dagoberto (629-639). *Cf.* K. Zeumer (ed.), *Glossa in legem Ribuariam*, en *Monumenta Germaniae Historica, Leges V*, Hahn, Hannover, 1875-1889, p. 277. Véase también Rudolph Sohm, *Über die Entstehung der Lex Ribuaria*, Böhlau, Weimar, 1866.

[45] Aunque la palabra *Shole* no puede documentarse, probablemente se trata de los *Scholiae* (latín: *scholae palatinae;* griego: *tagmata)*, es decir, guardias de regimiento que fueron introducidos en las cortes imperiales por los emperadores Diocleciano y Constantino I en el tránsito del siglo III al IV de la era cristiana. Estaban supeditados a un *Magister officiorum*, y originalmente contaban con unos 500 soldados. A mediados del siglo V los guardias regimentales perdieron en Bizancio su función militar, pues se transformaron en

tropas personales del emperador, las cuales eran reclutadas principalmente entre la nobleza local de Constantinopla.

[46] No hay ningún tratamiento adicional del tema ni en este texto, ni en ninguno otro de los que componen *Economía y sociedad*.

[47] El derecho de los pueblos francos regulaba la participación de los *antrustiones* en el proceso judicial de manera muy detallada, pero era muy desigual en la distribución de los recursos procesales a favor de los hombres libres, y en clara desventaja para quien hubiera sido acusado de *antrustio*, pues para él estaba cerrado el acceso a dichos recursos, por ejemplo, el juramento como medio válido de prueba.

[48] Mientras que en la época merovingia el *consilium* real era casi idéntico con los miembros del séquito y de la mesa del rey, en la época carolingia el *consiliarius* adquirió la función especial y diferenciada de servir de consejero del rey. El consejero áulico, o externo, acabaría por convertirse así en la era moderna en un funcionario especializado al servicio del rey o del príncipe *(cf.* Max Weber, "La política como vocación", *op. cit.*, pp. 94-95). La tarea de esos funcionarios acabó por centrarse en el asesoramiento del rey ante las asambleas imperiales en cuestiones que iban desde la manera de conducir las guerras, hasta las cuestiones administrativas y de selección del personal para ocupar los nuevos cargos. *Cf.* Otto Hintze, "El estamento de los funcionarios" (1911), en *Historia de las formas políticas*, José Díaz García (trad.), Revista de Occidente, Madrid, 1978, especialmente pp. 209-223.

[49] *Pueri regis*, siervos, o "niños del rey", también llamados *pueri aulici, famuli*, "ministeriales" o *vassi* (vasallos), eran en el reino franco el personal al servicio de la casa real. Pertenecían a estamentos de siervos no libres, pero gozaban de un alto prestigio social. Se les reclutaba y educaba para el servicio personal del rey en las cuatro principales funciones de administración doméstica de la corte (senescal, mariscal, copero y tesorero), o eran equipados como vasallos armados para fines bélicos o policiacos, pero también con miras a atender necesidades económicas y administrativas de la corte. *Cf.* Otto Hintze, *op. cit.*, pp. 207 y 211.

[50] En una fuente documental de las leyes del duque bávaro Tassilo (748-788), eran los *Adalskalken*, en contraposición a los llamados *minores*, un distinguido grupo, dentro del personal de siervos del duque, que disfrutaba de un alto salario. *Cf.* Georg Heinrich Pertz (ed.), "Additio quinta legis Baiuwarium. Decreta Tassilonis ducis cum actis synodalibus", en *Monumenta Germaniae Historica, Leges III*, Hahn, Hannover, 1863, p. 460.

[51] La palabra celta *vasso* (latín, *vassus)* significa “sirviente”, “criado de la casa”. Mientras que en la época merovingia “vasallo” se refería a un sirviente siervo, en la época carolingia el término se extendió a servidores libres que debían una fidelidad feudal o una relación de séquito a un rey o a un príncipe. *Cf*. Otto Hintze, “El estamento de los funcionarios”, *op. cit*., p. 208. Véase también Marc Bloch, “El homenaje del vasallo”, en *La sociedad feudal. La formación de los vínculos de dependencia*, Eduardo Ripoll (trad.), UTEHA, México, 1958, pp. 167-180.

[52] Sobre las casas de varones *cf*. Heinrich Schurtz, *Altersklassen und Männerbunde*, Gustav Reimer, Berlín, 1902, y *supra*, p. 503, notas 9-11.

[53] Se refiere al sitio de los torneos de caballería, donde sólo los caballeros armados podían competir.

[54] *Cf*. *supra*, p. 1088, nota 4.

[55] “El periodo juvenil” *(Jungmannschaftsperiode)* estaba regulado de manera especialmente estricta en Esparta. Durante esta época los jóvenes eran separados de sus casas, debían vivir en las fraternidades bélicas *(Phiditias)* y practicar la disciplina militar. *Cf*. Plutarco, “Licurgo”, 12, en *Vidas paralelas*.

[1] Éste es un texto redactado con toda probabilidad después del verano de 1913, lo cual se evidencia tanto por las categorías que provienen de la cabeza conceptual del artículo "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" de 1913, como por la alusión en la expresión "*scientific management*" a la traducción alemana en 1913 del libro de Frederick Taylor. Aunque Weber aborda aquí la cuestión de cómo mantener el carisma mediante la disciplina, también trata temas que se conectan en referencias cruzadas con los textos de "Las comunidades políticas" y, sobre todo, con el de "Clases, estamentos, partidos", lo cual explica el que Marianne Weber, en su calidad de primera editora, haya decidido colocarlo después de ese texto, aun y cuando también sea aceptable la decisión de Winckelmann de colocarlo al final de los dos Capítulos sobre el carisma y antes del Capítulo dedicado a la hierocracia *(cf.* pp. 882-889 de la ed. 1964 del FCE). En esta edición se decidió mantener el orden seleccionado por Marianne Weber, pero se ha combinado el título elegido por ella de "Legitimidad", con el seleccionado por los editores de la nueva edición crítica alemana, "Mantenimiento del carisma", dado que el título de "Legitimidad" no expresa por sí solo el contenido de lo abordado en este escrito. Por otro lado, Max Weber no creó ningún título para este texto inconcluso. *Cf.* Edith Hanke, "Editorischer Bericht" al texto "Erhaltung des Charisma", en *Wirtschaft und Gesellschaft. Herschaft*, vol. I/22-4 de la *MWG, op. cit.*, pp. 536-.541.

[*] *Cf.* Primera parte, cap. III, parágrafos 11-12, pp. 369-374. [Nota de Marianne Weber.]

[2] Weber trata ampliamente, en el tercer parágrafo de su estudio sobre "La ciudad", la evolución de la forma de gobierno veneciana y el desarrollo de su aristocrático Consejo a partir del control de las familias patricias, en que el nombramiento del dogo se hacía por parte de un reducido grupo de nobles, hasta llegar a la formación de una lista exclusivista configurada entre 1297 y 1315 y posteriormente llamada el "Libro de Oro". *Cf. supra*, pp. 987-990.

[3] Los jesuitas gobernaron entre 1610 y 1768, con el reconocimiento formal de la corona española, grandes extensiones del oriente y el sudeste de Paraguay. La fuente de Weber para este tema era principalmente la monografía de su colega en Heidelberg, Eberhard Gothein, *Der christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay* [El Estado cristiano social de los jesuitas en Paraguay], Duncker & Humblot, Leipzig, 1883. Según los datos de Gothein, una comunidad teocrática de 100 jesuitas gobernaba con disciplina militar a más de 150 000 personas *(ibid.*, pp. 1 y 26).

[4] Tras la primera derrota de los ejércitos parlamentarios en la batalla de Edgehill, el 23 de octubre de 1642, Oliver Cromwell expresó ante su primo John Hampton una severa crítica sobre sus propias tropas, y le confió su visión sobre cómo deberían ser los nuevos ejércitos: los nobles y caballeros de los ejércitos reales *("men of honour")* deberían ser vencidos en el futuro por los hombres de religión *("men of religion")*. *Cf*. Christopher Hill, *God's Englishman*. *Oliver Cromwell and the English Revolution*, Penguin Books, Londres, 1972, p. 62.

[5] Los términos *Einfühlung* (endopatía o "compenetración"), *Eingebung* (inspiración) y *Einredung* (persuasión racional), los toma Weber directamente de la obra de su colega en Heidelberg Willy Hellpach, *Die geistigen Epidemien*, Rütten & Loening, Fráncfort, 1906, especialmente pp. 46 y ss. Ahí, Hellpach también se refiere expresamente a los "Ejercicios espirituales" de san Ignacio de Loyola como medio de inspiración para las tropas en batalla (pp. 86 y ss.). El ejemplar personal de Weber del libro de Hellpach se encuentra subrayado en esos pasajes. *Cf*. también *supra*, p. 1077, nota 9.

[6] Aunque la pólvora ya era conocida en Europa desde finales del siglo XIII, las armas de fuego no empezaron a tener una importancia decisiva en la conducción de las guerras sino hasta principios del siglo XVI. Weber conocía bien los trabajos de Delbrück, quien era probablemente el historiador alemán de su época más versado en la influencia del desarrollo tecnológico en la historia militar y su conexión con la historia política. *Cf*. Hans Delbrück (1848-1929), *Die Geschichte der Kriegkunst im Rahmen der politischen Geschichte* [La historia del arte de la guerra en el marco de la historia política], vol. IV Georg Stilke, Berlín, 1907, pp. 26-59.

[7] Homero, *Ilíada*, XVII, 356-359.

[8] Tito Livio, *Historia de Roma desde su fundación*, Libro VIII, 7, narra cómo el cónsul patricio Tito Manlio Torcuato mandó en vísperas de la batalla del Vesubio contra los latinos en el 340 a.C. ejecutar a su hijo porque éste desobedeció sus órdenes de no provocar a los latinos, ni enfrascarse en combate personal con ellos, antes del combate definitivo entre los dos ejércitos. Aunque su hijo había salido victorioso de una alevosa provocación, y demostrado la superioridad romana sobre la latina en un combate cuerpo a cuerpo, su ejecución tenía que servir de ejemplo de disciplina a las tropas romanas. Por ello fue decapitado con un hacha por un lictor.

[9] La "banda sagrada" *(hieros lochos)* era un fuerte cuerpo de élite de 300 boecios entre el 379 y el 338 a.C. *Lochos*, banda o tropel, designaba a una unidad

táctica fuertemente armada de la infantería de la confederación Boecia al mando de generales tebanos, y "sagrado" hacía referencia al íntimo nexo solidario (a menudo de origen homosexual) entre sus soldados. En la batalla de Tegyra de 375 a.C., la "banda sagrada" comandada por el estadista y general tebano Pelópidas derrotó a los espartanos, y, cuatro años después fue fundamental para la segunda y decisiva derrota espartana en la batalla de Leuctra (371 a.C.), al combinarse con el ejército de Epaminondas. Gracias a esas victorias, la confederación de Boecia, encabezada por Tebas, gozó de una breve hegemonía en el Peloponeso entre el 371 y el 362 a.C. *Cf.* Plutarco, "Pelópidas y Marcelo", 18, en *Vidas paralelas*.

[10] La introducción de la falange macedónica con lanzas largas *(sarisas)* se remonta a Filipo II (382-336 a.C.), quien adaptó la formación cerrada de la original falange griega a su nuevo diseño de tropas de infantería con formación más profunda, fuertemente armadas y con lanzas largas para detener y ensartar a la caballería enemiga, a fin de ampliar el campo de maniobra de la propia. Tanto Filipo como Alejandro Magno sabían que el éxito de la falange dependía de su acompañamiento con otros recursos militares, pues por sí sola era vulnerable a las maniobras de desplazamiento de los arqueros enemigos, y no resultó una formación eficaz para enfrentarse a la legión romana. *Cf.* Hans Delbrück, *Geschichte der Kriegkunst, op. cit.*, vol. I, pp. 142-144.

[11] La táctica del manípulo fue introducida por los romanos en el siglo V a.C. como unidad ligera de la legión. Su adopción se asocia con la introducción en batalla de la lanza arrojadiza *(pilum)*, lo cual requería de una formación más abierta y maniobrable. Un manípulo consistía en dos centurias y sus intervalos en la formación de batalla eran cubiertos por las filas de retaguardia, pero las filas se cerraban durante el avance. A finales del siglo II a.C., una unidad táctica más amplia, el cohorte, reemplazó definitivamente la táctica de manípulo en la legión. *Cf.* Hans Delbrück, *Geschichte der Kriegkunst, op. cit.*, vol. I, pp. 235-246.

[12] Tal y como ocurrió en la guerra lelántica a principios del siglo VI a.C. entre Calcis y Eretría. *Cf. supra*, p. 1104, nota 19.

[13] En el segundo Concilio Lateranense de abril de 1139 se intentó prohibir así, y sin éxito, a las *artem ballistatorium et sagitatorium*. *Cf. ibid.*, vol. III, p. 398. Fracasó, asimismo, el intento de renovación de esa prohibición por parte del papa Inocencio III en 1215, puesto que la ballesta siguió usándose hasta el siglo XVI.

[14] Sobre cómo a partir de 214 a.C. empezó un proceso mediante el cual la

nobleza romana acabó por apoderarse de la caballería, o de las "centurias ecuestres" *(equitum census)*, mediante el derecho censitario que le proporcionaba el patrimonio personal, hasta convertirla en una figura prácticamente decorativa de las batallas libradas principalmente por las fuerzas plebeyas de infantería, véase Theodor Mommsen, "La nobleza, dueña de las centurias romanas", en *Historia de Roma, op. cit.*, vol. I, pp. 897-900.

[15] En las guerras borgoñonas de 1474 a 1477. *Cf.* Hans Delbrück, *op. cit.*, vol. III, pp. 568 y ss.

[16] Lanceros de la guardia real, asociados también con las insignias de los sargentos.

[17] *Opera servilia* (y no *servitia*, como aparecía por errata en las primeras ediciones), se refiere a trabajos forzados o serviles. *Cf.* Otto Neurath, "Beiträge zur Geschichte der Opera Servilia" [Aportaciones a la historia de las *opera servilia*], en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 41, 1915-1916, pp. 438-465. Véase también *infra*, p. 1140, nota 19.

[18] El término de lansquenete apareció en Alemania hacia 1470. Lo aplicó Pedro de Hagenbach, gran bailío de Alsacia, a los soldados de infantería mercenarios reclutados en tierras germanas por Carlos el Temerario. La palabra viene del alemán *Landsknecht;* de *Land*: tierra o país, y *Knecht*: servidor. Se denominaba así al soldado de origen germánico que durante los siglos XV y XVI se extendió por Europa occidental formando tropas mercenarias. Su creación se debió al abuelo de Carlos V, el emperador Maximiliano I de Austria. Una de las razones de su creación fue la necesidad de contar con fuerzas capaces de hacer frente a la mejor infantería de su época: los suizos.

[19] Aunque en un inicio los oficiales del ejército de Mauricio de Orange se rehusaron a los trabajos de atrincheramiento, acabaron por acatar las órdenes de sus superiores y, debido a los éxitos militares obtenidos en 1593, dichos trabajos fueron revalorados. *Cf.* Gustav Rololff, "Moritz von Oranien und die Begründung des modernen Heeres" [Mauricio de Orange y la fundación de los ejércitos modernos], en *Preussische Jahrbücher [Anuarios Prusianos*, revista trimestral dirigida por Hans Delbrück], núm. 111, enero-marzo de 1903, pp. 255-276. La referencia en este contexto a la *opera servilia* (trabajos serviles) de la Antigüedad no puede documentarse. Entre los romanos, la *opera servillia* podía equivaler a trabajos forzados, prácticamente de tipo esclavo, según lo describe Tito Livio en *Historia de Roma desde su fundación*, Libro VII, 4, 4-5, donde se denuncia la injusticia del tribuno Manlio, "el Imperioso", por condenar al destierro a su hijo,

que no había cometido ninguna falta, y "entregarlo a un trabajo de esclavo *[opera servilia]*, a la cárcel casi y al ergástulo", todo porque era tartamudo. La negativa de la caballería patricia a trabajar en las líneas con los legionarios durante la campaña de Sicilia en 252 a.C., a pesar de las órdenes expresas del cónsul Cayo Aurelio Cotta, sólo pudo superarse años después, cuando Marco Porcio Catón ejerció una disciplina mucho más severa ante su ejército en España para que se cumplieran sus órdenes y todos trabajaran al parejo en obras de atrincheramiento. *Cf.* T. Mommsen, *Historia de Roma, op. cit.*, vol. I, p. 899.

[20] *Ironsides*, "flancos o costillas de acero". El término fue utilizado por primera vez por el príncipe Ruperto del Palatinado para aplicárselo originalmente a Oliver Cromwell, a raíz de la victoria de los ejércitos parlamentarios en la decisiva batalla de Marston Moor de junio de 1644, y después se aplicó a todos los miembros de su valerosa caballería puritana. *Cf.* Christopher Hill, *God's Englishman, op. cit.*, pp. 70-77. Para la expresión *men of conscience, supra*, pp. 1136-1137, nota 4.

[21] En la batalla de Tagliacozzo, del 23 de agosto de 1268, Conrandino de Suabia, el último de los Hohenstaufen, fue definitivamente derrotado por Carlos de Anjou, hermano del rey Luis IX de Francia. Weber había ejemplificado desde 1906 con esa batalla, además de la de Maratón, su aplicación de proposiciones contrafácticas a la historia con las categorías de "posibilidad objetiva" y "causación adecuada", a fin de demostrar que no hay nada determinado en términos absolutos, pues siempre hay varias "posibilidades" abiertas que pudieron haber cambiado el transcurso de la historia, y para ello citó críticamente el libro de Karl Hampe (1869-1936), *Geschichte Konrandins von Hohenstaufen*, Wagner, Innsbruck, 1894. *Cf.* Max Weber, "Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura" (1906), en *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.), Amorrortu, Buenos Aires, 1973, p. 159.

[22] La fuente teórica de Weber para la cuestión del fundamento socioeconómico y político de la organización del ejército en la historia militar es muy probablemente el célebre artículo en su época de Otto Hintze, "Staatsverfassung und Heeresverfassung" (1906), reproducido en O. Hintze, *Gesammelte Abhandlungen*, vol. I, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1962, pp. 52-83.

[23] Los zulúes son un grupo étnico bantú de unos diez millones de habitantes principalmente de la provincia de KwaZulu-Natal, en Sudáfrica, aunque también se encuentran en pequeñas cantidades en Zimbabwe, Zambia y Mozambique. La eficiente organización militar de su reino en el siglo XIX, a partir

de las innovaciones introducidas en la táctica militar por Shaka Zulu entre 1818 y 1828, les permitió hacerle frente a los europeos e incluso propinarle una espectacular derrota al ejército británico en enero de 1879. Debido a su férrea disciplina y a la importancia que tenían sus comandantes militares en el gobierno del reino, éste fue caracterizado como un "despotismo limitado" por el geógrafo alemán, y principal representante de la disciplina de la geopolítica, Friedrich Ratzel (1844-1904), en su *Völkerkunde*, vol. II, Bibliographisches Institut, Leipzig y Viena, 1895, pp. 115-118.

[24] A partir del siglo V a.C., dos de los cinco éforos ("vigilantes") espartanos, que eran funcionarios electos cada dos años y combinaban poderes ejecutivos, judiciales y disciplinarios, acompañaban a los reyes en las campañas militares y podían dar órdenes para la movilización y licenciamiento del ejército, así como para destituir y enjuiciar a los oficiales. A pesar de que los éforos tenían control sobre la conducta de los reyes, e incluso podían llevarlos a juicio ante el Consejo de Ancianos, no es adecuado interpretar la historia política de Esparta como una rivalidad constante entre reyes y éforos. *Cf.* Aristóteles, *Política*, Libro II, 9, y Platón, *Leyes*, I 625c-638b y II 662a-666e.

[25] Los "periecos" *(periokoi)*, literalmente los que están "alrededor de la casa", eran los avecindados especialmente de las ciudades espartanas y su estatus era el de ciudadanos de segunda clase, con derecho a sus propios centros rituales y su autogobierno local, así como tener comercio con los espartanos, pero estaban totalmente supeditados a Esparta en cuestiones de política exterior, pues para propósitos militares contaban para el reclutamiento como lacedemonios, incluso con derecho a quedar integrados a partir del 450 a.C. en los mismos regimientos de los espartanos de "primera clase". Los ilotas, en cambio, no tenían ninguno de esos derechos limitados, pues eran considerados propiedad estatal, totalmente dependientes de los intereses y necesidades del ejército. El término "ilota" (del griego, *eilotes)* deriva de una raíz etimológica que significa "capturado".

[26] Ésta es una referencia cruzada al texto de "Las comunidades políticas", *supra*, pp. 1091-1092. Es también una de las razones que llevaron a Marianne Weber a incluir ambos textos, el de "Las comunidades políticas" y el de "Legitimidad", en la misma sección, antes de los "Tipos de dominación". *Cf. supra*, p. 1135, nota 1.

[27] Se trata de las antiguas comunidades de piratas de la isla de Lípari (y no de "ligures" como aparecía por errata en las primeras ediciones) en el archipiélago de las islas Eolias en el mar Tirreno, cerca de la costa nordeste de

Sicilia y formalmente parte de la provincia de Mesina. Lípari es la mayor de las islas, y por eso se le conoce también al archipiélago Eolio con el nombre de islas Lípari. Entre el 575 y el 252 a.C., las islas Lípari fueron una colonia griega con una comunidad que practicaba el comunismo guerrero, especialmente en los rituales comensales, a semejanza de las *syssitias* espartanas. La fuente probable de Weber para este tema fue Robert von Pöhlman, "Der Kommunistenstaat auf Lipara", en *Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt*, vol I, C. H. Beck, Múnich, 1912, pp. 44-51.

[28] Comidas comunitarias rituales entre varones, semejantes a los *symposia* atenienses, pero mucho más austeras y de corte militar. *Cf. supra*, p. 284, nota 113. En esa sección, redactada entre 1919 y 1920, Weber repite todos los ejemplos de las comunidades militares y de los rituales masculinos de los androceos, con expresa referencia a la obra de Schurtz, que ya había utilizado en la versión más antigua (1913) del presente texto. En Esparta el orden de los asientos en la *syssitia* correspondía a la jerarquía militar de los participantes, y cuando había demasiados se dividían en mesas de 15 comensales contemporáneos en cada una. Sobre la organización de las *syssitias* véase Plutarco, "Licurgo", 10 y 12 en *Vidas paralelas*.

[29] En el medio cultural alemán de la época de Weber la palabra de origen inglés *Picknick* (recoger en la rodilla) se usaba para la participación de autoservicio de los invitados en una reunión social, y no se asociaba con una comida campestre o un día de campo. En ese sentido se parecía más a lo que hoy se conoce como un *buffet*, y no como un picnic.

[30] Fue bajo el califato de Omar (634-644) cuando el Islam hizo sus mayores conquistas sobre la base de una estricta disciplina guerrero-religiosa. Omar organizó a las tropas árabes musulmanas divididas en cuerpos de asalto y con una posición militar fija, correspondiente a las agrupaciones tribales. De esta manera conquistó Siria y Palestina en 635, Egipto en 639-641 y Persia entre 640 y 644, siguiendo las enseñanzas de Mahoma, y dividiendo el botín de guerra en cuatro quintas partes para las tropas guerreras, pero destinando la restante quinta parte a los parientes de Mahoma, así como a los pobres y huérfanos. *Cf.* Carl Heinrich Becker, "Die Ausbreitung der Araber im Mittelmeergebiet" (1912), en *Islamstudien, op. cit.*, vol. I, pp. 82-99.

[31] Se refiere a las órdenes de caballería que surgieron en el contexto del movimiento de las cruzadas en el siglo XII, especialmente la de los Caballeros de San Juan y la de los Templarios, a la cual Bernardo de Clairvaux prescribió la vida comunitaria militar. *Cf.* Hans Delbrück, *Geschichte der Kriegkunst, op. cit.*, vol.

III, pp. 275, 286 y 306.

[32] De nueva cuenta el texto aludido es el de "Las comunidades políticas", *cf. supra*, pp. 1091-1092. Véase también *supra*, p. 1141, nota 26.

[33] Para mantener limitado el número de niños de cada familia en las pequeñas islas de la Polinesia (y no de la Melanesia como dice Weber), los estratos superiores de los arioi (y no los "*ariloi")* matan a los niños desde su nacimiento, con algunas excepciones. *Cf.* Heinrich Schurtz, *Altersklassen, op. cit.*, pp. 249 y 339-343. Las enmiendas corresponden a la información dada por Schurtz, que es la fuente usada por Weber para esta cuestión.

[34] Sobre las distintas teorías en torno a la cuestión del derecho matriarcal en la imputación del linaje, incluida la socialista de Bachofen y la antagónica de Schurtz, *cf.* Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, pp. 53-60, y también Marianne Weber, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, Mohr, Tubinga, 1907, pp. 24-61.

[35] *Cf. supra*, p. 1141, nota 24.

[36] La diferenciación de funciones administrativas entre *domi* y *militiae*, es decir, dentro y fuera de los límites de la ciudad *(Pomerium)*, regía incluso para los más altos magistrados de la República romana. Más allá de los límites del *Pomerium* podían conducirse como señores con plenos poderes, mientras que el uso de las facultades del poder dentro de la ciudad estaba sujeto, por principio, a muy estrictas y delimitadas restricciones. *Cf.* Theodor Mommsen, *Römisches Staatsrecht, op. cit.*, vol. I, tomo 1, pp. 61 y ss.

[37] Max Weber parece referirse aquí a las prebendas otomanas de los spahi (véase *infra*, p. 1256), las cuales eran otorgadas a un caballero de las tropas provinciales, el cual debía equipar con sus propios recursos a la prebenda. Desde mediados del siglo XVI ya no bastaba el tributo proveniente de la prebenda, de tal modo que muchos spahi tuvieron que dedicarse al cultivo de la tierra y abandonar los servicios bélicos. *Cf.* Lord Kinross, *The Ottoman Empire*, The Folio Society, Londres, 2003, pp. 137-138 y 265.

[38] Por Edad Media japonesa se entiende el periodo que va de 1192 a 1568.

[39] La *Loi de Trois Ans* fue adoptada bajo el gabinete de Louis Barthou en Francia el 7 de agosto de 1913. *Cf.* Max Weber, "Bismarcks Aussenpolitik und die Gegenwart", en *Zur Politik im Weltkrieg. Schriften und Reden 1914-1918*, vol. I/15 de la *MWG*, Wolfgang J. Mommsen (ed., con la colaboración de Gangolf Hübinger), Mohr, Tubinga, 1984, pp. 68-92, la referencia expresa a esta ley se

encuentra en la p. 78.

