



Título: El carisma institucional como una forma de carisma auténtico.

Estudiante: Leonardo Jesús Mesa

Tutor: Profesor Andrés Jiménez Colodrero

Acreditación: Licenciado en ciencia política

Carrera: Licenciatura en ciencia política

Fecha: Febrero de 2023

Leonardo Mesa

Título

El carisma institucional como una forma de carisma auténtico.

Resumen

El presente trabajo analizó la teoría weberiana del carisma, sus transformaciones, sus aspectos distintivos. Además, se exploró la dimensión religiosa de dicho concepto, y cómo Weber y otros autores se basaron en estudios de la Iglesia y su desarrollo para elaborar sus diversas concepciones de las evoluciones del carisma.

A su vez, se analizaron las influencias de autores contemporáneos y anteriores a Weber, y cómo afectaron el desarrollo de la concepción weberiana del carisma. Asimismo, se compararon las posturas de diversos autores posteriores respecto a la teoría weberiana, y sus visiones sobre la posibilidad de una teorización más amplia del carisma.

En base al desarrollo previo, se propuso una interpretación del carisma en la teoría weberiana que pueda admitir su transformación y vinculación a una institución, sin perder su esencia en el proceso.

Palabras clave: Max Weber, carisma, rutinización, despersonalización, cristianismo.

Objetivo general

Analizar cómo se transforma el carisma personal en un carisma de cargo, manteniendo su esencia.

Objetivo secundario 1

Caracterizar el carisma dentro de la teoría weberiana.

Objetivo secundario 2

Analizar la transformación del carisma personal en carisma institucional.

Tema

El carisma institucional como una transformación que conserva el carisma

Justificación

El presente trabajo busca explorar los elementos de la teoría weberiana del carisma que permitan desarrollar una concepción del carisma que pueda dar cuenta de sus posibles

transformaciones. Mediante las comparaciones con autores posteriores y sus perspectivas teóricas, analizadas bajo los postulados del propio Weber, se busca llegar a una visión menos estrecha de la dominación carismática.

Marco teórico

La teoría de Max Weber sobre la sociología de la dominación y de la religión, en relación al carisma como tipo de dominación, su dimensión religiosa y sus posibles transformaciones. Además, diversos autores que analizan los conceptos weberianos y los aplican en sus propias teorías, como Heurttin, Stark, Eisenstadt, Shils, Schluchter, y otros.

Metodología

La metodología utilizada fue interdisciplinaria, ya que la investigación incorpora dimensiones sociológicas, teológicas e históricas. La investigación consistió de una recolección bibliográfica, de fuentes primarias y secundarias; de una interpretación de los textos; y de un análisis y discusión del cuerpo bibliográfico. La meta de la lectura fue individualizar los conceptos clave a analizar, con el complemento de los autores y temas de las fuentes secundarias, para poder obtener una mejor interpretación del pensamiento de Max Weber

Pregunta

¿Cómo se transforma el carisma en dirección a un carisma institucional, sin perder su esencia?

Hipótesis

El carisma puede transformarse en un carisma institucional sin perder su esencia auténtica.

Índice

1. El carisma como tipo de dominación

1.1 Tipos de dominación

1.2 Dominación carismática

2. Transformaciones del carisma

2.1 Rutinización del carisma

2.2. Rutinización y cotidianización

2.3 Derivaciones de los tipos puros

2.4 La transformación del carisma en sentido a los dominados

3. Liderazgo y organización

3.1 Organización carismática, y su naturaleza

3.2 Jefatura y sucesión carismática

3.3 Disciplina y objetivación del carisma

4. El carisma y la religión

4.1 Religiosidad y tipos de salvación

4.2 El carisma personal y su origen religioso

5. La historia de la Iglesia y su vínculo con el carisma

5.1 La influencia del carisma según Sohm

5.2 El historicismo alemán y su debate

5.3 Respuestas posteriores

5.4 El cristianismo antiguo y el carisma

5.5 El carisma en la iglesia y la secta

6. Interpretaciones sobre la pérdida o conservación del carisma

6.1 La objetivación del carisma

7. Conclusión

1. El carisma como tipo de dominación

1.1 Tipos de dominación

Según Weber, la dominación consiste en 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" o "influjo" sobre otros hombres” (Weber, 1964, p. 170).

La autoridad de una dominación puede sostenerse por una multiplicidad de motivos, como la habituación hacia las costumbres o consideraciones racionales. Toda relación de autoridad auténtica presupone un mínimo de voluntad de obediencia, de interés en

obedecer. Toda dominación requiere un cuadro administrativo, como “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” (Weber, 1964, p. 170).

La dominación suele fundamentarse en la creencia de su legitimidad, ya que no se contentan con asegurar su persistencia con motivos puramente materiales, afectivos o racionales (valorativos). Según el tipo de legitimidad pretendida, varía el tipo de obediencia, de cuadro administrativo y el ejercicio mismo de la dominación. Por ello, se pueden distinguir los tipos de dominación según sus pretensiones de legitimidad.

Weber describe tres tipos puros de dominación legítima, según el fundamento de su legitimidad. La dominación racional se basa en la creencia en la legalidad de las reglas estatuidas y en el derecho de ejercer autoridad por aquellos indicados por tales reglas (la autoridad legal). En la autoridad legal se obedecen las ordenaciones impersonales y objetivas estatuidas legalmente, y a las personas que tales designan para ejercer autoridad por mérito de la legalidad formal, dentro de su competencia definida (Weber, 1964, pp. 171-172).

La dominación tradicional surge de la creencia en la santidad de las tradiciones antiguas y en la legitimidad de mando por aquellos señalados por dicha autoridad para ejercer autoridad (autoridad tradicional). En la autoridad tradicional se obedece a la persona del señor que ocupa una posición de autoridad basada en la tradición, es una obediencia personal que surge de la lealtad personal en un ámbito consuetudinario.

La dominación carismática recae en la devoción hacia la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona, y hacia sus ordenaciones, creadas o reveladas (autoridad carismática). En la autoridad carismática, se obedece a un jefe carismáticamente calificado, en base a la confianza personal en sus características extraordinarias, dentro del círculo en el cual la creencia en su carisma posee validez.

Los tres tipos de dominación son tipos ideales, que no suelen darse en estado puro en la realidad histórica, sino que sirven como formas conceptuales puras. Ofrecen la posibilidad de señalar en las formas empíricas e históricas de dominación cuánto se aproximan hacia los tipos ideales, y si posee elementos burocráticos, estamentales, carismáticos, de carisma hereditario o institucional, etc. (Weber, 1964, pp. 172-173).

1.2 Dominación carismática

El concepto de carisma en Weber se remonta a la terminología cristiana antigua:

El concepto de "carisma" (gracia) se ha tomado de la terminología del cristianismo primitivo. Con respecto a la hierocracia cristiana Rudolf Sohm ha sido el primero que en su *Kirchenrecht* (derecho eclesiástico) empleó el concepto, aunque no la terminología; otros (por ejemplo, Hall, *Enthusiasmus und Bussgewalt*, "Entusiasmo y poder expiatorio") destacaron ciertas consecuencias importantes. (Weber, 1964, p. 173)

El carisma es entendido como la cualidad, tomada como extraordinaria (condicionada mágicamente en su origen), de una persona, por la cual se la considera en posesión de fuerzas sobrehumanas (extraordinarias o no asequibles) o como enviado divino, y por lo tanto como líder. La importancia del carisma no yace necesariamente en el valor objetivo de las cualidades carismáticas, sino en la valoración de los dominados carismáticos, de los adeptos o seguidores.

La validez del carisma recae en el reconocimiento (en la entrega a las cualidades extraordinarias del jefe) por parte de los dominados. El libre reconocimiento es mantenido por la corroboración de las supuestas cualidades extraordinarias o carismáticas, cuyo origen siempre se remonta al milagro. Cuando el carisma es genuino, el reconocimiento no es el fundamento de la legitimidad, sino un deber de los llamados y de aquellos sujetos a la autoridad carismática a reconocer esa cualidad genuina del jefe carismático. En términos psicológicos, este reconocimiento es una entrega personal completa basada en la fe. En ese sentido, los líderes carismáticos no se consideran dependientes del reconocimiento de la multitud, ya que tratan a sus oponentes y a los no adherentes como incumplidores de un deber. El no participar en el reclutamiento voluntario es considerado como motivo de desprecio.

Ante la falta de corroboración de las cualidades, si el jefe parece abandonado de su fuerza mágica o heroica, si no consigue el éxito, o si su jefatura no aporta bienestar a los dominados, su autoridad carismática corre el riesgo de disiparse.

Los grupos organizados sujetos a la autoridad carismática se consideran comunidades carismáticas, basadas en una forma emotiva de "comunización" o relación comunal. El cuadro administrativo de la dominación carismática no es una burocracia (mucho menos una burocracia profesional), ya que su selección no es estamental ni por dependencia personal o patrimonial. La elección es conforme a cualidades carismáticas requeridas en el séquito, discípulos u hombres de confianza del jefe. No hay designaciones, destituciones, carreras o ascensos, lo que hay es un llamamiento por el señor para que el seguidor con aptitudes carismáticas lo siga. Hay una ausencia de jerarquías (el jefe

interviene directamente cuando es necesario), de jurisdicciones, competencias o apropiaciones por privilegio (todo se halla limitado a los objetivos de la “misión”). Tampoco hay sueldos o prebendas, sino una forma de comunismo o mecenazgo originario. En lugar de magistraturas firmes, se hallan agentes comisionados con una misión, provistos de autoridad carismática por parte del carisma del propio jefe. Tampoco se observan preceptos jurídicos abstractos, derecho racional ni precedentes tradicionales, sino que se realizan creaciones de derecho para cada caso; el jefe carismático genuino crea y exige nuevos mandamientos, en virtud de sus cualidades, de su revelación y del reconocimiento de sus seguidores (el reconocimiento crea deber, oponerse a la misión implica una falta).

Además, la dominación carismática es ajena a la dominación racional y a la tradicional, por su carácter extra cotidiano y fuera de lo común. Las otras formas de dominación son cotidianas y rutinarias, mientras que la carismática representa lo opuesto. La dominación racional, en su forma burocrática, es racional en tanto se vincula a reglas analizables, mientras que la carismática es irracional por ser ajena a toda regla. La dominación tradicional tiene un fuerte vínculo con el pasado, y también se guía por reglas, mientras que la carismática va en contra del pasado (tiene un sentido revolucionario). Esta dominación tampoco presenta apropiaciones de poderes de mando, similar a la propiedad de bienes, ya que se orienta por el reconocimiento por parte de los seguidores (Weber, 1964, pp. 194-195).

La confirmación carismática, el reconocimiento por parte de los seguidores, discípulos, y séquito, es lo que sostiene este tipo de dominación, y “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” (Weber, 1964, pp. 195).

El carisma puro, por otra parte, es ajeno a la economía, no estima a los dones carismáticos como fuente de ingresos. No obstante, aunque admite la búsqueda de medios materiales para sustentar el poder, el carisma genuino desdeña la economía cotidiana (racional o tradicional), en el sentido del desarrollo de una actividad económica dirigida a la obtención de ingresos regulares. Las formas de cubrir las necesidades materiales en un liderazgo carismático puro incluyen el mecenazgo (donaciones o fundaciones), formas mendicantes, el botín militar y la extorsión (violenta o formalmente pacífica). El carisma funciona como una fuerza “anti económica” que sólo con indiferencia admite formas de adquisición ocasional.

El carisma funciona como una fuerza revolucionaria durante épocas vinculadas a la tradición. A diferencia de las fuerzas revolucionarias racionales, que operan en la sociedad desde fuera, el carisma produce renovaciones internas, en la orientación de la consciencia y las acciones, de todas las actitudes frente a la tradición y frente al mundo en general (Weber, 1964, pp. 196-197).

2. Transformaciones del carisma

2.1 Rutinización del carisma

La dominación carismática genuina, como fue descrita previamente, tiene un carácter específicamente extraordinario y extra cotidiano, como una relación social personal, vinculada a la validez carismáticas y el reconocimiento de las cualidades personales. Si la dominación carismática se vuelve duradera (como en las congregaciones de creyentes, comunidades de guerreros o asociaciones políticas), si no es puramente efímera, experimenta una variación esencial de su carácter: se racionaliza, tradicionaliza o ambas en diferentes áreas.

Los motivos de esta rutinización pueden hallarse: en el interés ideal o material de los seguidores en la persistencia de la comunidad, o en el interés ideal o material del cuadro administrativo por perpetuar su relación sobre una base duradera y cotidiana, reestableciendo vínculos familiares y económicos en la misión (originariamente ajena al “mundo”).

Por otra parte, la desaparición de la persona originaria portadora del carisma plantea el problema de la sucesión del liderazgo carismático. La forma de resolver tal cuestión determina los tipos de relaciones sociales que surgen de la comunidad carismática. Entre las soluciones al problema de la sucesión se encuentran:

- a. La búsqueda, según determinadas señales, de un nuevo portador de carisma, calificado para liderar. En este caso la legitimidad del nuevo portador se vincula a una tradición en torno a las reglas y señales que lo designaron, el carisma se tradicionaliza (ya no es puramente personal).
- b. La revelación (por oráculo, sorteo, ordalía, etc.) del nuevo portador. La legitimidad deriva de la técnica aplicada (legalización de la legitimidad).
- c. La designación por parte del líder original, junto al reconocimiento por parte de la comunidad. La legitimidad es adquirida por la designación.

d. La designación por el cuadro administrativo, junto al reconocimiento de la comunidad. La selección se vincula a un deber, requiere unanimidad. La legitimidad se vuelve una adquisición jurídica formalizada.

e. La noción de carisma hereditario, como cualidad que hereda el linaje. La legitimidad se vincula con el orden sucesorio, no depende del reconocimiento de los dominados ni del carisma personal (Weber, 1964, pp. 197-199).

f. La noción de que el carisma como una cualidad que puede transmitirse por medios rituales o producirse en otra persona: la objetivación, en especial el carisma de cargo. La legitimidad ya no recae en la persona, sino en las cualidades adquiridas y la efectividad de los rituales.

Esta concepción de la transmisibilidad del carisma y la relación que establece entre el individuo y el cargo fue fruto de numerosas disputas en la historia del cristianismo:

El carisma sacerdotal, transmitido o confirmado por consagración, ungimiento o imposición de manos, o el carisma real por ungimiento y coronación. El carácter *indelebilis* significa la separación de las facultades carismáticas en virtud del cargo, de las cualidades de la persona del sacerdote. Mas, cabalmente, esto dio ocasión a luchas incesantes, que empezando en el donatismo¹ y montanismo² llegan hasta la revolución puritana (el "mercenario" de los cuáqueros es el predicador con carisma en virtud del "oficio"). (Weber, 1964, p. 199)

2.2. Rutinización y cotidianización

Luego de su fase inicial, un movimiento carismático encuentra mayores dificultades para regirse de manera extra cotidiana, lo cual lleva a la cotidianización del carisma, que implica una mayor estabilidad material del movimiento, a través de un vínculo más fuerte con las esferas económicas y sociales, rechazadas en principio por el carisma originario.

La cotidianización puede darse por la apropiación y regulación de las posiciones de mando por parte de los seguidores. Este proceso de tradicionalización, o legalización (según haya una legislación racional) puede realizarse como un reclutamiento donde se prueba el carisma personal del pretendiente, que no se puede enseñar (debe poseerse con

¹ El cisma donatista surgió en el siglo IV, cuando era emperador Constantino. Sus diferencias con la Iglesia se deben a la manera en que juzgaban a los cristianos que se habían retractado de su fe ante la persecución de Diocleciano, a quienes consideraban traidores. La controversia se agudizó por la postura de los donatistas de que "la validez de un sacramento depende del estado de gracia del ministro; de donde se seguía que los sacramentos administrados por un traidor, a la postre un apóstata, no podían ser tenidos por válidos" (Jedin, 1980, pp. 586-587).

² El montanismo fue un movimiento profético iniciado por Montano en el siglo IV, que se enfrentó a la Iglesia por una contraposición entre profecía y autoridad. Esta corriente buscaba reavivar un entusiasmo religioso, donde "miembros particulares de las comunidades cristianas aparecían como hombres carismáticos y profetas dotados de dones especiales, que ellos ponían al servicio de una vida de comunidad más intensiva" (Jedin, 1966, p. 304).

antelación). De otro modo, surgen estamentos hereditarios, donde el linaje carismático decide sobre las posiciones de mando. Finalmente, puede suceder que el cuadro administrativo cree o se apropie de los cargos individuales y de sus fuentes de lucro (prebendas, cargos burocráticos o feudos).

El proceso de rutinización supone que se elimina el carácter específico del carisma como algo ajeno a lo económico, lo hace adaptarse a medios fiscales para cubrir las necesidades de la comunidad, y este proceso altera la relación entre el séquito carismático y la masa de seguidores:

Ahora, frente a los "legos" de las misiones en proceso de prebendalización está el "clero", el miembro partícipe (con "participación", *χλῆρος*) de lo carismático, sólo que rutinizado como cuadro administrativo (sacerdotes de la iglesia naciente); y frente a los sujetos a tributo -"súbditos de tributo"- están los vasallos, prebendarías 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". (Weber, 1964, p. 201)

Esta adaptación a lo cotidiano que implica la rutinización hace que una asociación de dominación carismática adopte las formas de dominación patrimonial o burocrática (las cuales son formas de dominación cotidianas). El elemento carismático originario se expresa en el honor estamental hereditario o el honor del cargo.

Este proceso de cotidianización del carisma genera luchas internas entre el carisma personal, por un lado, y el carisma hereditario o el objetivado (de cargo), tanto en la antigüedad como en la modernidad:

La transformación del poder penitenciario (el perdón de los pecados mortales) de un poder personal de los mártires y ascetas en un poder objetivado en el *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 carismático-objetivados se encuentran *en* toda suerte de asociaciones desde el estado hasta los sindicatos (¡precisamente ahora!). (Weber, 1964, p. 201)

A medida que aumentan la complejidad de las relaciones económicas, también incrementan las necesidades cotidianas de los seguidores, que buscan satisfacerse a través de la rutinización y la inserción en la esfera cotidiana. El carisma, característico de los orígenes de una dominación religiosa o política, cede gradualmente ante las demandas de lo cotidiano cuando la dominación se consolida y adquiere un carácter de dominación de masas (Weber, 1964, pp. 201-202).

2.3 Derivaciones de los tipos puros

Todos los tipos de dominación se dan con poca frecuencia en su variante pura. Toda dominación y obediencia se fundamentan en una creencia en el “prestigio” del que manda o los que mandan, y esta creencia rara vez es unívoca. La dominación legal, como ejemplo, nunca es absolutamente legal, ya que la creencia en dicha legalidad se vuelve un “hábito” en el sentido de ser un elemento tradicional, y la interrupción de la tradición erosiona igualmente la legalidad. A la vez, posee un elemento carismático, vinculado al hecho de que los fracasos del gobierno abren la posibilidad para revoluciones carismáticas. Se puede hallar la presencia de dominaciones puramente tradicionales, pero en estos casos su duración depende de una dirigencia carismática (hereditaria u objetivada) junto a una de carácter tradicional, y lo mismo sucede en la dominación burocrática.