[40] No obstante, en 1909 el propio Weber ya había descrito brevemente, pero con gran precisión, la estructura organizativa de la producción agraria y empresarial del Imperio Medio (2119-1794 a.C.) en Egipto. *Cf*. Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, op. cit.*, pp. 115-117.

[41] Para las características de la producción de las plantaciones basadas en el trabajo intensivo de esclavos después de la derrota de Cartago en 146 a.C., *cf*. Marco Terencio Varrón, *De las cosas del campo*, Domingo Tirado (trad.), UNAM, México, 1944. Para esta obra Varrón (116-27 a.C.) se apoyó en los 28 volúmenes de la ciencia agraria del cartaginés Mago. Con respecto a las ventajas y desventajas del uso de trabajo esclavo intensivo en las plantaciones, véase también las referencias de Max Weber a Varrón, pero sobre todo a Columela (1-70 d.C.), *De re rustica* [Los trabajos del campo], en *Historia agraria romana, op. cit.*, pp. 170-174.

[42] En lo que sigue, Weber se basa fundamentalmente en la descripción de Columela, *De re rustica*, I, 6, 3-7 y I, 9, 4. La paráfrasis en esta parte del texto proviene originalmente de su tesis de habilitación. *Cf*. Max Weber, *Historia agraria romana, op. cit.*, p. 172.

[43] El concepto de *scientific management* se remonta al ingeniero estadunidense Frederick Winslow Taylor (1856-1915). Desde 1880 asesoró empresas y desarrolló por ello un sistema para su dirección "científica" conocido como el "Taylor-System", el cual optimizaba el rendimiento de la fuerza laboral y lograba así una mayor productividad. *Cf*. F. W. Taylor, *The Principles of Scientific Management*, Harper & Brothers, Nueva York y Londres, 1911. En el prólogo (p. VIII) a la traducción alemana de esta obra, publicada en 1913, se informaba sobre el interés del presidente estadunidense William Howard Taft para usar las ideas y principios de Taylor en la administración estatal.

[44] Como "monarcas encarnados" pueden calificar aquí, de acuerdo con los criterios señalados por Weber, los faraones del antiguo imperio de Egipto (2007-2120 a.C.), el Dalai Lama y el emperador chino.

[45] Este texto fue redactado por Weber en 1913, es decir antes de la disolución del Imperio otomano como consecuencia de su derrota en la primera Guerra Mundial. El mismo día en que Weber fallecía en junio de 1920, las potencias occidentales vencedoras presentaron sus exigencias en Sèvres al gobierno de Estambul obligando al sultán a renunciar a todos los derechos sobre el territorio no turco del antiguo imperio, por lo que la región de la Mesopotamia

(rica en petróleo) y Palestina quedaron bajo el dominio inglés; Siria bajo el francés y Arabia en el reino independiente y soberano del Hiyaz, así como todas las islas otomanas del Egeo pasaban a Grecia. El ascenso de Mustafá Kemal, llamado "Ataturk" (padre de los turcos) por su brillante desempeño en la guerra de resistencia nacionalista turca frente al avance griego, así como por su recuperación de muchos de los ideales modernizadores, laicos, republicanos, estatistas y liberales del movimiento de los "jóvenes turcos" de la primera década del siglo XX, culminaron en la proclamación oficial de la República turca a finales de 1923, con Ataturk a la cabeza, aboliendo el sultanato (29 de octubre de 1923) y el califato (31 de marzo de 1924). La figura de gobierno del gran visir había quedado sin efecto desde antes de la guerra, por lo que el esquema descrito por Weber, tanto en este texto como en los de los tipos de dominación redactados antes de agosto de 1914, ya había sido interrumpido. Su presentación sigue teniendo validez, no obstante, como material histórico para la construcción de los tipos ideales de dominación. Sobre la disolución del Imperio otomano, véase Gustav E. von Grunebaum (comp.), *El Islam II: Desde la caída de Constantinopla hasta nuestros días*, Mercedes García-Arenal (trad.), Siglo XXI, México, 1975, pp. 120-127.

[46] La voluntad reformista del Sha de Persia Nasir al-Din (1848-1896), de la dinastía Qayar, abolió desde 1858 la figura del gran visir y nombró en su lugar a seis ministros departamentales. Desde 1858 hasta 1883 el Sha gobernó sin la figura del gran visir y asumió la responsabilidad por todas las calamidades naturales y de mala administración. Por esta razón tuvo que volver a instalarse la figura del gran visir, a fin de proteger al Sha en 1883, pues de esa manera la responsabilidad de todos los males podían adjudicarse a un funcionario que, según la tradición, podía incluso ser ejecutado cuando las cosas salieran mal, dejando intacta la veneración al carisma del Sha. *Cf.* G. E. von Grunebaum, *El Islam II, op. cit.*, pp. 158-162. El Sha de Persia no fue derrocado sino en 1979.

[47] "El rey reina, pero no gobierna." Frase acuñada por Louis Adolphe Thiers (1797-1877) y que apareció publicada el 19 de febrero de 1830 en el periódico *Le National*, fundado por él mismo. La frase se inscribe en el contexto de un ataque dirigido al mal gobierno ultraconservador del rey Carlos X y de su ministro Auguste Jules de Polignac (1780-1847), quien cinco meses después de ese artículo intentó dar un golpe de Estado contra un poder legislativo predominantemente liberal, dando así inició a la Revolución gloriosa de julio de 1830, la cual culminaría con la abdicación de Carlos X y el final definitivo de la monarquía borbónica en la historia de Francia.

[48] Frase que proviene de una conversación entre Bismarck y Maximilian Harden de octubre de 1892 y en donde el primero mostraba su preocupación por el futuro de la función monárquica, pues veía un peligro ahí donde un monarca, incluso bien visto, se expresara o presentara en público sin la protección "de un revestimiento ministerial". *Cf.* Johannes Penzler (ed.), *Fürst Bismarck nach seiner Entlassung* [El príncipe Bismarck después de su dimisión], vol. IV Walther Fiedler, Leipzig, 1897, p. 187.

[49] La distinción entre *kingdom of prerrogative* y *kingdom of influence* puede estar referida a una contraposición semejante, pero no textual, expresada con respecto a los alcances y límites de las facultades del monarca, por Walther Bagehot, *The English Constitution* (1867), Oxford University Press, Londres, 1974, pp. 67-73.

[50] Para Weber, el "monarca calificado" por excelencia en Inglaterra era Eduardo VII, quien reinó de 1901 a 1910. *Cf. supra*, p. 418, donde años después del presente texto, afirmaba todavía que la monarquía constitucional parlamentaria "no puede impedir que un monarca *capaz* deje de ser una figura decorativa y participe efectivamente en la dirección de la política (Eduardo VII)". Esta opinión también había sido expresada por Georg Jellinek, *Teoría general del Estado, op. cit.*, p. 595, nota 22: "Que esta situación es una de las que cambian por depender de la modalidad personal del titular del poder, lo demuestra la gran transformación operada desde que fue elevado al trono Eduardo VII".

[1] El texto de este Capítulo tuvo una redacción temprana que se remonta a 1908-1909, pero con correcciones posteriores de 1912 y 1913, al prepararse para su edición en la proyectada pero no realizada publicación de 1914. Se caracteriza por estar constituido de dos secciones de estilo literario muy diferente, pues mientras la primera parte entra directamente en materia y está escrito en un estilo prácticamente "telegráfico" (Hanke), la segunda parte está redactada en un estilo más fluido y con más instancias de ejemplos históricos. Hay referencias internas que lo conectan con el Capítulo I sobre la dominación de la tercera parte del ordenamiento aprobado por Marianne Weber, y también con el parágrafo 1 del Capítulo III dedicado a "El prestigio del poder y las grandes potencias". De las referencias directas a tres obras a las que Weber alude en el texto (Richard Schmidt, Albrecht Mendelssohn Bartholdy y Leroy-Beaulieu), ninguna es posterior a 1908, como tampoco lo es la referencia indirecta a Michels de noviembre de 1907, aun y cuando sí hay otras referencias a acontecimientos históricos o políticos ocurridos en 1912 posteriormente agregados. El uso de la terminología proveniente del artículo "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" publicado en 1913 *(cf. supra*, pp. 447-463) exhibe importantes modificaciones y agregados de ese año en la redacción de este texto. En la composición de la llamada "Sociología de la dominación", el texto sobre "la burocracia" o sobre el "burocratismo desempeña una muy importante función central pues es la construcción típico ideal de la racionalidad formal instrumental aplicada al ámbito de la dominación en torno a la cual se medirán, compararán y contrastarán los otros tipos de dominación de carácter tradicional y carismático. Para todos estos señalamientos véase Edith Hanke, "Editorischer Bericht" al texto "Burokratismus", en *Wirtschaft und Gesellschaft. Herrschaft*, vol. I/22-4 de la *MWG, op. cit.*, pp. 150-156. Por otro lado, Wolfgang Mommsen fue el primero en señalar que Weber siempre expuso deliberadamente sus tipos ideales en un orden que empieza por la dominación legal racional burocrática, para de ahí pasar a la tradicional y concluir con la carismática, con el fin de evitar que su tipología fuera interpretada equivocadamente en términos históricos evolutivos. La decisión de Marianne de colocar el texto de la burocracia antes de los de la dominación tradicional y la carismática fue, por consiguiente, la correcta. *Cf.* Wolfgang J. Mommsen, *The Age of Bureaucracy. Perspectives in the Political Sociology of Max Weber*, Blackwell, Oxford, 1974, especialmente pp. 72-75.

[*] Véase este concepto en la Primera parte, cap. III, parágrafo 15, pp. 395-405. [T.]

[*] Véanse pp. 1186 y ss., y la "Sociología del derecho". [Nota de Marianne

Weber.]

[2] Se refiere a la Revolución rusa de 1905, y no a la bolchevique de 1917. El *tretyj element* o "tercer elemento" designa a los funcionarios asalariados de los *zemtsvo*, es decir los órganos de autogobierno local de comunidades agrarias instituidos en la Rusia zarista a partir de 1864. A este "tercer elemento" pertenecían médicos, veterinarios, estadísticos, agrónomos y otros profesionales que tenían una posición de respetabilidad y alta estimación social en esa organización rural, pero sueldos muy bajos, y de la cual salieron los social-revolucionarios y socialistas radicales de la revolución de 1905. Desde 1878 los *zemtvo* habían desarrollado una política anticentralista de cuño liberal frente al Estado zarista, pero disminuyó su autonomía después de las reformas censatarias de 1892. *Cf*. Max Weber, "La situación de la democracia burguesa en Rusia" (1906), en *Escritos políticos*, José Aricó (ed.), Folios, México, 1982, vol. II, pp. 365-402.

[*] Escrito antes de la guerra de 1914-1918. [Nota de Marianne Weber.]

[3] Shih Huang-ti (259-210 a.C.) se autodenominó "el primer emperador" de China, porque creó el primer imperio unificado, basado en una burocracia centralizada, y por ello Weber lo consideró también "el primer gobernante puramente burocrático de China". En 246 a.C., cuando llegó como príncipe al trono de China, se anexionó los seis estados circundantes y así proclamó la formación del Imperio chino en el 221 a.C. Acabó con el feudalismo y estableció una eficiente administración pública centralizada la cual le permitió construir una red de caminos y canales. Véase el análisis de Weber sobre la formación de la burocracia patrimonial china, en Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit*., vol. I, pp. 264-284.

[*] Véase el concepto de *villicus*, en Max Weber, *Historia económica general, op. cit*., p. 93. [T.]

[4] En Inglaterra no se abolió la compra de cargos públicos sino hasta 1871. *Cf*. Sidney Low, *Die Regierung Englands* [El gobierno de Inglaterra], Johannes Hoops (trad. del inglés al alemán), Georg Jellinek (introd.), Mohr, Tubinga, 1908, p. 246.

[5] Probablemente aquí se refiere Weber a las condiciones de la administración de los cargos bajo la dinastía Qing (1644-1912) en la cual incluso existía un libro de castigos donde quedaba reglamentado que los candidatos a funcionarios, e incluso los mandarines, podían ser azotados con varas de bambú en caso de descuidar sus funciones por asuntos personales. Weber menciona

específicamente el caso de faltar muchos días al guardar luto por algún pariente, aunque fuera muy cercano. *Cf*. Max Weber, *Ensayos de sociología de la religión, op. cit.*, vol. I, p. 279, final de la nota 68.

[6] El jurista Richard Schmidt (1862-1944) introdujo en 1898 el término "justicia de cadí" *(Kadijustiz)*, de *kadi*, juez islámico dentro de la *sharia* o derecho sagrado islámico, para referirse a la impartición de justicia orientada no por las reglas y normas fijas e invariables de un derecho racional formal, sino por criterios sustantivos éticos, religiosos, políticos, sentimentales u otros postulados de conveniencia de un derecho materialmente racional, pero formalmente irracional. Weber usa mucho ese término técnico tanto en su sociología del derecho como en la construcción de los tipos ideales de la dominación patrimonial y la sultanista. *Cf*. R. Schmidt, *Lehrbuch des deutschen Civilprozessrechts* [Manual de derecho civil procesal alemán], 1ª ed., Duncker & Humblot, Leipzig, 1898, p. 8.

[7] Albrecht Mendelssohn Bartholdy (1874-1936), *Das Imperium des Richters* [El imperio de los jueces], Trübner, Estrasburgo, 1908, pp. 85 y 120. Para la relación de Weber con Mendelssohn Bartholdy, *cf. supra*, p. 930, nota 499.

[8] Como lo describe Weber en un pasaje paralelo de su "Sociología del derecho", se trata fundamentalmente del gran avance en el proceso de racionalización jurídica introducido en Inglaterra por Enrique II (1154-1189) y, sobre todo, Eduardo III (1327-1377). Véase *supra*, pp. 886-887. Las fuentes consultadas por Weber para esta cuestión son con toda seguridad: Friedrich William Maitland, *The Constitutional History of England*, Cambridge University Press, Cambridge, 1910, pp. 10 y ss. y p. 127 y ss.; así como Pollock y Maitland, *The History of the English Law before the Time of Edward I*, Cambridge University Press, Cambridge, 1898, vol. I, pp. 447 y ss.

[9] La fórmula *actiones in factum concepta* se aplica en derecho romano cuando no hay referencia a conceptos del derecho civil, sino que sólo se pide al juez condenar si encuentra que ciertos *hechos* descritos en la *intentio* son verdaderos o, si no son verdaderos, absuelva. *Cf*. Sohm, *Instituciones, op. cit.*, p. 382: "Las acciones en que la *intentio* se halla así formulada llámanse *actiones in factum conceptae* (Gayo, Inst. IV, 45)". Véase también, *supra*, Segunda parte, cap. VII, parágrafo 4, p. 846, nota 274, y parágrafo 6, p. 886, nota 395.

[10] *Cf*. Wolfgang Kunkel, *Historia del derecho romano, op. cit.*, pp. 107-108: "La redacción de nuevos formularios mercantiles y procesales ha dado el nombre de *jurisprudencia cautelar (cautio*, documento de contrato; *cautela*, cláusula de

contrato) al más antiguo estadio de la jurisprudencia romana [...]. Esta afanosa elaboración procedía, sin duda, de que la antigua interpretación jurídica romana creía ciegamente en la letra; ésta quedó relegada a segundo término cuando la jurisprudencia, hacia fines de la república, encontró el camino hacia un enfoque más libre y amplio. No obstante, aquélla constituyó aún una aportación fundamental para el desarrollo del derecho romano". Véase también la definición que da Weber en *supra*, pp. 846-847.

[11] Del ruso, *mesto*, órgano de oficina. Sistema jerárquico feudal, vigente en la antigua Rusia del siglo XV al XVII, regido por una ley según la cual los más altos cargos públicos al servicio del zar se distribuían en función de la demostrada alcurnia e importancia del linaje de los antepasados del aspirante al cargo. Este sistema tuvo que abolirse en 1682, una vez demostrada su ineficiencia y disfuncionalidad, en parte por saturación.

[12] Véase la definición de todas estas categorías: "actuar en comunidad", "actuar en sociedad" y "relación asociativa" en la cabeza conceptual de 1913, "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", *supra*, pp. 445-453.

[13] *Cf*. la sección sobre "El legado de Bismarck" en Max Weber, "Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán", *Escritos políticos, op. cit*., vol. I, pp. 64-74.

[14] Esto iba dirigido, entre otros, a Roberto Michels, a quien Weber había escrito en sendas cartas del 6 y 7 de noviembre de 1907 lo siguiente: "El ser indispensable en el proceso económico no significa nada, absolutamente nada para la posición de poder y las oportunidades del poder de una clase. En tiempos en que ningún 'burgués' trabajaba, los esclavos eran diez veces, si no es que mil veces más necesarios que el proletariado de hoy. ¿Qué importa eso? El campesino medieval, el negro del sur de los Estados Unidos, todos ellos eran absolutamente 'indispensables'. El giro de la frase implica una peligrosa ilusión [con respecto a que] la democratización política es la única cosa que tal vez pueda ser alcanzada a corto plazo, y que no sería poca cosa... No puedo evitar que usted piense así, pero tampoco puedo forzarme a coincidir". Citado en Wolfgang Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik. 1890-1920*, 2ª ed., Mohr, Tubinga, 1974, p. 91, nota 67, y p. 114.

[15] Anatole Leroy-Beaulieu (1842-1912), *Das Reich der Zaren und die Russen* [El imperio de los zares y los rusos], 2ª ed., vol. II, F. A. Eupel (Otto Kirchhoff), Sondershausen, 1887, pp. 66-75.

[*] Véase este concepto en la Primera parte, cap. III, parágrafo 15, pp. 395-

405. [T.]

[16] Mediante la *Pendleton Act* de 1883 fue promulgada en los Estados Unidos la base para la construcción de un servicio profesional de carrera en la cual los cargos públicos se asignarían mediante "exámenes competitivos", con lo cual culminaba todo un movimiento que desde la década de 1870 había propugnado por una *civil service reform*. Uno de los objetivos que se proponían los reformistas era acabar con la arbitrariedad e incompetencia en la ocupación de los cargos públicos promovida por el sistema clientelista del *spoils system* en el ámbito político regional y local. *Cf.* James Bryce, *The American Commonwealth*, Macmillan, Londres y Nueva York, 1890, vol. I, p. 616.

[17] Según Rudolph Gneist la formación profesional de los funcionarios públicos en Alemania fue prescrita por primera vez en los estados prusianos desde 1794. *Cf.* Rudolph Gneist, *Verwaltung, Justiz, Rechtsweg. Staatsverwaltung und Selbstverwaltung nach englischen und deutschen Verhältnissen mit besonderer Rücksicht auf Verwaltungsreformen und Kreisordnungen in Preussen* [Administración, justicia y vía jurídica. Administración estatal y administración autónoma según las relaciones inglesas y alemanas con especial consideración a las reformas administrativas y ordenamientos locales en Prusia], Springer, Berlín, 1869, p. 87.

[18] En 1854 fueron introducidas en Inglaterra las pruebas de capacitación especializada para funcionarios públicos, sin embargo la legislación reglamentaria no entró en vigor sino hasta 1870. Esta ley reglamentaria estipulaba que cada funcionario público debería contar con un *Civil Service Certificate* emitido por el gobierno. Como órganos de control para el cumplimiento de estas medidas se creó el Comité Parlamentario de Cuentas Públicas *(Commitee of Public Accounts)*, mismo que debería encabezar la eliminación del antiguo sistema clientelista. *Cf.* Julius Hatschek, *Englischer Staatsrecht mit Berücksichtigung der für Schottland und Irland geltenden Sonderheiten* [Derecho público inglés con especial consideración a las particularidades vigentes en Escocia e Irlanda], Mohr, Tubinga, 1906, vol. I, pp. 578 y ss.

[19] Probablemente Weber se refiere con esto a los esfuerzos reformistas de 1905-1906 que desembocaron en el Edicto imperial para el nuevo orden de la administración pública y la abolición de su fundamento educativo, que hasta entonces había estado basado en los clásicos confucianos, con el fin de establecer un nuevo y moderno sistema de enseñanza como base de la formación de los nuevos servidores públicos. *Cf.* Otto Franke, "Die Verfassung und Verwaltung

Chinas" [La constitución y administración de China], en *Allgemeine Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte* [Historia general constitucional y administrativa] *(Kultur der Gegenwart*, Parte II, sección II, 1), Teubner, Leipzig y Berlín, 1911, pp. 87-113.

[20] Véase *supra*, pp. 1153-1154.

[21] Aquí Weber se refiere a la política ateniense a la cual ya antes había calificado de "democracia radical" para diferenciarla del concepto moderno de democracia. *Cf*. Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, op. cit.*, pp. 182-183.

[22] Véase *supra*, pp. 1173-1177.

[23] Véase *supra*, pp. 1157-1162.

[24] El más amplio desarrollo de este "breve" esquema puede consultarse en *infra*, pp. 1190-1287.

[25] Véase sobre todo el Capítulo dedicado a la "Transformación del carisma", en *infra*, pp. 1297-1325, en especial la primera línea de la p. 1297 que remite al texto del presente Capítulo dedicado a la burocracia.

[26] Sobre la expansión del "racionalismo" en todos los sectores y esferas de la vida moderna, y específicamente en el desarrollo de la racionalidad instrumental del moderno proceso de burocratización, véase el final de la cabeza conceptual de 1913 "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", *supra*, pp. 467-469.

[1] El texto del Capítulo sobre el patrimonialismo fue redactado entre fines de 1912 y mediados de 1914, y aborda el origen, características y diferenciaciones posibles dentro del tipo de dominación patrimonial, conectándolo con otros textos de *Economía y sociedad* como son los de los distintos tipos de comunidades, la sociología del derecho, de la religión, y por lo menos en dos instancias con el de "La ciudad". El enfoque para la construcción del tipo ideal tiene inicialmente un tratamiento genético evolutivo a partir de la estructura económica y social de la comunidad doméstica patriarcal, para llegar después a la forma de dominación cuyos rasgos característicos se construyen en comparación con la estructura de dominación burocrática, pero también por su diferenciación con la dominación feudal, analizada un Capítulo más adelante y, por ello, las conclusiones sobre el tipo de dominación patrimonialista se encuentran más bien integradas en el Capítulo VIII sobre el "Feudalismo". Por ser ambos textos derivaciones del tipo ideal de dominación tradicional se encuentran íntimamente relacionados. El Capítulo sobre el patrimonialismo es uno de los más heteromorfos de toda la obra, pues incluye pasajes fragmentarios, repeticiones, referencias que no fueron desarrolladas, y varias interrupciones. Pese a ello, en este caso el título del texto sí parece provenir directamente de Max Weber, lo cual puede comprobarse por una carta escrita al medievalista Georg von Below el 21 de junio de 1914 (véase *supra*, pp. 359-360, nota 34) de quien, a juzgar por lo expresado en dicha carta, Weber tomó el término de "patrimonialismo" independientemente de que Haller ya hubiera hablado en el siglo XIX de una "teoría patrimonial" *(ibid.*, p. 360, nota 35). El texto sobre patrimonialismo utiliza en diversas instancias la terminología desarrollada en la cabeza conceptual del artículo publicado en noviembre de 1913 "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" *(cf. supra*, especialmente pp. 445-463), la cual, como ya ha sido mencionado es muy diferente a la de "Conceptos sociológicos fundamentales" de 1919-1920 con el que abre la primera parte, más tardía, de toda la obra. De las dos referencias bibliográficas a las que el propio Weber alude expresamente en el texto, la de Karl Rathgen sobre la historia económica y social del Japón, y la traducción de Kurt Sethe sobre los privilegios de inmunidad en el antiguo Egipto, la primera es de 1891 y la segunda fue publicada como reseña crítica en diciembre de 1912, lo cual ayudó a fechar el inicio de la redacción de este texto a fines de 1912. *Cf.* Edith Hanke, "Editorischer Bericht" al texto "Patrimonialismus", en *Wirtschaft und Gesellschaft. Herschaft*, vol. I/22-4 de la *MWG, op. cit.*, pp. 235-246.

[2] Sobre las relaciones heterónomas, autocéfalas y heterocéfalas, *cf.* la cabeza conceptual de 1913 "Sobre algunas categorías de la sociología

comprensiva", *supra*, pp. 451-452.

[*] Véase *infra*, p. 1234. [Nota de Marianne Weber.] Aunque Marianne dio la breve referencia anterior, el texto desarrolla la función del poder de los notables en *infra*, pp. 1234 y 1238 y 1241-1247. [Nota del Ed.]

[*] Véase este concepto *supra*, Primera parte, cap. I, parágrafo 10. [T.]

[*] *Cf. infra*, pp. 1226-1228. [Nota de Marianne Weber.]

[3] Para la definición de la relación asociativa ocasional *(Gelegenheitsvergesellschaftung), cf. supra*, la cabeza conceptual "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", pp. 452-453.

[4] Weber se refiere aquí a los señores terratenientes francos del Imperio carolingio que formaban sus ejércitos con seguidores que les juraban lealtad en un pacto feudal, descrito por Halphen del siguiente modo: "Ya en la fórmula de promesa, hecha por Lotario, Luis el Germánico y Carlos el Calvo el año 851 en la segunda conferencia de Meerssen la frase final, que se refiere a las condiciones en que los *fideles* deben dar su concurso a los monarcas —'como en derecho cada uno de ellos debe hacerlo con respecto a su príncipe o su señor' *(et suo seniori)*—, subraya por sí misma la transformación que está en camino de operarse, ya que el rey es tratado allí a la vez como príncipe y como *señor*, en el sentido pleno que este término *señor* conlleva desde entonces". *Cf.* Louis Halphen, *Carlomagno y el imperio carolingio*, José Almoina (trad.), UTEHA, México, 1955, p. 370.

[5] A partir del año 833 empezó el califa abasida Mu'tasim (833-842) a construir un ejército basado principalmente en esclavos turcos, con lo que desapareció la constitución del ejército que había permitido la gran expansión musulmana desde la época de Mahoma hasta la llegada de los abasidas. Julius Wellhausen describe la estrecha relación que se dio en esa época entre el elemento "nacional" árabe y el teocrático islámico. El ejército se organizaba de acuerdo a las divisiones tribales con el jefe de cada tribu como comandante. Los plenos derechos de ciudadanía sólo correspondían a los árabes musulmanes que pertenecieran al ejército y en las tierras conquistadas la teocracia se organizaba como ejército sobre la base de principios militares. *Cf.* Julius Wellhausen, *Das Arabische Reich und sein Sturz*, Georg Reimer, Berlín, 1902, pp. 16-17 y 45.

[6] *Zerfallsprodukte* (producto de desintegraciones o desmembramientos) y no como aparecía por errata en las primeras ediciones *Zufallsprodukte* ("producto accidental"), que Ferrater Mora tradujo por "surgidas ocasionalmente". Seguimos aquí la modificación introducida en la edición de 2005 por Edith Hanke, *op. cit.*, p. 265.

[7] El Hedjaz es la parte de territorio de la península arábiga que da al mar Rojo y que es particularmente significativa por localizarse ahí las ciudades sagradas para el Islam de la Meca y Medina. Desde tiempos preislámicos los habitantes ricos de la Meca compraron esclavos negros y mercenarios en África. Como siervos de escoltas personales desempeñaron un papel muy importante entre 960 y 1200 en la lucha entre los linajes rivales por el control de la ciudad. *Cf.* Henri Lammens y Arent Jan Wensinck, "Mecca", en H. A. R. Gibb y J. H. Kramers (eds.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden, 1953, pp. 368-377.

[8] Weber parece referirse aquí, como también lo hace en la "Sociología del derecho" y "La ciudad" *(supra*, Segunda parte, cap. VII, parágrafo 3, p. 792, y cap. VIII, parágrafo 1, p. 957), al estudio de Christian Snouck-Hurgronje, *Mekka. Die Stadt und ihre Herren*, vol. I, Martinus Nijhoff, La Haya, 1888, p. 95. Ahí menciona a los llamados "esclavos del sherif", soldados negros que eran siervos personales del *sherif* y que tenían un gran poder. El mismo nombre se aplicaba a los libertos a quienes se confiaba un cargo o un comando militar con sus propias tropas de esclavos prebendados. Los atracos a los peregrinos que iban a la Meca empezaron a darse desde del siglo VIII y a partir de 960 los *sherifs* obtenían una parte de sus ingresos mediante un impuesto por cabeza a cada peregrino que careciera de un señor protector dentro de la Meca *(ibid.*, pp. 66-69).

[9] Los mamelucos se adueñaron del poder en Egipto bajo el dominio de la dinastía de los Ayubí (1171-1250), a la cual pertenecía el sultán Saladino (1137-1193). Sus tropas fueron complementadas mediante la compra de esclavos turcos que tenían entrenamiento militar. *Cf.* Carl H. Becker, "Ägypten im Mittelalter", en *Islamstudien, op. cit.*, vol. I, pp. 146-200. La referencia a Saladino y las tropas esclavas de origen turco está en la p. 160.

[10] El 1º de marzo de 1811, Mohammed Ali Pasha, gobernador de Egipto, organizó la matanza de 300 mamelucos en un festín dentro de la ciudadela de El Cairo, iniciándose así la caída y derrota de los mamelucos en todo Egipto.

[11] Weber sintetiza aquí la narración de Becker con respecto a la evolución del feudo militar islámico, el cual acabó por ser un orden establecido a partir del visir selyúcida Nizam al-Mulk en 1087; medio siglo después fue introducido en una forma parecida en Egipto bajo el sultán abuyí Saladino, lo cual redundó en beneficio de los mamelucos. *Cf.* Carl H. Becker, "Steuerpacht und Lehnswesen" (1914), en *Islamstudien, op. cit.*, especialmente pp. 243-247.

[12] Y no "beduinos" como aparecía por errata en las primeras ediciones.

Seguimos la corrección de acuerdo con la edición alemana de 2005 a cargo de Edith Hanke, *op. cit.*, p. 268, nota 51.

[13] Los jenízaros (del turco, *yeni çery*) configuraban el meollo de la tropa otomana de infantería. Al parecer fueron introducidos en el sultanato de Orhan (1326-1360), pero no es seguro que ya desde 1330 el reclutamiento se hiciera con base en niños, aunque los reclutados sí provenían desde un inicio de las poblaciones cristianas de Grecia, Macedonia, Albania, Serbia, Bulgaria y Bosnia. *Cf.* Eduard von Grunebaum, *El Islam II*, Mercedes García Arenal (trad.), Siglo XXI, México, 1975, pp. 30-32.

[*] *Cf. infra*, pp. 1249 y ss. [Nota de Marianne Weber.]

[14] Para el significado de "comunidad consensual" *(Einverstädnisgemeinschaft)* y "acción consensual" *(Einsverständnishandeln), cf. supra*, Segunda parte, "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", pp. 454-463.

[*] Recuérdense las tres clases de señorío: corporal, territorial y político, este último con el poder militar y el judicial. Véase *supra*, Primera parte, cap. III, parágrafo 7, pp. 350-353. [T.]

[*] *Cf.* sobre este punto la "Sociología de la religión" *(passim)*. [Nota de Marianne Weber.]

[*] *Cf. supra*, p. 831. [Nota de Marianne Weber.] Pero la referencia correcta es *infra*, pp. 1234-1238. [Nota del Ed.]

[15] Karl Friedrich Rathgen (1856-1921). Entre 1900 y 1907 profesor de economía política en Heidelberg, y desde 1907 primer director del Instituto Colonial de Hamburgo. La fuente aquí referida por Weber es K. Rathgen, *Japans Volkswirtschaft und Staatshaushalt* [Economía política y presupuesto estatal de Japón], Duncker & Humblot, Leipzig, 1891.

[16] En las primeras ediciones apareció aquí por errata la palabra "freno" *(zaum)*, en vez de la de "feudo vallado" *(zaun)*, que es como Rathgen traduce la palabra japonesa *Han*. *Cf. ibid.*, pp. XVII y 40. El *han* es definido por Rathgen como una asociación de responsabilidades recíprocas entre un señor *(daimyo)* y un vasallo *(samurái)*, y expresamente lo emplea, a partir de la perspectiva japonesa, contra la identificación entre *daimyat* (señorío terrateniente) y *han*, pues el cargo no es idéntico con el pacto feudal. No obstante, actualmente *han* es entendido como una unidad puramente geográfica y se traduce como "dominio" o "feudo".

[*] *Cf. infra*, pp. 1253 y ss. [Nota de Marianne Weber.]

[17] *Fetwa* o *fatwa*, opinión legal autorizada emitida por un *mufti* en respuesta a una cuestión sometida a él por un juez o un individuo, que puede ir desde simples cuestiones de derecho civil hasta la decisión de declarar una guerra santa o *jihad*. Sin embargo, el *fetwa* debe emitirse siempre de acuerdo con precedentes jurídicos establecidos por la *sharia* u otras fuentes y casos reconocidos por la comunidad musulmana; no puede emitirse de manera arbitraria. *Cf.* D. B. Macdonald, "Fatwa", en Gibb y Kramers (eds.), *Shorter Encyclopaedia of Islam, op. cit.*, p. 102, y Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law, op. cit.*, pp. 73-75.

[18] "Dondequiera que fuéramos en Inglaterra". Los reyes anglonormandos gobernaron sus reinos hasta el tránsito del siglo XII al XIII sin un lugar fijo de residencia, y se sentaban en diversos lugares para impartir justicia. Aunque la *Court of King's Bench* bajo Enrique III (1216-1272) funcionaba ya como un colegio judicial establecido y tenía su propio recinto en Westminster, la justicia seguía concibiéndose como ubicada en donde el rey se sentara. Este carácter "teórico-movible" de la corte de justicia como "*Curia coram Rege, ubicunque fuerimus in Anglia*" se mantuvo todavía durante algunos siglos más, y tenía mucho que ver con las pretensiones inglesas al reino de Francia que no terminaron sino hasta la conclusión de la guerra de los cien años en 1453. Probablemente la principal fuente de Weber para esto fue Rudolph Gneist, *Geschichte und heutige Gestalt der Ämter in England mit Einschluss des Heeres, der Gerichte, der Kirche, des Hofstaats* [Historia y forma actual de la función pública en Inglaterra incluyendo al ejército, la justicia, la iglesia y la corte palaciega], Springer, Berlín, 1857, pp. 115 y ss.

[19] "Emisarios del señor" del sistema "misático", es decir de emisarios, inicialmente de la época merovingia, seleccionados entre los miembros de la corte personal del rey y a quienes se asignaba la misión de recolectar impuestos y administrar la justicia en cortes regionales. No sería sino hasta la época carolingia cuando este sistema de emisarios adquirió un carácter sistemático. *Cf.* Louis Halphen, *Carlomagno y el Imperio carolingio, op. cit.*, pp. 111, 143-144 y 191-193.

[20] Alrededor del año 1000 los reyes ingleses dejaron en manos de los *sherifs* la administración militar, judicial y financiera de los condados. Pero a fin de "apoyar" sus funciones y al mismo tiempo con la intención de limitar y controlar su autonomía, a partir de 1194 la corona estableció cuatro *coroners* (del latín *coronatores)* en cada condado, los cuales eran formalmente elegidos por las

asambleas locales, pero en realidad eran funcionarios que debían lealtad directa al rey. *Cf*. Julius Hatschek, *Die Selbstverwaltung in politischer und juristischer Bedeutung* [La administración autónoma en su significado político y jurídico], Duncker & Humblot, Leipzig, 1898, p. 197.

[21] Con el emperador Septimio Severo (193-211) se halló representada en Roma por primera vez la dominación militar en su forma más "pura", ruda y brutal. Exterminó a su propia guardia pretoriana pero enriqueció al ejército y le cobró al Senado la protección militar. En su libro sobre "Constantino el Grande" de 1853, Burckhardt afirma que "La guardia anterior se solía componer de ítalos y, sobre todo, de gentes de los alrededores de Roma; Severo llenó a Roma con las figuras rudas y siniestras de los bárbaros. Si fue parco en el donativo, incrementó la soldada como ningún emperador; el dispendio, hecho de una vez, de unos cuantos millones, se convirtió en una explotación regular del Imperio a favor de los soldados. Es posible que aquel consejo paternal que se nos cuenta dio Severo a su hijo haya sido inventado por los contemporáneos, que se inspiraron en su estilo de gobernar, pero es bastante característico: '¡Sé firme, enriquece a los soldados y desprecia todo lo demás!' "*Cf*. Jacob Burckhardt, *Del paganismo al cristianismo*. *La época de Constantino el Grande*, Eugenio Ímaz (trad.), FCE, México, 1982, p. 10. Severo fue destituido por su hijo Caracalla, quien lo asesinó en conspiración con la última guardia pretoriana que tuvo su padre, para convertirse en el nuevo emperador (211-217), aunque "las primeras medidas rigurosas que tomó para sujetar un poco al consentido ejército precipitaron su caída" *(ibid*., pp. 12-13).

[22] Y no "Tmil" como aparecía por errata en las primeras ediciones. Corregimos de acuerdo con la transliteración de Carl H. Becker, "Steuerpacht und Lehnswesen" (1914), en *Islamstudien*, vol. I, *op. cit*., p. 237.

[23] Para la separación de la administración militar de la financiera en las provincias del califato de la primera etapa de los abasidas, en los siglos VIII y IX en que gobernaban la mayor parte del Oriente islámico, véase *idem*.

[24] *Ibid*., pp. 237-238.

[25] En el califato abasida la formación de ejércitos con esclavos comprados empezó en el siglo IX. *Cf*. *supra*, p. 1199, nota 5.

[26] Kurt Sethe (1869-1934), egiptólogo y profesor en Gotinga y Berlín célebre por su dominio del idioma egipcio. La traducción a la que Weber hace aquí referencia no proviene de una obra autónoma, sino de una que hizo Sethe en el contexto de una reseña crítica para demostrar que el autor reseñado no

traducía bien del egipcio antiguo y se restringe a unos documentos que describen los privilegios de inmunidad en la época de la dinastía V a la XII (2454-1976 a.C.) de los templos Koptos y Abydos en el alto Egipto. *Cf*. K. Sethe, reseña crítica del libro de R. Weill, *Les décrets royaux de l'ancien empire égyptien. Étude sur les décrets royaux trouvés à Koptos … et sur les documents similaires d'autres provenances. Avec 12 planches*, Geuthner, París, 1912, publicada en *Göttingische Gelehrte Anzeigen* [Órgano Informativo de los Eruditos de Gotinga], vol. 174, núm. 12, diciembre de 1912, pp. 705-726.

[27] Sobre el rey Asoka o Ashoka, *cf*. "Sociología del derecho", *supra*, Segunda parte, cap. VII, parágrafo 6, p. 891, nota 408; véase también Max Weber, "El rey Ashoka", en *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. II, pp. 247-256.

[28] La lucha por el trono de Inglaterra entre las casas York y Lancaster entre 1455 y 1485 fue designada posteriormente como la "guerra de las dos rosas" en virtud de las insignias heráldicas de ambas casas.

[29] Los *miao* (en la transliteración de la época de Weber, "Miaotse") son un grupo de pueblos y tribus que vivían en la parte montañosa del sur de China, y siempre habían buscado su independencia frente al gobierno central. Entre 1868 y 1872 tuvo lugar en la provincia de Kueichou una guerra contra los *miao* en la cual casi fueron aniquilados totalmente. Los pocos sobrevivientes se establecieron en aquellas ciudades que acabaron por establecer el dominio de esa provincia, así como la seguridad de sus rutas y caminos comerciales. *Cf*. Ferdinand von Richthofen, *China. Ereignisse eigener Reisen und darauf gegründeter Studien* [China. Sucesos de un viaje personal y estudios fundamentados en ellos], Dietrich Reimer, Berlín, 1912, pp. 280-283.

[30] Hatschek definió a la *esquirearquía* como la "jerarquía partidista de los terratenientes en el siglo XVIII". Y en efecto, desde el ministerio de Walpole (1730-1742), fue la organización encargada de defender los intereses terratenientes, especialmente mediante el partido Whig, pues influía de manera indirecta y ejercía el patronazgo en la lucha por el poder en Inglaterra. *Cf*. Julius Hatschek, *Englischer Staatsrecht mit Berücksichtigung der für Schottland und Irland geltenden Sonderheiten* [Derecho público inglés con especial consideración a las particularidades válidas para Escocia e Irlanda], Mohr, Tubinga, 1906, vol. II, pp 8 y ss.

[31] El *popolo grasso* era, en las ciudades renacentistas del norte de Italia, el grupo de ciudadanos de los siete gremios superiores que abarcaban a jueces,

notarios, cambistas, comerciantes en paños extranjeros y en paños florentinos, comerciantes en sedas, médicos, comerciantes de encajes y de pieles, y se distinguían de las 14 *arti minori* del *popolo minuto*, es decir, de los pequeños empresarios artesanales. *Cf.* "La ciudad", *supra*, Segunda parte, cap. VIII, pp. 1015-1016.

[32] "No hay tierra sin señor", además de conocido refrán, es una fórmula jurídico administrativa medieval francesa del siglo XIV, basada en el principio de proporcionar servicios al señor, principalmente de carácter militar, a cambio del derecho a recibir protección y tierra para trabajar, por lo cual es considerada una de las bases esenciales del sistema feudal.

[33] Pequeños propietarios de las provincias rusas colindantes con el antiguo Moscú que probablemente habían sido originalmente colonos militares enviados ahí como defensa contra las invasiones tártaras. *Cf.* Anatole Leroy-Beaulieu, *Das Reich der Zaren und die Russen, op. cit.*, p. 243.

[34] Weber se refiere aquí a la organización de la administración local del *zemstvo*, introducido en 1864 por el zar Alejandro II. Los miembros del *zemstvo* eran elegidos por distritos o provincias en colegios electorales que expresaban el predominio de la nobleza. Los electos designaban un consejo ejecutivo de tres miembros que estaban a cargo de la administración ordinaria. Los *zemstvo* no tenían poderes ejecutivos autónomos y parte de sus ingresos era devuelta al fisco del gobierno central. Aunque en 1878 desarrollaron una fuerte política anticentralista, a partir de 1890 se acentuó el predominio de los nobles por una nueva política que exigía intereses propietarios como requisito del voto para elegir a los representantes del *zemtsvo*, y así disminuyó notablemente la autonomía de esta forma de gobierno local. *Cf.* Max Weber, "La situación de la democracia burguesa en Rusia" (1906), en *Escritos políticos, op. cit.*, vol. II, pp. 365-372.

[35] Véase *supra*, p. 1175, nota 11.

[36] *Pomjeste* o *pomeste* designa al específico tipo de feudo de servicio basado en la gleba en masa de los siervos, establecida desde la época del zar Iván III (1462-1502). Según Anatole Leroy-Beaulieu, *Reich der Zaren, op. cit.*, p. 286, es comparable a la relación feudal que se establecía en Europa occidental con el feudo o *beneficium*.

[37] La transliteración actual de estos términos es *dvorjanstvo* y *dvor*.

[38] Es decir, libre de toda carga y derecho señorial. *Cf.* Anatole Leroy-Beaulieu, *op. cit.*, p. 286 y ss., quien establece expresamente la comparación

entre la *wotschina* y el sistema alodial de Europa occidental, y por lo mismo confirma que ésta fue la fuente consultada por Weber para esta sección del texto.

[39] Es decir, señores del feudo de servicio en Rusia basado en la gleba en masa. *Cf. supra*, p. 1244, nota 33.

[40] Mediados de 1914, es decir, antes de la primera Guerra Mundial y de la Revolución bolchevique.

[41] Al parecer debido a un mal entendido sobre la formulación de Leroy-Beaulieu, *op. cit.*, pp. 291-292, Weber pensó que las listas de jerarquías familiares *(razrjadnaja perepis)* las mandó quemar Pedro el Grande, cuando en realidad las había mandado quemar desde 1682, poco antes de morir, su predecesor en el trono de Rusia, el zar Fedor III Alexevitsch.

[42] La rivalidad entre los funcionarios terratenientes y los funcionarios pobres escaló a tal grado en la segunda mitad del siglo XIX en Rusia, que los funcionarios bajos fueron denostados por los de origen noble como unos meros "proletarios empelucados". Pese a ello, ambos eran designados con el término genérico de *tschinownik*, escrito también como "*cinovnik*". *Cf. ibid.*, p. 301.

[1] El texto de este Capítulo tiene una primera redacción que se remonta a 1910, pero después fue profusamente reelaborado entre finales de 1912 y el verano de 1914. A diferencia del Capítulo anterior sobre el patrimonialismo, el texto sobre patriarcalismo y feudalismo sí es homogéneo, autocontenido y finalizado. Está dividido en dos partes, la primera dedicada a la delimitación conceptual y descriptiva del feudalismo, mientras que la segunda aborda de manera sistemática las relaciones cambiantes de las estructuras de dominación patrimoniales y feudales con la economía, en especial con el capitalismo moderno. A partir de la gran variedad de las relaciones feudales, Max Weber construye la definición típico ideal del feudalismo como un subtipo de la dominación tradicional, donde toma como fundamento los rasgos característicos del feudalismo occidental. Mediante la comparación con las formas extraeuropeas y tipos especiales de feudalismo, elabora los rasgos distintivos del feudalismo occidental, de tal manera que su desarrollo se encuentra en el punto central de la exposición, al mismo tiempo que explica por qué la forma de la configuración político institucional del llamado Estado estamental sólo pudo nacer ahí. Pero a fin de evitar una simplista construcción histórica unilineal que vaya del patrimonialismo a la burocracia racional formal, Weber utiliza diversas formas entremezcladas y de transición histórica ideográfica, es decir, únicas e irrepetibles. Hay varias obras clásicas a las que Weber se refiere expresamente en el texto, tales como *El espíritu de las leyes* de Montesquieu, *La miseria de la filosofía* de Marx, o *El retrato de Dorian Gray* de Wilde, pero también menciona obras especializadas como las de Karl Rathgen de 1898, Ulrich Stutz de 1899, Hermann Levy de 1912 y el artículo de Carl H. Becker sobre el feudalismo guerrero islámico publicado en febrero de 1914. Asimismo, al describir la transición de las relaciones feudales a la asociación feudal y el Estado estamental, Weber trabaja con las categorías de la cabeza conceptual del artículo de 1913 "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva". Por otras referencias indirectas de la correspondencia de Weber puede demostrarse que en 1913 estaba redactando la segunda parte de este texto, el cual tiene referencias a otras partes de *Economía y sociedad*, como son el Capítulo VII sobre el patrimonialismo, la sociología del derecho y el estudio sobre la ciudad, pero no a otras secciones que, en cambio, sí hacen referencia al texto sobre el feudalismo tales como el Capítulo VI sobre la burocracia, o el de "Economía y sociedad en general", o los parágrafos 12 y 7 de la sociología de la religión. Tanto el título del texto como el sumario del contenido que aparece al principio son de Marianne Weber. *Cf.* Edith Hanke, "Editorischer Bericht" al texto "Feudalismus", en *Wirtschaft und Gesellschaft. Herschaft*, vol. I/22-4 de la *MWG, op. cit.*, pp. 371-

379.

[2] Sobre la diferenciación entre relación asociativa *(Vergesellschaftung)* y relación comunitaria *(Vergemeinschaftung)*, así como la diferenciación entre "actuar en sociedad" *(Gesellschaftshandeln)* y "actuar en comunidad" *(Gemeinschaftshandeln)*, véase la cabeza conceptual de 1913 "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", *supra*, pp. 447-453. Véase también *supra*, "Introducción", pp. 59 y 81.

[3] La designación de una "casta de guerreros" egipcios se encuentra en el libro II *(Euterpe)* de la *Historia* de Heródoto (II, 164, 2): "Por su parte los egipcios que pertenecen a la casta de los guerreros se denominan Calasirios y Hermotibios". Se trataba de soldados libios que gozaban de varias prerrogativas entre otras cosas por integrar anualmente la guardia personal del faraón. *Cf. ibid.*, 168, 2: "Mil Calasirios y otros tantos Hermotibios integraban cada año la guardia personal del rey". Bajo los Ptolomeos estas castas fueron llamadas en griego *machimoi*, y debido a que el linaje se hacía de manera patrilineal, pudo formarse un estamento militar hereditario. La equivalencia entre "casta guerrera" y "*machimoi*" se encuentra también en Eduard Meyer (1855-1930), *Geschichte des Alterthums* [Historia de la Antigüedad], Cotta, Stuttgart, 1884, vol. II, p. 460.

[4] Los soldados del imperio helenístico eran llamados *kleruchi* cuando obtenían del rey un pedazo de tierra (κλερος) que los obligaba al servicio militar y que, dependiendo de su desempeño en batalla o su ascenso de rango por otros méritos, podían aumentar y mejorar. *Cf.* Karl Friedrich Hermann, *Lehrbuch der Griechischen Staatsaltertümer* [Manual de antigüedades estatales griegas], Mohr, Tubinga, 1913, pp. 199-207. Sin embargo, a diferencia de los *kleruchi* áticos carecían de plenos derechos de ciudadanía (*ibid.*, p. 271, nota 62).

[5] Para una descripción más amplia de la ubicación de los Rajputas en el sistema de castas de la India, especialmente en Bengala, así como su peculiar relación con la tierra, el trabajo manual y el sistema de enfeudación política en Rajputana, *cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. II, pp. 63-64 y 71-73.

[6] *Cf.* Karl Rathgen (1856-1921), *Staat und Kultur der Japaner* [Estado y cultura de los japoneses], Velhagen & Klasing, Leipzig, 1907, pp. 32-35.

[7] Ulrich Stutz (1868-1938), *Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechtes* [La iglesia propia como elemento del derecho eclesiástico medieval germánico], H. W. Müller, Berlín, 1895, y también el

artículo del mismo autor, "Lehen und Pfründe" [Feudo y Prebenda], *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abtheilung* [Revista de la Fundación Savigny para la Historia del Derecho. División de Germanística], vol. 20, 1899, pp. 213-247. En su calidad de historiador del derecho eclesiástico, Stutz se dio a conocer con su concepto de "régimen de Iglesia propia" *(Eigenkirchenwesens)* para referirse a una especial forma de derecho propietario de la Iglesia en el Imperio franco, con importantes secuelas y consecuencias en los subsecuentes reinos de Francia. El principio se basaba en la cuestión de que si una persona privada, o una autoridad secular, donaba una propiedad a la Iglesia, digamos para fundar un monasterio, no podía reclamar ningún derecho sobre su función espiritual, la cual era interpretada por la Iglesia como una forma de propiedad. El donador original sólo podía pretender un derecho restringido de propiedad sobre el bien material para su devolución, pero al fusionarse éste con el bien espiritual, se hacía prácticamente imposible su recuperación en caso de que el donador cambiara de parecer con respecto al uso que debía darse a su propiedad original. No sería sino hasta las reformas eclesiásticas del siglo XI cuando se abolió el derecho del señor terrateniente y surgió el derecho de patronato, que la figura del derecho del sistema de "la iglesia propia" llegó a su fin.

[8] *Cf. supra*, cap. VII, "Patrimonialismo", pp. 1215-1216.

[9] *Cf.* Robert Holtzmann, *Französische Verfassungsgeschichte von der mitte des neunten Jahrhundert bis zur Revolution* [Historia constitucional francesa desde mediados del siglo IX hasta la Revolución], Oldenbourg, Múnich y Berlín, 1910, pp. 344 y ss.

[*] *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. II, Julio Carabana y Jorge Vigil (trads.), Taurus, Madrid, 1987, pp. 284-295. [N. del Ed.]

[10] Weber se refiere al artículo de Carl Heinrich Becker (1876-1933) sobre el arrendamiento de impuestos o contribuciones en el feudo guerrero prebendado islámico, publicado el 18 de febrero de 1914 en la revista *Der Islam* que dirigía el mismo Becker. En la siguiente exposición sobre el feudo militar islámico, Weber se basa prácticamente sin excepción alguna en ese artículo de Carl H. Becker, "Steuerpacht und Lehnswesen. Eine historische Studie über die Entstehung des islamischen Lehnswesens" [Arrendamiento de impuestos y régimen feudal. Un estudio histórico sobre el surgimiento del régimen feudal islámico], en *Der Islam. Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients* [El Islam. Revista para la Historia y Cultura del Oriente Islámico], vol. 5, núm. 1, 1914, pp. 81-92. El artículo se encuentra reproducido en Carl H. Becker, *Islamstudien*.