En las comunidades tradicionales, las necesidades cotidianas eran cubiertas bajo los jefes tradicionales, mientras que las necesidades extracotidianas (como la caza o la guerra) eran lideradas por jefes carismáticos. En un cuadro administrativo de reclutamiento extra patrimonial, hay una categoría de funcionarios que se distingue de las burocracias legales, no legalmente, sino por el fundamento de su validez.

Por otra parte, la dominación puramente carismática también se da en pocas ocasiones. Sumado a eso, sus transformaciones la pueden alejar de su forma conceptual más pura. De lo previo sucede, en efecto, que “De una dominación carismática --como con Napoleón- pueden provenir directamente el más estricto burocratismo o toda suerte de organizaciones prebendarías y feudales” (Weber, 1964, p. 211).

Por lo tanto, la terminología y los casos mencionados no son exhaustivos, ni buscan apresar por completo las experiencias históricas en sus esquemas. La utilidad de las categorías y términos es que en cada caso particular se puede señalar los aspectos de alguna u otra dominación, o cómo se le aproxima (Weber, 1964, p. 212).

Otro aspecto a considerar en relación a la realización empírica de los tipos puros de dominación es el hecho de que en todas las formas de dominación es necesario, para mantener la obediencia, la existencia de un cuadro administrativo, con una acción persistente dirigida a realizar e imponer las ordenaciones de la dirigencia. También hace falta un grado de solidaridad de intereses entre el cuadro administrativo con el jefe o soberano. Quien manda, bajo tal solidaridad, debe ser más fuerte frente a cada miembro individual del cuadro administrativo, pero más débil que el cuadro en su conjunto.

En relación a ello, quienes quieran derribar una dominación requieren por su parte un cuadro administrativo que permita su propia dominación, aun si para ello se debe recurrir al cuadro del soberano previo. Cuanto más separados están los medios administrativos de sus operantes, más dependen los miembros del cuadro de la solidaridad con el soberano, con una fuerte unidad de intereses. Históricamente, suele darse una lucha entre el cuadro administrativo y el soberano, donde ambos buscan apropiarse del otro, y donde el resultado se ve afectado por el tipo de funcionarios implicados en apoyar o enfrentarse al jefe (Weber, 1964, p. 212).

2.4 La transformación del carisma en sentido a los dominados

El principio originario de la legitimidad carismática es de carácter autoritario, pero posteriormente puede reinterpretarse en una manera antiautoritaria, cuando la validez de hecho de la autoridad se sustenta enteramente en el reconocimiento de los dominados. Conforme se racionalizan las relaciones sociales, dicho reconocimiento se convierte en el fundamento de la legitimidad, y no su consecuencia, en una legitimidad democrática. Las designaciones por el cuadro administrativo se vuelven una “preelección” o propuesta electoral, y el reconocimiento posterior se vuelve la “elección”.

Mediante este proceso, la naturaleza del jefe y su vínculo con la comunidad cambia profundamente:

El señor legítimo en méritos de su propio carisma se transforma en imperante 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 corroboración traían por consecuencia la pérdida de la legitimidad genuina. El imperante es ahora *jefe libremente elegido*. (Weber, 1964, p. 214)

De manera similar, el reconocimiento de los ordenamientos jurídicos carismáticos por la comunidad se invierte, y la comunidad pasa a ser la que decide si reconoce o deroga el derecho (en casos particulares o en sentido general). En la dominación carismática genuina las disputas sobre el derecho, si bien podían dirimirse por la comunidad, llevaban una fuerte presión al haber una sola decisión justa.

La transformación en sentido de la denominación plebiscitaria se da con frecuencia en el Estado moderno, en soberanos y “jefaturas de partido”. Implica que el líder sea legitimado y reconocido como el “hombre de confianza de las masas”:

En los casos clásicos de ambos Napoleones se aplicó *después* de la conquista violenta del poder, y en el segundo se recurrió a él de nuevo después de pérdidas de prestigio. Es indiferente (en *este* lugar) su valor de realidad: en todo caso es *formalmente* el medio específico de derivar la legitimidad de la dominación de la confianza libérrima (formalmente y según la ficción) de los *dominados*. (Weber, 1964, p. 214)

El principio de la “elección” se puede aplicar tanto a los soberanos como al cuadro administrativo. Caracteriza a los funcionarios electivos, legítimos por la confianza de los dominados y destituibles cuando pierden tal confianza. Estos funcionarios no son “burocráticos” ya que, por su legitimación independiente, se hallan en una subordinación más débil dentro de sus jerarquías, y sus oportunidades de empleo y ascensos están por fuera del control de sus superiores jerárquicos.

La reorientación del carisma en sentido democrático figura de manera prominente en las “democracias plebiscitarias”, por la relación particular entre jefe y dominados que presentan:

La "democracia plebiscitaria" -el tipo más importante de la democracia de jefes- 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 jefe (demagogo) domina de hecho en virtud de la devoción y confianza *personal* de su séquito político. (Weber, 1964, p. 215)

En estos casos, el apoyo del jefe puede provenir de sus adeptos y séquito personal y, cuando se pretende legitimar la forma de gobierno, se recurre al reconocimiento por parte del pueblo soberano, mediante el plebiscito. Además, el cuadro administrativo es reclutado de manera carismática entre aquellos calificados, según las aptitudes buscadas por el líder:

Con Cromwell considerando su calificación religiosa, con Robespierre teniendo en cuenta ciertas cualidades "éticas" junto a la confianza personal que inspiraban, con Napoleón por la exclusiva consideración de su capacidad y utilidad para los fines de la imperial "dominación del genio". (Weber, 1964, p. 215)

En el caso de una dictadura revolucionaria, la administración presenta puros mandatos ocasionales y revocables (como los comisarios del Comité de Salud Pública de la Revolución Francesa, o el “dictador” municipal de las ciudades estadounidenses). Esta dictadura revolucionaria es ajena tanto a la legitimidad formal (legal) como a la tradicional, y opera bajo principios de justicia de carácter material (propios de las democracias antiguas y del socialismo moderno).

La rutinización de este carisma revolucionario, como en la rutinización en general, deja elementos residuales de la administración carismática de una época anterior, “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” (Weber, 1964, p. 215).

Con la aparición del funcionario electivo, el líder carismático ve su mando absoluto transformado, y se vuelve un “servidor” de los dominados. Este tipo de funcionario electivo queda por fuera de cualquier burocracia técnica y racional ya que, como se indicaba previamente, su nombramiento y ascenso no depende de los superiores, sino de los dominados, por lo que carece de un interés notorio por la disciplina. Al no tener que persuadir a sus superiores, sino a los dominados, puede funcionar como una suerte de administración “autocéfala”, lo cual hace que un cuadro administrativo electivo no actúe con un rendimiento elevado.

En las democracias de jefe hay un distintivo elemento emocional y espontáneo, propio de la entrega y confianza en el jefe, que surge de la tendencia a seguir a quien se presenta como extraordinario, quien más promete y cumple ante los dominados. De esto proviene el elemento utópico frecuente en las revoluciones y los límites de la racionalidad de este tipo de administración en la época moderna, según qué tanto se pueden cumplir las esperanzas carismáticas.

Como contrapartida a las democracias plebiscitarias de jefes se encuentran las “democracias sin jefe”, donde lo que se busca es reducir la dominación de unas personas sobre las demás (Weber, 1964, pp. 215-216).

La transformación antiautoritaria del carisma presenta un profundo impacto en las dimensiones económicas de la dominación, en diversos aspectos.

Uno de los efectos de esta transformación es que se orienta hacia la racionalidad. El jefe plebiscitario intenta apoyarse en una burocracia ágil y efectiva, y busca vincular a los dominados a su carisma, lograr su corroboración, en virtud de su honor o de su bienestar (o ambas). Primero se avanza en la destrucción de los poderes tradicionales, feudales, patrimoniales, etc., y luego se crean intereses económicos vinculados al jefe por solidaridad de legitimidad. El uso de la formalización del derecho contra los poderes tradicionales impulsa a su vez una económica “formalmente” racional. Esta situación se dio durante el gobierno de Napoleón I y Napoleón III, con su organización social hostil a la tradición en favor de los ciudadanos.

Por otro lado, los poderes plebiscitarios pueden debilitar la racionalidad económica formal si la dependencia de la legitimidad en la confianza de las masas obliga a sostener postulados de justicia material en la esfera económica, rompiendo el carácter formal de justicia y administración al introducir una justicia de orden material (justicia de “cadí”, como en los tribunales revolucionarios, racionamientos y todas formas de producción de

consumo racionales y controladas). Este es el caso de la figura del “dictador social”, y de los casos históricos de tribunales populares, como en la democracia griega clásica, o en las revoluciones francesa y alemana. En la revolución inglesa, por otra parte, carecía de tal tipo de justicia.

La administración por funcionarios electivos también altera la economía racional formal, al ser una burocracia de partido y no una burocracia profesional con preparación técnica. Las posibilidades de revocación o de reelección impiden la consolidación de una justicia y administración que trabajen rigurosamente en su tarea asignada, más allá de las consecuencias. No obstante, la disponibilidad de “tierras nuevas”, sin apropiación de los medios de producción, permite que la corrupción casi inevitable de estas administraciones no impida que la gestión económica logre grandes ganancias aplicando en nuevos territorios los avances técnicos de la economía. El caso de la Unión estadounidense presenta las posibilidades de ganancias para los obreros locales, junto a la relación más cercana con los funcionarios electivos (Weber, 1964, pp. 216-217).

3. Liderazgo y organización

3.1 Organización carismática, y su naturaleza

La organización carismática está orientada a la solución de necesidades extra cotidianas, en contraposición a las organizaciones burocráticas y patriarcales, que son organizaciones estables y orientadas hacia lo cotidiano. Las organizaciones patriarcales surgen de necesidades económicas cotidianas, ya que el poder del patriarca busca resolver tales necesidades con procedimientos corrientes. Las organizaciones burocráticas, con su sistema de normas racionales, también buscan satisfacer necesidades corrientes con procedimientos normales.

Los jefes carismáticos no ocupan su posición en virtud de una tradición heredada o por alguna profesión remunerada, sino como portadores de dones estimados como sobrenaturales, no accesibles a todos. El carisma, como concepto sin carga valorativa, se asocia, por ejemplo, con los casos que Weber menciona de éxtasis heroico y ritualista, entre guerreros y magos de culturas antiguas. No obstante, lo determinante es la posesión de dones extraordinarios y su corroboración (Weber, 1964, pp. 847-848).

La estructura carismática carece de procedimientos de nombramientos, ascensos, sueldos, etc. Tampoco posee jurisdicciones o competencias delimitadas, ni instituciones

independientes de las personas y su carisma personal, en el sentido de los cargos burocráticos. El carisma marca límites propios y determinaciones internas.

La adhesión de las personas a la organización carismática depende de su reconocimiento de la misión que el portador del carisma lleva adelante. Este reconocimiento de la facultad carismática representa un deber de las personas interpeladas por el portador, que se vuelve en jefe no por la voluntad de quienes lo siguen, sino por el propio deber de la misión.

En la esfera económica, la dominación carismática es también contraria a la burocrática, en tanto el carisma rechaza toda ganancia y economía racional como elementos indignos. Si la dominación carismática se sostiene con ingresos continuos, vive del mundo, pero se mantiene como algo ajeno al mundo (en una situación de compromiso). En ciertos casos el carisma rechaza por completo los ingresos (como San Francisco y sus seguidores), mientras que otras veces se sustenta en el botín de las campañas militares. También por esto se opone a toda estructura patriarcal, basada en la gestión ordenada de la hacienda señorial.

El carisma puro no representa una fuente de lucro, ni reconoce recaudación por impuestos (depende de formas de mecenazgo y contribuciones pacíficas, o de botín entre los guerreros). El carisma, opuesto a toda gestión económica ordenada, se presenta como un poder antieconómico, ya que los portadores del carisma deben mostrarse desvinculados del mundo y sus ordenes para poder cumplir su misión (Weber, 1964, pp. 849-850).

Además, el carisma es particularmente inestable, debido a la fuente de su autoridad. El portador puede sentirse privado de la fuerza de su carisma, y su misión se extingue, conforme los adeptos abandonan al portador y buscan uno nuevo. El carisma puro solo reconoce la legitimidad de su propia fuerza:

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 crecen *les va bien*. (Weber, 1964, p. 850)

El jefe carismático es, por tanto, responsable ante los dominados. El reconocimiento de los adeptos se apoya en una consagración hacia lo extraordinario, lo ajeno a toda norma y tradición. La dominación carismática no reconoce principios abstractos o reglas formales, y excluye toda vinculación orden externo al carácter heroico del portador. Por

eso, el carisma actúa revolucionariamente, invirtiendo los valores y rompiendo las normas tradicionales y racionales:

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. (Weber, 1964, p. 851)

Por una parte, la racionalización burocrática, que puede actuar como un poder revolucionario frente a la tradición al cambiar el entorno desde fuera, transforma primero las organizaciones y las cosas, y luego a los hombres. El carisma, por otra parte, basado en la creencia en la revelación, el heroísmo, dones extraordinarios, etc., transforma primero a los hombres, desde dentro, y luego intenta que las cosas y las organizaciones se conformen a su misión revolucionaria. El carisma busca lograr la devoción de las personas hacia un proyecto aún no realizado:

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. (Weber, 1964, p. 853)

A su vez, la autoridad carismática no se justifica en disposiciones ya establecidas desde tiempos inmemoriales como válidas, como en la autoridad patriarcal. El portador del carisma se justifica en la supuesta misión encarnada en su figura, y esa misión suele ser de carácter revolucionario en relación a los valores, costumbres y leyes tradicionales.

Tanto la estructura patriarcal como la burocrática se vinculan especialmente a la esfera económica, en el sentido de la previsión sistemática para satisfacer las necesidades materiales (Weber, 1964, pp. 853-854).

La estructura carismática, a pesar de lo previo, no es un estado amorfo sin organización. Los auxiliares, entendidos como discípulos con facultades carismáticas, representan un tipo de organización de fidelidad, cuyos miembros son selectos según su carisma personal. Las necesidades de la organización son cubiertas por prestaciones formalmente libres, como un deber por parte de los dominados. Los seguidores no reciben medios de subsistencia ni cargos por alguna remuneración previamente establecida, sino que el líder efectúa un reparto del botín obtenido a manera discrecional.

En relación a lo previo, el carisma consiste en un portador histórico del comunismo, entendido como la falta del "cálculo" en el uso de los bienes (no como la organización racional de la producción, como "socialismo"). Sus aplicaciones en la esfera extra

cotidiana se encuentran en las comunidades de guerreros que comparten el botín, o en la subsistencia por caridad o limosna en las comunidades religiosas. Al ser un poder por fuera de lo habitual (incluyendo lo económico), el carisma se ve comprometido toda vez que los intereses económicos ganan influencia. En las organizaciones carismáticas, el comunismo mantiene el espíritu guerrero y solidario frente a la disgregación por intereses materiales, por la tentación de poseer bienes o dedicarse a la actividad lucrativa (el surgimiento de prebendas introduce inicialmente estos intereses). En algunos casos se busca mantener elementos de comunismo carismático (como en Esparta) para mantener la cultura militar, mientras que en otros se producen concesiones, que erosionan el carisma puro frente a los intereses de lo cotidiano (Weber, 1964, pp. 854-856).

3.2 Jefatura y sucesión carismática

El dominio carismático puro tiene su origen en situaciones extremas (políticas, religiosas, etc.), donde un grupo se consagra al heroísmo de lo extraordinario. Es en tales periodos de surgimiento que se da la unidad inquebrantable entre el portador y sus discípulos. Cuando un movimiento carismático, apartado originariamente de lo cotidiano, vuelve a hacia la esfera de la cotidianeidad, el carisma pierde su condición genuina, y se traslada a la esfera institucional (como carisma falseado).

El dominio carismático puro es específicamente algo inestable. Sus alteraciones remiten siempre al deseo del jefe o de los adeptos de que el carisma de la comunidad adquiriera estabilidad y continuidad, que pase de ser una gracia extraordinaria de libre transmisión a ser una posesión permanente de lo cotidiano (Weber, 1964, pp. 856-857).

Dicho proceso genera una transformación de la estructura carismática, dando lugar a un Estado, una iglesia o secta, un partido, etc. De esa forma, el carisma queda dominado por intereses cotidianos, en especial los económicos. Los discípulos adquieren distinciones, prebendas o cargos, mientras que los dominados se vuelven súbditos tributarios, miembros formales de una iglesia o partido, soldados disciplinados o ciudadanos obedientes a las leyes.

En sentido religioso, el carisma siempre se vuelve dogma, doctrina o jurisprudencia, aun cuando el fundador religioso intenta evitar que el “espíritu” sea reprimido o desviado. El carisma se “petrifica”, y se une gradualmente con la tradición, que antes representaba un poder opuesto. Las formas de dominio carismática y tradicional confluyen de tal modo que, externamente, presentan una fuerte similitud, a tal punto que dificulta identificar una comunidad de guerreros carismática de una patrimonial. La diferencia yace en el

“espíritu” que impulsa a la comunidad y sostiene al jefe: si se basa en una tradición sagrada o en la creencia personal en el heroísmo.

El cambio entre la creencia en la tradición y en el heroísmo personal es fluctuante, y en el caso del carisma, la pérdida del elemento emocional, del apoyo personal al jefe, genera una vinculación a lo cotidiano. En periodos de escasa racionalización, eso lleva con frecuencia a la sumisión a lo tradicional.

Al ser el carisma una fuerza revolucionaria, su vinculación a la esfera cotidiana representa la pérdida de su naturaleza propia. En dicho proceso, los poderes sociales y económicos se apoderan del carisma y pretenden poseerlo, para legitimarse, fundamentando su autoridad como originariamente carismática. Por ello, el carisma deja de actuar revolucionariamente, como lo hacía inicialmente, y se vuelve la legitimación de la tradición y el fundamento de la adquisición “legítima” de derechos (Weber, 1964, pp. 857-858).

Cuando el carisma busca volverse una institución permanente, surge el problema de la sucesión del portador original, y eso da lugar a la influencia de las formas tradicionales o las burocráticas. En el caso del carisma, no se halla una libre elección del sucesor, sólo puede haber un reconocimiento del carisma en el que pretende suceder al portador original, de que esa persona ya posee carisma.

Como ejemplo no religioso se encuentra el nombramiento de magistrados romanos, seleccionados entre aquellos cualificados y luego aclamados por el ejército, proceso que mantuvo rasgos carismáticos aun cuando el cargo se subordinó al consentimiento previo del ejército (como elección). Por otra parte, el nombramiento de dictadores en situaciones de emergencia, representaba un mecanismo “puro” de selección de jefes extraordinarios. El caso del emperador romano también sigue una lógica similar, con la aclamación de su principado por el ejército y no por una ley imperial específica, y de manera similar con la designación de los sucesores, con la adopción de aquellos personalmente calificados.