Vom Werden und Wesen der islamischen Welt, Quelle & Meyer, Leipzig, 1924, vol. I, pp. 234-247, que es la fuente de donde citamos aquí. Más datos sobre la enorme importancia de los artículos de Becker para la interpretación de Weber sobre el Islam en sus aspectos jurídicos, religiosos y de dominación feudal, tradicional y carismática, así como su estrecha relación en los años que fueron colegas en Heidelberg, *cf. supra*, Primera parte, cap. III, p. 385, nota 74, así como Segunda parte, cap. VII, pp. 866-882, y véanse ahí especialmente las notas 324-326, 336, 339 y 379.

[11] El arrendamiento de impuestos o *takbil* era posible en las tierras dominadas por el Islam incluso para círculos muy pequeños. El *mukta* era un hombre privado que con el apoyo estatal podía imponer contribuciones arrendadas por el Estado, e incluso heredar dicha función y derecho, de manera análoga al arrendatario hereditario *(emphyteuticarius)* del Imperio romano tardío. Según Becker, casi no hay diferencia entre ambos porque lo mismo da que el impuesto sea extraído por la fuerza a que se cuente con un apoyo estatal de última instancia para conseguir los mismos propósitos. En ambos casos, "el *mukta* y el arrendatario de impuestos son solamente intermediarios entre los campesinos y el Estado". *Cf.* Carl H. Becker, "Steuerpacht und Lehnswesen", *op. cit.*, pp. 239 y 241.

[12] *Katai* designa a la tierra otorgada como feudo. Becker entiende por esto a la totalidad del latifundio que en el mundo árabe se entendía como una especie de derecho hereditario de arrendamiento en virtud de la conquista original de la tierra. La expresión equivalente para este tipo de feudo en Irak era *sawafi*. *Cf. ibid.*, p. 238.

[13] *Ikta* o *iqta* designa en el mundo islámico a la prebenda hereditaria, en el sentido en que, por un lado, el otorgamiento de la tierra no implica un derecho de posesión privada puesto que debe pagarse al donador un impuesto, tributo o diezmo, el cual puede abarcar incluso a las contribuciones de toda una provincia, y por otro lado el tenedor de la prebenda tiene la obligación del pago del impuesto de la tierra al fisco de la autoridad central, sea ésta patrimonial o sultanista. Se trata en suma, y a diferencia del feudalismo occidental, de una estrecha relación recíproca entre el enfeudamiento y la renta, donde el poder central nunca pierde el control sobre los recursos económicos y militares, mientras que sólo delega parcialmente el control administrativo. Por ello puede prestarse a muchos equívocos intentar traducir *ikta* por "feudo islámico", pues nunca ocurrió en el mundo islámico la descentralización económica, militar y administrativa típica del feudalismo occidental. *Cf. ibid.*, pp. 238-239.

[14] El visir Nizam-al-Mulk suprimió en 1087 mediante una ley el sistema tradicional de arrendamiento de tributos e introdujo una especie de feudo prebendario militar, mientras que en Egipto ocurrió algo análogo en 1315 mediante el registro catastral del sultán Nasir ben Kalaun. *Cf. ibid.*, pp. 243-246.

[15] Sistema de emisarios del señor *(missi dominici)*, inicialmente de la época merovingia, seleccionados a menudo entre los miembros de la corte personal del rey y a quienes se asignaban facultades extraordinarias para llevar a cabo su misión, la cual incluía la recolección de impuestos y la administración de justicia en cortes regionales. No sería sino hasta la época carolingia cuando este sistema de emisarios adquirió un carácter sistemático. *Cf.* Louis Halphen, *Carlomagno y el imperio carolingio, op. cit.*, pp. 111, 143-144 y 191-193.

[*] Siete órdenes de caballeros. [T.]

[16] A partir de su peculiar interpretación del modelo de la Constitución inglesa, Montesquieu desarrolló en 1748 su teoría de la división de poderes. *Cf. El espíritu de las leyes*, Libro XI, cap. VI: "En cada Estado hay tres clases de poderes: el poder legislativo, el poder ejecutivo de las cosas relativas al derecho de gentes, y el poder ejecutivo de las cosas que dependen del derecho civil". La libertad está garantizada en la medida que los poderes se encuentren separados entre sí. En el ejemplar personal de Max Weber, conservado en el centro de trabajo de su *Gesamtausgabe* en Múnich, este pasaje se encuentra doblemente subrayado. *Cf.* Montesquieu, *De l'esprit des lois. Avec des notes de Voltaire, de Crevier, de Malby, de la Harpe, etc. Nouvelle Édition revue sur les meilleurs textes suivie de la défense de l'esprit des lois par l'auteur*, Garnier Frères, París, 1869, p. 147.

[17] *Cf. supra*, p. 1249.

[18] Para este término, véase *supra*, p. 1249, nota 2.

[19] *Idem*.

[20] Para el significado de "acción consensual o *Einverständishandeln*, véase *supra*, "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", pp. 456-467.

[*] La muerte de Max Weber impidió llevar a cabo este propósito. [Nota de Marianne Weber.]

[*] *Cf. supra*, pp. 1182 y ss. [Nota de Marianne Weber.]

[*] *Cf. infra,* p. 1285. [Nota de Marianne Weber.]

[*] *Cf. supra*, p. 1228. [Nota de Marianne Weber.]

[21] *Cf.* Karl Marx, *La miseria de la filosofía* (1847) Dalmacio Negro Pavón (trad.), Sarpe, Madrid, 1984, pp. 118-119: "Al adquirir nuevas fuerzas productivas los hombres cambian su modo de producción, y al cambiar el modo de producción, la manera de ganar su vida, cambian todas las relaciones sociales. El molino a brazo os dará la sociedad con el señor feudal; el molino de vapor, la sociedad con capitalistas industriales". Esta obra fue escrita por Marx en el invierno de 1846 a 1847 y era un ataque directo contra el patetismo de Pierre Joseph Proudhon (1809-1865), quien acababa de publicar su obra *Sistema de contradicciones económicas o Filosofía de la miseria* (1846), en la que postulaba una nueva forma de organización social, basada en el pacto entre productores libres y en la que no habría lugar para los intermediarios, los monopolios ni el Estado. En esa obra, Proudhon reiteró su más conocida y célebre frase: "la propiedad es un robo", proveniente de su panfleto de 1840 titulado *¿Qué es la propiedad?*

[*] *Cf. supra*, p. 1202. [Nota de Marianne Weber.]

[22] Esta afirmación, así como las dos siguientes con las que concluye este párrafo, son sumamente importantes para la explicación de Weber sobre el relativo atraso económico del Islam frente a Occidente en la era moderna y la ausencia ahí del surgimiento de un capitalismo autóctono, pues Weber no encontró elementos en la doctrina religiosa del Islam que impidieran el progreso económico y la industrialización. Ese relativo atraso tiene que explicarse más bien por factores estructurales, tales como la eficiente dominación patrimonialista centralizada de los califas y sultanes, quienes se hicieron cargo de la administración urbana sin permitir que surgiera una burguesía autónoma e independiente frente a las grandes configuraciones de poder, tal y como fue el caso europeo occidental. En el caso del mundo islámico, la explicación causal de Weber se inclina más del lado de las formas de dominación, de la burocracia patrimonialista centralizada y de las características del desarrollo de las ciudades, que del lado de la motivación religiosa, aun y cuando la estructura religiosamente condicionada de la *sharia* impidiera el desarrollo de una racionalidad formal jurídica que apoyara a una correspondiente racionalidad formal económica, acorde con los intereses económicos de las clases comerciales y financieras urbanas. *Cf.* F. Gil Villegas M., *Patrimonialismo islámico e imperialismo occidental*, tesis de licenciatura, El Colegio de México, 1977, pp. 33-75.

[23] La probable fuente de Weber para esta afirmación parece provenir del último Capítulo de Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Carl Winter, Heidelberg, 1910, pp. 313-314, donde se analiza la adaptación del Islam a

diversos ámbitos culturales y religiosos de la modernidad, especialmente en la India y Rusia, donde se señala cómo la aspiración a una mejor educación y un libre comercio de algunos sectores caucásicos en Rusia se llevaba a cabo bajo un liderazgo musulmán.

[24] Max Weber se refiere aquí al llamado monasterio con fines caritativos que surgió a fines del siglo X y se estableció de manera dominante en Bizancio durante los siglos XI y XII. Se fundaban con fondos imperiales o privados y por lo menos con un fin caritativo institucional, pero la posesión de sus bienes podía ser en principio reclamada para el patrimonio del donador original, por lo cual Weber hace aquí la comparación de la semejanza jurídica que en este aspecto de artificial inmovilización de bienes tenían entre sí las instituciones monásticas bizantinas y el *wakuf* o fundación caritativa islámica de origen medieval. Entre los islamistas de la época de Weber fue Becker quien expuso detalladamente el fundamento jurídico de la institución del *wakuf* en la *sharia*, pero a partir de un posible modelo griego original como fundamento común de las instituciones caritativas bizantinas e islámicas. *Cf.* Carl Heinrich Becker, "Zur Entstehung der Waqfinstitution" [Sobre la génesis de la institución del *wakuf], Der Islam*, vol. II, núm. 4, noviembre de 1911, pp. 404-405. Es posible que este artículo sea la fuente de información de Weber para hacer la misma comparación.

[25] El sistema del *wakuf* como fundación piadosa islámica fue benéfico para solucionar condiciones extremas de pobreza y promover la enseñanza islámica, pero tuvo también un efecto económico adverso al favorecer la formación de latifundios ociosos que acabaron por configurar "bienes muertos", tan bien conocidos en la tradición católica de la América española. Carl Heinrich Becker sostuvo por ello la tesis de que el sistema del *wakuf* había sido "una de las principales razones para el atraso económico del oriente islámico", tal y como podía demostrarse a partir de documentos y legados provenientes del norte de Siria entre los siglos VIII y X de la era cristiana. *Cf.* Carl H. Becker, "Zur Kulturgeschichte Nordsyriens im Zeitalter der Mamlüken" [Sobre la historia cultural del norte de Siria en la época de los mamelucos] (1910), reproducido en *Islamstudien, op. cit.*, vol. I, pp. 263-275 (la tesis del *wakuf* como causa de atraso económico está en las pp. 266-269). En 1916 Becker volvería a sostener este argumento, y en referencia expresa a la tesis weberiana sobre la ética protestante, en un artículo que, no obstante, matizaba y condicionaba una relación causal directa de la religión islámica como obstáculo, por sí solo, para la aparición de un capitalismo autóctono en el mundo musulmán. *Cf.* Carl H. Becker, "Islam und Wirtschaft" [Islam y economía], reproducido en *Islamstudien, op. cit.*, vol. I, pp. 54-65. Véase también *supra*, Segunda parte, cap. VII, parágrafo 3, p. 814, nota

194, y parágrafo 5, p. 870, nota 336.

[26] Véase a este respecto el inicio de la nota anterior.

[27] Hermann Levy: economista (1881-1949) que trabajó su tesis doctoral con Lujo Brentano y profesor titular en Heidelberg entre 1910 y 1914. Durante la primera Guerra Mundial fue consejero económico del gobierno alemán. Colaborador del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* entre 1906 y 1928, pero especialmente en los años en que Max Weber dirigió esa revista. Emigró a Inglaterra en 1933. Weber se refiere en esta instancia a dos monumentales libros de Levy sobre la política monopólica de los Estuardo y a la reacción parlamentaria contra la misma. *Cf.* Hermann Levy, *Monopole, Kartelle und Trusts in ihren Beziehungen zur Organisation der kapitalistischen Industrie. Dargestellt an der Entwicklung in Grossbritannien* [Monopolios, cárteles y fideicomisos en su relación con la organización de la industria capitalista. Representados en el desarrollo de Gran Bretaña], Gustav Fisher, Jena, 1909, y *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft* [Los fundamentos del liberalismo económico en la historia de la economía política inglesa], Gustav Fisher, Jena, 1912. Weber cita con gran aprobación el segundo de estos libros en las adiciones a la segunda versión de 1920 de la ética protestante. *Cf.* Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, pp. 140, nota 12, y 284, nota 106.

[28] Los *gokenin* eran los "hombres domésticos" o vasallos directos del *shogun* en Japón. Como soldados de infantería comunes y con pequeños puestos administrativos constituían el estrato más bajo del estamento guerrero. En 1239 se les prohibió comprar propiedades de cualquiera que no perteneciera a su propio estrato. *Cf.* Karl Ratgen (1856-1921), *Japans Volkswirtschaft und Staatshaushalt* [Economía política y presupuesto estatal de Japón], Duncker & Humblot, Leipzig, 1891, p. 23, nota 2.

[29] *Ibid.*, p. 38. Según Rathgen, durante la dominación Tokugawa (1603-1867) cada *daimyo* tenía un agente en Osaka encargado de la venta de "impuestos de viaje" así como de otros negocios financieros y de la venta de diversas mercancías.

[30] Karl Rathgen, en quien Weber se apoya para toda esta descripción, menciona a las "empresas económicas" de los *daimyos* que eran apoyadas mediante préstamos y otros privilegios por el shogunato. Pero, en tal caso, el *daymyo* era sujeto de crédito y no prestamista como aquí afirma Weber. *Cf. ibid.*, p. 38.

[31] Desde 1639 quedó prohibido en Japón a los comerciantes, los cuales pertenecían a la clase subordinada de la sociedad, el libre acceso al comercio exterior. Quedaron bajo el control del gobierno del *shogun*, y no fue sino hasta 1853-1854 que Japón volvió a abrirse al exterior, después de dos siglos de una autoimpuesta política de reclusión *(sakokurei)*. *Cf. ibid.*, p. 41.

[32] Una burguesía, en el sentido europeo, no pudo desarrollarse en Japón. Los habitantes urbanos de la era Tokugawa eran designados como *chonin*, y a ellos pertenecían, entre otros, los comerciantes a los que se les obstaculizaba la posesión de bienes raíces. A partir de 1643 se prohibió por ley que los comerciantes pudieran heredar la tierra y quedaron sujetos a las decisiones arbitrarias del gobierno. *Cf. ibid.*, p. 519.

[33] Weber parece referirse aquí a la protesta del historiador y literato Ssu-ma Kuang (1019-1086) contra el intento del canciller Wang-an shih (1021-1086) por introducir un monopolio estatal para el comercio, los bancos y la industria. *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. I, pp. 348-349.

[34] *Cf.* Max Weber, "Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur", *Die Wahrheit*, vol. VI, núm. 63, mayo de 1896, pp. 57-77. Primera obra de Weber traducida al español por instrucciones de Ortega y Gasset como: Max Weber, "La decadencia de la cultura antigua", *Revista de Occidente*, vol. XIII, núm. 37, agosto de 1926, pp. 25-59. Véase la reflexión crítica de Ortega y Gasset sobre este artículo en "Sobre la muerte en Roma", *El Espectador VI*, Revista de Occidente, Madrid, 1927, pp. 125-154.

[*] Véanse las clases de feudalismo antes señaladas. [T.]

[35] En el prólogo a *El retrato de Dorian Gray* (1891), Oscar Wilde (1854-1900) expresó su esteticismo al afirmar que las obras artísticas no tienen por qué regirse por parámetros morales o utilitarios, sino que al ser un fin en sí mismas son también, en su forma más pura, inútiles: "Todo arte es más bien inútil", pues sólo la belleza tiene en sí "su más elevado derecho a la divinidad". Esa novela va dirigida al público del medio aristocrático artístico inglés y ataca críticamente, en sus pasajes reflexivos, lo mismo la cosmovisión científica del universo que las restricciones morales impuestas por "el odioso puritanismo". Weber tenía sus propias obras de Wilde traducidas al alemán, de las cuales se conserva en Múnich la mencionada novela sobre la que habla en una carta de 1908 dirigida a su esposa. *Cf.* Oscar Wilde, *Das Bildnis des Dorian Gray. Ein Roman*, Hedwig Lachmann y Gustav Landauer (trads.), Insel-Verlag, Leipzig, 1907, especialmente pp. 31, 187 y 324, y carta de Max a Marianne Weber del 3 de marzo de 1908 en *Max Weber Briefe 1906-1908*, vol. II/5 de la *MWG*, Mario Rainer

Lepsius y Wolfgang J. Mommsen (eds.), Mohr, Tubinga, 1990, p. 439.

[*] *Cf. supra*, las aclaraciones que figuran sobre este punto en la "Sociología de la religión", p. 581. [Nota de Marianne Weber.]

[36] Weber se refiere aquí a la legislación inglesa para el cuidado de los pobres promovida entre 1631 y 1640 por el rey Carlos I y el arzobispo de Canterbury, y miembro del "Privy Council", William Laud (1573-1645), mediante un aparato administrativo centralizado. El cuidado efectivo de los pobres y desempleados fue establecido por Laud, bajo los auspicios del rey y la Iglesia anglicana, mediante una organización económica social cristiana a fin de conseguir ventajas fiscales monopólicas para los Estuardo. *Cf.* Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, p. 140, nota 12, y la referencia positiva que ahí se hace sobre el libro de Hermann Levy de 1912.

[1] El texto de este Capítulo quedó inconcluso y fue redactado entre 1911 y 1912. Buena parte de la exposición está dedicada a la precisión y definición conceptual de la "peculiaridad sociológica" de la "autoridad carismática". Mediante la comparación con las formas estructurales de la dominación burocrática y patriarcal, Max Weber construye el tipo ideal de dominación carismática, al cual contrasta sobre todo por su oposición a lo cotidiano, lo rutinario y lo estable y perdurable. Al llegar a las observaciones sobre la derivación de los reinos por la relación de los seguidores con el liderazgo carismático guerrero, el texto se interrumpe abruptamente. Evidentemente Marianne Weber encontró este texto en esta condición inacabada y por ello intercaló la nota final de "se interrumpe aquí el manuscrito". El texto contiene una sola referencia bibliográfica expresa a la obra de 1892 *Kirchenrecht* [Derecho eclesiástico] del jurista e historiador Rudolph Sohm, la cual es sumamente importante porque desde 1909 Weber se había ocupado intensivamente de esta obra por su polémica tesis con respecto a la "organización carismática" de la Iglesia cristiana primitiva y su supuesta afinidad con el protestantismo moderno (véase *infra*, Apéndice II, p. 1400, nota 4; también *infra*, Apéndice I, p. 1391, notas 17 y 18), así como por el hecho de que fue de aquí de donde provino el impulso decisivo para que Weber desarrollara su propia concepción del "carisma" (véase *supra*, Segunda parte, cap. VII, "Sociología del derecho", parágrafo 3, p. 815, nota 198, y también, *supra*, Primera parte, cap. III, parágrafo 2, p. 339, nota 11). En 1910 Weber habló por primera vez del liderazgo carismático al referirse al círculo que se reunía en Heidelberg en torno a la figura divinizada del poeta Stefan George, tal y como se lo recordó a su joven colega Arthur Salz en una carta de febrero de 1912, y la figura de George es algo a lo que también parece aludir Weber en este texto inconcluso. En la mencionada carta, Weber afirma que la naturaleza del carisma se opone a las formas estables de la dominación patriarcal y burocrática, tal y como se expone en las líneas iniciales del presente texto, lo cual refleja el estado de conceptualización de las formas de dominación alcanzado por Weber hacia 1912. Las referencias al *Berserker* nórdico y el libro sagrado de los mormones se relacionan con tesis de Eduard Meyer y Hermann Güntert, y la referencia indirecta a estas obras tampoco rebasa el año de 1912. Las diversas referencias que aparecen en otras partes de *Economía y sociedad* con respecto a la noción de carisma pueden estar apuntando a este texto, pero lo más probable, a juicio de Edith Hanke, es que estén referidas más bien al siguiente Capítulo X sobre la "Transformación del carisma", o incluso al Capítulo V sobre la "Legitimidad y el mantenimiento del carisma". Tanto el título como el breve sumario del contenido del texto, provienen de la pluma de Marianne Weber. *Cf.*

Edith Hanke, "Editorischer Bericht" al texto "Charismatismus", en *Wirtschaft und Gesellschaft. Herschaft*, vol. I/22-4 de la *MWG, op. cit.*, pp. 454-459.

[2] Y no "árabe" como decía por errata en las primeras ediciones.

[3] Cuchulain es el Hércules de la mitología celta, aunque como se le profetizó gran fama pero una vida corta, a menudo se le compara también con Aquiles. Aparece en las sagas del ciclo de Ulster. Obtiene su nombre por haber matado el feroz perro guardián de Culann y haberse ofrecido a cumplir sus funciones hasta que pudiera encontrarse o criarse a un nuevo perro guardián. Famoso por su éxtasis de guerra que lo transformaba en un energúmeno semejante el *berserker* nórdico, era temible porque mientras durara el trance no reconocía ni a amigo, ni enemigo, y atacaba a todos por igual. En la era moderna, hay referencias a Cuchulain como "el perro de Ulster". *Cf.* Eleanor Hull (1860-1935), *Cuchulain the Hound of Ulster*, Harrap, Londres, 1913.

[4] Max Weber se apoya aquí en la interpretación de su colega en Heidelberg y especialista en indo germanística Hermann Güntert (1886-1948), *Über altislandische Berserker Geschichten* [Sobre las historias antiguo islandesas de Berserker], Hörning, Heidelberg, 1912, pp. 24 y ss. Sobre los *berserkers* véase *infra*, Apéndice I, p. 1392, nota 21.

[5] "Bestias rubias". *Cf.* F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, A. Sánchez Pascual (trad.), Alianza Editorial, Madrid, 1975, pp. 47 y 49: "Resulta imposible no reconocer, a la base de todas estas razas nobles, el animal de rapiña, la magnífica bestia rubia, que vagabundea codiciosa de botín y de victoria [...]. Se puede tener todo derecho a no librarse del temor a la bestia rubia que habita en el fondo de todas las razas nobles y a mantenerse en guardia".

[6] En términos sociológicos, los chamanes son para Weber una manifestación de los "exorcistas en éxtasis mágico". *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. II, p. 297: "la expresión mágica *chamán* para designar al exorcista en éxtasis mágico es una derivación del *sramana* indio (pali: *sramana)*".

[7] Joseph Smith Jr. (1805-1844), autor de *El libro del mormón* (1830) y fundador de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, conocida como mormonismo, de Mormón, profeta nefita (311-385). Supuestamente Smith "descubrió" en planchas de oro los escritos de los profetas nefitas que Mormón había enterrado para que fueran "encontrados" en América 15 siglos después. Smith murió linchado por quienes no creyeron su historia. *Cf.* Eduard Meyer (1855-1930), *Ursprung und Geschichte der Mormonen* [Origen e historia

de los mormones], Max Niemeyer, Halle en Sajonia, 1912.

[8] Rudolph Sohm, *Kirchenrecht. Die geschichtliche Grundlagen*, vol. I, Duncker & Humblot, Leipzig, 1892, pp. 6, 23, 26-29, 41, 47 y 216-217. Sohm desempeñó un papel muy importante en la difusión polémica del concepto de carisma como "gracia" porque algunas de las variaciones que le asignó a su significado despertaron un gran debate teológico a principios del siglo XX entre la rama conservadora de la historia eclesiástica encabezada por Sohm mismo, quien sostenía la tesis según la cual en sus orígenes la Iglesia cristiana primitiva no estaba organizada jurídicamente, sino que era una muy peculiar "organización carismática" antes de transformarse en una institución sancionada jurídicamente, y la posición de la teología protestante liberal, encabezada por Adolf Harnack, para quien la organización carismática podía darse también en otras iglesias cristianas y sectas no protestantes.

[9] *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. I, p. 252: "El carisma mágico del emperador se tenía también que confirmar, desde luego, en los éxitos guerreros, o, al menos, en la ausencia de derrotas sonadas; pero sobre todo en un buen tiempo para la cosecha y en la tranquilidad y el orden interiores. Las cualidades personales que el emperador había de poseer para ser agraciado con el carisma las fueron decantando los ritualistas y los filósofos primero hacia lo ritual y luego hacia lo ético; el emperador tenía que vivir según los preceptos rituales y éticos de los antiguos escritos clásicos. Y así, el monarca chino fue ante todo pontífice: el antiguo 'hacedor de la lluvia' de la religiosidad mágica traducido a lo ético [...]. Como todo señor genuinamente carismático, era monarca por la gracia de Dios, pero no a la manera cómoda de los gobernantes modernos, que sobre la base de esta cualidad pretenden no responder sino 'ante Dios' —es decir, en la práctica ante nadie— por sus torpezas. El emperador chino gobernaba en el antiguo y genuino sentido de la dominación carismática. Por lo que acabamos de decir, esto significa que había que probarse como 'hijo del cielo', como gobernante querido por el cielo, haciendo que le fuera bien al pueblo. Si no podía era porque el carisma le faltaba".

[10] La prohibición de tomar o tocar dinero la estipuló el mismo san Francisco de Asís en la "Regula non bullata" de la orden de los hermanos menores de 1221, específicamente en el Capítulo VIII, "Quod fratres non recipiant pecuniam". Documento reimpreso en Heinrich Boehmer (comp.), *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*, Mohr, Tubinga, 1904, p. 8.

[11] Para san Ignacio de Loyola la aceptación de cargos dentro de la Iglesia era incompatible con el voto de la obediencia incondicional dentro de la orden de los

jesuitas *(Societas Jesu)*, pero no puede encontrarse una prohibición expresa a tomar cargos eclesiásticos en los estatutos de la orden. *Cf. Institutum Societatis Iesu. Volumen Secundum: Examen et Constitutiones. Decreta Congregationum Generalium. Formulae Congregationum*, Tipografía de SS Conceptione, Florencia, 1893, pp. 931 y ss. La fuente de información de Weber fue la monografía de su colega en Heidelberg, Eberhard Gothein, *Ignatius von Loyola und die Gegenreformation*, Max Niemeyer, La Haya, 1895, pp. 364-367. El ejemplar personal de Weber de esta obra se conserva en Múnich.

[12] Mateo 27: 46: "Cerca de la hora novena, Jesús clamó a gran voz, diciendo: *Eli, Eli, ¿lama asabthani?"*, esto es: "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?"

[13] Meng-tse o Meng-tzu (371-289 a.C.), filósofo chino cuyo desarrollo del confucianismo ortodoxo le valió el título de "Segundo Sabio" después de Confucio. Maestro y por breve tiempo funcionario en el Estado de Ch'i, enseñó que los gobernantes deben cuidar del pueblo llano. Su filosofía está recogida en el *Mencius (Meng-tzu)*, libro que desde el siglo II a.C. disponía de una cátedra para su enseñanza. Con su publicación en 1190 d.C. por Chu Hsi, al lado de otros tres textos clásicos confucianos, pasó a integrar la obra clásica colectiva conocida como *Ssu shu (Los cuatro libros)* en donde se coloca al pueblo por encima de cualquier otra consideración en las cuestiones que ocupen al gobierno. *Cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. I, pp. 338-339.

[14] Mateo 5: 20-22.

[15] Al parecer esta idea la toma Weber del islamista holandés Snouck-Hurgronje, quien en su libro sobre La Meca, muy consultado por Weber para su estudio sobre la ciudad, se muestra sumamente escéptico con respecto a la aplicación práctica de los preceptos del derecho islámico *(sharia)* en su forma pura, por lo que es inevitable recurrir a los ajustes pragmáticos, aunque frecuentemente arbitrarios, de la justicia del cadí "en su manifestación histórica". En el Imperio otomano las decisiones del cadí se caracterizaban por darle la vuelta en muchos casos a la ley escrita, de tal modo que iban mucho más allá de lo estipulado por el derecho penal y buena parte de los derechos especiales, con excepción de la parte del derecho civil relativa a cuestiones familiares. *Cf.* Christian Snouck-Hurgronje (1857-1936), *Mekka. Die Stadt und ihre Herren*, vol. I, Martinus Nijhoff, La Haya, 1888, pp. 182-183.

[*] *Cf. supra*, parágrafos 2 y 5 de la "Sociología del derecho". [Nota de Marianne Weber.]

[16] Sobre la cuestión del carisma "objetivado" en la institución de la realeza pueden consultarse las siguientes obras, casi todas posteriores a los escritos de Weber, pero que en algunos casos tomaron muy en cuenta la tipología de la dominación weberiana: John Neville Figgis, *El derecho divino de los reyes* (1914), Edmundo O'Gorman (trad.), FCE, México, 1942; Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos. Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra* (1924), Marcos Lara y J. C. Rodríguez (trad.), FCE, México, 2006; Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Priceton, 1957, y quizá la obra que mejor desarrolla la conexión de un liderazgo carismático prácticamente puro con el carisma objetivado en las funciones de rey, emperador medieval, cruzado y anticristo sea la deslumbrante biografía de Federico II Hohenstaufen, elaborada en Heidelberg en 1927, en el seno del círculo del carismático poeta Stefan George. *Cf.* Ernst Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Georg Bondi, Berlín, 1927.

[17] Fuente de Weber para esta cuestión es probablemente Eberhard Schrader (ed.), *Sammlung von assirischen und babylonischen Texten in Umschrift und Übersetzung* [Colección de textos asirios y babilónicos en transcripción y traducción], vol. I, Reuther, Berlín, 1889, pp. 51-126.

[18] La confederación iroquesa estaba constituida por cinco tribus amerindias del noreste de los Estados Unidos y el sureste de Canadá en la zona de los Grandes Lagos. Su capital estaba ubicada donde hoy se encuentra la ciudad de Syracuse, en el estado de Nueva York, y ha sido considerada como una de las más fuertes influencias en la democracia moderna. Weber se interesó en las costumbres de las tribus amerindias a partir de su viaje a los Estados Unidos en 1904. *Cf.* Max Weber, "Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo", en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, pp. 355-388. *Cf. infra*, p. 1391, nota 19.

[*] Aquí se interrumpe el manuscrito. [Nota de Marianne Weber.]

[1] El texto de este Capítulo empieza directamente con una caracterización del tipo "puro" de la dominación carismática al que se describe como un poder revolucionario "desde dentro", específicamente como el poder revolucionario "creador" de la historia y como una forma estructural y social de lo extraordinario y extracotidiano. Pero también en este texto, y sólo en éste, Weber afirma que "al lado de la comunidad doméstica el carisma es el segundo gran portador histórico del *comunismo*" (véase *infra*, p. 1301). En la segunda parte del texto se abordan los motivos, causas y consecuencias del fenómeno de la inevitable rutinización del carisma, así como de las alternativas para el nombramiento del sucesor, una vez que muere o desaparece el portador original del carisma. Los autores explícitamente mencionados por Weber en este texto son cuatro: Abraham Kuyper, Eduard Meyer, Friedrich Nietzsche y Heinrich Schurtz, pero ninguna de sus obras permite delimitar las fechas del inicio y terminación de la redacción del texto por ser obras de aparición relativamente antigua. Hay otras referencias a acontecimientos políticos o históricos, así como el uso de una específica terminología, o la relación con otros textos de *Economía y sociedad* donde Weber aborda la cuestión del carisma, que permiten fechar la redacción del texto aquí comentado entre finales de 1912 y julio de 1913. En cuanto a los acontecimientos históricos, Weber menciona tres veces la campaña presidencial en los Estados Unidos de Theodore Roosevelt, y en una nos precisa como "ha ocurrido el pasado año en Norteamérica" (véase *infra*, p. 1313), lo cual fue un acontecimiento posterior a agosto de 1912, cuando Roosevelt funda un partido independiente como consecuencia de no haber obtenido la nominación presidencial republicana. La división de los republicanos permitió a los demócratas ganar la presidencia con Woodrow Wilson en noviembrede 1912. Todo el pasaje que trata de los acontecimientos electorales y de la lucha entre el carisma personal y la burocracia partidista tuvo que haber sido redactado por consiguiente en el año de 1913. Por otro lado, la terminología sociológica técnica usada por Weber en este texto proviene del artículo "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", redactado en su versión final y publicado también en 1913, mismo que sirve de cabeza conceptual en esta edición a la segunda y tercera partes de *Economía y sociedad (cf. supra*, pp. 433-469). Dicha terminología no es utilizada, en cambio, en el inacabado Capítulo IX, "Carismatismo", redactado entre 1911 y la primera mitad de 1912, pero es muy probable que éste sirviera de presentación al de "Transformación del carisma" dado que no existen entre ellos repeticiones irrelevantes o redundantes, de tal modo que puede hablarse de dos textos complementarios e internamente relacionados entre sí. En cuanto a su relación con otros textos de los "tipos de dominación", el de "Transformación del

carisma" exhibe referencias cruzadas y supone como expuestos los rasgos distintivos de la dominación burocrática, patriarcal y feudal, pero falta tanto la mención como el uso expreso de la "dominación patrimonialista" como tal, a pesar de las referencias a los estados, cargos y funcionarios "patrimoniales", lo cual ha llevado a la editora Edith Hanke a la conclusión de que el texto del Capítulo VII sobre el "Patrimonialismo" todavía no estaba listo cuando Weber redactó el de "Transformación del carisma". En cuanto a los criterios de edición y ordenación de los textos de la tercera parte de *Economía y sociedad*, Marianne Weber se decidió por tomar como punto de partida y principio ordenador al texto de "Las comunidades políticas", mientras que Hanke considera que los tres textos sobre el carisma forman una unidad al lado del Capítulo XI sobre "Estado y hierocracia". En todo caso, Hanke reconoce que la decisión editorial de Marianne Weber no fue del todo arbitraria y tiene su razón de ser. Tanto el título como el sumario del contenido al principio de este texto provienen de Marianne Weber, y hay varias erratas que parecen provenir de "distorsiones auditivas", más que visuales, cometidas por quien tomó el dictado del mismo, ya sea si Max Weber mismo lo dictó para mecanografiarse desde un inicio, o si el error se cometió cuando Marianne Weber y Melchior Palyi mecanografiaron los textos para entregarlos a la imprenta en marzo de 1921. Tales erratas han sido corregidas para la presente edición siguiendo la edición de Hanke, pero en el orden de los textos, especialmente por lo que se refiere al Capítulo V, sobre "Legitimidad y mantenimiento del carisma", se ha seguido la primera edición de Marianne Weber. No se conserva ninguna copia del manuscrito original y la fuente de todas las ediciones sigue siendo esa primera edición. *Cf.* Edith Hanke, "Editorischer Bericht" al texto "Umbildung des Charisma", en *Wirtschaft und Gesellschaft. Herschaft*, vol. I/22-4 de la *MWG, op. cit.*, pp. 473-480.

[2] Karl Theodor Wilhelm Weierstrass (1815-1897) pertenecía al grupo de matemáticos más competentes de la Universidad de Berlín en la segunda mitad del siglo XIX, en una época en que dicha universidad tenía fama y reconocimiento mundiales especialmente en matemáticas. Hizo aportaciones teórico metodológicas sumamente originales, sobre todo a la teoría de la función elíptica, y es reconocido como el fundador del moderno método de la demostración rigurosa en el análisis matemático.

[3] *Metanoia* (del griego μετανοῖεν, *metanoien*, para cambiar una mente), literalmente, ir más allá del *nous* o mente. Su significado literal del griego denota una situación en que en un trayecto ha tenido que volverse del camino en que se andaba y tomar otra dirección. En la tradición católica siempre se ha traducido mal como "arrepentimiento", pero en el contexto en el que está hablando Weber

con respecto a la aceptación de un liderazgo carismático se trata más bien de una "conversión", o περιαγωγὴ *(cf.* Platón, *República*, VII, 515c), lo cual no siempre implica un arrepentimiento, sino un cambio de enfoque o perspectiva. *Cf.* Martin Heidegger, *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, Alberto Ciria (trad.), Herder, Barcelona, 2007, pp. 54-67.

[4] Henry Villard (1835-1900), cuyo nombre real era Heinrich Gustav Hilgrad, emigró en 1853 de Alemania a los Estados Unidos, donde se convirtió en periodista, editor y empresario y, a partir de 1875, se metió de lleno en el negocio del financiamiento de la construcción de ferrocarriles. Esto lo llevó a ser entre 1881 y 1884 presidente de la Northern Pacific Railroad Company, y al mismo tiempo a convertirse en propietario y director del *New York Evening Post*. La manera como Villard consiguió el control de la Northern Pacific fue mediante la "apuesta ciega" de comprar tantas acciones como fuera posible entre diciembre de 1880 y enero de 1881, para lo cual organizó un *"blind pool"*, sin ninguna garantía y sin objetivos precisos, pero basado en la fama personal y el carisma de Villard. Participaron en la aventura 35 inversionistas particulares y diversos bancos, cuyos créditos fueron invertidos exitosamente por Villard en la bolsa de valores de Nueva York. Para septiembre de 1881 no sólo era el principal accionista y presidente del Northern Pacific Railroad, sino también propietario de dos periódicos dedicados a apoyar su negocio ferroviario. Como conocía personalmente al padre de Max Weber, quien era un influyente legislador en Alemania, éste fue invitado en 1883 a la inauguración del más importante tramo de ese ferrocarril.

[5] Se trata de las islas Lípari (y no *ligurias*, como aparecía erróneamente en las primeras ediciones), en el archipiélago de las islas Eolias en el mar Tirreno. *Cf. supra*, p. 1142, nota 27.

[6] Sobre el califato de Omar (634-644), véase *supra*, p. 1142, nota 30.

[7] En relación con las órdenes de los Templarios y los Caballeros de San Juan en el siglo XII, véase *supra*, p. 1142, nota 31.

[8] Sobre las ramificaciones del budismo Zen preferidas por los samuráis en Japón, y el desarrollo de monasterios militares budistas entre los siglos X y XVI, *cf.* Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. II, p. 292: "Al igual que el budismo antiguo, la secta Zen rechazó todo saber libresco, poniendo un especial énfasis en la disciplina mental y en la consecución de la indiferencia hacia el mundo exterior y en particular hacia el propio cuerpo. Para los monjes Zen, este entrenamiento significaba la liberación del mundo por medio de la

unión contemplativa con lo divino. Los seglares, y en particular los guerreros profesionales, apreciaban estos ejercicios como un medio de endurecimiento y disciplina para su profesión, y se cree que la disciplina de secta ha realizado una valiosa contribución a la eficacia militar de los japoneses por medio del fomento del desprecio de la vida en cuanto tal".

[9] Jean de Labadie (1610-1674), teólogo pietista y principal representante del espiritualismo místico en lengua francesa. Inicialmente un jesuita y sacerdote católico, Labadie se convirtió al calvinismo en 1650; expulsado de Francia, predicó entre 1659 y 1666 en Ginebra y posteriormente fue acogido espiritualmente en 1668 por los pietistas valones de Middelburg, en los Países Bajos, donde fundó una comunidad comunista pietista radical, inicialmente de 50 personas de inspiración mística, pero que vivía bajo un régimen monástico de riguroso ascetismo comunitario, siguiendo el modelo de las comunidades cristianas primitivas. La comunidad de los labadistas sobrevivió hasta 1744. *Cf*. Albrecht Ritschl, *Geschichte des Pietismus* [Historia del pietismo], vol. I, Adolph Marcus, Bonn, 1880, pp. 220 y ss.

[10] *Mahdi*, del árabe, "el elegido" (de Dios), en tiempo de Weber también se traducía como "Mesías islámico". Es una figura de liderazgo mesiánico para el fin de los tiempos y el regreso del profeta Mahoma. Deberá renovar el Islam para hacerlo todopoderoso pero también debe traer mejoras sociales y políticas. El llamado "movimiento Mahdi" estaba dirigido principalmente contra la doctrina ortodoxa e introducía cambios de dinastías y formas de dominación. El mahdismo tuvo muchas facetas pues llevó a la aparición de diversas sectas, y a menudo se identificó con levantamientos políticos regionales, como el del Sudán en 1881. *Cf*. Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Carl Winter, Heidelberg, 1910, cap. V.

[11] Sobre los conceptos de "relación asociativa" *(Vergesellschaftung)* y "relación comunitaria ocasional" *(Gelegenheitsvergemeinschaftung)*, véase la cabeza conceptual de 1913 "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", *supra*, pp. 452-453.

[12] Según el historiador de la Antigüedad Eduard Meyer (1855-1930), quien en 1919 llegaría a ser rector de la Universidad de Berlín, en el siglo V a.C. la "estrategia" como función de conducción de la guerra, se convirtió en un "cargo político" en Atenas. Se elegía a 10 estrategas, nueve provenientes de las diferentes *filias*, pero uno era elegido directamente por todo el pueblo, y, como así tenía la confianza de toda la ciudadanía, se convertía en el comandante militar del Estado por lo que los demás estrategas se le tenían que subordinar a él y

cumplir las misiones particulares que les encomendara. *Cf.* Eduard Meyer, *Geschichte des Alterthums* [Historia de la Antigüedad], vol. III, *Das Persenrreich und die Griechen* [El imperio persa y los griegos], Cotta, Stuttgart, 1901, p. 347. Para una crítica metodológica de Weber, particularmente incisiva en contra de Meyer, *cf.* Max Weber, "Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura. En polémica con Eduard Meyer" (1906), en *Ensayos sobre metodología sociológica, op. cit.*, pp. 102-174.

[13] Se trata de Heinrich Rickert (1833-1902), padre del filósofo neokantiano de Baden, colega en Heidelberg y compañero de estudios de Weber, Heinrich Rickert Jr. (1863-1936). Rickert padre fue un político y publicista liberal. Entre 1877 y 1878, cuando fue diputado por el Partido Nacional Liberal, prestó sus servicios a una oficina electoral privada a quien confió la lista de sus hombres de confianza para apoyos electorales, lo cual generó la desconfianza de algunos miembros de su partido cuando en 1880 se vino un distanciamiento de Rickert con los grupos comerciales, y por ello se provocó una secesión del Partido Liberal. En 1884 se gestó una fusión entre el Partido Progresista y los secesionistas del Partido Liberal alemán, pero quedaron separados los medios financieros, las asociaciones electorales, los contactos con los hombres de confianza y los órganos de publicación. Rickert conservó el control sobre un ala burocrática del nuevo partido, y Eugen Richter (1838-1906), quien encabezaba a la izquierda liberal, conservó el control sobre la otra ala. No fue sino hasta la muerte de Richter, en marzo de 1906, que pudo gestarse la plena fundación del Partido Popular Progresista. Por eso, Weber menciona que a veces las diferencias y rivalidades personales son un mayor obstáculo para la fusión partidista que las diferencias "objetivas" con respecto a los fines y medios propuestos para alcanzar los fines políticos.

[*] 1912. [Nota original de Marianne Weber en la primera edición de 1922.]

[14] Weber se refiere aquí a la tesis de Nietzsche sobre el origen del Estado en *La genealogía de la moral, op. cit.*, p. 98: "Pero en segundo lugar, el hecho de que la inserción de una población no sujeta hasta entonces a formas ni a inhibiciones en una forma rigurosa iniciada con un acto de violencia fue llevada hasta su final exclusivamente con puros actos de violencia, que el 'Estado' más antiguo apareció, en consecuencia, como una horrible tiranía, como una maquinaria trituradora y desconsiderada, y continuó trabajando de ese modo hasta que aquella materia bruta hecha de pueblo y de semianimal no sólo acabó de ser amasada y maleable, sino también por *tener* una *forma* [...] Así es como, en efecto, se inicia en la tierra el 'Estado': yo pienso que así queda refutada

aquella fantasía que la hacía comenzar con un 'contrato'. Quien puede mandar, quien por naturaleza es 'señor', quien aparece despótico en obras y gestos —¡qué tiene él que ver con contratos!"

[15] "Imam" en el sentido de los chiítas, para quienes el imam, como dirigente ejemplar, deriva su poder de las cualidades personales otorgadas por Dios a su persona. Gobierna y enseña en el nombre de Dios, tal y como lo hizo Moisés, y por ello "representa una divinidad divinamente sancionada". No obstante, en el origen del cisma de los chiítas frente a los sunnitas, se encuentra la cuestión de quién es el legítimo sucesor de Mahoma y, para los primeros, sólo puede ser un descendiente del Profeta en la línea de sus hijos adoptivos o sobrinos, tal y como valió para su yerno Alí. *Cf*. Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam, op. cit.*, pp. 239-250.

[16] *Cf. ibid.*, p. 54, Goldziher, define al *idschma* (o *ijma*) en términos de un consenso, o como "la doctrina de la infalibilidad del *consensus ecclesiae*", y agrega: "*Idschma* es el concepto clave para entender la evolución del Islam en sus aspectos políticos, teológicos y jurídicos. Todo lo que sea aceptado por la totalidad de la comunidad islámica como verdadero y correcto debe ser visto como verdadero y correcto. Darle la espalda al *idschma*, significa abandonar la comunidad ortodoxa".

[17] Sobre los *Pilgrim Fathers*, véase *supra*, p. 1123, nota 16.

[18] Sobre el mito de la princesa Pocahontas, véase *supra*, p. 1123, nota 15.

[19] Sobre el origen del prestigio de los Knickerbockers, véase *supra*, p. 1123, nota 17.

[20] Véase el caso de las "primeras familias de Virginia", *supra*, p. 1123, nota 14.

[21] Un estudio clásico sobre el carisma asignado a un cargo, es el del poder atribuido a los reyes de Francia e Inglaterra, especialmente entre el siglo XI y el XIII, para curar la adenitis tuberculosa de los escrofulosos mediante el solo gesto de imposición de manos sobre los afectados. *Cf*. Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos. Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra* (1924), Marcos Lara y Juan Carlos Rodríguez Aguilar (trads.), FCE, México, 2006.

[22] Abraham Kuyper (1837-1920), *Reformation wieder Revolution. Sechs Vorlesungen über den Calvinismus [Reforma contra Revolución. Seis conferencias sobre el calvinismo]*, Reich Christi Verlag, Gross Lichterfelde, 1904,

p. 74. Kuyper fue un teólogo neocalvinista reaccionario, y ministro de la Iglesia holandesa reformada, que se manifestó en teología contra el modernismo, y en política contra el liberalismo y el socialismo en nombre de una "política cristiana". Diputado de la Cámara Baja holandesa y jefe del Partido Anti Revolucionario, llegó a ser ministro de Estado entre 1901 y 1905, y senador entre 1913 y 1920. Max Weber, instruyó a su crítico Rachfahl sobre lo que significaba la figura de Kuyper en la política holandesa y de la cual Rachfahl no tenía ni idea, a pesar de ser un especialista en historia holandesa. Véase mi reciente traducción de Max Weber, "Primera respuesta a Felix Rachfahl" (1910), en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 2ª ed. corregida y aumentada al cuidado de Francisco Gil Villegas, FCE, México, 2011, p. 437, nota 17.

[23] En la antigua Grecia se llamaba "efebias" a la edad de transición entre la niñez y la edad adulta y a la institución que introducía a esa juventud (entre los 12 y los 19 años) en los derechos y obligaciones de la ciudadanía. La educación de los efebos incluía aspectos políticos, militares e intelectuales.

[24] *Cf.* Heinrich Schurtz (1863-1903), *Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft* [Clases antiguas y vínculos masculinos. Una exposición de las formas fundamentales de la sociedad], Georg Reimer, Berlín, 1902. Sobre las "casas de varones", o androceos, véase *supra*, Segunda parte, cap. II, p. 503, notas 9-11, así como las referencias de Weber ahí a la obra de Schurtz. Véase también *supra*, p. 1091, nota 7.

[25] Weber se refiere aquí a la época del Nuevo Imperio (1580 a.C.) del antiguo Egipto en que los escribas liberados empezaron a dirigir la administración. El estamento sacerdotal de esta época adquirió una enorme influencia porque educaba a los hijos de la clase gobernante con la cual estaba emparentada y estrechamente conectada por la multiplicación de las funciones administrativas. Su poder e influencia crecieron a tal grado que "todos los intentos del Faraón por liberarse del poder sacerdotal se malograron porque, para entonces, se había desvanecido casi completamente el contrapeso de los linajes feudales independientes". *Cf.* Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, op. cit.*, p. 120.

[26] En su estudio sobre el judaísmo antiguo, Weber describe cómo, después de la época de los macabeos, los fariseos acceden al poder desplazando a los saduceos, crean la sinagoga que sustituye al culto sacerdotal entre los judíos de la diáspora, e instituyen, por medio de los rabinos, la específica manera de educación elemental y superior basada en el conocimiento de la ley. Véase Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. III, p. 414.

[27] Véase *República*, 599c-600e.

[28] Para esta descripción, Weber sigue el estudio de Heinrich Schurtz, *Altersklassen und Männerbünde, op. cit.*, especialmente p. 408, donde se afirma que en África occidental se encuentra "la cuna de las sociedades secretas".

[29] H. Schurtz, *op. cit.*, p. 318, define a los "clubes" como "sociedades cerradas que brotaron del sistema de ancianos y casas de varones", aun y cuando no son típicos de Indonesia sino de Melanesia.

[30] El llamado "consumo de prestigio", que consiste en que para mantener su existencia social el gran señor debe orientar sus gastos de acuerdo con las exigencias de su rango, fue posteriormente mencionado como válido para toda la vida aristocrática de la última Edad Media, desde otra perspectiva alternativa a la de Max Weber, por Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media* [1927], José Gaos (trad.), Revista de Occidente, Madrid, 1973, pp. 67-68. Y ya citando expresamente a Max Weber y tomando de él su visión pluralizada de las diversas formas de "racionalidad", así como sus textos del patrimonalismo y el feudalismo en *Economía y sociedad*, Norbert Elias hace notar que "un duque que no vive como debe vivir un duque y que tampoco puede ya, en consecuencia, cumplir ordenadamente con las obligaciones sociales de su rango, ya casi no es duque [...] La frase *'noblesse oblige'* constituye en su significado original, un *ethos*, distinto del *ethos*, orientado económicamente, de las capas profesionales-burguesas". *Cf.* Norbert Elias, *La sociedad cortesana* [1969], Guillermo Hirata (trad.), FCE, México, 1996, p. 88.

[1] El texto de este Capítulo inicia con una descripción de las relaciones posibles entre el carisma político y el mágico-religioso, pero delimitada específicamente a las relaciones del poder político y el sacerdotal, mientras que las formas de dominación cesaropapista sólo se abordan de manera comparativa. Max Weber describe la evolución de la hierocracia a la Iglesia institucional bajo el aspecto de la objetivación del carisma, y contrasta a éste con el desarrollo de aquellas formas comunitarias que buscaron perpetuar el carisma original, o sea, con la aparición de monasterios y sectas. La parte principal del texto está dedicado a las condiciones de desarrollo económico, social y geográfico, así como a las consecuencias y efectos de las relaciones entre el poder político y el hierocrático. Sumamente pertinentes para su exposición son por ello los factores específicos del desarrollo occidental, tanto el capitalismo moderno como la democracia moderna. Como el texto plantea directamente la discusión de los problemas de legitimación de los portadores del poder, tiene un paralelismo relacionado con la parte final del Capítulo V, "Legitimidad y mantenimiento del carisma", al mismo tiempo que se relaciona con el Capítulo X, "Transformación del carisma", dado que aparentemente Weber da por supuesto el conocimiento de construcciones conceptuales como "rutinización", "cotidianización" y "objetivación" del carisma, o de conceptos específicos tales como lo "extracotidiano" y el carisma hierocrático, mágico, gentilicio o hereditario. No obstante, el presente texto es más antiguo, pues fue redactado básicamente en 1912 con una parte que se remonta a 1911 y otra que llega a principios de 1913. De las cuatro referencias bibliográficas citadas expresamente por Weber en este texto y cuyos autores son Georg Jellinek, Adalbert Merx, Aloys Schulte y Werner Sombart, ninguna es posterior a 1911, pero hay otras dos referencias indirectas a obras de Hans von Schubert y Franz Keller que fueron publicadas en 1912. Una referencia más apunta al texto de la "Sociología de la música", el cual fue redactado en el verano de 1912, pues Weber lo resumió con gran precisión y como algo terminado en una carta del 5 de agosto de 1912 a su hermana Lili. Por otro lado, como Weber no utiliza aquí los conceptos desarrollados en el artículo de 1913 "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva", redactado en su forma final y publicado en la segunda mitad de 1913, la fecha más tardía posible de redacción del presente texto tendría que ser, a lo sumo, principios de ese año. Además no es posible encontrar, pese a los temas abordados, ninguna referencia clara a los Capítulos de la "Sociología del derecho" o de la "Sociología de la religión" los cuales fueron concluidos entre 1913 y 1914, aun y cuando en ellos sí hay referencias al presente texto. El título "Estado y hierocracia" es del propio Max Weber (en la cuarta edición alemana, Winckelmann lo cambió por el de

"Dominación política y hierocracia"), pero el sumario del contenido al inicio es de Marianne. Para este caso específico, a diferencia de la mayoría de los otros textos que componen *Economía y sociedad*, se encontró recientemente un fragmento de siete hojas dobles del manuscrito original de puño y letra de Max Weber, el cual estaba en la casa de la familia Solms en Marburgo. Enmarcado como si fuera un retrato, el manuscrito estuvo por medio siglo a la vista de todos en el estudio del sociólogo Max Graf zu Solms (1893-1968), aun y cuando su descendiente, el profesor Johann Georg Graf zu Solms-Rodelheim, no se percatara, sino hasta el verano de 1996, que se trataba de un manuscrito original de Max Weber y notificara su existencia, en una carta fechada el 15 de julio de ese año, a la Biblioteca Estatal de Baviera. Cuándo y cómo llegó ese manuscrito a las manos del conde Max de Solms, es algo que no ha sido plenamente aclarado. Se piensa que Marianne Weber se lo obsequió como agradecimiento por las diversas ediciones para estudiantes que hizo de los escritos de su marido inmediatamente después de la segunda Guerra Mundial. *Cf.* Max Weber, *Schrifften zur theoretischen Soziologie, zur Soziologie der Politik und Verfassung*, introducción, selección y notas de Max Graf zu Solms, Civitas Gentium, Fráncfort, 1947). El manuscrito es muy valioso porque exhibe, al compararlo con la parte correspondiente *(infra*, pp. 1331-1342) de la primera edición de *Economía y sociedad*, que Marianne Weber sí metió efectivamente mucho su mano en la corrección del texto, a veces para mejorar notablemente su estilo, pero en otras partes cometió graves errores en la lectura de un texto difícil de descifrar. Para la corrección de esos errores hemos seguido en esta edición a Edith Hanke, "Editorischer Bericht" al texto "Staat und Hierokratie", en *Wirtschaft und Gesellschaft. Herschaft*, vol. I/22-4 de la *MWG, op. cit.*, pp. 564-578.