Ante una ausencia de sucesión por parte del portador carismático originario, o de alguna señal externa extraordinaria, el séquito de discípulos o la comunidad de dominados pueden atribuirse el derecho de elegir al sucesor (Weber, 1964, pp. 858, 860-861).

Puede darse la designación por los secuaces más cercanos, y la aclamación subsecuente por parte de los dominados, como fenómeno característico del Estado patrimonial y feudal. Este tipo de designación por “propuesta”, con raíces carismáticas, se aplicaba en

la elección de los reyes alemanes, como una copia de la elección de los obispos en la iglesia. En este caso, el séquito elige, y el pueblo sólo aclama, es decir, reconoce la elección como un deber (bajo el principio de unanimidad). Ya que no puede haber más que un solo sucesor designado divinamente, la disidencia es tomada como sacrílega, y fuente de cismas. En los casos donde prevalece el principio mayoritario, es el deber de la minoría someterse a la decisión de la mayoría, como un deber moral.

A pesar de que tal procedimiento no es una elección en sentido moderno de presidentes o diputados (por ser un deber de reconocimiento de una facultad preexistente a la elección), tal manera de designar la sucesión, bajo el principio mayoritario, significó la vía hacia un sistema electoral genuino. Las formas democráticas de designación no son ajenas al carisma. El sistema democrático del gobierno plebiscitario (como teoría del “cesarismo” francés) contiene rasgos carismáticos, y sus defensores suelen resaltar ese carácter carismático. El plebiscito, más que una “elección” formal, es el reconocimiento de un pretendiente como poseedor de facultades carismáticas personales. En la democracia griega (como en la era de Pericles) dominaba el “demagogo” mediante el carisma del espíritu y el verbo, con la elección del jefe como un proceso carismático.

Cuando las comunidades carismáticas adoptan la designación electoral del jefe, a largo plazo se someten a las normas electorales. Cuando desaparece el carisma originario resurge el poder de lo cotidiano y la santidad de la tradición, en relación a las normas para llevar a cabo la elección. Progresivamente la aclamación popular es desplazada y, en su lugar, se consolida una agrupación electoral de carácter oligárquico. Tal habría sido el caso en la Iglesia Católica y en el Sacro Imperio Romano.

Un proceso similar ocurre modernamente toda vez que un grupo logra el derecho de presentación de candidatura. En la mayoría de las constituciones políticas aparece un derecho efectivo de cooptación por parte de los linajes dominantes, que reduce la exclusividad de los soberanos y los posiciona como cabezas de una “oligarquía” (“*primus inter partes*”), excluyendo a la comunidad de cualquier nombramiento posible (Weber, 1964, pp. 861-862).

Por otro lado, la aclamación por los dominados puede formalizarse en un derecho electoral sujeto a normas, con elecciones directas o indirectas, proporcionales o por circunscripción, etc.

La aplicación del principio de turno, propio de la democracia directa y opuesto al principio de “representación moderna”, consiste en la elección formal de un comisionado,

un servidor de sus electores en vez de un jefe electo. Esto representaría un abandono del fundamento carismático en su estructura. En el caso del “mandato imperativo”, el mecanismo de revocación por parte de los electores o de revisión de acuerdos legislativos representan un fortalecimiento de las organizaciones partidarias, como aquellas que pueden “movilizar” al pueblo. En sentido inverso, los intereses del aparato parlamentario, de los representantes y los funcionarios de partido, coinciden en sostener el principio de que el representante popular no es elegido como servidor, sino como “señor”. Siguiendo esa lógica, gran parte de las constituciones aclaran que el representante (como un monarca) es irresponsable por sus votaciones, y que representa a la totalidad del pueblo (Weber, 1964, pp. 862-863).

En las elecciones modernas, el elemento emotivo del carisma se percibe en el hecho de que el contenido de los discursos electorales pierde importancia conforme aumenta el grado de organización burocrática de los partidos y su acción premeditada sobre las masas. El efecto de los discursos se vuelve esencialmente emotivo: busca expresar a las masas la certeza de la victoria partidaria y las facultades carismáticas del jefe. Eso hace que el desarrollo burocrático de los partidos y del “negocio” electoral (dominado por la designación de candidaturas influenciada por intereses económicos y sociales ajenos a las masas) se orienten al servicio de una aclamación carismática del líder, donde el carisma del jefe choca contra el poder de la maquinaria partidaria.

Respecto al desarrollo organizativo de los partidos, las agrupaciones carismáticas originariamente orientadas hacia una figura personal, cuando se vuelven organizaciones permanentes, cambian en dirección a una agrupación dirigida por notables:

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 (Weber, 1964, p. 865).

Con la revolución francesa aparecen organizaciones que muestran por primera vez principios tendientes a la organización burocrática, que se desarrollarían plenamente a fines del siglo XIX. La fluctuación entre la obediencia al carisma y a los notables se traspasa a la lucha entre la organización burocrática y la jefatura carismática dentro del partido. Cuanto más se desarrolla la burocratización y más depende la dirección partidaria de prebendas, la dirección del partido cae a manos de los “especialistas”, que se presentan como funcionarios oficiales o empresarios libres (como en EE.UU). Estos especialistas

concentran el material y los registros indispensables para conducir la maquinaria partidaria.

No obstante, el carácter burocrático de sus estructuras, los partidos suelen desarrollar en épocas tumultuosas el tipo de jefatura carismático, donde el “héroe” intenta poner fin al dominio de los técnicos del partido imponiendo mecanismos de designación plebiscitaria. La maquinaria partidaria, a su vez, ofrece resistencia, por los políticos profesionales y los “bosses” (jefes locales) que organizan la dirección y el financiamiento de los partidos. Esto afecta además los intereses de los grandes financistas de los partidos, de los mecenas que, desde la antigüedad, proveen los medios materiales necesarios:

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. (Weber, 1964, p. 866).

De manera similar, la maquinaria de partido depende de dichos mecenazgos, ya que los ingresos ordinarios, como contribuciones e impuestos, no suelen ser suficientes. La supresión de las contribuciones, o su formulación de manera voluntaria, convierte a los capitalistas en la principal fuente de ingresos. Sin embargo, las expresiones carismáticas resultan disruptivas para este tipo de manejo económico, y para el control firme de los jefes de partido sobre sus recursos. A menudo, jefes partidarios opuestos se unen en oposición al auge de jefes carismáticos independientes de los mecanismos regulares.

En su lucha contra la burocracia dentro de un partido, el carisma puede prevalecer, con probabilidades diversas según la clase de partido. En un partido “oportunista”, sin convicciones y con programas formulados en la marcha según cada lucha electoral, las personalidades resaltan con mayor facilidad que en un partido de clase o estamento, o en aquellos que formulen sus programas en torno a una determinada “concepción del mundo”. En un partido con programa definido, el nivel de adaptación y las posibilidades para expresiones “demagógicas” es muy limitado.

El dominio carismático no se restringe de forma exclusiva a las fases primitivas de un proceso evolutivo. Lo mismo se aplica en general para los tres tipos fundamentales de dominación, que no se hallan encasillados en una línea evolutiva. El dominio carismático puede surgir simultáneamente en diversas combinaciones. Sin embargo, el carisma permanece relegado conforme se desarrollan las organizaciones institucionales. Dentro de las comunidades, todas las acciones que trascienden la esfera de la satisfacción de las necesidades cotidianas se presentan con una estructura carismática.

Los elementos externos (vinculados a las fuerzas de la naturaleza y las narraciones mitológicas), que en tiempos antiguos son percibidos como potencias que benefician o perjudican la vida de las personas, son entendidos como fenómenos “sobrenaturales”, y no accesibles a todos. Todos los hechos por fuera de la esfera de lo corriente producen potencias carismáticas, las capacidades inusuales inducen una creencia carismática (Weber, 1964, pp. 867-868).

Las experiencias bélicas, y la percepción de amenaza que conllevan, suelen mediar a través de figuras carismáticas, que ocupan un lugar determinado en la organización, junto a las jefaturas encargadas de lo cotidiano:

El jefe 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. (Weber, 1964, p. 868).

A diferencia de los procesos referidos a la “cotidianización” del carisma, pero que no afectan su vinculación personal con el portador del carisma, existen otros fenómenos que consisten en una objetivación del carisma. La objetivación consiste en que el carisma estrictamente personal se vuelve una cualidad transferible, adquirible, y no vinculada a la persona en sí misma, sino al cargo que ocupa. La esencia del carisma permanece en tanto continúa siendo un elemento extraordinario, una cualidad no adquirible por todos:

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. (Weber, 1964, p. 869)

A pesar de ello, esta manera por la cual el carisma se adentra en la esfera de lo cotidiano y se convierte en una organización permanente. lleva a una profunda transformación de su naturaleza específica.

La objetivación más común del carisma es la creencia en su transmisión hereditaria. La idea de que un linaje particular está particularmente agraciado, por vías no naturales (su carácter carismático) se vuelve el fundamento del poder de la nobleza y los reyes. Un Estado de linajes puro se distinguiría en este caso de un Estado feudal o patrimonial por el hecho de que su legitimidad se fundamenta por el carisma propio del linaje, no por una concesión de bienes y cargos a cambio de fidelidad.

La evolución de este tipo de carisma hacia la legitimación por las acciones de los antepasados, por pertenecer a la nobleza y no por hazañas propias, invierte su sentido. El carisma autentico se convierte en su opuesto (Weber, 1964, pp. 869-870, 872).

Otra forma de objetivación del carisma consiste en la transmisión “mágica” o artificial, como en la sucesión apostólica, la capacidad adquirida por la ordenación sacerdotal, la coronación de reyes, etc. En este caso, el carisma se vincula a un cargo en cuanto tal, bajo la transición hacia una transformación institucional del carisma. La creencia carismática se vincula a una organización social, en lugar de la creencia carismática personal en el heroísmo y la revelación.

En la historia de la iglesia se encuentra la figura del obispo romano como esencialmente carismática, dándole a la Iglesia una autoridad específica que se reafirmó constantemente ante el Oriente helenístico, a pesar de su superioridad intelectual (acuñando los dogmas y celebrando los concilios), mientras persistía la unidad de la iglesia. Tal preponderancia se sustentaba en la creencia de que Dios no permitiría que la Iglesia de la capital mundial (en referencia a Roma) se equivocara, a pesar de sus limitaciones intelectuales. Dicha preponderancia de la Iglesia romana no representaba un “primado” en el sentido de una jurisdicción o competencia universal y, como todo carisma, consistía en una gracia inestable, como una “promesa” que podía enfrentar obstáculos.

No sería hasta la maduración burocrática de la Iglesia moderna donde el poder eclesiástico se volvería algo más desarrollado que una promesa indeterminada:

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. (Weber, 1964, p. 873)

El carisma de cargo oficial, como creencia en la gracia específica que posee un instituto como tal, se da también en situaciones modernas, y fuera del ámbito eclesiástico. Su influencia se ve en la postura de los dominados frente al poder estatal, si se enfrentan o no con el carisma oficial.

Los puritanos, con su desprecio hacia toda “criatura”, toman una postura de carencia de vínculo de respeto carismático ante los jefes mundanos. Toda gestión es un mero negocio para ellos, todo soberano un mero pecador. No obstante, los soberanos ocupan su cargo y ejercen su poder en virtud de la voluntad divina y, en tanto no atenten directamente ante la moral y el honor de Dios, son aceptados. De ser reemplazados, otros pecadores

ocuparían su lugar. El cargo oficial existe para satisfacer necesidades objetivas, pero no es algo que se coloque por encima de quien lo ocupa. Dicha concepción del puritanismo tiene la particularidad de poder actuar en sentido muy conservador o muy revolucionario.

Por otra parte, la religiosidad luterana otorga a los poderes el carisma de una autoridad “querida por Dios”. A su vez, la teoría sacerdotal católica, que separa fuertemente el carisma del cargo de las aptitudes personales marca un contraste con el rechazo puritano por el carisma de cargo. Tal separación del cargo y las facultades personales consiste en la objetivación más extrema. La misión carismática personal corroborable en el portador se vuelve una facultad carismática indeleble, obtenida por la adhesión a una jerarquía oficial, mediante un ritual mágico, y se mantiene más allá de las aptitudes personales (Weber, 1964, p. 874).

Este tipo de objetivación contribuyó a la manera en que la Iglesia evolucionó hacia su burocratización e institucionalización:

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. (Weber, 1964, p. 875)

Cuando la facultad carismática se convierte en una cualidad objetiva que puede transferirse por algún procedimiento, en especial por uno mágico, surge la posibilidad que pase de ser una gracia cuya posesión puede verificarse y comprobarse pero que no se puede transmitir, a una gracia capaz de adquirirse. La capacidad carismática se vuelve objeto de educación. No obstante, su transmisión no se da en un mero sentido racional, sino que requiere el renacimiento entero de la persona para que el carisma pueda ser despertado. Posteriormente se puede corroborar la presencia de carisma en el renacido que se vuelve cualificado por esta educación realmente carismática.

Procedimientos como el aislamiento del ambiente cotidiano, el ingreso a una comunidad educativa, cambios en el modo de vida, etc. Finalmente, el renacido verificado es aceptado en el círculo de los portadores carismáticos (Weber, 1964, pp. 875-876).

El poder creador del carisma se reduce conforme el dominio se consolida en formas permanentes, y se expresa solamente durante elecciones o eventos similares (mediante emociones imprevisibles de masas), pero incluso así el carisma permanece como un elemento importante de la estructura social.

Los intereses de las capas privilegiadas por una organización vigente por legitimar su posición social y económica, de consagrar un estado fáctico como una serie de derechos adquiridos, llevan a la rutinización del carisma por motivos económicos. Tales intereses económicos buscan intensamente la conservación de los elementos carismáticos objetivados de la estructura dominante. El carisma auténtico, que no está basado en un orden estatuido o tradicional, ni en derechos adquiridos, sino en la legitimación del heroísmo o revelación personal, se opone intensamente a tales intereses externos. En efecto, su cualidad de poder sobrenatural y por encima de lo cotidiano se vuelve, al rutinizarse, en una base de adquisición legítima de poder de dominio por parte de los sucesores del carismático original. Este carisma opera entonces a favor de quienes obtienen su poder y bienes en virtud de tal, y son dependientes del mismo (Weber, 1964, pp. 879-880).

3.3 Disciplina y objetivación del carisma

Como regla general, el carisma suele ceder ante los poderes tradicionales o racionales conforme se desarrolla de forma permanente la estructura de la acción comunitaria, generando una reducción en el impacto de la acción individual. La disciplina racional es el poder que más extensamente desplaza a la acción individual, y en este proceso margina no sólo al carisma personal, sino que elimina las organizaciones estamentales, o las transforma racionalmente. La disciplina racional consiste en la realización metódicamente ejecutada, opuesta a toda crítica, de una orden recibida, así como una actitud orientada de manera exclusiva a realizar dicha orden. Además, presenta una uniformidad de la acción comunitaria, en tanto sus efectos residen en ser la acción comunitaria de una masa. Lo decisivo es la uniformidad de la obediencia de una cantidad de hombres.

La disciplina no necesariamente se opone al carisma o al honor estamental, sino que puede funcionar como elemento que refuerza el dominio estamental:

Por el contrario: los grupos estamentales que pretenden dominar sobre un amplio sector -como, por ejemplo, la aristocracia del Consejo veneciano, los espartanos, los jesuitas en el Paraguay o cualquier moderno cuerpo de oficiales con su príncipe *coma 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 la estereotipación de su modo peculiar de vivir en algo que ha sido en gran medida consciente y racionalmente *querido*. (Weber, 1964, p. 882)

Del mismo modo, la disciplina puede ser la base de una dominación carismática:

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. (Weber, 1964, p. 882)

La disciplina en general, y la burocracia como su forma más racionalizada, representa algo "objetivo", que se pone al servicio de todo poder que se interese por su establecimiento y su utilización, aunque en su naturaleza interna la disciplina presenta un rechazo hacia las formas carismáticas y estamentales. La disciplina se halla opuesta a los estados emocionales de trance o exaltación, ya que busca ejercitar una actividad "mecanizada", bajo un ordenamiento metódico y presupone un deber ético, a fin de lograr óptimo de energía racionalmente calculado en las masas adiestradas. La disciplina se aparta del heroísmo individual.

La disciplina adopta una noción de cálculo frente a las variables involucradas en el adiestramiento, y presenta un elemento "objetivo" externo en conjunto a la devoción personal:

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. (Weber, 1964, p. 883)

Cuando faltan las cualidades éticas (deber y consciencia moral) la disciplina se lleva a cabo mediante la inserción de los individuos en una organización que los obliga a adaptarse de manera forzosa, como un adiestramiento mecanizado. Tal disciplina se encuentra en las plantaciones o ejércitos de esclavos.

4. El carisma y la religión

4.1 Religiosidad y tipos de salvación

Tanto el concepto de carisma como el de su transformación, en sus diversos aspectos (incluyendo su rutinización) se basan en gran medida en el análisis de Weber de las religiones, en particular sobre la historia de la Iglesia y su evolución. Las posturas religiosas frente a la cuestión de la salvación, por ejemplo, ejercen una influencia considerable en el surgimiento de elementos carismáticos.

El grado de impacto de una religión en el modo de vida y la manera de llegar al renacimiento dependen en gran medida del camino de salvación, y el tipo de estado psíquico ligado a tal camino.

De entre los caminos de salvación posibles, se puede hallar en primer lugar la salvación por medios propios, sin auxilio de fuerzas sobrenaturales. Este tipo de salvación incluye actos y ceremonias rituales, ya sea en un entorno de culto o servicio religioso tanto como en la vida cotidiana. El ritualismo tiene un efecto parecido a la magia en la vida cotidiana, llegando a sostener ciertas religiosidades mágicas en particular. Las religiones de salvación brindan una específica devoción al ritual formalista mágico, sistematizándolo en dirección hacia un “sentir” como bien salvador. Cuando este “sentir” desaparece, por alguna “cotidianización”, la religiosidad retrocede nuevamente a un ritualismo formalista y mágico.

El ritualismo devocional hindú, por ejemplo, presenta una reglamentación exhaustiva para la vida del piadoso. La aplicación rigorista de tales prescripciones hace que la vida ejemplar intramundana se vuelva incompatible con cualquier actividad lucrativa. Semejante ritualismo solo es aplicable para los ricos, exentos del trabajo intenso. Es un tipo de piedad devota completamente opuesta, por ejemplo, a la religiosidad puritana (Weber, 1964, pp. 420-421).

Por otra parte, puede suceder que la salvación ritual se concentre en un estado de ánimo pasajero. En este caso, el rol de los laicos se reduce a un nivel mínimo (como espectadores o participantes receptivos), y la salvación parece garantizarse a través de la sentimentalidad momentánea. Debido a la “falta de responsabilidad” de los que participan del ritual (que se limitan a contemplarlo o escucharlo) posee una influencia muy pobre en la vida diaria, una vez que el estado de ánimo se disipa. La salvación por misterios presenta esa cualidad fluctuante, al carecer de la necesidad de una corroboración para garantizar el “renacimiento” de la persona. Por otro lado, si la devoción ritualmente producida adquiere la forma de una piedad perenne y se la busca conservar en la vida cotidiana, adquiere un carácter místico, pero la mística requiere una disposición carismática individual.