[2] Eknaton (en realidad Amenophis IV) fue un faraón egipcio (1351-1334 a.C.) quien se rebeló contra el culto al dios Amón e intentó sustituirlo por el del dios Aton, por lo cual adoptó el nombre de Eknaton. A su muerte el alto sacerdocio restableció el culto a Amón y declaró hereje a Eknaton. Weber se basa aquí en Eduard Meyer (1855-1930), *Geschichte des Alterthums* [Historia de la Antigüedad], Cotta, Stuttgart, 1884, vol. I, pp. 272 y ss.

[3] El colegio electoral de príncipes electores reunido en Rhense, a orillas del Rin, el 16 de julio de 1338, se adjudicó el derecho a elegir al emperador del Sacro Imperio Romano Germánico y a que éste usara el título de "rey de los romanos" aun y cuando no hubiera sido coronado por el papa.

[4] *Cf.* Hans von Schubert (1859-1931), *Das älteste germanische Christhentum oder der sogenannten "Arianismus" der Germanen* [El más

antiguo cristianismo germánico o el llamado "arrianismo" de los germanos], Mohr, Tubinga, 1909, y *Staat und Kirche in den arianischen Königreichen und im Reiche Chlodwigs* [Estado e Iglesia en los reinos arrianos y en el de Clodoveo], Oldenbourg, Múnich-Berlín, 1912. Por arrianismo se entiende la herejía del padre alejandrino Arrio (256-336), según la cual Dios no puede ser a la vez uno y trino, en tanto que el Hijo no es más que la primera de las criaturas y por lo tanto no es Dios en sí mismo. La condena definitiva del arrianismo como herejía se dio en el Concilio de Constantinopla de 385.

[5] En la interpretación sunita, el califa fue considerado después de la muerte de Mahoma (632 d.C.), como el "representante del enviado de Dios" y un sucesor del Profeta en el señorío político sobre toda la comunidad musulmana, al mismo tiempo que su dirigente religioso y predicador. No obstante, Goldziher señala claramente la diferencia entre la interpretación sunita y la chiíta del califato: mientras que en la primera la autoridad y obediencia al califa se debe esencialmente al cargo, en la segunda se debe a las cualidades extraordinarias de la persona capaz de decidir muchas cosas que su contraparte sunita no podría hacer. *Cf*. Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Carl Winter, Heidelberg, 1910, pp. 216-217: "Para el Islam sunita, el califa está ahí para garantizar que se lleven a cabo las obligaciones islámicas y para representar y encarnar en su persona a los deberes de la comunidad islámica [...] Pero como gobernante no es más que el sucesor de quien lo precedió, siendo designado para ello por un acto humano (elección o designación por el predecesor), y sin derecho a ello por cualidades inherentes a su persona. Más importante aún, el califa de los sunitas no tiene ninguna autoridad para dispensar la instrucción espiritual. En cambio, el imam de los chiítas, gracias a las cualidades personales que Dios le ha otorgado, es el dirigente temporal y espiritual del Islam, el heredero al cargo del Profeta. Gobierna y enseña en nombre de Dios [pero, más aún] sus cualidades sobrehumanas lo elevan por encima del resto de la humanidad, pues es superior a ella no sólo en virtud de su derecho innato y hereditario al cargo, el cual no le es conferido por ningún ser humano, sino sobre todo en virtud de la sustancia de sus cualidades personales". En términos weberianos, mientras que el califa sunita está en la transición de la rutinización del carisma a la dominación tradicional, en la interpretación chiíta el califa, en cuanto imam, es carisma puro. Y es probable que Goldziher haya servido de fuente histórica para que Weber hiciera esa distinción típico ideal.

[6] *Basileus* en griego significa rey, de ahí basílica. A partir de la coronación de Carlomagno en el año 800, tanto el emperador occidental como el papa estuvieron interesados en no referirse al emperador bizantino como "Emperador

de los romanos" o César, o su derivado *Kaiser*, sino meramente como un *basileus*, lo cual equivalía a degradarlo de emperador a un mero "rey griego".

[7] *Character indelebilis*: designa el carácter indeleble de la ordenación del sacerdote en el catolicismo.

[8] La disputa de los donatistas, principalmente entre el obispo romano Esteban I (254-257) y el obispo de Cartago Cipriano (248-258), se centró en la cuestión de si los obispos que cometieran pecados mortales podían permanecer en el cargo, o debían ser proscritos y expulsados de la comunidad. La disputa se resolvió a favor de la ortodoxia romana en el sentido de que una vez consagrados, los obispos debían permanecer en el cargo. *Cf*. Rudolph Sohm, *Kirchenrecht, op. cit.*, vol. I, pp. 218-220.

[9] "Fuera de la Iglesia no hay salvación", en el sentido de que quien se aleja de la Iglesia verdadera ya no puede pertenecer al círculo de los elegidos de Dios. *Cf*. Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, pp. 166-167.

[10] Abu Hamid Muhammad al-Ghazali (1058-1111), latinizado como Algazel, teólogo, jurista, filósofo y místico de origen persa, nacido en Ghazaleh o Gazala, Irán, de donde deriva su sobrenombre. Goldziher lo considera "el más grande padre de la iglesia del Islam". La obra de Algazel impulsó en la dirección esencialista del misticismo sufita a la religión islámica, en contra de la interpretación casuística y dialéctica de los dogmáticos y ritualistas ortodoxos de la interpretación religiosa racionalista del Islam. En contra de su formalismo, Algazel consideraba que la religión debe orientarse más bien por la "vivencia mística interna" así como mostrar la íntima relación entre las prácticas exteriores de la comunidad en general y la ascesis unitiva de los místicos. Su teología obtuvo una rápida admisión en la ortodoxia islámica y su importancia espiritual en el Islam ha sido comparada con la de san Agustín en el cristianismo, pues incluso compuso sus propias *Confesiones*. *Cf*. Algazel, *Confesiones: el salvador del error*, Emilio Tornero (introd. y notas), Alianza Editorial, Madrid, 1989. La fuente de Weber es muy probablemente Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam, op. cit.*, final del cap. IV, pp. 185-200.

[*] Véase el tratado del autor sobre los fundamentos racionales y sociológicos de la música, Drei Masken, Múnich, 1921. [Nota de Marianne Weber.]

[11] Estas referencias tan específicas prueban que el escrito de los fundamentos sociológicos y racionales de la música ya estaba listo desde mediados de 1912, tal y como Weber se lo comunicó a su hermana Lili en la carta del 5 de agosto de 1912. *Cf*. Max Weber, *Briefe 1911-1912*, vol. II/7 de la *MWG*, M.

Rainer Lepsius y Wolgang Mommsen (eds.), Mohr, Tubinga, 1998, pp. 638-639.

[12] Bula del papa Clemente XVI del 21 de julio de 1773 mediante la cual se buscaba disolver a la orden de los jesuitas, y a la cual no sólo hicieron caso omiso sino que incluso prohibieron su publicación en sus respectivos dominios tanto Federico el Grande de Prusia como Catalina II de Rusia, quienes protegieron y dieron trabajo a los jesuitas. En parte por ello son considerados déspotas "ilustrados".

[13] Sobre el rey Asoka o Ashoka, *cf.* "Sociología del derecho", *supra*, Segunda parte, cap. VII, parágrafo 6, p. 891, nota 408; véase también Max Weber, "El rey Ashoka", en *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.*, vol. II, pp. 247-256.

[14] Cura de almas *(cura animorum)*: entrevista individual entre el pastor y sus fieles (confesión o consejo). A veces se usa en su lugar simplemente el término "pastoral". *Cf.* Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, p. 157.

[15] Y no "metodistas" como aparecía por errata de Marianne Weber en todas las ediciones hasta 2005. Seguimos aquí la corrección indicada en la edición de Edith Hanke, *op. cit.*, 2005, p. 609.

[16] Con respecto a la relación de las características escatológicas de las "órdenes islámicas" y la esperada llegada del Mahdi, como liberador oculto del Islam, así como sus supuestas apariciones públicas entre 1880 y 1907 en diversas partes del mundo islámico por diferentes aspirantes a ser la auténtica encarnación del Mahdi, liberador y vengativo frente a los herejes, véase Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam, op. cit.*, pp. 230-233, con las correspondientes notas explicativas en las pp. 267-268.

[17] El *synoikismo*, o sinecismo en castellano, es un proceso de unión de *oikos*, hogares, alrededor de un centro urbano, y se ha interpretado que es el origen de la *polis* griega. En un uso más coloquial es pues el equivalente exacto de un *ayuntamiento*. *Cf. supra*, p. 386, nota 78.

[18] Traducción latina de Lucas 14: 13: "fuérzalos a entrar"; en el contexto del versículo completo: "Dijo el señor al siervo: ve por los caminos y por los vallados, y fuérzalos a entrar, para que se llene mi casa". Se trata pues de un proselitismo forzado y ya san Agustín (Epístola 93: 5) se había apoyado en ese pasaje para usar la fuerza contra los donatistas (411-412), adjudicándole a la Iglesia el derecho y la obligación de imponer aun a los renuentes su afiliación y obediencia. *Cf.* Rudolph Sohm, *Kirchengeschichte im Grundriss*, Leipzig, 1893, p. 61. Véase *supra*, p. 867, nota 328.

[19] Goldziher afirma de manera expresa, y por ello se deduce que evidentemente Weber se apoyó aquí en su interpretación, que la esperanza escatológica en la "parusía" del Mahdi en el Estado persa de mayoría chiíta, todavía a principios del siglo XX, era de fundamental importancia no sólo dogmática sino también política. *Cf.* Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam, op. cit.*, pp. 227-233.

[20] En el latín antiguo la palabra *superstitio* estaba asociada a los oráculos pero no tenía una connotación negativa. Fue tan sólo a partir de la primera mitad del siglo II a.C. que al oponerse a la palabra *religio* empezó a tener el significado de una forma degenerada de piedad asociada con una conducta o forma de pensar "desviada", en el sentido de ser una variante de la *abalienatio mentis* dominada por un "temor irracional" que la convertía en una *deisidaimonia* (del griego *deido*, tener miedo, y *daimon*, demonio). *Cf.* Walter F. Otto, "Religio und Superstitio", *Archiv für Religionswissenschaft*, vol. 12, núm. 4, 1909, pp. 533-554. Weber retoma expresamente esta terminología y esta interpretación en su "Sociología de la religión", donde vuelve a mencionar que *superstitio* es la traducción latina del griego "extásis". *Cf. supra*, Segunda parte, cap. IV, p. 537.

[21] El colegio sacerdotal romano de los *salier* (del latín, *salii*, bailador, saltador) que adoraba sobre todo a la divinidad bélica de Marte, realizaba en marzo y octubre, al principio y al final de la temporada de guerra, una procesión con escudos por toda Roma. *Cf.* Joachim Marquand, *Römische Staatsverwaltung* [Administración estatal romana], Hirzel, Leipzig, 1885, vol. 3, pp. 427-438.

[22] Los "hermanos arvales" eran un colegio sacerdotal de doce flamines (por encender la flama del fuego sagrado) que, en el antiguo culto romano revivido por Augusto, adoraban a la diosa de la fertilidad Dia protectora de la agricultura y las cosechas, más tarde identificada con la diosa Ceres. En el segundo día de su festival celebrado anualmente por tres días, regresaban a su templo situado en las afueras de Roma y realizaban a puertas cerradas una danza ritual en la que cantaban sus canciones arvales. Etimológicamente, la voz "arvales" derivaría de *arvum* o *aruum*, que significa tierra cultivada. *Cf. ibid.*, pp. 447-462.

[23] En su comentario a la *Política* de Aristóteles santo Tomás de Aquino considera a la ciudad como la forma suprema de convivencia humana, de tal modo que quienes no viven en la ciudad, que es además la forma de vida natural para el ser humano, deben ser o proscritos o demasiado pobres. *Cf.* Max Maurenbrecher, *Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschatsleben seiner Zeit* [La posición de Tomás de Aquino en la vida económica de su época], J. J. Weber,

Leipzig, 1898, pp. 38-41. Obra citada por Max Weber en *La ética protestante, op. cit.*, pp. 136-137, nota 5: "Pues Tomás de Aquino piensa en el cosmos objetivo de la sociedad cuando considera la articulación estamentaria y profesional de los hombres como obra de la Divina Providencia [lo cual] tiene su fundamento en *causae naturales*".

[24] El origen de la idea escatológica de una nueva venida del Mahdi era remontada por casi todos los islamistas de la época de Weber a la tradición judeocristiana exclusivamente. Pero había una excepción, y el señalamiento de Weber con respecto a que esa idea podía provenir más bien de la India, es una clara alusión a Goldziher, quien le dedica una importante sección del último Capítulo de su más conocido libro a la cuestión de los orígenes del mahdismo en la India. *Cf.* Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam, op. cit.*, pp. 231-233, con las correspondientes notas explicativas en las pp. 267-268.

[25] La regla de san Chrodegang, arzobispo de Metz (742-766), para los canónigos regulares de Metz fue establecida en 755 siguiendo el modelo de la regla benedictina para reformar su vida comunitaria y reglamentar su trabajo comunitario, horarios de alimentos, oración y servicio a Dios. Constituye un elemento preparatorio muy importante para el posterior Concilio de Aquisgrán (817), cuyas reglas pueden considerarse como la verdadera constitución de los canónigos regulares. *Cf.* Wilhelm Schmitz (comp.), *Chrodegangi Metensis episcopi (742-766), regula canonicorum*, Hahn, Hannover, 1899.

[26] Aloys Schulte (1857-1941), *Geschichte des mittelalterlichen Handels und Verkehrs zwischen Westdeutschland und Italien mit Ausschluss von Venedig* [Historia del comercio y el transporte medieval entre Alemania occidental e Italia con exclusión de Venecia], vol. I, Duncker & Humblot, Leipzig, 1900, pp. 230-272.

[27] *Deo placere non potest*: "no se puede complacer a Dios"; o *Deo placere vix potest*: "es difícil complacer a Dios". *Cf.* Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, pp. 120 y 123 nota 28.

[28] "Prestad, no esperando de ello nada", Lucas 6: 35, cuyo texto completo dice: "Amad, pues, a vuestros enemigos, y haced bien, y prestad, no esperando de ello nada; y será vuestro galardón grande, y seréis hijos del Altísimo; porque él es benigno para con los ingratos y malos".

[29] *Nihil inde sperantes*: "No esperando nada".

[30] *Neminem desperantes*: "No desesperar de ninguno". Véase la nota aclaratoria de Max Weber al respecto en *La ética protestante y el espíritu del*

capitalismo, op. cit., p. 123, nota 28: "Las palabras μεδέν ἀπελπίζοντες (Luc. 6, 35) y la traducción de la Vulgata *'nihil inde sperantes'* constituyen a juicio de A. Merx una desfiguración de μηδένα ἀπελπίζοντες *(neminem desperantes)* que prescriben el préstamo a todo hermano, aun pobre, sin hablar para nada del interés. Ahora, al principio *Deo placere vix potest* se atribuye un turbio origen arriano (lo cual para nosotros carece positivamente de interés)".

[31] Adalbert Merx (ed.), *Die vier kanonischen Evangelien nach ihren ältesten bekannten Texte* [Los cuatro evangelios canónicos en sus textos conocidos más antiguos], Introducción y trad. de A. Merx de los manuscritos del palimpsesto encontrado en el monasterio del Sinaí, Primera parte, Georg Reimer, Berlín, 1897, p. 120. Véase la misma referencia en el agregado de 1920 a la segunda versión de Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, p. 123, nota 28.

[32] Weber se refiere a los estatutos comerciales medievales de Pisa y específicamente al *Constitutum Usus* de 1160, en cuyo Capítulo 24, "*De his que dantur ad proficuum maris*" ("Concerniente a lo que se da por hacer una ganancia marítima"), se estipulan las condiciones tarifadas de aceptación de capital por una asociación para obtener ganancias en un viaje marítimo de una empresa, venta u operación comercial a consignación. Weber le dedicó una sección de su tesis doctoral de 1889 al análisis de ese estatuto que él consultó y trabajó como fuente primaria. *Cf.* Max Weber, *The History of Commercial Partnerships in the Middle Ages*, Lutz Kaelber (trad.), *op. cit.*, pp. 127-146. Weber vuelve a mencionar esa fórmula en *La ética protestante, op. cit.*, p. 122, nota 27 y la explica entre paréntesis del siguiente modo: "el *dare ad proficuum de maris* (empréstitos tarifados según la clase de riesgo en la cuantía de la participación de las ganancias y pérdidas, y así tenía que ser dado el carácter de la operación)".

[33] El *Statuto dell'Arte di Calimala* (y no "*Acta* di Calimala", como aparecía por errata en las primeras ediciones) fue redactado y promulgado entre 1332 y 1337 en Florencia, tenía como propósito servir de constitución reglamentaria para la guilda de los comerciantes de paños, y en él se establecían (Capítulo 65: "*Di fare il perdono dell'usure*") las condiciones para obtener un perdón oficial y mediante notario en caso de haber prestado dinero con intereses. Weber le dedicó toda una sección al análisis de dicho estatuto en su tesis doctoral de 1889. *Cf.* Max Weber, *The History of Commercial Partnerships in the Middle Ages, op. cit.*, pp. 151-159.

[34] Pecado de la usura. *Cf.* Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, p. 121, nota 27: "La lucha contra la *usuraria pravitas* llena toda la historia de la Iglesia hugonota y holandesa en el siglo XVI".

[35] Weber se refiere aquí a las obras del erudito y filólogo francés Claude de Saumaise (1588-1653), convertido al calvinismo, y quien refutó la prohibición de la usura en *De modo usurarum* y defendió su práctica en *De usuris liber, Claudio Salmasio auctore*, 1638, lo cual movió a la Iglesia holandesa a admitir a los prestamistas en la celebración eucarística. Aparte de su gran reputación mundial como sabio, al grado que ni Richelieu pudo llevarlo a Francia, ni Cristina a Suecia, a pesar de todos sus ruegos e intentos de soborno, Salmasio fue extraordinariamente ensalzado durante su vida, especialmente en la ciudad holandesa de Leiden donde fijó su residencia. En su respuesta a Sombart y Keller, Weber cita a Salmasio en la segunda versión de 1920 de sus ensayos sobre el protestantismo. *Cf*. Max Weber, *La ética protestante, op. cit*., p. 121, nota 27.

[36] Nikon (1605-1681), patriarca ruso de Moscú, emprendió en 1653 una reforma de la Iglesia ortodoxa orientada principalmente por el modelo de la liturgia griega. Hasta el final de su patriarcado los antiguos creyentes que se resistieron a las innovaciones introducidas por la reforma mantuvieron su abierta oposición a la misma. Aunque no estaba involucrada ninguna cuestión dogmática de fondo, la eficacia mágica de las prácticas rituales rusas contribuyó a que una buena parte del clero y de la población —quienes fueron llamados los Antiguos Creyentes— se resistieran a las reformas, asumiendo el riesgo y, con frecuencia, el precio de la muerte, por cuestiones tan elementales como hacer la señal de la cruz con dos dedos, en lugar de tres según lo prescribían los reformadores. Una oleada de inmolaciones invadió Rusia durante quince años como resultados de tales reformas. *Cf*. artículo "Nikon", en *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3ª ed., Albert Hauck (ed.), J. C. Hinrichs, Leipzig, 1904, vol. XIV, pp. 86-89.

[37] Originalmente honorífico, para finales del siglo XVIII el título de *Shaik al-Islam*, o jeque del Islam, se convirtió en la cabeza administrativa del Imperio otomano en cuestiones religiosas. Para el siglo XIX se legisló que su duración en el cargo dependería de la duración de un gabinete de gobierno y que retendría su precedencia frente a los demás ministros, lo cual fue estipulado en el artículo 27 de la Constitución de Middhat Pasha de 1876, donde se estableció que el sultán elegiría a su gran visir y al jeque del Islam directamente, mientras que todos los demás ministros serían nombrados por el gran visir. Para la época de Weber la influencia del *Shaik al-Islam* había declinado a tal grado en el Imperio otomano que Becker pudo decir en 1912 que se había convertido en una "dócil figura de artificio" del sultán. *Cf*. Carl H. Becker, "Islam", en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. III, Mohr, Tubinga, 1912, pp. 724-726.

[*] *Cf. supra*, cap. X, pp. 1297-1325. [T.]

[38] Consenso de toda la comunidad de creyentes y no nada más de los clérigos. En el Islam, el consenso de la *umma* musulmana o *ijma*, ha sido expresamente traducido al latín como un *consensus ecclesiae*. *Cf.* Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam, op. cit.*, p. 54, quien define al *ijma* en términos de un consenso, o como "la doctrina de la infalibilidad del *consensus ecclesiae*". Véase también *supra*, p. 1318, nota 16.

[39] Jacques Bénigne Bousset (1627-1704), obispo de Meaux, principal defensor de la teoría del origen divino del poder monárquico para justificar el absolutismo de Luis XIV en Francia. Tuvo una decisiva actuación en la Asamblea del Clero Francés de 1682, donde se sustentó la doctrina del galicanismo, basada en el predominio del rey sobre la Iglesia católica en Francia. Considerado uno de los predicadores y escritores más influyentes de la filosofía de la historia providencialista, sería criticado en el siglo XVIII por los enciclopedistas y especialmente ridiculizado por Voltaire, quien desarrolló una filosofía de la historia antitética y radicalmente opuesta a la de Bousset.

[40] Max Weber se refiere aquí a los numerosos escritos de Lutero contra la usura y el cobro de intereses, especialmente el de 1524 "Von Kaufshandlung und Wucher", en Martin Luther, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Böhlau, Weimar, 1899, vol. XV, pp. 293-322, y su evidente atraso medieval frente a la modernidad de los "teóricos florentinos" representados fundamentalmente por Antonino de Florencia y Bernardino de Siena, a quienes Franz Keller les dedicó en 1912 una erudita disertación para demostrar que ambos tenían una disposición favorable a la empresa capitalista al mismo tiempo que una actitud de responsabilidad social hacia las ganancias económicas. *Cf.* Franz Keller, *Unternehmung und Mehrwert. Eine sozial-ethische Studie zur Geschäftsmoral* [Empresa y plusvalía. Un estudio ético-social sobre la moral de los negocios], Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1912. Sombart utilizaría esta disertación un año después para intentar demostrar que el "espíritu capitalista" de la modernidad existía desde la Edad Media entre los católicos y que, por lo tanto, la tesis de Weber sobre la ética protestante quedaba así refutada. *Cf.* Werner Sombart, *El burgués* (1913), María Pilar Lorenzo (trad.), Alianza Editorial, Madrid, 1977, pp. 245-246, nota 278. Weber respondería a ambos, en las modificaciones y añadidos para la segunda edición de 1920 de sus ensayos sobre el protestantismo, que los casos aislados señalados por ellos no habían generado ni un modo de conducción de vida *(Lebensführung)* metódico y generalizado para amplios sectores sociales, ni podido desarrollar una ética profesional moderna, por lo cual no calificaban

propiamente como ejemplos adecuados del espíritu del capitalismo *moderno*, como tampoco calificaba evidentemente Lutero. *Cf.* Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, pp. 87, nota 18; 121-123, extensa nota 27, y 100-105, extensa nota 11.

[41] Los *consilia evangelica* se refieren a los "consejos evangélicos" o "votos" observados de manera sistemática por las órdenes monásticas y son fundamentalmente tres: pobreza, castidad y obediencia a la palabra de Dios. Los *praecepta evangelica*, o mandamientos de la Iglesia, son obligatorios a todos los bautizados católicos a partir de los siete años, considerada como la "edad de la razón", y son cinco: santificación del domingo y los días festivos, asistencia a misa, abstinencia y ayuno los días marcados por la Iglesia, confesión anual y comunión pascual. En un más amplio sentido, incluyen las disposiciones de la Iglesia para bodas, funerales, bautismos, catecismo, etc. *Cf.* Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, p. 136 y nota del editor en pp. 312-313.

[42] Véase Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, especialmente pp. 159-285.

[43] "Certeza en la salvación." *Cf.* Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, pp. 182-183: "Pero como según Calvino todos los sentimientos y estados de ánimo, por elevados que puedan parecer, son siempre engañosos, la fe necesita comprobarse en sus efectos subjetivos para servir de base segura a la *certitudo salutis*".

[44] *Fides implicita*: "fe implícita", confianza tácita de los católicos en la interpretación de las Escrituras por parte de la jerarquía eclesiástica. *Cf.* Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, p. 266, y nota 225 en la p. 345.

[45] La *Mishná* (del hebreo משנה, "estudio, repetición") es un cuerpo exegético de leyes judías compiladas, que recoge y consolida la tradición oral judía desarrollada durante siglos desde los tiempos de la Torá o ley escrita, y hasta su codificación a manos de Rabí Yehudá Hanasí, hacia finales del siglo II. El *corpus iuris* llamado *Mishná* es la base de la ley judía oral o rabínica, que conjuntamente con la Torá o ley escrita, conforman la *halajá*. A su vez, la Mishná fue ampliada y comentada durante tres siglos por los sabios de Babilonia —la Guemará—, en tanto la Mishná original y su exégesis recibieron conjuntamente el nombre de Talmud. La principal fuente consultada por Weber para todos estos escritos fue *Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen* [El Talmud babilónico en sus componentes haggádicos], traducción del hebreo al alemán, introducción y notas críticas de August Wünsche, 2 vols., Otto Schulze, Leipzig,

1888. Weber citó (muy abreviadamente) esta edición desde 1905 en la primera edición del segundo de sus ensayos sobre el protestantismo. *Cf.* Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, p. 273, nota 83.