En el ritualismo, el estado de ánimo que se busca implica un desvío de la actividad racional. Los cultos misteriales funcionan en ese sentido, mediante la dispensación de “gracia sacramental” como salvación de la culpa en virtud de la santidad del ritual en sí

mismo. Opera bajo la lógica de la magia de apartarse de la vida cotidiana en lugar de ejercer influencia sobre ella.

Diferente es el caso donde la dispensación del sacramento depende del supuesto de que la salvación que provee solo influye en los éticamente puros ante Dios, mientras que produce condenación para los demás:

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 en 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. (Weber, 1964, p. 421)

Si bien en los cultos misteriales solo habían exigencias de pureza ritual, pero al racionalizarse como requisito de pureza de alma su influencia en la vida diaria, dependiendo del tipo de control. Como mecanismo para asegurar la disposición religiosa se encuentra el control confesional, aunque su ausencia en el puritanismo no logró impedir que el sacramento ejerciera una influencia moral. En estos casos los rituales, en cuanto tales, funcionan como un medio para influir en la acción extra ritual, y el sacramento pierde su carácter mágico.

La religiosidad ritualista puede darse en sentido moral si exige una actividad ritual "activa" de los laicos, y su aspecto formalista se sistematiza en una "ley" amplia, que requiere un aprendizaje y enseñanza específicos para poder conocerla. Aparece en este tipo el ejemplo del judaísmo, que desde la antigüedad requería una formación intelectual (bajo una casuística sistemática), por su énfasis en el conocimiento de la "ley".

En este caso, la formación en la ley impacta en la vida diaria, ya que no se trata de obligaciones rituales, sino de toda una reglamentación de la moral cotidiana (Weber, 1964, pp. 421-422).

Dentro de la salvación por medios propios también se hallan las obras de carácter social. Estas obras pueden ser hazañas guerreras, obras solidarias, etc. Estas obras se suelen sistematizar bajo la función de la profecía. La sistematización de una ética de "buenas obras" puede darse, por un lado, por una estimación positiva o negativa de las acciones particulares del individuo, cuyo nivel moral va cambiando según como reacciona frente a su entorno, y su destino religioso depende del balance de sus acciones. Esto se ve en las religiones donde existen figuras de jueces de los muertos que calculan el mérito de los individuos, o los mecanismos de reencarnación.

El individuo siempre debe dar cuenta de las consecuencias de sus acciones individuales, si bien el modo de vida permanece como una sucesión de actos particulares, sin ética metódica:

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"³ (Weber, 1964, p. 423).

De otra forma, la sistematización ética considera a los actos particulares como síntomas o expresión de una personalidad moral, la cual revelan. No es la santidad formal de la obra, conseguida por los actos particulares, sino un "habitus"⁴, como afirma Weber, como la totalidad de la persona, lo que resulta decisivo. Las acciones particulares importan en la medida en que son tomadas como síntomas de la posesión de un carisma determinado. En este caso, la tolerancia contra las infracciones individuales puede ser elevada, o bien puede darse una exigencia severa, ya que lo determinante es la valoración del "habitus" en su totalidad, siendo las acciones particulares señales indirectas:

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 (Weber, 1964, p. 423).

A su vez, el "habitus" religioso puede resultar de la gracia divina, y manifestarse como una orientación hacia las exigencias religiosas, como un modo de vida unitariamente metódico.

Otro tipo de salvación por medios propios se halla en el método de autoperfeccionamiento, que se remonta al carisma mágico como fuente de acciones sobrehumanas (posesión, ascensión, etc.). Los diversos ritos de iniciación y las prácticas

³ La ética de la convicción valora a las acciones según sean correctas por la consciencia ética de quien las realiza, sin atender a sus consecuencias. Quien adopta esta ética se responsabiliza únicamente de seguir fielmente su criterio ético personal, sin tener en cuenta su éxito o las reacciones de los demás. Se encuentra en contraposición a la ética de la responsabilidad, donde quien la adopta "...no se siente en situación de poder cargar sobre otros las consecuencias de sus propias acciones en cuanto que pudo preverlas. Él dirá que esas consecuencias se imputen a su propia acción" (Weber, 2001, pp. 153-154).

⁴ Según la teología "... un hábito es la inclinación de una facultad de la mente a actuar de cierto modo. Esto incluye tanto hábitos de la voluntad como hábitos del intelecto, cuando tendemos a actuar o pensar de una manera dada" (González, 2010, p. 136).

que permiten despertar aptitudes excepcionales se encuentran en tal categoría. El éxtasis⁵ como medio de salvación puede darse como una clase de éxtasis agudo y momentáneo, o como un “habitus” religioso crónico.

Las formas de euforia llevan, en su vertiente mística, a la “iluminación” o, en su vertiente ética, a una “conversión” que garantiza con mayor eficacia la posesión permanente de un estado carismático. La “conversión” reorienta la relación respecto al mundo, en torno a un orden eterno o a un dios ético, como en la profecía. Conforme aumenta la racionalización, la salvación religiosa substituye los rituales de éxtasis por la posesión de un “habitus” permanente, logrado de manera consciente.

Dicho proceso se ve afectado por las concepciones particulares de lo divino. La búsqueda de poseer lo divino en el mundo terrenal, como su encarnación (auto divinización) se contradice, por ejemplo, con las concepciones de un dios omnipotente que se cierne sobre el mundo. En ese caso, la salvación pasa a obtenerse mediante la adquisición de aquellas cualidades religiosas que tal dios exige, se orienta en sentido ético (hacia el más allá). Al no ser posible “poseer” a Dios, el individuo se vuelve un instrumento de Dios, o lleno de su espíritu en su “habitus”. En ambos casos se busca eliminar los elementos naturales (no divinos) de la vida cotidiana (Weber, 1964, pp. 424-425).

El proceso de racionalización de la obtención de bienes religiosos busca resolver la contradicción entre el hábito religioso cotidiano y el extraordinario. Ciertos estados interiores sirven en este sentido como indicio para el individuo de que efectivamente posee los bienes de salvación religiosos, y puede destacarse en particular la idea de la “certeza de la gracia” (“certitudo salutis”). Esta certeza de la gracia consiste en la posesión consciente de una base unitaria del modo de vida. Inicialmente esto se daba mediante limitaciones controladas de las funciones corporales (trascendiendo los sentidos), que posteriormente se fue tornando en una técnica racionalizada para garantizar el hábito religioso, hasta volverse en una regulación metódica de todo pensamiento y acción. De esta forma surge el concepto de dominio y reglamentación sistemática del modo de vida, subordinado a lo religioso.

La variedad en la calificación religiosa de las personas condiciona estos métodos de salvación. De la misma manera que no todos poseen el carisma para renacer por su propia cuenta, no todas las personas poseen el carisma para conservar el hábito religioso que

⁵ El éxtasis representa una experiencia en la que la persona se percibe fuera de su cuerpo, cuyas funciones físicas quedan suspendidas. Es un fenómeno típico de profetas y místicos. La palabra “éxtasis” significa estar fuera (González, 2010, p. 122)

garantiza la certeza de gracia. Estas diferencias dan lugar a una capa de “virtuosos religiosos”, que con frecuencia constituyeron un estamento particular dentro de la comunidad religiosa, adquiriendo a su vez cierto prestigio particular. Dicho fenómeno se podía hallar en el cristianismo primitivo, entre los miembros de la congregación y, posteriormente, en las ordenes monacales. De manera similar en el judaísmo, entre los fariseos, como una aristocracia de salvación, y también en el protestantismo, entre las sectas ascéticas (Weber, 1964, pp. 426-427).

Visto desde la ética de la convicción, la técnica de salvación implica en toda ocasión la superación de determinados defectos o limitaciones naturales. La lucha contra los vicios y tentaciones es lo que conlleva a la obtención y mantención del hábito carismático. La doctrina metódica de salvación produce una ética de virtuosos, que exige corroboración de la multitud. Los virtuosos religiosos prueban sus cualidades dependiendo del rol específico que desempeñan (como frailes, ascetas, conquistadores, eruditos, etc.). La cualificación religiosa prohíbe haber incurrido en algún pecado grave, los cuales son sólo perdonables por alguien carismáticamente calificado, mediante una nueva dispensación de gracia.

Las dificultades para proseguir con este tipo de doctrina y técnica de virtuosos carismáticos condicionaron en gran medida el desarrollo de las comunidades religiosas:

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. (Weber, 1964, p. 428)

Otro tipo de actitud se relaciona con la consciencia de ser un instrumento de Dios, como actitud religioso-ascética. La virtuosidad conlleva, además del sometimiento de los defectos naturales bajo el modo de vida sistematizado, una crítica social en sentido radical (ético-religioso). Esta actitud considera al “mundo” (en sentido religioso) como un lugar de tentación, de desvío de los deberes religiosos bajo el cumplimiento de los deberes mundanos. De esta forma el “mundo” se vuelve un obstáculo para la concentración en las obras de salvación.

Esa concentración exige que se produzca una separación del “mundo”, de todos los lazos sociales, económicos, políticos, etc., de la esfera propiamente religiosa, ya que las ocupaciones del “mundo” representan una aceptación de tal y un alejamiento de Dios: tal

es el ascetismo “negador del mundo”. Por otra parte, puede requerirse un sentir y actuar religioso dentro del mundo, por parte del individuo como instrumento de Dios, el cual sería el ascetismo “intramundano”.

Desde el ascetismo intramundano, el mundo es concebido como una obligación impuesta al virtuoso religioso. Su misión puede consistir en transformarlo según los ideales ascéticos, por lo que el asceta se vuelve un revolucionario o reformador racional, impulsado por derecho “natural”, como en las comunidades cuáqueras, pietistas, o en el “parlamento de santos”⁶ de Cromwell (Weber, 1964, p. 428-429).

Las congregaciones ascéticas intramundanas siempre derivan en una organización aristocrática, debido a las diferencias en la calificación religiosa de sus miembros. Los intentos de dominar metódicamente al “mundo” y elevarlo a un nivel superior de virtud se enfrentan entonces a limitantes internos. Por ello, el “mundo” pasa a ser considerado como una “massa perditionis”, incapaz de satisfacer las necesidades religiosas exigidas. Sin embargo, si la corroboración de las cualidades religiosas se da dentro de la esfera mundana, el “mundo” se vuelve el único elemento de contraste para el carisma religioso que busca verificar su posesión de gracia a través del actuar ético racional:

Como objeto de esta comprobación activa, los órdenes del mundo se convierten para el 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. (Weber, 1964, p. 429)

El ascetismo intramundano racionalista, que sistematiza todo el modo de vida, rechaza lo irracional, lo propio del mundo y ajeno a su misión divina. Así ocurría en el ascetismo protestante, que sólo reconocía como prueba de calificación religiosa la corroboración en el mundo, mediante el dominio metódico del modo de llevar la vida, ya que se consideraba que el dominio racional del mundo era algo querido por Dios.

Cuando el bien de salvación no es un tipo de acción, sino un estado de ánimo, se adopta una postura inversa frente al mundo. La “iluminación mística”, típica de esta categoría, implica la adquisición de los bienes de salvación por una minoría calificada, mediante la “contemplación” sistemática. Dicha contemplación requiere apartarse de los intereses

⁶ Tras la disolución del *Rump Parliament*, en 1653, bajo presión de Cromwell y el *New Model Army*, se instauró el *Barebones Parliament*, como una asamblea de piadosos, que debía llevar a cabo los cambios sociales y políticos deseados en la Commonwealth por sus líderes. Este parlamento transitorio funcionó durante 6 meses, y sus miembros, designados por el Consejo del Ejército, eran personas estimadas por su religiosidad, pertenecientes a clases sociales más humildes, pero relativamente independientes de las congregaciones religiosas (Cueva Fernández, 2012, pp. 269-271).

cotidianos, como una “huida” del mundo. La huida contemplativa se diferencia del ascetismo negador del mundo en el sentido que el ascetismo se orienta hacia la actividad. El asceta intenta adquirir la seguridad de poseer la gracia y sentirse “soldado de Dios”, más allá de la actividad concreta que realiza. Psicológicamente, no es una huida sino una lucha contra el mundo lo que caracteriza la relación negativa de tales ascetas con el mundo. La contemplación busca el “reposo”, el “vaciamiento” del pensamiento, lograr una “unión mística”, como posesión de lo divino (Weber, 1964, p. 430).

La mística puede tener efectos formativos en una comunidad, como en el cristianismo primitivo, bajo la creencia en el amor fraternal como vía hacia la unidad de todas las cosas, como un sentir irracional que sustenta un espíritu solidario. Frente a ello, el magisterio racional infalible deja de ser necesario (como en la iglesia místico-oriental). En una religión ascética intramundana, donde se fomenta la acción racional sistematizada del modo de vida exterior, el desarrollo conduce a una objetivación y socialización racional de los ordenamientos terrenales.

En relación a los medios y los objetivos considerados, se pueden diferenciar las técnicas ascéticas con fines contemplativos (como en el hinduismo y el budismo) y las técnicas contemplativas con fines prácticos (típico en Occidente). El segundo caso afecta en particular a diversos movimientos contemplativos cristianos

Tanto la contemplación bernardina, la espiritualista franciscana, la baptista y la jesuita, lo mismo que el sentimentalismo frenético de Zinzendorf, no impidió que en la congregación y a menudo entre los místicos mismos la acción y la corroboración de la gracia por la acción cobraran 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. (Weber, 1964, p. 429)

En el cristianismo antiguo, donde una variedad de dones carismáticos irracionales del espíritu servían como elementos distintivos de la santidad, los apologetas se cuestionaban la posibilidad de distinguir la procedencia divina o no de las diversas expresiones “pneumáticas”. Ante ello, el impacto sobre la moralidad era considerado como una prueba del origen divino.

Estas diferencias entre la religiosidad occidental y la oriental se remontan a diversos aspectos: primero, la concepción de un dios omnipotente sin límites que se cierne sobre el mundo, el cual crea de la nada. La auto divinización y posesión místicas son rechazadas como blasfemias (o una forma de panteísmo). Toda acción particular implica una justificación ética ante Dios, que solo se puede obtener y corroborar por una acción

positiva. Por tanto, en Occidente no se pudo hallar la idea de salvación mediante la unión mística con un orden sabio superior.

En segundo lugar, mientras que en Oriente se asignaba un orden y coherencia al mundo, que daba orientación a la acción, en Occidente se presentaba la paradoja del mundo imperfecto, creado por un dios perfecto. Cualquier intento de superar semejante paradoja de forma intelectual era tomado como un alejamiento de Dios.

En tercer lugar, sólo en el Occidente romano se desarrolló y conservó un derecho racional. Por ello, la relación con Dios fue asumida como una relación de súbditos, jurídicamente definible, y la obtención de la salvación pasó a depender de una especie de procedimiento jurídico.

Cuarto, el racionalismo romano rechazaba todo tipo de éxtasis místico. La congregación romana (en el cristianismo temprano) no acogió elementos irracionales ni las expresiones de “*pneuma*”⁷ orientales, además de carecer de una teología elaborada. No obstante, su racionalismo práctico derivó en una sistematización dogmática y ética de la fe en la iglesia, influenciando en técnicas de salvación posteriores, como en las reglas ascéticas de los benedictinos y los cluniacenses (Weber, 1964, pp. 436-437).

Las órdenes monásticas adquirieron progresivamente un grado de racionalización metódica elevado, y eso afectó su inserción dentro de la propia iglesia:

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. (Weber, 1964, p. 438)

En quinto lugar, el desarrollo de la iglesia como una organización racional, con cabeza monárquica y un control centralizado de la piedad. Esto dio lugar a la figura de un señor en el mundo, revestido de extraordinario poder y capaz de reglamentar la vida, es decir, la presencia de un líder espiritual sin parangón entre las religiones asiáticas. El ascetismo extra mundano monacal de Occidente, como un grupo indisciplinado de una burocracia racional, se fue sistematizando hacia una vida racional metódica.

Efectivamente, fue sólo en Occidente donde el ascetismo racional logró transferirse a la vida mundana, en el protestantismo ascético. Su ética vocacional unía de manera

⁷ El término *pneuma* entendido como “espíritu del hombre. No como componente de una estructura psicológica, sino, más bien, como el yo con sus intenciones (p. ej. Rom 1,9), sentimientos (1 Cor 16,18 y *passim*), conocimiento (como autoconciencia: 1 Cor 2,11)”. (Coenen, Erich, & Hans, 1990)

sistemática y sólida la ética profesional intramundana y la certeza religiosa de la 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. (Weber, 1964, p. 438)

El segundo tipo de salvación es aquel que se atribuye a un estado de gracia, o a la providencia divina, sin la cual las propias obras son consideradas insuficientes. La gracia se dispensa en este caso por medios mágicos o por los méritos del salvador humano o divino.

Existe un elemento mágico o ritual en la apropiación de la gracia divina (como gracia sacramental). La adquisición de los bienes de salvación, pasa a depender en mayor medida del sacerdote o mistagogo (del intermediario en cuestión) que realiza el ritual de características mágicas. Depende en este caso además la exigencia o no de una posesión personal (y corroborada) de dones de gracia carismática por parte del individuo intermediario. Si se exige tal cualificación sucederá que, por ejemplo, el sacerdote que viva en pecado no podrá suministrar válidamente el sacramento ni transmitir la gracia. Tal es la “transmisión carismática” de la gracia, presente en la profecía de las comunidades montanistas y donatistas, basadas en una organización profético-carismática. En dichas comunidades, los obispos no dispensaban gracia en virtud de sus cargos, sino que sólo aquellos revestidos de dones del espíritu eran capaces de hacerlo.

Cuando dicha exigencia se vuelve prescindible, la salvación resulta de las gracias que continuamente dispensa una comunidad institucional, legitimada por fundación divina o profética. La gracia funciona de manera directa, a través del efecto de los sacramentos, mediante los funcionarios o adeptos de la institución. Las consecuencias de este tipo de salvación se resumen en tres principios:

1) *extra ecclesiam nulla salus*. 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. (Weber, 1964, p. 441)

La salvación se universaliza y ya no es adquirible únicamente por los virtuosos religiosos, incluso puede fácilmente un virtuoso mostrarse con menos probabilidades de salvación y con una religiosidad menos auténtica, si decidiera llegar a Dios por sus propios métodos en lugar de confiar en la gracia institucional. Como lo único necesario es formar parte del

instituto de gracia para poder acceder a la salvación, les será posible a todas las personas (no sólo los virtuosos) cumplir con las exigencias de Dios.

En esta categoría, el rigor ético personal exigido se disminuye en términos relativos, y los virtuosos colaboran no sólo para su salvación sino para la administración del propio instituto, que luego dispensa esos favores entre aquellos 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 soteriológico-ética. (Weber, 1964, p. 441)

La diferencia entre la dispensación carismática de gracia y su dispensación institucional depende de los supuestos que garantizan sus medios de gracia. Tanto la gracia sacramental como la gracia institucional poseen una afinidad electiva elevada por el ritualismo. La dispensación de gracia por una persona carismáticamente legitimada o por su cargo condiciona la religiosidad ética, reduciendo sus exigencias. Esta situación conlleva cierto “alivio” en la culpa del necesitado, al que no se le exige una metódica vida ética, ya que sabe que obtendrá el perdón de sus pecados mediante los actos religiosos adecuados. Además, estos pecados se aparecen como acciones particulares, las cuales son subsanadas por otros actos expiatorios particulares, ya que lo que se valora no es el “habitus” total de la persona, adquirido tras una vida ascética o contemplativa y sometido a prueba constante, sino los actos singulares concretos.

En la dispensación de gracia institucional falta la necesidad de que el individuo alcance por sus propios medios la certeza de gracia. Si bien puede haber un control constante del modo de vida por parte del dispensador de gracia, su efecto es mitigado por que siempre se concede una nueva gracia. Sumado a eso, la gracia institucional suele desarrollar una tendencia hacia la obediencia y la subordinación frente a la autoridad, ya sea la institución como tal o el dispensador de gracia en particular.

Por todo ello, el modo de vida no se sistematiza de forma interna, sino que se sustenta de manera externa, y se avanza en sentido contrario a una sistematización de carácter ético. Como contrapartida, es más fácil adaptar los mandamientos sagrados a las circunstancias cambiantes, según época y lugar. De lo previo resulta que el valor religioso no recae en un contenido ético ni en una virtuosidad lograda metódicamente, sino la obediencia a la institución (Weber, 1964, pp. 442-443).

Otro tipo de salvación por gracia externa es la salvación por fe, que se aparta del sometimiento a normas prácticas, y en su lugar refiere a ciertos supuestos tenidos por

verdaderos, bajo un dogma desarrollado. La aceptación de los dogmas determinados indica la pertenencia en este caso. Un mínimo nivel de desarrollo de doctrina es lo que separa a la profecía y la religiosidad sacerdotal de la pura magia. No obstante, la magia reclama la creencia en el poder del mago, bajo la propia fe en sí mismo, elemento presente en toda religiosidad, incluyendo la cristiana. Si los discípulos no creían en su propio poder, no podían realizar proeza alguna, mientras que aquel que estaba convencido de sus capacidades podía realizar cualquier milagro. La magia, además, requiere no sólo la fe del mago sino de quienes lo solicitan. Los que solicitan un milagro deben creer por sí mismos en el poder sobrenatural, de otro modo no puede haber efecto alguno.

El desarrollo del dogma condujo también a la creencia en principios comprendidos intelectualmente, que surgen de la reflexión mental. En algunas religiosidades, las exigencias dogmáticas son limitadas, sin requerir una intelectualidad profunda:

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. (Weber, 1964, p. 441)

Las religiones no proféticas, por otra parte, presentan a la fe como un mero saber sagrado, donde la clase sacerdotal custodia el saber cosmogónico, pero sin un dogma estrictamente oficial. La exigencia de comprender intelectualmente lleva a formas de salvación filosófica o gnóstica, estableciendo una brecha inmensa entre los intelectuales calificados y las masas.

Las iglesias cristianas tempranas, frente a la influencia creciente del intelectualismo, lo enfrentaron desarrollando dogmas racionales oficiales, como una "fe de teólogos". Exigir una comprensión universal de dichos dogmas es algo que difícilmente se habría conseguido, por lo que vincular la salvación a tal conocimiento dogmático forzosamente habría conducido a una exclusión de la salvación de todos los que no fueran conocedores filosóficos (gnósticos). O bien los no intelectuales piadosos ("písticos") quedarían relegados a un grado inferior de beatitud.

La historia del cristianismo antiguo se caracterizó por el conflicto entre la "gnosis" teológica y la fe sencilla ("pistis"), sobre cuál conducía mejor a la salvación. Si no se desarrolla una aristocracia de intelectuales, la fe tendrá que diferenciarse de comprender y tener por cierto un sistema de dogmas teológicos. El reconocimiento explícito de dogmas ("*fides explicita*") en el cristianismo se circunscribe a ciertos artículos de fe

tomados por indispensables. En el protestantismo, por otra parte, se elevaron las exigencias (en base a la “justificación por la fe”) y, en el protestantismo ascético, la Biblia es concebida como una codificación del derecho divino.

Frente a una multiplicidad de dogmas solo es viable exigir una “*fides implícita*”, el estar dispuesto a subordinar las convicciones propias al criterio de la autoridad religiosa. Sin embargo, esa fe implícita no consiste en tener por verdaderos, de manera personal, los dogmas, ya que dicha fe es una declaración de confianza y de entrega al profeta o autoridad institucional (Weber, 1964, pp. 443-445).

Cuando la religiosidad se vuelve ético-racional, su carácter intelectualista se vuelve 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 la 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. (Weber, 1964, p. 445)

En una iglesia organizada como institución, la “*fides explicita*” suele ser exigida a los sacerdotes, predicadores, teólogos, etc., y en toda religiosidad con una teologización sistematizada aparece la aristocracia de los eruditos formados dogmáticamente, que pretende ser la genuina portadora de esta religiosidad. De ahí surge la noción de calificación estamental por la formación recibida, similar a las burocracias.

Otra concepción, más primitiva (hallada en el Nuevo Testamento) concibe a la fe como un carisma propio de la confianza extraordinaria en la providencia divina, que deben poseer los héroes y predicadores. Este carisma, tal confianza en la ayuda divina, permite al individuo que goza de la confianza de la congregación realizar obras que el laico no puede lograr. La fe, a su manera, concede poderes específicos (Weber, 1964, pp. 445-446).

Tal actitud, esencialmente irracional, de confianza plena en Dios, puede llevar a una indiferencia respecto a consideraciones prácticas, bajo una creencia incondicional en la Providencia y que, adicionalmente, lleva a una oposición al saber teológico. La religiosidad de entrega personal y de humildad busca eliminar toda 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*⁸. (Weber, 1964, p. 446)

En las religiones que presentan a un dios que se cierne sobre el mundo, se resalta la incapacidad de la fuerza intelectual propia frente al poder del dios, lo que da a esta religiosidad una postura enteramente distinta al escepticismo y la renuncia al saber típicos de otras religiones, o del intelectualismo moderno. La creencia en el “absurdo” y en el carisma de la fe indica la tensión de esta religiosidad con el intelectualismo, pero a pesar de ello siempre se intenta utilizar a ese intelectualismo para fines propios (la fundación de universidades y el estudio de los juristas romanos en la Edad Media). Pero esta religiosidad de fe siempre supone un dios y un mediador, ante los cuales se debe renunciar eventualmente al saber y razón propios.

Existe una relativa similitud entre la mística contemplativa y la religiosidad fideísta⁹, al buscar la salvación en una “unión mística” con la divinidad y, conforme se sistematiza el sentir de la fe, surgen elementos de anomia, como dificultades para ordenar a la comunidad religiosa:

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. (Weber, 1964, p. 447)

Esta religiosidad fideísta contribuyó, en el protestantismo luterano, a valorar religiosamente el trabajo profesional mundano, y al vínculo personal de fe con Dios en desmedro de la gracia sacerdotal. De ello deriva la visión de la vida profesional como la única forma de vida agradable a Dios propia del luteranismo, donde las “obras” no son consideradas en cuanto tales para la salvación (como en el catolicismo), ni como señales de certeza del “renacimiento” (como en el protestantismo ascético). La posesión del “habitus” como certitud de saberse agraciado permaneció en este caso como el indicador de salvación, lo cual estimulaba una postura de “acomodamiento” frente al mundo y sus

⁸ En los primeros tiempos del cristianismo, durante el período patrístico, algunos autores sostenían que la revelación cristiana no tenía nada que ver con la razón en sentido filosófico. Tertuliano, por ejemplo, manifestaba esta tendencia, con expresiones como “¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué tiene que ver la academia con la iglesia?” y; ‘ha de creerse, porque es absurdo?’ (González, 2010, p. 245)

⁹ El fideísmo es un “término usualmente despectivo, que se refiere a la actitud de quienes sostienen que el verdadero cristiano ha de aceptar las doctrinas ‘por fe’, sin cuestionar su origen, importancia o racionalidad” (González, 2010, p. 127)

reglas, en oposición tajante con aquellas vertientes del protestantismo que exigían una prueba de certeza de la salvación, ya sea en obras buenas o en un modo de vida metódico:

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*¹⁰. 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. (Weber, 1964, p. 448)

Por lo mencionado, en el luteranismo no se hallan los impulsos para una actividad revolucionaria o reformadora. La religiosidad fideísta, como lo muestra el caso, difícilmente produce los aspectos anti tradicionalistas del modo de vida, y tampoco posee el impulso para perseguir un dominio racional del mundo y su transformación.

En las religiones guerreras, la fe presenta las características de la fidelidad de un sequito a Dios o sus profetas, por ejemplo, en el antiguo judaísmo. Dios premia la lealtad y castiga la deslealtad. El ingreso de capas burguesas y comunidades pacíficas en la comunidad religiosa produce un cambio en la religiosidad, que adopta rasgos emotivos y de solidaridad, como sucedió en el judaísmo durante el período de cautividad y, con más fuerza, en el cristianismo primitivo. Consecuentemente, Dios se presenta ahora como un Señor paternal, un patriarca bondadoso que, a pesar de esto, no abandona por completo los aspectos más coléricos y rigurosos de su concepción inicial.

Otro caso posible de salvación externa se encuentra en la salvación como regalo gratuito, libre y sin fundamento, propio de un dios con decretos inmodificables e inaccesibles a la influencia humana. Este es el caso de la gracia por predestinación (Weber, 1964, pp. 448-450).

Este tipo de salvación presupone un Dios completamente absoluto, cuya providencia se percibe como un orden racional, desde la perspectiva divina, o un orden irracional, desde la perspectiva humana. La concepción del dios en este caso excluye toda noción de bondad, y ante el poder divino toda fuerza individual queda desvalorizada:

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

¹⁰ En referencia a la adiafóra, lo que refiere literalmente a cuestiones indiferentes. Dentro de la teología se relaciona con aquello que la Escritura no manda ni prohíbe, u opiniones que no pertenecen, pero tampoco contradicen a la doctrina ortodoxa. En el siglo XVI este tema se volvió tema de disputa entre los luteranos, cuando los seguidores de Melanchthon consideraban lícito aceptar ciertas prácticas en virtud de la paz y la unidad, mientras que los seguidores de Matías Flacio consideraban ello como negarse a ser testigos de la fe (González, 2010, p. 10)

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. (Weber, 1964, p. 450)

La predestinación otorga al agraciado un nivel máximo de certeza de salvación, como parte de la aristocracia de los elegidos. Sin embargo, ni siquiera tal certidumbre se sostiene en el tiempo, ciertas señales son necesarias para indicar al individuo que posee el carisma requerido. Cuando el agraciado ruega por esas señales y se le manifiestan, obtiene la prueba decisiva de que actúa como instrumento de Dios, de manera metódica y continua, en el sentido de que la gracia se posee siempre o no se posee. Una vez poseída, la certeza de la gracia no se ve alterada por actos particulares, en tanto no son las faltas sino los actos agradables a Dios los que, en virtud de su gracia divina, influyen en su salvación.

La fe en la predestinación divina puede llevar a actitudes muy diferentes de un mero fatalismo, generando en sus adeptos una fuerte predisposición para la actividad grata a Dios. El olvido total de sí mismos caracteriza a los que ejecutan conquistas bajo la guerra santa, mientras que el rigorismo ético y la racionalidad técnica describen la conducta de los puritanos.

La gracia en la predestinación desvaloriza totalmente la gracia mágica, sacramental e institucional frente a la voluntad divina, con su caso más representativo en el puritanismo. La predestinación islámica, por ejemplo, no presentaba el “doble decreto” (la idea de que tanto la salvación como la condena están prefijadas), ya que no llegaba a destinar al infierno, sólo indicaba una retirada de la gracia (que junto a la deficiencia humana conducía al error inevitable). Tal predestinación se aplicaba principalmente al mundo terrenal y no al más allá, ya que la fe en Dios debía bastar para asegurar la salvación. Mientras que la predestinación puritana era considerada como peligrosa para el Estado, la dinastía Omeya utilizó la predestinación para legitimar su poder, obtenido por la conquista. Por ello, la determinación de sucesos concretos en el mundo, en lugar del destino en el más allá, hace desaparecer el carácter ético-racional de la predestinación.

La gracia de la predestinación es la única virtuosidad religiosa que tolera la idea del “doble decreto” eterno. Conforme se expande en todos los aspectos de la vida y entre las masas, se difumina la aspereza de su doctrina. En el protestantismo ascético, esta religiosidad tuvo un gran impacto en la mentalidad capitalista racional, al transmitir la

idea de la corroboración metódica profesional a través de la vida lucrativa (Weber, 1964, pp. 451-452).

4.2 El carisma personal y su origen religioso

En su definición del profeta, Weber resalta su caracterización carismática, bajo una misión que busca alterar la situación vigente:

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.» (Weber, 1964, p. 356)

Desde su concepción, el profeta busca un cambio profundo en la realidad, ya sea con un nuevo mensaje o retomando uno antiguo, pero su rol siempre choca con la esfera tradicional, con lo que se tiene por hábito en ese entonces.

Esta vinculación entre profetas se halla presente ya en la descripción de Sohm de la organización carismática y sus figuras, donde profetas y apóstoles son los principales portadores del carisma. Sohm resalta el rol de los enseñantes religiosos, bajo la idea de que el carisma reside en quien transmite los mandamientos de Dios, como serían los profetas (Haley, 1980, p. 192).

Esta caracterización del profeta sirve como base para la distinción que Weber plantea entre profetas y sacerdotes, como dos tipos ideales religiosos diferentes. Mientras que el profeta es una figura que funda o reforma una religión mediante su revelación, el sacerdote mantiene el estatus religioso vigente, sistematizando y canonizando la revelación existente. En términos de su carisma, el profeta es portador de un carisma personal, mientras que el carisma del sacerdote proviene de su cargo, de una autoridad derivada por un ritual (Gresham, 2003, p. 125).

El profeta responde a una “vocación personal” y se basa en la ley o en la revelación personal; el sacerdote, por su parte, exige autoridad en virtud de una tradición santa. En sentido soteriológico¹¹, el sacerdote dispensa bienes de salvación en virtud de su cargo, mientras que la salvación que presenta el profeta se legitima carismáticamente en su persona y no en una organización:

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

¹¹ Soteriología proviene “del griego *sotería*, salvación, y *logos*, tratado, razón. Luego, la soteriología es el estudio de la doctrina de la salvación” (González, 2010, p. 274).

miembro de una organización socializada de salvación; en cambio, el profeta, lo mismo que el mago carismático, actúa gracias sólo a su don personal. (Weber, 1964, p. 356)

Además, los profetas requieren de corroboración carismática para poder lograr su autoridad. La figura del profeta necesita tener confianza en su persona, en sus cualidades sobrehumanas e incluso en un “carisma mágico”, como una certeza de poseer semejante poder extraordinario. En el cristianismo antiguo (de la época apostólica y posapostólica) los profetas ambulantes debían demostrar que poseían dones propios del espíritu, y ciertas facultades mágicas o milagros.

En comparación a ciertas figuras proféticas mencionadas en el Antiguo Testamento, el profeta aquí descrito se distingue por difundir gratuitamente su profecía, propagando las ideas por ellas mismas y no por una remuneración. El principio de que el apóstol, profeta o maestro cristiano no hiciera un oficio de su misión, que viviera de la hospitalidad o trabajara personalmente surge numerosas veces en las epístolas de San Pablo y en las reglas monacales. Una distinción semejante se presentaba en la Hélade antigua, con la distinción que hacía Sócrates entre la enseñanza profesional (bajo remuneración, como acostumbraban los sofistas) y la propagación gratuita de las ideas (Weber, 1964, pp. 357-358).

Respecto a la dicotomía profeta-sacerdote, se destaca que el profeta predica una religión ética, una cosmovisión ética donde la vida entera se orienta hacia Dios, a diferencia del sacerdote que representa una religiosidad más mágica y ritualista, con una visión ética que se aparta del criterio unificado e introspectivo de la profecía, y adopta una casuística orientada hacia una multitud de deberes y actos externos (Gresham, 2003, p. 125).

La profecía presenta siempre una concepción unificada del mundo, con una dirección clara que orienta los actos de los hombres y que le da sentido a los acontecimientos mundanos:

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. (Weber, 1964, pp. 363-364)

Los sacerdotes, cuando ocupan posiciones de poder en una congregación religiosa, necesitan atender las necesidades de los laicos, si pretenden conservar y aumentar su número. Además, suelen enfrentarse a los propios profetas que, en virtud de su visión

ética y unificada, rechazan todo ritual como medio de salvación y todo aspecto mágico del cargo sacerdotal. Frente al sacerdocio, los profetas emplean el prestigio de su carisma personal entre los laicos para quitarle influencia al culto cotidiano y a la tradición sagrada, ambos defendidos por los sacerdotes (Weber, 1964, p. 368).

Todas esas diferencias concluyen en dos maneras de sistematización profundamente enfrentadas:

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. (Weber, 1964, p. 370)

5. La historia de la Iglesia y su vínculo con el carisma

5.1 La influencia del carisma según Sohm

Como se expuso previamente, el desarrollo de la Iglesia fue un tema central para los estudiosos del carisma, que en un principio desarrollaron a este concepto para marcar una diferencia entre las etapas del cristianismo y cuestionar lo que para ciertos autores representó una desaparición gradual del carisma conforme se transformaba.

Rudolf Sohm, como una de las fuentes de Weber en materia religiosa, establece un vínculo fundamental entre el carisma y la enseñanza divina en su concepción de la organización carismática. El objeto de tal organización es enseñar los mandamientos divinos sobre cómo llevar la vida. El portador del carisma es el profeta o el apóstol, el cual es ante todo un enseñante de la verdad. El don de la enseñanza es, para Sohm, el principal don carismático, los enseñantes son los únicos carismáticos genuinos.

Dentro de la organización carismática de Sohm, los profetas son los principales dirigentes, ya que su palabra está incluso por encima de la ley, y la organización entera debe regularse constantemente en torno a los mandamientos transmitidos. A pesar de ello, los profetas o líderes carismáticos carecen en este caso de un poder coercitivo. La enseñanza debe inducir un cambio por el mero hecho de contemplar la verdad, sin ningún premio o castigo (Haley, 1980, pp. 192, 195).

Esta comunidad carismática es, según Sohm, un gobierno del “espíritu”, que se opone a toda noción de legitimidad democrática, e incluso a cualquier tipo de derecho humano. La voluntad divina, y sus mandamientos, se pone por encima de todo en esta concepción. El don de la enseñanza y la autoridad sobre los creyentes aparece como algo transmitido

directamente por Dios, sin mediación de ningún tipo. La visión de Sohm del carisma se encuentra completamente opuesta a su transformación antiautoritaria.