[46] Max Weber no se refiere aquí a "Marx" como aparecía por errata en las primeras ediciones, sino al teólogo evangélico y orientalista Adalbert Merx (1838-1909), quien desde 1875 fue profesor en Heidelberg y maestro de Weber en la década de 1880 en esa universidad. No parece que Merx se haya referido por escrito a las antiguas leyes judías como un "derecho beduino", pues expresamente rechaza tal designación en A. Merx, *Die Bücher Moses und Josua. Eine Einführung für Laien* [Los libros de Moisés y Josué. Una introducción para legos], Mohr, Tubinga, 1907, p. 35. Podría especularse que Weber le escuchó verbalmente tal afirmación cuando era su estudiante en Heidelberg, pero en el Capítulo dedicado a Israel de su extenso artículo de 1909 sobre las relaciones agrarias en la Antigüedad, Weber se apoya precisamente en Merx para rechazar la tesis de que las antiguas leyes judías fueran derecho "primitivo" o "nómada". Por otro lado, el tema abordado en este pasaje de *Economía y sociedad* está más ampliamente desarrollado en esa obra de 1909, *cf.* Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, op. cit.*, pp. 134-146 (la referencia a Merx está en la p. 134).

[47] Werner Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Duncker & Humblot, Leipzig, 1911, pp. 404-434. Sombart interpreta en ese pasaje toda la historia del pueblo judío como absolutamente determinada por las condiciones de vida de un pueblo nómada originario del desierto. Weber no estaba de acuerdo con esta interpretación por tener tres grandes defectos: reduccionismo simplista, determinismo histórico y geográfico, y evidente antisemitismo. En el ejemplar personal de Weber, conservado en la oficina de trabajo de la *Gesamtausgabe* en la sede de Múnich, hay dos subrayados en los pasajes pertinentes con la anotación al margen de "disparate" (pp. 409 y 411). Sobre la crítica de Weber tanto al libro de Sombart sobre los judíos, como a otras de sus obras, notablemente *El burgués* de 1913, *cf.* Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, pp. 73-74, 100-104 (especialmente la extensa nota 11 que atraviesa esas páginas) y p. 262, nota 58 al final; véase también ahí la "Introducción del editor", pp. 40-42. Un tratamiento más amplio de las tensas relaciones de Weber con Sombart a partir del intento fallido del segundo por refutar la tesis del primero sobre la ética protestante en los libros que publicó entre 1911 y 1916 (empezando por el de los judíos), puede verse en F. Gil Villegas M., *Max Weber y la guerra académica de los cien años: 1905-2012*, FCE-El Colegio de México, México, 2013, pp. 86-90 y 124-125.

[48] La canción de Débora se encuentra en Jueces, V: 1-31, y en tiempo de Max Weber era considerada la más auténtica y antigua del legado del Antiguo Testamento. Según Julius Wellhausen (1844-1918), *Israelitische und Judische Geschichte* [Historia israelita y judía], 4ª ed., Georg Reimer, Berlín, 1901, p. 12, la profetisa y gobernante Débora había creado su canción victoriosa a finales del siglo XI a.C. para celebrar una de las pocas exitosas batallas de Israel contra los filisteos.

[49] Hierosolimitano es el gentilicio en español para los habitantes de Jerusalén, del griego Ιεροσόλυμα, *Ierossólyma* (de *hieros*, sagrado y *sólyma*, ciudad fortificada). En hebreo, la etimología proviene aparentemente de *yeru* (casa) y *shalom* (paz), "casa de la paz". En sus *Antigüedades judías* (VII, 3, 2, n. 67), escritas en griego, el historiador Flavio Josefo (37-101 d.C.) cuenta que David, después de expulsar a los jebuseos, dio su propio nombre a la fortaleza y que en tiempos de Abraham, la ciudad era conocida como *Solyma*, pero que posteriormente, por el hecho de albergar el templo *(hieron)*, se llamó *Hierosolyma*.

[50] *Cf*. Werner Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben, op. cit.*, pp. 80-91.

[51] *Cf*. Levin Goldschmidt (director de la tesis doctoral de Max Weber en 1889), *Universalgeschichte des Handelsrechts* [Historia universal del derecho mercantil], Ferdinand Enke, Stuttgart, 1891, p. 96.

[52] Todo lo que sigue es un desarrollo de los materiales más ampliamente elaborados en el artículo Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo", publicado originalmente en 1906, ampliado en 1920 e incluido en Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, pp. 355-388.

[53] Los *particular baptists* o "bautistas particulares" son los calvinistas predestinacionistas que desde 1638 se remontan en Inglaterra al movimiento reformista protestante de la Iglesia anglicana. A principios del siglo XVII, los bautistas en Inglaterra desarrollaron dos teologías diferentes. Los "bautistas generales" se aferraban a la expiación "general", la cual significa que Cristo murió para la salvación de todos los hombres. Esta posición es, por ejemplo, la del arminianismo holandés. Los "bautistas particulares" fueron llamados así porque se aferraban a la redención particular o expiación limitada, porque Cristo murió para salvar sólo a unos cuantos individuos particulares, denominados "los elegidos". Esta posición es normalmente la calvinista. Los bautistas estrictos de hoy día son descendientes de los bautistas particulares. Algunas veces se refieren

a ellos como los bautistas “estrictos y particulares”. La terminología “estricto” se refiere al rigor o posición excluyente sobre la membrecía y la comunión. La mayoría de los primeros bautistas particulares rechazaban la membrecía y comunión abiertas, pero una notable excepción fue John Bunyan *(The Pilgrim’s Progress)*. *Cf.* Daniel Neal (1678-1743), *The History of the Puritans*, William Baynes, Londres, 1882, y Thomas Crosby (1685-1750), *The History of the English Baptists from the Reformation to the Beginning of the Reign of King George I*, Aaron Ward, Londres, 3 vols., 1738-1740. Ambas obras se encuentran citadas en Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, p. 192 nota 81.

[54] Con los “independientes”, Weber se refiere aquí al New Model Army constituido en 1645 en Inglaterra bajo la dirección de Oliver Cromwell hasta la ruptura con el Parlamento presbiteriano en junio de 1647. *Cf.* Charles Harding Firth, *Cromwell’s Army*, Methuen & Co., Londres, 1902, pp. 317-319; obra citada en Max Weber, *La ética protestante, op. cit.*, p. 192, nota 82.

[55] La religión de Zaratustra tomó de los antiguos persas la idea de la “pureza de la sangre” y por ello recomendaba el apareamiento entre parientes (entre hermano y hermana o entre padre e hija). En las escrituras de los *Gathas* (cánticos) de los cuales Weber tenía una traducción de su época, incluso se mencionaba que cualquiera que tuviera intercurso con forasteros, o con quien no perteneciera a la religión zoroástrica, sería considerado un enemigo. *Cf.* Christian Bartholomae, *Die Gathas des Awesta. Zarathustras Verspredigten*, Trübner, Estrasburgo, 1905, pp. 53, 72 y 94. El islamista Ignaz Goldziher corroboró una gran similitud entre los escritos sobre la “pureza” de los chiítas y los zoroástricos. La estricta interpretación al pie de la letra del Corán (“los infieles son impuros”) se expresaba en la necesidad de que cualquiera que hubiera estado en contacto con creyentes en otra fe debería someterse a un ritual de purificación. Matrimonios o apareamientos con creyentes en otra fe están por ello prohibidos. *Cf.* Ignaz Goldziher, *Vorlesungen über den Islam, op. cit.*, pp. 243-246.

[56] Abraham Kuyper (1837-1920), teólogo neocalvinista, riguroso reaccionario, y ministro de la Iglesia reformada de Holanda, se manifestó en teología contra el modernismo, y en política contra el liberalismo y el socialismo en nombre de una “política cristiana”. *Cf. supra*, p. 1321, nota 22, y también Max Weber, “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo”, en *La ética protestante, op. cit.*, pp. 370-373, notas 24 y 25, y p. 376, donde Weber sintetiza así la cuestión: “Como es sabido, el cisma de Kuyper en Holanda [en 1886], con sus importantes consecuencias políticas se originó precisamente porque los

ancianos de la comunidad de una iglesia de Ámsterdam (laicos por tanto, como con el que después sería presidente del Consejo de Ministros, Kuyper, también un simple laico, a la cabeza) se negaron a reconocer como suficientes para la admisión a la comunión a los certificados de confirmación expedidos por predicadores forasteros, indignos o no creyentes desde su punto de vista, en contra de las exigencias del gobierno sinodal de la "Herformde Kerk der Nederlanden" (Iglesia reformada de Holanda), véase también la nota 37 que atraviesa ahí a las pp. 376-377.

[*] Recuérdese este concepto en la Segunda parte, cap. IV, parágrafo 5, pp. 567-569. [T.]

[57] Sobre este principio representado en la ética de Benjamín Franklin, *cf.* Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, p. 285, nota 108. Véase también Max Weber, "Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo", en *ibid.*, especialmente pp. 357-366, y p. 369, nota 22.

[58] *Cf.* Max Weber, "Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo", *op. cit.*, p. 375, nota 34: "Nada muestra tan claramente en cuán alto grado la doctrina de la predestinación representa también en esto el tipo más puro, como en la enconada disputa en torno a si los *hijos* de los réprobos debían ser admitidos al bautismo. Tres de las cuatro comunidades de refugiados que existieron en Ámsterdam a comienzos del siglo XVII estuvieron por la admisión, pero en Nueva Inglaterra la primera en hacer concesiones fue la *Halfway Covenant* de 1657".

[59] Se refiere al llamado "Barebones Parliament" (4 de julio al 12 de diciembre de 1653) en el que Cromwell deseaba que se nombraran principalmente a personalidades religiosas de una moral intachable. Los realistas y otros opositores lo llamaron, alterando deliberadamente la ortografía del nombre del connotado miembro parlamentario baptista londinense Barbone, el "Parlamento de los huesos pelones" *(Barebones). Cf.* E. Bernstein, *Sozialismus und Demokratie in der grossen englishen Revolution* [Socialismo y democracia en la gran Revolución inglesa], 2ª ed., Dietz, Stuttgart, 1908, pp. 107-109. Sobre las razones del fracaso del Barebones Parliament véase también Christopher Hill, *God's Englishman. Oliver Cromwell and the English Revolution, op. cit.*, pp. 134-138.

[60] Hermann Joseph Christian von Mallinckrodt (1821-1874): político prusiano del centro católico. Alcalde comisario de Erfurt entre 1850 y 1851 y en 1867 miembro del Parlamento constituyente de la Liga Federal de Alemania del

norte. Entre 1871 y 1874, dirigente de la fracción parlamentaria del Partido del Centro (católico) en la Cámara de Diputados prusiana, así como en el Parlamento del recién fundado Segundo Reich.

[61] *Cf.* Georg Jellinek (1851-1911), *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur moderne Verfassungsgeschichte*, 2a. ed., Duncker & Humblot, Leipzig, 1904, pp. 35-46. Hay traducción al español con el título "La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano", de Adolfo G. Posada, en G. Jellinek *et al., Orígenes de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, Editora Nacional, Madrid, 1984, pp. 57-120. Sobre la enorme y significativa influencia de este trabajo en la génesis de la tesis de Max Weber sobre la ética protestante, véase "Introducción del editor", en *La ética protestante, op. cit.*, pp. 35-36.

[62] Max Weber se refiere aquí al Capítulo "De la religión civil", Libro IV, cap. 8 de *El contrato social* (1762) de Jean-Jacques Rousseau, pues su religión estatal coactiva es esencialmente intolerante, antiliberal y contraria a los derechos humanos más básicos y esenciales. Weber sigue aquí la brillante pero polémica tesis de Jellinek con respecto a que la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de agosto de 1789 debe mucho más a la Reforma protestante que a la Ilustración francesa, al mismo tiempo que el espíritu general de su letra es enteramente ajeno al totalitarismo democrático de Rousseau. *Cf.* Georg Jellinek, "La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano", *op. cit.*, especialmente pp. 69-71. Véase también Francisco Gil Villegas, "De los monarcómacos a la Declaración de los Derechos del Hombre pasando por la teoría de la Soberanía", en Fernando Serrano Migallón (comp.), *Homenaje a Rafael Segovia*, El Colegio de México-FCE-Conacyt, México, 1998, pp. 507-531.

[1] Traducción y notas de Francisco Gil Villegas. Este texto, encontrado por Marianne Weber en el legado póstumo de su marido de manera prácticamente acabada, no formaba parte de los manuscritos más antiguos de *Economía y sociedad*, pues estaba ubicado en otro sitio del legado. De tal modo que cuando los editores de los "Anuarios Prusianos" (donde por cierto en octubre de 1905 se publicó la *primera* reseña de los artículos de Weber sobre la ética protestante) le solicitaron en 1921 a Marianne un texto inédito, representativo y breve de la teoría política de su marido, ella eligió el texto "más acabado" que había encontrado en el escritorio de éste y lo entregó para que finalmente apareciera en el primer número de 1922 de los "Anuarios Prusianos" *(cf.* Max Weber, "Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft. Eine soziologische Studie", *Preussische Jahrbücher*, vol. 187, núm. 1, enero de 1922, pp. 1-12). Esto provocó la irritación de Oskar Siebeck, editor encargado de publicar en la editorial Mohr de Tubinga las entregas restantes de la aportación de Max Weber para *Economía y sociedad*, por lo que escribió el 3 de enero de 1922 una carta de protesta a Marianne Weber por permitir que "una parte" de esa obra apareciera en los "Anuarios Prusianos". Marianne le respondió el 7 de enero que se calmara dado que ese breve texto *no* formaba parte de lo enviado a la editorial Mohr para las siguientes "entregas" de *Economía y sociedad*. La razón sobre cómo llegó el texto de Weber a esa revista tiene que ver probablemente con la solicitud de su nuevo editor (desde diciembre de 1919), Walther Schotte, quien pertenecía al círculo del político liberal Friedrich Naumann *(cf.* Edith Hanke, "Editorischer Bericht", *MWG*, vol. I / 22-4, *op. cit.*, p. 724). Weber nunca publicó nada en los "Anuarios Prusianos", en parte porque su director de 1889 a 1919 había sido el historiador conservador Hans Delbrück, un defensor de la política de Guillermo II con la que Weber estaba en desacuerdo. A pesar de la amabilidad de Delbrück hacia Weber, de su defensa a ultranza de la tesis weberiana sobre el protestantismo interpretada en un sentido unilateral demasiado idealista para el gusto de Weber, y de haber formado parte con él y Hugo Preuss de la delegación alemana enviada a Versalles en mayo de 1919, Weber siempre mantuvo su distancia. Fue Marianne quien aceptó enviar a un director más liberal de esa revista un artículo de su marido. Mientras ella vivió, siempre se opuso a que fuera incorporado en alguna edición de *Economía y sociedad*, porque, tal y como lo reiteró a Johannes Winckelmann en una carta del 6 de mayo de 1948, ese texto *no formaba parte* del conjunto de papeles que Max Weber había escrito para esa obra *(ibid.*, p. 717). Pero Marianne murió en 1954 y Winckelmann decidió incorporar el texto en la 4ª edición alemana de 1956 (pp. 706-716 de la edición del FCE de 1964), tan sólo para removerlo de la 5ª edición de 1976, convencido para entonces de que pertenecía a los escritos

metodológicos. Pese a ello, los editores de *Economía y sociedad* de la nueva edición crítico-integral *(Gesamtausgabe)* de las obras de Weber, decidieron publicarlo como apéndice en el tomo dedicado a la sociología de la dominación, en virtud de ser un texto de enorme utilidad didáctica, asociado ya con esta obra. En parte por ello decidimos seguir ese ejemplo para la presente edición, con una nueva traducción del mismo. Una pequeña diferencia con los editores de la *Gesamtausgabe* deriva de la fecha asignada a este escrito, pues mientras Edith Hanke lo considera anterior al 28 de enero de 1919, por ser cuando Weber dictó su célebre conferencia de "La política como vocación" *(ibid.*, p. 723), nosotros consideramos, según se menciona ya en nuestra primera nota al Capítulo III de la primera parte *(supra*, pp. 334-335), que ésa no es razón suficiente para ello, pues el texto presenta muchas más características del estilo tardío de Weber empezando por el título mismo, donde ya habla de tipos "puros" y no de tipos "ideales", donde lo define además como "un estudio sociológico", y donde en el cuerpo del texto habla de la democracia plebiscitaria y de la "sociología del Estado". Además es un texto mucho más "extractado" o "destilado", en cuanto a su pureza conceptual, que la sección enviada a la imprenta para la primera "entrega" de *Economía y sociedad (supra*, pp. 334-422), y Weber siempre tendió a sintetizar los resultados de su investigación en artículos relativamente breves pero muy sustanciosos, *después* de haber realizado y publicado sus más amplias investigaciones (basta como ejemplo su último escrito, la "Vorbemerkung" de 1920). Por eso consideramos que el texto encontrado en el escritorio de Weber fue redactado *después* de enviar a la imprenta la primera entrega de *Economía y sociedad*, y o bien planeaba publicarlo él mismo de manera independiente, o bien formaba parte de lo que Weber había empezado a preparar para la segunda y, en sus planes, última "entrega" de *Economía y sociedad* a la editorial Mohr. Al ser esta versión la más breve, la más "pura" en términos conceptuales, y la que casi no tiene ejemplos históricos, podemos considerarla la última versión de su sociología de la dominación. Así, hay acuerdo unánime en que es un escrito tardío, pero también hay una diferencia de poco más de un año con respecto a si fue redactado a principios de 1919 o en la primavera de 1920.

[2] El orden de exposición elegido por Weber obedece a la intención de que su tipología no fuera a ser mal interpretada ni en términos evolucionistas ni cíclicos. Véase *supra*, Primera parte, cap. III, parágrafo 2, p. 340, nota 13.

[3] Sobre el concepto de dominación y su preferencia frente al concepto de poder, *cf. supra*, Primera parte, cap. I, p. 184, nota 88, y p. 185, nota 89.

[4] Sobre la distinción fundamental de Weber entre legitimidad y legalidad,

véase *supra*, Primera parte, cap. I, parágrafo 7, punto 4, p. 167, nota 74.

[5] "Sin pasión, ni inclinación", es decir, imparcialmente, tomado de Tácito, *Anales*, I, 1.

[6] Estas llamadas de Weber hacia otras secciones aún por trabajar indican, por un lado, que no se trata de un texto cerrado, independiente y autocontenido, pero, por otro lado, que el único trabajo más amplio del cual podía formar parte era para lo que todavía tenía proyectado por entregar de *Economía y sociedad* a la editorial Mohr de Tubinga, o bien formaba parte de su anunciada, pero nunca redactada, "Sociología del Estado", pues el tema a desarrollar aquí anunciado es el de los fundamentos económicos del dominio estatal, aunque tampoco puede descartarse que esta "Sociología del Estado" fuera a ser precisamente una importante parte constitutiva de la segunda y última "entrega" para *Economía y sociedad*.

[7] Para la crucial distinción entre relación comunitaria *[Vergemeinschaftung]* y relación asociativa *[Vergesellschaftung]*, véase *supra*, Primera parte, cap. I, pp. 171-174, y ahí nota 78.

[8] *Cf. supra*, Primera parte, cap. III, pp. 350-353, y Tercera parte, cap. VII, pp. 1199-1214.

[9] En la "Bula dorada" de 1356, la cual fungió en Alemania hasta 1806 como una especie de ley fundamental constitucional, otorgó el emperador Carlos IV a los príncipes los llamados "*Privilegia de non evocando et de non apellando*". El privilegio del *non evocando* concede el derecho a un súbdito de sujetarse sólo a la jurisdicción de su territorio nativo; el privilegio del *non appelando* prevé que nadie pueda apelar a ninguna otra corte en contra del veredicto emitido hacia algún súbdito en su propia jurisdicción territorial.

[10] El cadí es un juez musulmán, instaurado para resolver casos conforme a la *sharia* o ley sagrada del Islam. En la medida en que había un ancho margen para la libre interpretación de la ley, el cadí resolvía no de acuerdo con una ley formal, o de equidad formal, sino con una racionalidad sustantiva casuística, en donde las preferencias o aversiones personales del juez eran determinantes en la sentencia final. La expresión "justicia de cadí" tiene gran importancia en la sociología del derecho de Weber, para ejemplificar la racionalidad material jurídica contrapuesta a la racionalidad formal e imparcial del derecho romano, o del derecho occidental moderno en general. *Cf. supra*, p. 393, y ahí nota 88, y pp. 846, 860, 871, 889, 930, 958, 1168, 1240 y 1293.

[11] Ésta es la segunda llamada de Weber para anunciar un tratamiento de la

vertiente económica de la sociología del Estado, pero que ya no desarrolla en este texto, por lo cual se pone de nuevo en evidencia que no se trata de un escrito autocontenido, sino de uno que formaba parte de un trabajo más amplio, probablemente la "Sociología del Estado" proyectada para lo que planeaba entregar como segunda y última parte de *Economía y sociedad*, pero que ya no alcanzó a redactar. *Cf. supra*, p. 1385, nota 6.

[12] Véase *supra*, p. 385, nota 76, p. 1200, notas 9 y 10, y p. 1251.

[13] Desde finales del siglo XV pero sobre todo durante el XVI surgieron juristas y humanistas educados en universidades que se pusieron al servicio de los príncipes, tal y como lo describió Otto Hintze en un importante artículo de 1911 sobre el estamento de los funcionarios que contribuyó a la construcción del tipo ideal legal racional burocrático de Max Weber. *Cf.* Otto Hintze, "El estamento de los funcionarios" (1911), en *Historia de las formas políticas*, José Díaz García (trad.), Revista de Occidente, Madrid, 1968, pp. 213-214: "Esta entrada de los letrados en el servicio del príncipe es uno de los fenómenos culturales más importantes de la época moderna. No sólo ha transformado esencialmente el estatus y el estamento de funcionarios, sino que, como es sabido, guarda también relación con la recepción del derecho romano y, por tanto, con la reforma de toda la administración de justicia y la organización judicial que aquella trajo consigo. Estos juristas de formación romanista, que habían estudiado en las universidades italianas o alemanas, tal vez en Bolonia o en Leipzig, y que ahora entraron al servicio del príncipe como cancilleres o consejeros o también como secretarios —más bien en el servicio administrativo que en el propiamente judicial—, estos *magister* y licenciados y doctores trajeron un nuevo elemento a la relación del funcionario, a saber: el contrato de servicios de naturaleza jurídico privada, según el modelo de la relación contractual del arrendamiento de servicios del derecho romano. Son 'doctores alquilados': entran en semejante relación de servicio con determinadas condiciones, a cambio de un salario estipulado, la mayoría de las veces tan sólo por un tiempo determinado. Esta relación es revocable por ambas partes y no pocas veces cambian de servicio estos doctores alquilados". Para otros aspectos de las investigaciones históricas de Hintze sobre la administración pública y su relación con Max Weber, véase *supra*, pp. 343-344, nota 19.

[14] Mateo 27: 46: "Cerca de la hora novena, Jesús clamó a gran voz, diciendo: "Eli, Eli, ¿lama asabthani?" (Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?)

[15] Mateo 5: 20-22.

[16] *Cf.* Max Weber, "Las cualidades formales del derecho revolucionariamente creado: el derecho natural", parágrafo 7 de su sociología del derecho, *supra*, pp. 906-918.

[17] En el texto original Weber no puso ni en cursivas ni entre comillas la referencia al libro de Sohm, pues más bien describe su contenido, pero la referencia bibliográfica completa y exacta es: Rudolph Sohm, *Kirchenrecht. Die geschichtliche Grundlagen*, vol. I, Duncker & Humblot, Leipzig, 1892, pp. 6, 23, 26-29, 41, 47 y 216-217. Max Weber no aceptaba en muchos aspectos la interpretación luterana de Sohm de la historia jurídicoeclesiástica, pero de él tomó el término de "carisma", aunque le imprimiera después nuevas y muy originales dimensiones, así como también acabó por ver en la lucha entre el carisma y la burocracia al motor de la historia, no sólo eclesiástica, sino en todas las esferas institucionales y con un alcance planetario. *Cf. infra*, Apéndice II, p. 1400, y ahí nota 4. Pero también, *supra*, p. 339, y ahí nota 11.

[18] Weber se refiere aquí al debate que generó la interpretación histórica de Sohm sobre la evolución jurídica del catolicismo, tanto en círculos católicos como luteranos, en cuyo punto álgido se encuentra el libro del teólogo luterano y cabeza del protestantismo liberal Adolf von Harnack (1851-1930), *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten. Nebst einer Kritik der Abhandlung R. Sohm's, "Wesen und Ursprung des Katholizismus" und Untersuchungen über "Evangelium", "Wort Gottes" und das trinitarische Bekenntnis* [Génesis y desarrollo de la constitución y el derecho eclesiásticos en los dos primeros siglos. Junto a una crítica del tratado de R. Sohm, "Esencia y origen del catolicismo" y las investigaciones sobre "Evangelio", "La palabra de Dios" y la confesión trinitaria], Hinrichs, Leipzig, 1910, especialmente pp. 121-186. Para la participación del propio Weber en ese debate se recomienda el erudito artículo de Thomas Kroll, "Max Webers Idealtypus der charismatischen Herschaft und die zeitgenössische Charsiama-Debatte", en Edith Hanke y Wolfgang J. Mommsen (eds.), *Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zum Entstehung und Wirkung*, Mohr, Tubinga, 2001, pp. 47-72.

[19] En los indios iroqueses de Norteamérica, el *sachem* (consejero del pueblo) era fundamental para los procesos de paz y la administración económica de la tribu. Se trata de un cargo hereditario y no vinculado a cualidades personales, como en los guerreros, sino a un linaje consanguíneo con los antepasados de vertiente matrilineal. El conjunto de 50 *sachems* formaba el consejo tribal de la confederación iroquesa. Véase *supra* p. 1295, nota 18; *cf.*

Lawrence A. Scaff, "Remnants of Romanticism: Max Weber in Oklahoma and Indian Territory", en W. H. Swatos y Lutz Kaelber (eds.), *The Protestant Ethic Turns. 100. Essays on the Centenary of the Weber Thesis*, Paradigm, Boulder y Londres, 2005, pp. 77-110.

[20] Dirigentes de la reforma democrática del gobierno de Atenas a mediados del siglo V a.C. Siendo muy joven Pericles se alió con Efialtes para eliminar los privilegios de los miembros del Areópago, la antigua corte suprema y consejo donde se sentaban los miembros de la nobleza. El Areópago fue despojado de sus poderes, con excepción de los casos de homicidio y algunos de sacrilegio, asignándoles los restantes al consejo de los 500 que eran designados por sorteo desde la Asamblea Popular. Poco después del éxito de esta reforma constitucional, Efialtes fue asesinado en 462 a.C., pero Pericles le sobrevivió como dirigente democrático por más de 30 años, hasta su muerte en 429 a.C.

[21] El *bersek* era un guerrero nórdico que usaba abrigos de piel de oso, o de lobo, y se les consideraba ya desde los romanos, pero sobre todo durante la Edad Media, como temibles guerreros porque luchaban en estado de trance con una fiereza y una ira incontrolables. El término no tiene traducción exacta, pues es como el Yeti, el vikingo, el ninja o el samurái. Buena parte de las sagas nórdicas se basan en este personaje, pilar fundamental de la literatura antigua escandinava. Para Weber se trata de una figura claramente carismática, pues eso no está reñido con el terror que genera.

[22] Después de la muerte de Pericles en 429 a.C., Cleón se convirtió en el dirigente del partido popular en Atenas por siete años, hasta su muerte en 422 a.C. Fue el primer estadista ateniense que ascendió de las clases artesanales como peletero a la dirección política, y por ello sus contemporáneos lo tildaban despectivamente de "demagogo" y responsable de la "desmoralización de las masas". En 424 a.C. Aristófanes escribió contra él la comedia *Los caballeros* para ridiculizarlo como un esclavo demagogo favorito de Demos, hasta que es desplazado en el favor de su amo por un vendedor de salchichas, mientras que Aristóteles en *La constitución de Atenas*, cap. 28, describe así su ascenso: "Una vez muerto Pericles quedó al frente de las clases sobresalientes Nicias, quien murió en Siracusa, y al frente del pueblo Cleón, hijo de Kleainetos, y se cree que fue quien más dañó al pueblo con sus impulsos apasionados, y fue el primero que vociferó y dio gritos en la tribuna y profirió insultos, y habló ceñido, siendo así que todos los demás habían hablado con decoro".

[23] *Cf.* Max Weber, "La posición carismática y pontifical del monarca central", en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, p. 252: "El

emperador chino gobernaba en el antiguo y genuino sentido de la

[24] Zwickau es una ciudad de origen eslavo al sureste de Leipzig donde Thomas Münzer (1490-1525) predicó como pastor entre 1520 y 1521. Después de ser bombardeada durante la segunda Guerra Mundial se reconstruyó como Karl Marx Stadt. Los "profetas de Zwickau" o "anarquistas de la Reforma protestante", como fueron llamados, constituían un grupo fanático de reformadores religiosos en la década de los 1520 dirigidos por Nikolaus Storch, cuyos extremismos de doctrina y conducta fueron combatidos por Lutero hasta finalmente derrotarlos. El potencial carismático de los "profetas de Zwickau" reside en buena medida en que siempre pusieron por encima de la Biblia a la inspiración interna por "luz divina", de tal modo que citaban a menudo la frase del Evangelio "está escrito, pero en verdad yo os digo". Su principal dirigente después de Storch fue Thomas Münzer, figura prominente en la rebelión de los campesinos de 1524-1525. Una interpretación de la figura de Münzer, fuertemente influida por Kautsky y la interpretación de Max Weber sobre la ética protestante, puede encontrarse en Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1921), Aufbau-Verlag, Berlín, 1960.

[25] El lamaísmo fue, y en parte sigue siendo, la forma de budismo practicada en el Tíbet, Mongolia y los reinos del Himalaya. El Dalai *(amplio océano)* Lama fue el poder espiritual y temporal supremo del Tíbet desde el siglo XVII hasta la invasión de los comunistas chinos en 1950. El Dalai Lama de aquella época huyó en 1959 a la India.

[26] Del griego *hierurgia*, acción sagrada. Aparece en el *Kirchenrecht* de Rudolph Sohm *(op. cit.*, p. 226) en el sentido litúrgico de "poderes sacramentales absolutamente secretos".

[27] El *character indelebilis* designa la naturaleza imborrable de la santificación en la ordenación del sacerdote católico. *Cf.* Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, ed. FGV, 2003, *op. cit.*, pp. 195 y 335, nota 149. Véase también *supra*, p. 372, nota 52.

[28] Éste es el cuarto tipo de legitimidad del que Weber hablaba ya en octubre de 1917 en su conferencia sobre sociología del Estado en Viena. *Cf. infra*, Apéndice II, p. 1401.

[29] *Führer-Demokratie.* Sobre la polémica que llegó a despertar este término, usado por Weber en sentido estrictamente técnico descriptivo, y los malos entendidos a los que fácilmente puede llevar por una lectura anacrónica y fuera de contexto, véase *supra*, p. 391, nota 84.

[1] Traducción y notas de Francisco Gil Villegas. Este texto, con el que cierra el volumen I/22-4 de la *Gesamtausgabe* o edición crítica alemana, dedicada a la sección de la sociología de la dominación de *Economía y sociedad* de Max Weber, reproduce la reseña periodística anónima de la conferencia dictada por Weber el 25 de octubre de 1917 en la "asociación sociológica" de Viena. La reseña fue publicada en la edición matutina del 26 de octubre de 1917 en el principal órgano liberal vienés, la *Neuen Freien Presse* (núm. 19102, p. 10), bajo la rúbrica "Der Economist", y su gran importancia reside en tres aspectos principales: *1*. constituye el único texto puente que conecta la versión de la sociología de la dominación anterior a la primera Guerra Mundial con la segunda versión posterior a esa guerra; *2*. es el único texto donde Weber señaló expresamente a una "cuarta concepción de legitimidad" que proviene de la voluntad de los dominados y está estrechamente vinculada con el surgimiento de la ciudad burguesa medieval occidental, en cuanto entidad que en el Capítulo "La ciudad", de *Economía y sociedad*, está más bien asociada con una forma de dominación "no legítima"; *3*. es el único texto donde Weber señaló los alcances y límites metodológicos sobre la manera como debería abordarse desde un punto de vista sociológico el problema del Estado. Edith Hanke señala, además, en la primera página de su "reporte editorial" sobre este importante texto, que al deslindar en él Max Weber el tratamiento sociológico del tratamiento jurídico del Estado, por una parte se remontó a sus discusiones de 1909 en Heidelberg con Georg Jellinek, mientras que por otro lado "abordó de paso las tesis del teórico jurídico estatal vienés Hans Kelsen". *Cf*. Edith Hanke, "Editorischer Bericht" al texto "Probleme der Staatssoziologie", en Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Herschaft*, vol. I/22-4 de la *MWG*, Edith Hanke y Thomas Kroll (eds.), Tubinga, Mohr, 2005, p. 745. Pero lo cierto es que aunque la referencia de Weber a la obra de Jellinek es clara, no lo es así para el caso de Kelsen quien, como lo reconoce la propia Hanke, ni asistió a la conferencia de Weber ni se conoce nada seguro sobre algún contacto personal entre ambas figuras durante la etapa vienesa de Weber (*ibid*., p. 745, nota 1). De cualquier modo, varios de los aspectos señalados en la conferencia de Weber no aparecen en la "reconstrucción" de Winckelmann de la "Sociología del Estado" que acompañó durante tantas décadas a sus ediciones de *Economía y sociedad* y que serían posteriormente tan criticadas por Wolfgang Mommsen y otros de los autores encargados de editar críticamente la *Gesamtausgabe*. Lo cierto es que aunque el Estado siempre figuró como uno de los problemas centrales en la obra de Max Weber, nunca escribió una monografía o un artículo dedicado a la sociología del Estado, y en su obra tardía

sólo pueden encontrarse diversos anuncios sobre su proyectada, inminente y "próxima" *Staatssoziologie*. No obstante, al margen de los seis volúmenes que configuran la edición crítica de *Economía y sociedad* en la *MWG*, ha aparecido, dentro de la sección dedicada a clases y conferencias, una reconstrucción de las lecciones impartidas por Weber en el primer semestre de 1920 en la Universidad de Múnich sobre "Teoría general del Estado y política (Sociología del Estado)". Aunque el curso fue interrumpido por la muerte de Weber en junio de 1920, éste dejo un programa que permite ver con precisión la manera como pensaba redactar su largamente proyectada "Sociología del Estado": *1*. Concepto de Estado; *2*. Los tipos de dominación legítima; *3*. Estamentos y clases; *4*. Estado de linajes y Estado feudal; *5*. Patrimonialismo y burocracia profesionalizada; *6*. Burguesía y ciudad-Estado, Estado y nación; *7*. División de poderes estamental y representación estamental; *8*. División de poderes racional, partidos y parlamentarismo; *9*. Los diferentes tipos de democracia. *Cf*. Max Weber, *Allgemeine Staatslehre und Politik (Staatssoziologie) — unvollendet. Mit — und Nachschriften 1920*, vol. III/7 de la *MWG*, Gangolf Hübinger y Andreas Terwey (eds.), Tubinga, Mohr, 2009, 150 pp.

[2] Aunque aparentemente en esta conferencia Max Weber todavía no tenía formulada su clásica definición del Estado moderno, conviene aquí apuntarla tal y como aparece en su conferencia de 1919 "Politik als Beruf", en *Gesammelte Politischen Schriften*, Mohr, Tubinga, 1980, p. 506: "Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio, reclama con éxito para sí el *monopolio de la violencia física legítima [das Monopol legitimer physischer Gewaltsamkeit]*". Del año siguiente (1920) proviene la definición que aparece en el parágrafo 17 de los "Conceptos sociológicos fundamentales" de la sección de *Economía y sociedad* que el propio Weber alcanzó a enviar a la imprenta: "por *Estado* debe entenderse un *instituto político* de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al *monopolio* de la coacción física *legítima* [das *Monopol legitimen* physischen Zwanges] para el mantenimiento del orden vigente" (*supra*, pp. 185-186).

[3] Max Weber ponía con este ejemplo una referencia sumamente clara e ilustrativa para sus oyentes austriacos, pues el gobierno bajo el ministro presidente Ernst Ritter Seidler, que se encontraba en el poder desde el 23 de junio de 1917, gobernaba con un limitado presupuesto provisional, de carácter temporal extraordinario, porque la Cámara de Diputados no había podido ponerse de acuerdo sobre el proyecto del presupuesto y mucho menos había podido aprobarlo a tiempo. Justo en el momento en que Weber dictaba su

conferencia en Viena se habían reanudado las complicadas negociaciones entre el gobierno y los diversos grupos representados en el Parlamento de un Estado multinacional con un complejo sistema de partidos, lo cual no impediría que el ministro presidente Seidler se viera obligado a renunciar a su cargo, pocos meses después, el 25 de julio de 1918. Las complejas negociaciones, cuya minuta era seguida día a día por la prensa vienesa, no podían ser entendidas por el público desde un punto de vista jurídico, sino tan sólo desde uno sociológico político, y por eso Weber apeló precisamente a este ejemplo.

[4] Hasta antes de Max Weber el concepto de "carisma" no tenía un carácter general tipológico, sino que era un concepto especializado de la exégesis bíblica alemana que designaba un don de *gracia* otorgado por el Espíritu Santo. Rudolph Sohm desempeñó un papel muy importante en la difusión polémica de dicho concepto porque algunas de las variaciones que le asignó a su significado despertaron un gran debate teológico a principios del siglo XX entre la rama conservadora de la historia eclesiástica encabezada por Sohm mismo, quien sostenía la tesis según la cual en sus orígenes la Iglesia cristiana primitiva no estaba organizada jurídicamente, sino que era una muy peculiar "organización carismática" antes de transformarse en una institución sancionada jurídicamente, y la posición de la teología protestante liberal, encabezada por Adolf Harnack, para quien la organización carismática podía darse también en otras iglesias cristianas y sectas protestantes no católicas. La obra de Sohm expresamente citada por Weber en varias instancias, y no nada más en *Economía y sociedad*, es la dedicada al derecho eclesiástico: R. Sohm, *Kirchenrecht. Die geschichtlichen Grundlagen*, vol. I, Duncker & Humblot, Leipzig, 1892. No obstante, la obra de Sohm de mayor difusión y seis años anterior a la citada por Weber fue su popular bosquejo de una historia de la Iglesia, en la cual asoció inicialmente a una especial forma de "carisma" el surgimiento del ascetismo monástico cristiano, y en especial a san Agustín. *Cf.* R. Sohm, *Kirchengeschichte im Grundriss*, Verlag von E. Ungleich, Leipzig, 1887, parágrafo 15, p. 56. Una reseña de 1909 sobre la polémica de Sohm con el protestantismo liberal en torno a la cuestión del carisma en la configuración original de la Iglesia católica fue la de Paul August Leder, "Das Problem der Entstehung des Katholizismus. Kritische Äusserungen zu Harnack und Sohm", en *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonische Abteilung* I, vol. 32, 1911, pp. 276-308. Un análisis reciente del mismo tema puede encontrarse en Thomas Kroll, "Max Webers Idealtypus der charismatischen Herrschaft und die zeitgenössische Charisma-Debatte", en E. Hanke y W. Mommsen (eds.), *Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zur Entstehung und Wirkung*, Mohr, Tubinga,

2001, pp. 47-72.

[5] Clara referencia a Mateo 5: 21 y 22.

[6] Aquí se resume el contenido de los parágrafos 2, 4 y 5 del estudio de Weber sobre la ciudad. Véase *supra*, pp. 960-985 y 1012-1067. Es muy significativa la manera en que Weber incorporó en su conferencia estas secciones de su estudio sobre la ciudad *dentro* de las categorías centrales de su sociología de la dominación y su proyectada, aunque nunca realizada, investigación sobre la sociología del Estado.

Además de ser "la obra maestra de Max Weber y de toda la sociología" (Raymond Aron), *Economía y sociedad* ha sido aclamada como la obra de ciencias sociales más importante del siglo XX, y también la construcción más monumental que se haya intentado en ese campo. Difícil de resumir, puede describirse sin embargo como una obra titánica que desarrolla, a partir de un método comprensivo, un tratamiento sucesivo y simultáneo de una sociología económica, una jurídica, una política y una de la religión para transfigurarse en un "fascinante análisis sociológico de las sociedades modernas contemplado contra el telón de fondo de la historia universal" (W. Mommsen). Mediante la comparación con otras culturas, especialmente China, India y el Islam, Weber destaca la originalidad de Occidente y aporta un sólido fundamento al balance de la actual tensión Oriente-Occidente.

Esta tercera edición, comentada, anotada y revisada por Francisco Gil Villegas, adopta algunos criterios de la edición integral de las obras de Max Weber en Alemania; introduce una nueva traducción de la cabeza conceptual usada por Weber para la parte más antigua y voluminosa de la obra —ausente en ediciones previas—; sustituye las secciones de la edición Winckelmann, que no eran parte original del conjunto, por apéndices agregados en la más reciente edición crítica alemana; revisa y actualiza la traducción dirigida por José Medina Echavarría en 1944 para regresar a la primera versión editada por Marianne Weber; anota, pensando en el público hispanoparlante, las referencias bibliográficas pertinentes y las obras que Weber consultó o pudo haber consultado; comenta información especializada y términos y conceptos de carácter teórico o metodológico aportados por Weber, apuntando las razones de su importancia en la recepción posterior de su obra. La introducción del editor expone a su vez el orden cronológico de la redacción de los diversos textos y la polémica de los diferentes criterios que se han seguido para editar esta magna obra, erróneamente considerada por mucho tiempo como un "libro" acabado. La última parte de la introducción resume el contenido de las principales secciones de toda la obra para fines didácticos.

Economía y sociedad se reedita a los 70 años de su primera traducción al español —la primera traducida a cualquier otro idioma—; a los 50 de la segunda edición; a los 150 años del natalicio de Max Weber y en la conmemoración de los 80 años del Fondo de Cultura Económica.

www.fondodeculturaeconomica.com

Índice

Introducción, por Francisco Gil Villegas M. 10

Nota preliminar de la primera edición en español, por José Medina Echavarría 108

Primera parte LA ECONOMÍA Y LOS ÓRDENES Y PODERES SOCIALES 117

Del prólogo a la primera edición, por Marianne Weber 119

Prólogo a la segunda edición, por Marianne Weber 120

Capítulo I. Conceptos sociológicos fundamentales 121

1. Concepto de la sociología y del significado en la acción social 122

I. Fundamentos metodológicos 122

II. Concepto de la acción social 135

2. Principios determinantes de la acción social 136

3. La relación social 138

4. Tipos de actos sociales: uso, costumbre 140

5. Concepto de orden legítimo 141

6. Tipos de orden legítimo: convención y derecho 143

7. Validez del orden legítimo: tradición, creencia, estatuto 146

8. Concepto de lucha 147

9. Comunidad y sociedad 149

10. Relaciones “abiertas” y “cerradas” 151

11. Consecuencias de la acción. Representación 154

12. Concepto y clases de asociación 155

13. Órdenes de una asociación 157

14. Orden administrativo y orden regulador 158

15. Empresa y asociación de empresa, unión, instituto 158

16. Poder, dominación 159

17. Asociación política, asociación hierocrática 160

Capítulo II. Las categorías sociológicas fundamentales de la vida económica 163

1. Concepto de economía 163

2. Concepto de utilidad 167

3. Orientación económica de la acción 168

4. Normas típicas de la economía racional 169

5. Tipos de asociaciones económicas 172

6. Medio de cambio, medio de pago, dinero 174
7. Consecuencias fundamentales del uso típico del dinero. Crédito 178
8. Situación de mercado, mercabilidad, libertad de mercado, regulación de mercado 180
9. Racionalidad formal y racionalidad material de la economía 182
10. Racionalidad del cálculo en dinero 183
11. Concepto y tipos de adquisición, cálculo de capital 187
12. Cálculo natural y economía natural 195
13. Condiciones de la racionalidad formal del cálculo en dinero 202
14. Economía de cambio y economía con arreglo a plan 203
15. Tipos de la distribución económica de servicios (generalidades) 207
16. Formas de articulación técnica de servicios 211
17. Formas de articulación técnica de servicios (conclusión) 213
18. Formas sociales de la distribución de servicios 215
19. Apropiación de la utilización de servicios 218
20. Apropiación de los medios de producción 223
21. Apropiación de los servicios de disposición 229
22. Expropiación de los trabajadores de los medios de producción 230
23. Expropiación de los trabajadores de los medios de producción (conclusión) 232
24. Profesión y tipos de división de profesiones 233
24a. Formas principales de las relaciones de apropiación y mercado 237
25. Condiciones de rendimiento calculable: adaptación, ejercicio del trabajo, inclinación al trabajo, etcétera 243
26. Comunidades con servicios ajenos al cálculo: formas de comunismo. 246
27. Bienes de capital, cálculo de capital 247
28. Concepto y formas de comercio 248
29. Concepto y formas de comercio 249
29a. Concepto y formas de comercio (conclusión) 251
30. Condiciones del grado máximo de racionalidad formal del cálculo de capital 253
31. Direcciones típicas en la orientación “capitalista” del lucro 256
32. La concepción del dinero en el Estado moderno y las distintas clases de dinero: dinero corriente 258
33. Dinero interior 265
34. Dinero notal 267

35. Validez formal del dinero 269
36. Medios y fines de la política monetaria 271
Digresión sobre "la teoría estatal del dinero" 275
37. Importancia extramonetaria de las asociaciones políticas para la economía 284
38. El financiamiento de asociaciones políticas 285
39. Repercusión sobre las economías privadas 290
40. Influencia de la economía sobre la formación de asociaciones 292
41. Los móviles de la economía 292
Capítulo III. Los tipos de dominación 296
1. Las formas de legitimidad 296
1. Definición, condición y clases de dominación. Legitimidad 296
2. Los tres tipos puros de dominación legítima: dominación racional, dominación tradicional y dominación carismática 298
2. La dominación legal con administración burocrática 299
3. Dominación legal: tipo puro mediante cuadro administrativo burocrático 299
4. Dominación legal: tipo puro mediante cuadro administrativo burocrático (conclusión) 302
5. La administración burocrático-monocrática 304
3. Dominación tradicional 306
6. Definición 306
7. Condiciones 307
7a. Gerontocracia, patriarcalismo, patrimonialismo 310
8. Sostén del servidor patrimonial 314
9. Dominación estamental-patrimonial 316
9a. Dominación tradicional y economía 316
4. Dominación carismática 320
10. Dominación carismática, sus características y comunicación 320
5. La rutinización del carisma 323
11. La rutinización del carisma y sus efectos 323
12. La rutinización del carisma y sus efectos (continuación) 326
12a. La rutinización del carisma y sus efectos (conclusión) 328
6. Feudalismo 330
12b. Feudalismo, feudalismo de vasallaje 331
12c. Feudalismo prebendario y otros tipos de feudalismo 334
13. Mezcla de los distintos tipos de dominación 338

7. La transformación antiautoritaria del carisma 341
14. La transformación antiautoritaria del carisma 341
8. Colegialidad y división de poderes 344
15. Colegialidad y división de poderes 345
16. División específica de poderes 355
17. Relaciones de la división política de deberes con la economía 356
9. Partidos 356
18. Concepto y naturaleza de los partidos 357
10. Administraciones no autoritarias y administraciones de representantes 360
19. Administraciones no autoritarias y administraciones de representantes 360
20. Administración de honoratiores 361
11. Representación 363
21. Naturaleza y formas de la representación 363
22. Representación por representantes de intereses 367
Capítulo IV. Estamentos y clases 370
I. Conceptos 370
1. Conceptos 370
2. Significación de las clases lucrativas 372
3. Concepto de la situación estamental, del estamento 374
Segunda parte TIPOS DE COMUNIDAD Y SOCIEDAD 376
Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva 379
I. Significado de una sociología "comprensiva" 379
II. Relación con la psicología 382
III. Relación con la dogmática jurídica 388
IV Actuar en comunidad (Gemeinschaftshandeln) 390
V Relación asociativa (Vergesellschaftung) y actuar en sociedad (Gesellschaftshandeln) 391
VI. El consenso 399
VII. Institución (Anstalt) y asociación (Verband) 409
Capítulo I. Economía y sociedad en general 417
1. Esencia de la economía. Comunidad económica, comunidad de gestión y de regulación 417
2. Relaciones económicas "abiertas" y "cerradas" 420
3. Formas de comunidad e intereses económicos 422
4. Formas de economía 427

5. Formas de regulación económica 430
Capítulo II. Tipos de relación comunitaria y relación asociativa 435
1. La comunidad doméstica 435
2. Comunidad vecinal, comunidad económica y ayuntamiento 439
3. Las relaciones sexuales en la comunidad doméstica 442
4. El clan y la regulación de las relaciones sexuales 444
5. Relaciones con la organización militar y económica. El régimen de bienes en el matrimonio y el derecho sucesorio 448
6. La disolución de la comunidad doméstica: cambios de su posición funcional y "calculabilidad" creciente. Nacimiento de las modernas sociedades mercantiles 453
7. El desarrollo hacia la forma de oikos 459
Capítulo III. Comunidades étnicas 463
1. La "raza" 463
2. Surgimiento de los caracteres raciales 465
3. Relación con la comunidad política 471
4. "Nación" y "pueblo" 473
Capítulo IV. Sociología de la religión (Tipos de relación comunitaria religiosa) 477
1. El nacimiento de las religiones 477
2. Mago y sacerdote 495
3. Concepto de Dios. Ética religiosa. Tabú 497
4. El "profeta" 506
5. Congregación 516
6. Saber sagrado. Prédica. Cura de almas 520
7. Estamentos, clases y religión 528
8. El problema de la teodicea 567
9. Salvación y renacimiento 573
10. Los caminos de salvación y su influjo en los modos de conducción de vida 575
11. Ética religiosa y "mundo" 608
12. Las religiones universales y el "mundo" 633
Capítulo V. Mercado [Incompleto] 652
Capítulo VI. La economía y los diversos órdenes (Introducción a la sociología del derecho) 657
1. Orden jurídico y orden económico 657
2. Orden jurídico, convención y costumbre 664

3. Significación y límites de la coacción jurídica para la economía 674
Capítulo VII. Sociología del derecho (Economía y derecho) 680
1. La diferenciación de los campos jurídicos objetivos 680
2. El carácter formal del derecho objetivo 695
3. Las formas de creación de los derechos subjetivos 716
4. Los tipos del pensamiento jurídico y los honoratiores jurídicos 778
5. Racionalización formal y material del derecho 794
6. Imperium y poderes principescos patrimoniales en su influencia sobre las cualidades formales del derecho. Las codificaciones 814
7. Las cualidades formales del derecho revolucionariamente creado: el derecho natural 832
8. Las cualidades formales del derecho moderno 842
Capítulo VIII. La ciudad 859
1. Concepto y categorías de la ciudad 859
2. La ciudad de Occidente 877
3. La ciudad de linajes en la Edad Media y en la Antigüedad 899
4. La ciudad plebeya 924
5. Democracia antigua y medieval 950
Tercera parte TIPOS DE DOMINACIÓN 975
Capítulo I. La dominación 977
1. Poder y dominación. Formas de transición 977
2. Dominación y administración. Naturaleza y límites de la administración democrática 983
3. La dominación mediante "organización". Los fundamentos de su legitimidad 987
Capítulo II. Las comunidades políticas 990
1. Naturaleza y "legitimidad" de las asociaciones políticas 990
2. Las fases de desarrollo en la formación de la relación comunitaria política 993
Capítulo III. Estructuras de poder. La "nación" [Incompleto] 999
1. El prestigio del poder y las "grandes potencias" 999
2. Los fundamentos económicos del "imperialismo" 1001
3. La "nación" 1010
Capítulo IV. Clases, estamentos, partidos 1015
Capítulo V. Legitimidad y mantenimiento del carisma 1031
Capítulo VI. Burocracia 1042

Capítulo VII. Patrimonialismo 1082
Capítulo VIII. Los efectos del patriarcalismo y del feudalismo 1144
Capítulo IX. Carismatismo 1185
Capítulo X. Transformación del carisma 1192
Capítulo XI. Estado y hierocracia 1221
APÉNDICES 1274
Apéndice I. Los tres tipos puros de la dominación legítima. Un estudio sociológico 1275
Apéndice II. Problemas de la sociología del Estado 1286
Índice analítico 1289