Aunque Sohm habla de reconocimiento, lo hace en un sentido pasivo. La aceptación e incluso la elección del jefe por parte del público no habría sido otra cosa que la sujeción voluntaria hacia aquel identificado como calificado carismáticamente, sin ninguna autoridad delegada. En tanto Sohm considera que la autoridad construida socialmente se aparta de la autoridad instituida de manera divina en su descripción del cristianismo antiguo, se refiere a la evolución de la iglesia no sólo como un alejamiento del carisma originario, sino como una degradación. La formación de la autoridad por los hombres y no por Dios es señalada por Sohm como un pecado, y el carisma de cargo como un caso de “idolatría” (Smith, 1998, pp. 44-45).

Siguiendo con el argumento de Sohm, la iglesia genuina es para él un cuerpo “espiritual” e “invisible”. Cuando la iglesia temprana comienza a hacer que sus leyes religiosas se vuelvan leyes sociales, y para perpetuar tal proceso en el futuro se recurrió a la legalización de la vida cotidiana y a la formalización de la vida religiosa, en dirección, hacia el catolicismo, Sohm señala que esto implica la deformación de la iglesia originaria. Desde su visión, las personas tienen un deseo innato de ordenar sus vidas y establecer leyes, pero la iglesia tiene que representar un orden sobrenatural, por encima de esas tendencias naturales.

Con la formalización e institucionalización de la comunidad cristiana se produce la rutinización del carisma, y la iglesia se vuelve una institución visible. La obediencia a la fe basada en una convicción interna cede a una obediencia hacia la ley externa. Ya no es el cargo lo que se basa en el carisma, sino que el carisma surge del cargo. Los ordenamientos legales legitimados en el carisma del cargo del funcionario son señalados como una mera ficción del carisma originario (Heurtin, 2019, pp. 19-21).

Una observación no muy diferente respecto a la iglesia y los funcionarios se halla en Weber, en su descripción del movimiento paulino. Haciendo referencia al método dialéctico de San Pablo, Weber lo encuentra en el cristianismo temprano, en la posición carismática de los “maestros”, pero observa que comienza a desvanecerse conforme se desarrolla el “...monopolio de los obispos y presbíteros en la dirección espiritual de las comunidades...” (Weber, 1964, p. 407).

Por lo tanto, desde la visión de Sohm, cualquier evolución del carisma en torno a su transformación antiautoritaria o a su objetivación en un cargo queda estrictamente fuera de lo que considera como verdadero carisma.

5.2 El historicismo alemán y su debate

Los estudios de Weber sobre la religión se sitúan dentro de un período de numerosas investigaciones sobre los orígenes del cristianismo entre los estudiosos alemanes, en particular por la corriente del historicismo protestante, con autores como Harnack, Hatch y el mismo Sohm. Un elemento común a los tres autores es la suposición de que la primera organización dentro de una corriente cronológica debe ser la más genuina (tanto por venir antes como por la cercanía con el fundador). En concreto, estos autores veían al cristianismo antiguo como un período con el cual podían contrastar al Catolicismo Romano, y demostrar lo que según ellos la superioridad del primer cristianismo.

El historicismo podía ser empleado por estos autores como una manera de atacar a la tradición, recurriendo a un pasado remoto, y poniendo el énfasis en cuán diferente es la situación actual de la situación inicial (en este caso, entre el cristianismo primitivo y el contemporáneo), mientras que en la tradición se resalta el hilo de continuidad en la doctrina y organización vigente, como algo presente desde el principio. (Haley, 1980, pp. 188-190).

Todo este proceso de investigación histórica presenta como trasfondo una marcada polémica de los escritores protestantes contra la Iglesia de Roma. Las principales obras de Sohm y Harnack, por ejemplo, datan de la década de 1870, cuando el gobierno alemán llevaba una política contra los católicos (“*Kulturkampf*”). Las obras de estos historiadores y teólogos pretendían hallar la “esencia” de la iglesia, para poder luchar contra lo que percibían como una “corrupción del Evangelio”, o lo que consideraban como un proceso donde la religión del sentir se transforma en religión de leyes y costumbres.

La concepción de Sohm contra la institucionalización de corte individualista puede, a su vez, rastrearse hasta el dogma luterano, ya que intentaba constantemente hallar un vínculo entre la iglesia temprana y la Reforma Protestante (Heurtin, 2019, p. 19).

Las influencias de Sohm en la teoría de Weber se pueden hallar en diversas cuestiones como, en primer lugar, la autoridad puramente carismática de la iglesia temprana, sin ningún apoyo tradicional o legal, cuando señala que “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” (Weber, 1964, pág. 873).

Otros autores, como Hatch, atribuyen el surgimiento de un estrato separado dentro de la iglesia a su elevación como religión estatal del Imperio Romano, dando lugar a una clase separada de sacerdotes, con un estatus y moralidad diferentes al resto de los fieles. Para este autor, el cristianismo antiguo heredó las pautas organizacionales de las asociaciones judías o paganas preexistentes, con sus estructuras particulares. Las necesidades de la comunidad religiosa se adaptaban a la organización donde se situaban, por lo que la comunidad religiosa, en cierto sentido, deriva de la organización secular, la cual sería el origen de la institucionalización en el cristianismo.

Harnack, por otro lado, refiere a una teoría de organización doble, donde las comunidades cristianas poseían tanto oficiales administrativos (propios de la organización secular) y un cuerpo separado de apóstoles y profetas (los “enseñantes” de Sohm) como guías espirituales. Para Harnack, esta última organización “pneumática” o espiritual es lo que Sohm tenía en mente cuando formuló su concepto de organización carismática.

Harnack explica la caída de la iglesia desde una “pureza de espíritu” a una “complejidad mental” como una corrupción del credo cristiano primitivo (simple) al entrar en contacto con la cultura helenística. Siguiendo esta explicación, la corrupción de la Iglesia se remontaría a un proceso de “intelectualización” en su contacto con el pensamiento helenístico de la época. El reemplazo de la fe como el mensaje del Evangelio exclusivamente, por las teorizaciones metafísicas y doctrinales sobre diversas cuestiones teológicas (como la naturaleza de Dios u otras) llevaron a la conformación de un dogma formal, contrapuesto a toda fe (Haley, 1980, pp. 191-192).

No obstante, a diferencia de Sohm, quien consideraba que la comunidad carismática era ajena a todo ordenamiento legal, y sólo era impulsada por el carisma personal de los dotados con gracia divina, rechazando toda dimensión institucional, Harnack concedía que, desde sus inicios, la Iglesia poseía efectivamente funciones y ordenamientos legales, sin contrariar a su esencia. Los sistemas legales heredados y sus mandatos eran una manera de mantener la pureza de la iglesia temprana, bajo la imposición de castigos. La doble organización mencionada antes implicaba que tanto los oficiales administrativos y los portadores carismáticos podían convivir en la misma comunidad. En este caso, los oficiales se encargaban de la administración de las comunidades locales, y los profetas y

apóstoles dirigían espiritualmente la iglesia en general. Esas dos organizaciones, local y general, chocaban entre sí en una tensión constante, pero la una era necesaria para la otra.

Harnack refería a cargos de liderazgo basados en el carisma, pero descansando sobre el individuo personalmente dotado de gracia, y una continuidad en estas funciones de liderazgo donde se preserva el carisma. Sohm, por su parte, veía al carisma como opuesto a las estructuras legales, y a la substitución del carisma personal por el carisma de cargo como lo esencial de la rutinización en la iglesia (Heurtin, 2019, pp. 3-6).

5.3 Respuestas posteriores

El debate inicial en el historicismo alemán se circunscribía principalmente a los autores protestantes, que compartían en general un diagnóstico similarmente negativo sobre la Iglesia. Posteriormente, teólogos católicos y anglicanos cuestionaron las explicaciones de los autores previamente mencionados, y las premisas y suposiciones desde las que partían. Por ejemplo, los teólogos posteriores sostenían que existía en la iglesia, desde su época temprana, una jerarquía con una multitud de roles y títulos, algunos heredados de las organizaciones preexistentes (seculares o no) y otros cargos se vinculaban directamente a la misión apostólica, ya desde la distinción de cargos entre los apóstoles.

Peterson, exponiendo una eclesiología católica, refiere a la formación de la Iglesia como producto de la universalización del cristianismo, con su origen en el Pentecostés, donde los apóstoles recibieron el don de hablar múltiples lenguas. Según este autor, la Iglesia no sería una creación directa de Cristo, sino que surgió cuando los apóstoles fueron llamados por el Espíritu Santo para llevar a cabo la prédica entre los gentiles. Peterson indica que los apóstoles poseían, por un lado, una legitimidad como designados directamente por el Señor, de donde deriva la ley de las asambleas cristianas, y por otro lado una fe propia del Espíritu, que decide de manera independiente. En otras palabras, desde la constitución de la Iglesia emergió una ley apostólica y una libertad “pneumática” sobre la doctrina, tanto un orden legal como un orden carismático (Heurtin, 2019, pp. 21-23).

La interpretación de Peterson destaca la combinación de institución y gracia de la eclesiología católica, donde el carisma se enmarca en las formas institucionales, que funcionan como el único medio por el cual se expresa el Espíritu. Desde esta perspectiva, el concepto de carisma de cargo se vuelve elemental para entender la esencia de la Iglesia, en especial la defensa desde los autores católicos del carisma genuino en la Iglesia, frente

a las acusaciones de rutinización y degradación por parte de los autores protestantes previos.

La transformación antiautoritaria del carisma, la aprobación y el control de los ordenamientos carismáticos por los dominados como señala Weber, significaría en su vínculo con la autoridad católica la presencia del elemento “pneumático” de la recepción (“*receptio*”) como el reconocimiento por parte de la comunidad de fieles de que el ordenamiento es correcto. Ese proceso de recepción presentaba, como indica Peterson, una manifestación del Espíritu Santo en la comunidad, mediante la unanimidad, elemento que remite a la elección de tipo carismático descrita por Weber (Heurtin, 2019, pp. 30, 31-34).

Werner Stark consideraba que tanto Weber como los otros autores del historicismo alemán ponían el énfasis únicamente en el carisma personal, relegando al carisma de cargo o institucional a la categoría de degradación o rutinización del carisma genuino. Frente a eso, este autor proponía la noción del carisma colectivo, como complemento a la teoría weberiana del carisma personal.

De esta manera, Stark argumentaba a favor de la esencia carismática de la Iglesia Católica, rompiendo con el esquema lineal previo, donde el fundador carismático irrumpe en la realidad, crea y reforma valores y doctrinas, cambia las tradiciones y funda la comunidad carismática; luego, inevitablemente desaparece el portador carismático original y la comunidad se formaliza y racionaliza, el ritual reemplaza la fe, la teología desplaza el contacto directo con Dios, y el nombre del fundador es empleado para legitimar una organización opuesta a sus ideas.

El individualismo sociológico de Weber, producto de la cultura individualista protestante, es lo que conduce, afirma Stark, a su visión trágica de la rutinización, donde el dinamismo original de un movimiento carismático desaparece con su fundador (Gresham, 2003, pp. 1, 4, 13).

De manera similar, Peterson considera que la visión weberiana del carisma como algo individual y efímero estriba en la dependencia de Weber de fuentes luteranas. Las ambigüedades y limitaciones en Weber a la hora de comprender el concepto del carisma de cargo en la Iglesia Católica (Heurtin, 2019, p. 23).

5.4 El cristianismo antiguo y el carisma

Desde la perspectiva de Weber, el movimiento de Jesús representaba un movimiento profético “pneumático”, de carácter carismático y, por ello, con pocas posibilidades de perpetuarse, debido a su estructura voluble y al carácter personalista de su autoridad. La misión carismática fija sus objetivos y límites propios, y su ejecución no reconoce funcionarios, sino discípulos, además de no tener una fuerte consideración económica.

Precisamente, el movimiento de Jesús poseía numerosos elementos de una revolución de “convicción” o de valores, hacia una religiosidad de fe, como la subordinación de la Ley bajo la convicción, la reorientación de la ética de los textos sagrados, y la expectativa de la Segunda Venida, todos ellos integrados en una actitud interna no racional de confianza ilimitada en Dios.

De acuerdo a Schluchter, la expansión del movimiento cristiano antiguo se enfrentaba al problema de la conservación del carisma del movimiento, y de la sucesión del mismo. San Pablo, como principal organizador del “segundo” movimiento (la misión paulina) en tanto conectado pero independiente del “primer” movimiento”, tenía que resolver la cuestión de su legitimidad en primera instancia.

San Pablo, aunque era un apóstol, no era un discípulo de Jesús, y no había sido enviado personalmente a su misión, por lo que la transmisión de la legitimidad podía ser cuestionada. El comienzo de su misión tenía que darse forzosamente por un episodio drástico, y no por un proceso gradual, por un hecho extraordinario que aportara elementos carismáticos de legitimidad.

El episodio de su conversión servía para legitimar su misión y para rescatar los libros sagrados del judaísmo, conservando la esencia carismática del movimiento al delimitar las fronteras de la racionalidad (Schluchter, 1989, pp. 209-212).

Esa conversión era concretamente la santificación analizada por Weber como “un súbito cambio del modo de sentir (*metanoia*), como un “renacimiento” (Weber, 1964, p. 419).

La postura de Sohm, que diferencia de manera radical espíritu y ley, representaría, siguiendo a Peterson, una especie de “marcionismo”, en referencia al movimiento de Marción¹² en el cristianismo temprano. La doctrina gnóstica de Marción contemplaba dos

¹² El gnosticismo cristiano fue una corriente sincretista que se remonta al siglo II D.C. El gnosticismo considera que el hombre y el mundo material son una creación de un demiurgo maligno, y la misión de las personas es acercarse al Dios verdadero y perfecto, del mundo superior. Las concepciones gnósticas fueron influenciadas por el dualismo del antiguo Irán, por la teoría platónica, y otras corrientes de la era. Marción fue el líder de un movimiento derivado del gnosticismo. Según su doctrina, el Dios del Antiguo Testamento era un demiurgo riguroso y justo, pero que imponía el yugo de la ley mosaica. Frente a ese demiurgo se

dioses, uno creador y uno de la Nueva Alianza, y proponía la incompatibilidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, de la misma forma que entre ley y la gracia. Los marcionitas sostenían a su vez que la llegada de Jesús significaba una redención universal, contrapuesta a la elección del pueblo hebreo según el Antiguo Testamento, poniendo fin a la ley y sus profetas.

Esta oposición contra el Antiguo Testamento, y contra la ley en general, posee una afinidad con el “cristianismo puro” de Sohm y con las corrientes luteranas más radicalmente hostiles a la ley y la tradición (Heurtin, 2019, p. 22).

Esta contraposición entre ley y espíritu de los Marcionistas representa una tensión presente desde los orígenes del cristianismo, que surge como un movimiento carismático inserto en un contexto de intelectualidad y racionalismo helénico y judío. La religiosidad judía antigua, con una ética racionalizada y un rechazo de los medios irracionales de salvación (como medios sacramentales o mágicos), tuvo una influencia importante en las comunidades helénicas en territorio romano, que oscilaban entre la religiosidad racionalizada y los cultos de salvación místicos. La congregación de Jerusalén también mostraba influencias de esa religiosidad racionalizada, con su observación de los rituales que prescribían las Escrituras.

Es en ese contexto que el movimiento de San Pablo decide romper con la religiosidad basada en la observación de la ley tradicional, optando por una apreciación del espíritu (“*pneuma*”), que ya no se manifiesta en la aceptación de los rituales y la ley sagrada (como en el judaísmo antiguo) sino que presenta signos propios, incomprensibles al racionalismo o a los rituales. Con el comensalismo de Antioquía, al admitir como comensales a los gentiles, el movimiento paulino toma un giro definitivo hacia el universalismo del cristianismo, y consolidando la posición del espíritu y la fe por encima de la ley y los rituales heredados por la tradición (Weber, 1952, pp. 419-423).

Esta dirección del movimiento paulino, priorizando el espíritu sobre la ley, y el universalismo sobre el particularismo, serviría de inspiración para el movimiento de Marción, el cual a su vez tendría su influencia en las lecturas posteriores sobre el antiguo cristianismo, que enfatizaban la incompatibilidad entre el espíritu e institución, como en el carisma señalado por Sohm.

halla el Dios verdadero, que sabe de bondad, se reveló al enviar a Cristo como redentor (Jedin, 1966, pp. 282, 284-286, 291-293).

El cristianismo temprano poseía la capacidad de trascender la estructura tradicional heredada del judaísmo antiguo (a través de los fariseos) mediante la sublimación de los elementos tradicionales bajo una ética de la convicción, lo que implicaba alterar de manera radical los valores consuetudinarios. En particular, implicaba que el espíritu pasaba a controlar a la Ley, y no al revés. De esta manera, el cristianismo presentaba una mayor flexibilidad para aplicar las normas, aunque esto también acarrea el riesgo de caer en una situación de anomia.

Una reevaluación de la relación entre el espíritu y la Ley, y la consolidación de nuevos principios sin anular por completo la Ley, permitieron al cristianismo temprano volverse una simple secta “pneumática” dentro del judaísmo (Schluchter, 1989, pp. 206-207).

Sin embargo, la postura de San Pablo no reflejaba completamente el rechazo de Marción a la ley y la tradición. San Pablo, miembro de la intelectualidad urbana, utilizó la influencia del judaísmo racionalista para determinar los límites del intelecto y la razón dentro de la religiosidad de la fe.

Esa delimitación del intelecto en la religiosidad fue lograda al rescatar los libros sagrados del judaísmo, mediante una recolección de textos y valores tradicionales, sumado a una labor de interpretación que debía superar las limitaciones de la tradición y los rituales. Weber describe el alto contenido intelectualista en los argumentos paulinos:

Sus epístolas constituyen, por su argumentación, el tipo más alto de la dialéctica del intelectualismo pequeño-burgués: 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. (Weber, 1964, p. 407)

Weber describe la importancia fundamental del Antiguo Testamento en el desarrollo religioso del judaísmo antiguo, como base para una ética cotidiana, y la importancia intelectual de la misión paulina, que tomó el Antiguo Testamento, pero trascendiendo los aspectos éticos y rituales que reforzaban una posición de “pueblo paria”¹³, que dificultaban la universalización. Tales restricciones no se aplicaban a la cristiandad debido a la acción redentora de Cristo (Weber, 1952, pp. 4-5).

¹³ Según la terminología empleada por Weber, el “pueblo paria” refiere a pueblos expropiados de sus tierras por fuerzas invasoras, y donde el pueblo nativo y el llegado adquieren una relación de “anfitrión-huésped”, donde los locales son tratados como “huéspedes” bajo barreras rituales. Un “pueblo paria” es, en sentido sociológico, un pueblo “huésped” separado ritualmente (formalmente o de hecho) de su entorno social (Weber, 1952, pp. xxiii, 3).

La interpretación de Pablo respecto a los textos sagrados impulsó al cristianismo a ser un movimiento efectivamente universal, al romper con las exigencias ritualistas de la Ley y la naturaleza de sus promesas soteriológicas. Las normas tabúes y las promesas mesiánicas fueron en parte abolidas por el nacimiento de Cristo, y en parte cumplidas por Cristo también, señalando que los patriarcas previos a la publicación de dichas normas habían, no obstante, vivido de acuerdo a la voluntad de Dios, y su bienaventuranza se debía a su fe, por ser elegidos por Dios (Weber, 1964, pp. 483-484).

Todo ese proceso representaba para San Pablo un sentimiento liberatorio frente a la tradición heredada:

En cada línea que escribió Pablo sentimos el júbilo contagioso del que por la sangre del Mesías de la "esclavitud", de la Ley sin esperanza ha sido rescatado a la libertad. La consecuencia fue la posibilidad de la misión universal cristiana. (Weber, 1964, p. 484)

En eso, la posición del movimiento paulino se asemeja a la postura del marcionismo y el rechazo a la tradición legal y ritualista. Aun así, la interpretación de San Pablo conservaba un aspecto de intelectualismo propio, tanto por el hecho de recuperar y analizar los textos sagrados, como por una concepción del “verdadero” conocimiento, no accesible a todos:

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". (Weber, 1964, p. 407)

A pesar de ese componente de intelectualismo, Weber insiste en que no se trata del intelectualismo puro como interpretación racional de los postulados religiosos, sean éticos, soteriológicos, etc., sino que existe un fuerte componente de fe y confianza en la religiosidad cristiana, ya presente en Jesús y San Pablo, donde se adopta una postura de “incondicional entrega religiosa e íntima humildad, que reclama sobre todo la extirpación de la soberbia intelectual” (Weber, 1964, p. 446).

Este desarrollo conduciría a una fe de convicción supra intelectual. Esta religiosidad de fe, primariamente de sentimiento (como en Jesús) o de una racionalidad ética (como en Pablo) representaba un renunciamiento del intelecto personal frente a la confianza completa en Dios. Sólo quienes sacrificaban su intelecto podían volverse discípulos, como un anti intelectualismo desde el fuero interno (Schluchter, 1989, p. 210).

Este tipo de religiosidad incluye en algún modo u otro “...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*” (Weber, p. 446).

De acuerdo a Schluchter, no obstante, el modelo de rutinización más “usual” de Weber, por el cual toda transmisión del carisma a una institución implica una rutinización, indicaría que la transición de Jesús a Pablo en el movimiento cristiano antiguo, entendida como una designación del sucesor o una transformación carismática, sería una rutinización del carisma de Jesús, como un fin de la misión, la cual perdería su autenticidad. Frente a esa interpretación, Schluchter considera que lo que habría tenido lugar fue un segundo modelo de transformación del carisma que, si bien es tratado por Weber bajo la terminología de la rutinización, representaría algo fundamentalmente distinto. En estos términos entiende Schluchter a la despersonalización, como la transmisión del carisma hacia una estructura social, bajo el carisma de cargo ya mencionado. El autor refiere a Weber en que lo determinante en estos casos es el tipo de dominio que se institucionaliza (Schluchter, 1989, pp. 232-234).

La Iglesia cristiana, de acuerdo a Schluchter, podía concebirse como una institución carismática, como una estructura de carisma de cargo, mediante la despersonalización del carisma cristiano, es decir, del “*pneuma*”.

Bajo una perspectiva de “dos modelos”, el autor sostiene que dos procesos en el desarrollo posterior de la Iglesia. Por un lado, la rutinización como racionalización, que habría tenido lugar por la demora de la “Segunda Venida”, atenuando el fervor de la fe de salvación y la expansión de las congregaciones. Por el otro, una diferenciación estructural, como la consolidación de la separación del carisma del cargo y la separación de las masas religiosas y el estamento de élites religiosas, habría ocurrido por el propio éxito de la misión, debido a las exigencias de un creciente número de creyentes (Schluchter, 1989, pp. 235-238).

5.5 El carisma en la iglesia y la secta

Toda iglesia, como organización racional para administrar bienes de salvación, tiene que oponerse a los profetas rivales y sus pretensiones. La santidad carismática se transmite hacia la institución. El carisma de cargo, en su desarrollo completo, se opone siempre a todo carisma personal genuino (profético o místico), que intente difundir sus propias vías hacia Dios (Smith, 1998, p. 51).

Con la consolidación del carisma oficial de la iglesia, los poderes milagrosos y las aptitudes carismáticas son incorporadas a la estructura institucional. Aquel que se atribuye un carisma individual y pretende obrar milagros por su cuenta se vuelve sospechoso de “herejía” o “magia”:

El milagro se convierte en una institución incorporada a la organización regular (así, el milagro comprobado); las capacidades carismáticas son objetivadas, quedan vinculadas a la ordenación en cuanto tal y se desprenden en principio (carácter *indelebilis*) de la "dignidad" personal del que ocupa un cargo (esto fue el objeto de la disputa de los donatistas). 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. (Weber, 1964, p. 896)

Siguiendo el proceso de cotidianización del carisma, el rol previamente desempeñado por el profeta carismático desaparece junto a la burocratización creciente de la administración, a cargo de obispos y presbíteros. La organización y el cumplimiento con sus necesidades se adapta a las formas requeridas, mediante la subordinación de competencias, la disciplina, prebendas, la racionalización de la doctrina, etc. No obstante, las exigencias del carisma no se pueden cumplir en los ordenamientos que presentan un compromiso con los intereses económicos o mundanos en general.

A su vez, el tipo de carisma personal de, por ejemplo, un asceta que se mantiene en la esfera extra cotidiana, tiende a chocar con los postulados del carisma oficial de la iglesia:

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* 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. (Weber, 1964, p. 897)

Adicionalmente, la concepción de la autoridad carismática, al menos en su forma inicial, se asemeja al tipo de autoridad que menciona Sohm, en el sentido que el reconocimiento por parte de los seguidores o creyentes no era una elección en el sentido moderno del concepto, como ejercicio de la libre voluntad de los dominados, sino que se reconocía la preexistencia del carisma en el candidato adecuado, que sólo podía ser uno (Weber, 1964, p. 861).

Según Sohm, era la voluntad divina la que determinaba quién era el apropiado, y cualquier desacuerdo con esa voluntad no podía ser otra cosa que una negación de la fe. Dicha voluntad determinaba el liderazgo y el tipo de organización, puramente carismática, opuesta por completo a la ley, reglas formales o principios legales (Smith, 1998, p. 48).

Otra postura es la de Troeltsch, que también escribió sobre la historia del cristianismo y elaboró una tipología de secta e iglesia. Troeltsch consideraba que el cristianismo temprano poseía una estructura doble, tanto de iglesia como de secta. Inicialmente ambas estructuras eran fluctuantes y se entrelazaban mutuamente, y con el desarrollo de la Iglesia se intensificó gradualmente la demarcación entre la categoría de “secta” y de “iglesia. El primer choque notorio entre las dos estructuras se remontaría a la concepción de la Iglesia de San Agustín, de carácter sacramental y jerárquica, que se enfrentó a la oposición de los Donatistas. Luego de ese conflicto, la oposición se mostraría de nuevo con las reformas gregorianas de la Iglesia.

La tipología entre iglesia y secta gira en torno a la doctrina de salvación aplicada. Una secta representa una “asociación de salvación”, como un grupo reunido voluntariamente que está compuesto por individuos cualificados con un carisma personal, bajo la libre participación de sus miembros. Las sectas se oponen al resto de la sociedad, exigen un comportamiento ejemplar y son rigurosas al admitir nuevos miembros, ya que buscan establecer un orden terrenal que se asemeje lo más posible al orden celestial.

En términos soteriológicos, las sectas rechazan la salvación basada en pertenecer a una institución y recibir sacramentos. La salvación es, en este caso, producto de una vida centrada en las enseñanzas del salvador. Stefan Breuer describe a las sectas como “comunidades de santos”, como una especie de aristocracia religiosa. La aparición de las sectas se remontaría a los Montanistas y Donatistas del cristianismo antiguo (Heurtin, 2019, pp. 24-25).

Weber identifica en las sectas la ausencia de una institución dispensadora de gracia y un rechazo a una proyección universalista de salvación:

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. (Weber, 1964, p. 932)

La iglesia, por otro lado, es una “institución de salvación”, que recibe de Dios el poder temporal de otorgar la gracia y salvación. La santidad carismática se transmite a la institución, que hereda por parte del fundador la misión de difundir la verdad y la salvación, y ser el medio a través del cual la divinidad interviene en el mundo de manera milagrosa. Esta institución exige la obediencia de los creyentes a cambio de los bienes de salvación que ofrece, y los creyentes obtienen tal salvación propia de la institución en

virtud de participar de los sacramentos, de forma inmediata, sin importar las cualidades carismáticas personales de la persona que realiza el sacramento ni de quien lo recibe.

Tanto Weber como Troeltsch insistían en el carácter de tipo ideal de sus distinciones entre iglesia y secta, siendo los casos empíricos mucho más difusos que lo que indicaría la dicotomía formal (Heurtin, 2019, pp. 25-26).

La cualidad clave de la iglesia, para Weber, era su relación con la separación del carisma de la persona y enlace posterior con el cargo de la Iglesia:

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*. (Weber, 1964, p. 895)

El surgimiento de una iglesia, remarca Weber, conlleva la conformación de un estamento sacerdotal reglamentado, que la hierocracia adopte un enfoque universalista, que su dogma y culto estén racionalizados, y la presencia de una comunidad institucional. El elemento fundamental de este proceso se encuentra en "... la separación entre el carisma y la persona y su vinculación a la institución y especialmente al cargo" (Weber, 1964, pág. 895).

Sin embargo, Peterson considera que desde el principio existía una forma institucional en el cristianismo, desde la misión de los apóstoles, yendo en contra de la noción de que las sectas se convierten en iglesias en un proceso lineal, y de que el carisma avanza de manera similar, convirtiéndose en carisma de cargo, tal como describía Sohm la rutinización de la Iglesia. Weber menciona una oposición creciente entre el carisma personal y el carisma oficial de la iglesia, ya que el carisma personal no reconoce la legitimidad ni las restricciones de la institución, y la iglesia no tolera ningún carisma personal que proponga su propia religiosidad (Heurtin, 2019, pp. 26-27).

Desde otra perspectiva, Stark cuestiona algunas de las presuposiciones weberianas en torno a la rutinización en relación al desarrollo de la Iglesia. Frente a la desaparición del fundador carismático como el momento de pérdida inicial del carisma, representado en el cristianismo por la partida física de Jesús, Stark enfatiza la creencia en su presencia continua, rechazando tal pérdida del carisma. La creencia del catolicismo en la resurrección de Jesús, y en que su presencia continuamente manifiesta en el sacramento de la Eucaristía, es algo elemental para este autor, ya que la sociología de la religión debe

considerar, como un dato objetivo, el hecho de que los católicos compartan esta creencia, aun si el investigador no piense de manera similar. Considerando esos elementos de la fe católica, la partida física del fundador no tendría un efecto importante en la comunidad carismática fundada, dada su permanencia espiritual.

Esa argumentación sobre la permanencia de Cristo en la Iglesia representa para Stark un proceso de transición desde el carisma individual al carisma colectivo, como un carisma que se prolonga y permanece presente en un cuerpo colectivo.

Por otra parte, Stark cuestiona la idea de que la rutinización se revela por una división del trabajo que introduce una estructura (posteriormente una burocratización) en la comunidad carismática. Stark señala que ciertas estructuras sociales no “esperan” a la partida del fundador para desarrollarse. Respecto al cristianismo antiguo, cierta estructura y división del trabajo ya se manifestaba incluso cuando Jesús se encontraba todavía con sus discípulos, según las referencias del Evangelio a 70 discípulos, 12 apóstoles y un círculo interno de 3. Además, Stark indica la conexión de San Pedro con los sacerdotes y Papas, y de San Juan con los místicos y santos, como una división que continuamente va a estar presente en la Iglesia.

Por ello, el profeta y el sacerdote no representarían, para este autor, figuras contrapuestas, que se reemplazan en una sucesión lineal, sino que tanto el profeta como el sacerdote son tipos complementarios, que pueden coexistir dentro del círculo carismático original de discípulos (Gresham, 2003, pp. 127-128).

6. Interpretaciones sobre la pérdida o conservación del carisma

6.1 La objetivación del carisma

La objetivación del carisma, según Weber una forma en que se puede transformar, es destacada por numerosos autores como el elemento que permite que el carisma supere sus limitaciones temporales y organizacionales, trascendiendo las visiones iniciales más estrechas sobre la particularidad del carisma.

El proceso de objetivación del carisma es mencionado por Weber en su exposición sobre la rutinización del carisma, como la “...idea de que el carisma es una cualidad que, por medios hierúrgicos, puede ser transmitida o producida en otro (originariamente por medios mágicos)...” (Weber, 1964, p. 199).

El principal ejemplo de Weber para este proceso es el carisma sacerdotal, obtenido y transmitido por medios rituales o sacramentales, donde las facultades carismáticas en virtud del cargo son separadas de las facultades personales del sacerdote.

Autores como Heurtin refieren a la presencia de un carisma personal y de cargo, donde ambos son válidos, y difieren en sentido sociológico, por la oposición que el uno suele presentar hacia el otro, como una tensión mutua que caracteriza a los movimientos carismáticos. A diferencia de Sohm, que veía a la objetivación del carisma como algo contradictorio, como una corrupción del carisma original, Weber señalaba que el carisma, como poder trascendental de origen divino, podía hallarse en la persona o en la asamblea “pneumática” del puritanismo, o en la organización hierocrática, como en el catolicismo.

La diferencia entre carisma personal y objetivado no sería una cuestión de carisma genuino contra falso, sino que dentro de un mismo principio carismático los milagros pueden fluir libremente o ser mediados por la institución y sus rituales (Smith, 1998, p. 51).

Retomando el aspecto intelectualista de San Pablo que el propio Weber observaba, Heurtin considera que el orden institucional que surge con la separación del carisma personal y el cargo, que es apropiado por la institución, poseía una esencia “pneumática”. El carisma de las epístolas paulinas no fue simplemente valorizado en sentido unívoco, sino que habría sido racionalizado y limitado a ciertos cargos. Algunos dones del espíritu son, para San Pablo, fuentes de posibles discordias y jerarquías alternas dentro de la Iglesia, por lo que pretendía darle al “pneuma” un cierto orden.

En relación a ello, San Pablo afirmaba la existencia de una jerarquía en la Iglesia, en cuya cima colocaba cargos instituidos, caracterizados como “pneumáticos”, superiores al grupo restante de carismas heterogéneos (Heurtin, 2019, p. 28).

Respecto al carisma estrictamente weberiano, Heurtin señala que la objetivación del carisma en el cargo mantiene el elemento de estar por fuera de lo cotidiano en el sentido de que los cargos no son accesibles a todos, sino que son ocupados por una élite selecta de educados carismáticos.

Para Heurtin, no se puede hablar de un proceso evolutivo lineal desde el carisma genuino hasta su desvirtuación, sino que hay una pluralidad de carismas, dentro de los cuales el carisma de cargo es una variedad autónoma, que combina carisma e institución. Las observaciones de autores como Harnack, que criticaban la idea de Sohm sobre la

comunidad puramente carismática, ya que un mínimo de regulación era indispensable y efectivamente se consolidó, sustentan la postura de que el carisma y la institución pueden vincularse, bajo los cargos “pneumáticos”. Estos cargos dotados de espíritu permiten concebir al carisma como algo perdurable y, como observa Heurtin, permitieron a la Iglesia cristiana adoptar la categoría weberiana de “iglesia” sin perder sus cimientos carismáticos (Heurtin, 2019, p. 37).

Stark, por su parte, desarrolla su concepto de carisma colectivo partiendo de su análisis de la Iglesia cristiana. En primer lugar, refiere a la sucesión de santos que se manifiesta en la historia de la Iglesia, donde los santos actúan como portadores personales de carisma en el sentido weberiano (“individualista”) y que complementan a los sacerdotes (como figuras burocráticas). Además, señala episodios carismáticos en las órdenes de la Iglesia, en los Franciscanos, Benedictinos, Jesuitas, etc., y describe a los santos individuales como figuras que se reconocen parte de un orden colectivo, de una Iglesia donde el carisma de su fundador es transmitido. Adicionalmente, Stark menciona las expresiones artísticas, simbólicas y culturales de la Iglesia como manifestaciones extra racionales, contrapuestas a una rutinización como racionalización uniforme.

En segundo lugar, este autor defiende el desarrollo de la doctrina, y señala dos elementos que frenaban el proceso de racionalización teológica: por un lado, el racionalismo de la teología siempre se subsumía, en última instancia, ante el misterio de su objeto de estudio. Por ejemplo, la doctrina de la Trinidad representaba un caso del misterio por encima de la racionalidad. Por el otro lado, la sistematización racional de la teología iba acompañada de una mística profunda sobre las enseñanzas del fundador, y los rituales sacramentales expresan ese elemento místico de la fe.

En tercer lugar, Stark presenta una visión más positiva de la institución como portadora del carisma. El desarrollo de la teología, el ritual o el derecho canónico no representarían en este caso una racionalización unívoca, sino un proceso de desarrollo cultural y social de los valores religiosos compartidos por la comunidad, que expresan y dan continuidad a un carisma comunal.

De manera similar se expresa otro autor como Tilley, para quien las instituciones no deterioran el carisma, ya que son transformaciones de la autoridad que hacen posible acceder a ese carisma, a su fundador, y plantear su continuidad cuando desaparece el fundador (Gresham, 2003, pp. 128-132).

Además, de acuerdo a Stark, la institución “contiene” al carisma, pero no bajo la connotación negativa de la tradición weberiana, sino que, en un sentido positivo, la institución es portadora y transmisora del carisma. Los individuos carismáticos (santos) que emergen en la historia de la Iglesia lo hacen, en este caso, porque la propia Iglesia contiene el carisma que permite que eso suceda. Los elementos institucionales proveen la base para que el carisma se comunique y propague. Por un lado, los santos poseen carisma individual y originan movimientos nuevos, y por otro los sacerdotes poseen carisma colectivo, manteniendo la regularidad y continuidad en la comunidad religiosa, que permite los episodios esporádicos de carisma individual. Los individuos carismáticos no surgen de manera aislada, sino que se encuentran insertos en la tradición de la Iglesia.

No obstante, existen, según Stark, tensiones entre los santos y sacerdotes, en tanto el rol de sacerdote como guardián y transmisor del carisma colectivo es de carácter conservador, mientras que el santo tiene la tendencia revolucionaria o reformadora del carisma personal weberiano. Esa tensión se resuelve, aun así, en el sentido de una síntesis renovadora, donde los movimientos inicialmente rechazados triunfan eventualmente al renovar la Iglesia (Gresham, 2003, pp. 132-133).

En resumen, el concepto de carisma colectivo de Stark intenta complementar el enfoque individualista de Weber, presentando una relación entre carisma e institución más positivo que la idea weberiana de la rutinización inevitable, de la creciente racionalización, que extingue el carisma y la creatividad mediante un “armazón de acero”. Mientras que Weber contemplaba a las instituciones como una suerte de armazón progresivamente más rígido, Stark concibe a las instituciones como un armazón “protector”, que en lugar de extinguir el carisma lo preserva y transmite (Gresham, 2003, p. 136).

Otros autores también abordan la cuestión específicamente contextual del carisma. Reinhard Bendix, por ejemplo, distingue liderazgo carismático de dominación carismática, donde el liderazgo refiere a la acción en los momentos de crisis mencionados por Weber, y cuando estas situaciones son estabilizadas por el carisma genuino es que surge la dominación carismática. Guenther Roth, por otro lado, señalaba la idea de una historia en el desarrollo del carisma, aun sin terminar, en base a las referencias de Weber sobre el carisma de la razón (Schluchter, 1989, p. 396).

En relación a lo previo, se encuentra que Weber describe esa trayectoria histórica del carisma al referirse a “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” (Weber, 1964, p. 937).

Edward Shils y Shmuel Eisenstadt, a su vez, consideran al carisma no como un fenómeno marginal, sino como un factor clave para toda formación institucional, en el sentido de que ninguna sociedad estable existe sin poseer un núcleo carismático.

Eisenstadt señala que la rutinización no implica únicamente el proceso donde el carisma pierde su impulso inicial y se disuelve. El concepto de carisma de cargo en especial (y otros, como el hereditario) era empleado para referir a procesos donde las características carismáticas se transferían desde la personalidad única o el grupo desestructurado hacia una entidad institucional ordenada.

El desarrollo de tales conceptos adicionales de carisma indicaría que la prueba de los líderes carismáticos no reside sólo en formar un evento o movimiento particular, sino en su capacidad de generar un impacto continuo en una estructura institucional, de aportar una visión carismática a una institución e implementarle ciertos elementos de su carisma. De esta manera, la dicotomía entre carisma y la rutina regular de una organización social quedaría disuelta, resurgiendo solamente en los momentos de crisis y cambios mencionados por Weber.

Este enfoque reemplaza la contraposición entre acciones o estructuras puramente carismáticas de aquellas puramente rutinarias, como dos categorías incompatibles, optando en su lugar por analizar las acciones y orientaciones carismáticas como elementos de análisis que se encuentran presentes, en mayor o menor medida, en todas las organizaciones y relaciones sociales (Weber, 1968, pp. xxi-xxii).

Eisenstadt considera que un orden social no surge solamente por una imposición externa, o en atención a cálculos de racionalidad en torno a las exigencias materiales o administrativas de una organización, sino que existe además una búsqueda de un orden valorativo, en sentido de valores substanciales, bajo diversas concepciones de lo que es una “sociedad justa”. Estas demandas valorativas ponen la atención en fracciones o la totalidad del orden social, y son las que producen las acciones de orientación carismática.

Este proceso puede ser disruptivo, cuando concepciones diferentes sobre el “orden” correcto entran en conflicto, o pueden tener un carácter formativo, reforzando la consolidación de una institución mediante lazos de solidaridad. La tensión entre diferentes grupos sociales, por ende, no respondería únicamente a los intereses materiales

de cada grupo, sino a símbolos o valores absolutos, y el grado de conflicto o cooperación resultante determinaría la capacidad de continuidad o de cambio en el sistema social (Weber, 1968, págs. xliii-xliv).

Una apreciación similar se halla en el análisis de Julio de Santa Ana, que encuentra en Weber una distinción entre rutinización, donde la burocratización remueve al carisma, y objetivación, donde un “carisma institucional” se transmite como el “estilo” o los valores de una institución (Gresham, 2003, p. 135).

De acuerdo a Shils, un eje central de la interpretación de Weber era su distinción de lo “extraordinario”, lo novedoso o creativo, y lo cotidiano, como los procesos que se reproducen constantemente en base a normas tradicionales o legales; y esta distinción depende de que los autores participantes tengan una convicción personal en valores absolutos o, de otro modo, que tengan un contacto mediado con los valores a través de las instituciones. Shils considera que, a diferencia de la distinción marcada de Weber, hay un elemento carismático presente en toda sociedad, aunque sea en una forma mediada, institucionalizada o atenuada, producto de una tendencia general a atribuir a las instituciones, símbolos o cargos de la sociedad propiedades carismáticas. En efecto, el carisma no es sólo un elemento disruptivo en un orden social, ya que también puede ser un elemento de conservación del mismo.

Según este autor, la intención de Weber, quien no ignoraba las instancias de interrelación del carisma con las estructuras tradicionales o legales, era comprender los mecanismos y condiciones por los cuales un liderazgo carismático podía emerger, disolverse o coexistir en organizaciones tradicionales o burocráticas. No obstante, la tendencia weberiana de contemplar al carisma en su forma más concentrada e intensa dificultaba que se pudiera concebir formas atenuadas o dispersas del carisma, y su posibilidad de volverse un elemento central de una institucionalización. La concepción del “desencantamiento” del mundo, de su racionalización creciente hasta extinguir la creatividad y el carisma, pudo haber contribuido a este pesimismo sobre las formas del carisma (Shils, 1965, pp. 199-200, 201).

Según este autor, el historicismo agudo de Weber, con su énfasis en los aspectos únicos de las sociedades modernas o de la “modernidad” en general, representa un obstáculo para comprender con mayor precisión ciertos elementos más profundos y comunes a todas las sociedades.

Para Shils, el origen del carisma se remonta a una identidad fundamental de toda sociedad, como una necesidad de un orden del cosmos, ya sea un orden moral, racional, religioso, etc. Las personas exigen un orden que de coherencia, continuidad y justicia al mundo, y aquel que brinda ese orden (que puede ser la Ley de Dios, el derecho natural, las leyes positivas, etc.) genera una respuesta carismática. Si bien esa necesidad por un orden no es igual en todos, la cuestión del orden superior se haya presente a nivel general en todas las sociedades, y los eventos históricos (en especial aquellos inusuales) siempre intensifican la demanda por una mayor coherencia.

Siguiendo a Shils, los atributos carismáticos se vinculan al poder para crear o disolver un orden, y que todo ejercicio de poder en un espacio y tiempo suficientemente extensos requiere un poder carismático, en el elemento de la legitimidad. A todo soberano que gobierna de manera efectiva se le atribuyen cualidades carismáticas. Los gobernantes basan su legitimidad en un orden carismático intrascendente, por el contacto con un ancestro carismático (en un linaje hereditario), o por los miembros de una comunidad (soberanía popular). La soberanía popular, como la legitimación por la voluntad de los ciudadanos poseedores de carisma, constituye, en mayor o menor medida, la base de la pretensión de legitimidad en los Estados típicos modernos (Shils, 1965, pp. 203-205).

En una organización hierocrática el carisma se concentra en la persona que ocupa el cargo central, mientras que en una organización o una burocracia secular el carisma se dispersa (de forma irregular) a lo largo de la jerarquía y sus cargos. Aun así, el autor señala elementos carismáticos en ciertos aspectos de los Estados modernos, que exteriormente son tradicionales o legales. Por ejemplo, las constituciones y sus instituciones, los procesos de investidura, las residencias de las autoridades, etc., revelan cómo una autoridad secular se puede atribuir propiedades carismáticas.

En este caso, el carisma del cargo es concebido como la idea de que el ocupante del cargo manifiesta la autoridad de la institución entera, que se deriva de la pertenencia a la institución, y no a una competencia específica atribuida, como en la legitimidad legal. Esto representa una especie de fusión entre la autoridad carismática y la legal, no como la aparición ocasional de liderazgos carismáticos, sino por una concentración de poder carismático constante en la institución (Shils, 1965, pp. 205-206).

Shils considera que la autoridad en general siempre reclama atribuciones de carisma, como el elemento crucial para establecer y mantener un orden. Toda sociedad está atravesada por concepciones diferentes sobre el carisma y sus valores, y estas

concepciones responden a grupos diferentes, y chocan entre sí. El carisma de la población presiona a las élites y su carisma, y constantemente surgen diferentes portadores carismáticos que cuestionan el carisma oficial (Shils, 1965, pp. 212-213).

Según Schluchter, el factor decisivo del carisma en la teoría de Weber es una transformación (o su rutinización), más que el elemento carismático en sí mismo. El carisma genuino representa el punto inicial de dos procesos diferentes de transformación carismática. Puede darse una transformación por fuera del principio de la misión carismática (la rutinización) o una transformación por dentro, que sería la despersonalización.

Para este autor, las interpretaciones sobre el carisma varían respecto al grado de ensanchamiento o estrechamiento del concepto. La máxima reducción del sentido del carisma es su reducción a una cualidad personal, con un valor propio por su cuenta. La interpretación weberiana, sin embargo, destaca las aptitudes personales como relevantes sólo en su relación a situaciones sociales, donde aquellas cualidades adquieren reconocimiento social. Los momentos de crisis interna, donde las interpretaciones de la vida pierden sentido (conectadas a situaciones de crisis material) son las mencionadas por Weber como situaciones de orden carismático. Es en esas situaciones de peligro existencial donde emergen las personas con aptitudes sobrehumanas, o donde se buscan personas de esa índole. Las hazañas individuales extraordinarias son las que hacen destacar a sus poseedores como individuos carismáticos.

Esas aptitudes extraordinarias brindan sentido a las situaciones de crisis, y los seguidores de la misión carismática experimentan una revolución o renacer (*“metanoia”*), volviéndose nuevos individuos (Schluchter, 1989, pp. 392-396).

En otro aspecto, Schluchter señala la influencia del neokantismo y de la teoría estatal de George Jellinek en la forma que tomó la sociología de la dominación weberiana. Los neokantianos (Lotze, Windelband, Rickert, Lask, etc.) distinguían la perspectiva filosófica, que analizaba cuestiones valorativas de manera supra empírica, de la perspectiva no filosófica, de orientación empírica e histórica, que analiza las formas concretadas de los valores, o las formas culturales y su influencia. En el análisis del Estado, esta corriente presentaba un análisis en tres vertientes: la filosofía, la jurisprudencia, y la historia junto a la sociología. Jellinek, partiendo desde esa concepción, distinguía una teoría legal y una teoría social del Estado.

Weber, por su parte, retomó la teoría social del Estado para desarrollar su teoría de la dominación, señalando dos condiciones para la dominación: el interés o utilidad, y la autoridad o deber. Además, toda dominación, sea por utilidad o por deber, requiere legitimación y organización. Los tres tipos de dominación se basaban en la autoridad, contrapuestos a la dominación por interés compartidos, en un nivel máximo de abstracción (Schluchter, 1989, pp. 398-399).

Las diferencias entre los tres tipos de dominación dependían de sus estructuras de autoridad, de acuerdo a la fuente de autoridad (extraordinaria o cotidiana), la portación de la fuente de autoridad (personal o impersonal), y el vínculo con la esfera económica (presente o no) como aspecto clave para la estabilidad o no de la dominación.

El carisma genuino, ajeno a la economía y de naturaleza personal, tiene una tendencia inherente a su transformación, en sentido de su rutinización (tradicionalización o legalización del carisma). Como lo detalla Weber:

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 *statu nascendi*, tiene que variar esencialmente su carácter: se racionaliza (legaliza) o tradicionaliza o ambas cosas en varios aspectos. (Weber, 1964, p. 197)

A pesar de esa descripción del carisma, Schluchter sostiene que tal vinculación de los conceptos en torno al carisma no aborda adecuadamente la transformación del carisma y la distinción entre dominación personal e impersonal, y que el propio Weber señalaba que el carisma podía adoptar una forma institucional, en relación al carisma hereditario y el carisma de cargo.

Por ello, Schluchter propone una tipología extendida de la sociología de la dominación. Dentro de su argumentación, el autor menciona cómo toda estructura de dominación, conforme se vuelve más compleja y pasa a controlar grandes áreas o poblaciones, requiere un cuerpo administrativo y una diferenciación estructural. Por otra parte, la despersonalización debe entenderse de manera fundamentalmente diferente a la rutinización legal o tradicional.

La estructura de dominación carismática (el carisma genuino según Weber) consiste efectivamente en una estructura simple e inestable. Estas estructuras se caracterizan por la misión carismática personificada en su líder, la obediencia por deber (todavía no se

pide legitimidad a los dominados), la necesidad del portador de demostrar cualidades sobrehumanas, y la sumisión absoluta a la misión y sus conductores. La fuente de inestabilidad en este caso se debe a una atribución ambigua de las responsabilidades, la dependencia económica de poderes externos, y la ausencia de diferenciación estructural (Weber, 1964, pp. 401-403).

La transformación del carisma depende de los atributos puntuales que altera. Si la misión se separa de su portador, se da la despersonalización. Si el reconocimiento se vuelve la base de la misión, se produce la reinterpretación antiautoritaria (como origen de la democracia). Si se expanden las formas en que el portador debe probar sus cualidades, puede llegar a darse una “comercialización” de la misión. Por último, si se altera el carácter absoluto de la sumisión, se produce una emancipación de la misión, su “limitación”.

Todos esos procesos tienen el mismo resultado de estabilizar una situación previamente inestable. No obstante, no toda transformación estabilizadora lleva a la destrucción o reemplazo del carisma. De acuerdo a Schluchter, la limitación y la despersonalización pueden conservar el principio de la misión (modificado), pero su reinterpretación antiautoritaria y su comercialización no son capaces de ello. Schluchter propone entonces una distinción de dos maneras de estabilizar el carisma: la tradicionalización o legalización, por un lado, que destruyen o reemplazan el carisma, y la despersonalización, por el otro, que mantiene el carisma.

La transformación del carisma puede dar lugar a una forma social extraordinaria o una cotidiana, puede tomar una forma tradicional o legal, o tomar una forma carismática (personal o institucional), donde el carisma hereditario y de cargo representan el carisma institucional (Schluchter, 1989, p. 403).

La tipología extendida de Schluchter, entre sus formas de dominación por autoridad, concibe dos categorías generales: dominación cotidiana y extraordinaria. Dentro de esas categorías se hallan cuatro tipos de dominación: como cotidianas la dominación tradicional (personal) y la legal (impersonal), como extraordinarias la dominación carismática genuina (personal) y la dominación carismática institucional (impersonal).

Mediante esta interpretación amplia de las formas de dominación, se puede percibir el núcleo carismático de formas sociales con una apariencia externa de carácter feudal o legal, y distinguir formas sociales con un valor puramente funcional de aquellas con un núcleo carismático. Esta perspectiva, que evita reducir los casos históricos y la diversidad

de Estados modernos bajo una óptica instrumental (presente en Weber bajo la influencia de los neokantianos), permite identificar y categorizar formas sociales según posean, en efecto, un carácter instrumental o, bien, un carácter substancial (Schluchter, 1989, pp. 404-405, 408).

7. Conclusión

La concepción más estrecha del concepto del carisma en Weber, que puede identificarse con más fuerza por su antecedente en la teoría de Sohm, relega el carisma sólo a los movimientos de liderazgo personales, de naturaleza extraordinaria, con poco o nulo vínculo con la sociedad y las esferas rutinarias, y una estructura completamente informal. Toda alteración de alguno de esos elementos representa el principio de una degradación del carisma, de una corrupción de la misión original y de su espíritu. Así entendía Sohm la historia de la Iglesia, y en un sentido secularizado esta interpretación de la teoría de Weber concibe el desarrollo de todo movimiento carismático.

Lo carismático es, bajo esta visión, siempre algo personal, efímero y transitorio, lo cual corresponde de manera precisa con el análisis de Weber de la racionalización creciente del mundo.

Otros autores, sin embargo, consideran que esa interpretación de Weber responde a una lectura afectada por numerosas influencias. El individualismo protestante, el pesimismo calvinista, el historicismo metodológico, etc., son algunas de las influencias que ejercieron un impacto tanto en la teoría del propio Weber, como en muchas de sus interpretaciones posteriores.

Según Heurtin, el carisma se divide en dos categorías generales: personal y de cargo. La oposición entre ambos no resulta de una incompatibilidad de alguno u otro hacia el verdadero carisma, sino que es un proceso sociológico de tensión constante entre movimientos carismáticos, ya que ciertamente ningún portador carismático típico considerará a alguien por fuera de su misión como acorde a su mensaje divino, su heroísmo, etc. El carisma no suele admitir competencia de otros.

El carisma, sostiene este autor, es algo que, o fluye libremente, o se maneja bajo la estructura de una institución, que conserva efectivamente su esencia carismática. En ese sentido se encontraría el análisis weberiano del tipo ideal de “iglesia” como institución dispensadora de gracia. Heurtin afirma que existe una pluralidad de carismas, y que cierto

mínimo de organización es necesario en todo movimiento, del mismo modo que la historia del cristianismo presentaba incluso en sus inicios un mínimo de estructura y jerarquía.

Algunas posturas, como la de Eisenstadt, consideran que la teoría weberiana contempla al carisma como algo que puede adherirse a una institución, incluso como deber del fundador de una misión carismática. Como ya fue mencionado, este autor considera que la dicotomía carisma-rutina no se puede aplicar del todo, ya que existe una dimensión carismática en toda organización. La búsqueda de un orden de valores absolutos se vuelve en una faceta presente en el desarrollo de las sociedades, como una dinámica más allá de una lectura lineal de rutinización y extinción del carisma.

Esta lectura supone una lectura del “desencantamiento” que no apunta hacia la desaparición del carisma, sino a lo que Weber describía como un “politeísmo” de valores enfrentados:

Esa defensa científica no tiene sentido, por principio, porque los distintos sistemas de valores del mundo se encuentran entre sí en una guerra irresoluble. El viejo Mill, cuya filosofía no suelo alabar, tiene razón en este punto, sin embargo: si se parte de la pura experiencia se llega al politeísmo. (Weber, 2001, p. 78)

La trayectoria del carisma en la modernidad no sería su desaparición, sino su continua participación en el desarrollo de las sociedades e instituciones, pero bajo movimientos carismáticos contrapuestos de manera persistente.

Por otra parte, Shils considera que el carisma es algo presente en toda sociedad, sea de manera intensa o atenuada, y que el carisma puede ser tanto disruptivo como formativo. Para este autor, lo esencial es que el carisma siempre se relaciona a un orden, ya sea que establezca uno, reemplace un orden por otro, o contribuya a mantener uno existente de forma revitalizada. El poder, que permite establecer un orden en última instancia, tiene siempre un componente carismático, y toda autoridad, al pretender legitimarse, adquiere una dimensión carismática.

El carisma de cargo, para este autor, representa la encarnación de una institución en su totalidad en la figura de quien ejerce el cargo de mando, combinando elementos de autoridad legal, y el carisma en este caso puede dispersarse, pero sigue vigente en la institución.

Por otra parte, otros autores buscan trascender de manera más explícita los postulados de la teoría de Weber, intentando complementar su perspectiva en aquellas áreas que consideran como insuficientemente desarrolladas.

Stark, por su parte, considera que el análisis de Weber omite una gran parte de la dinámica social, por su sesgo individualista. En su lectura del cristianismo, este autor destaca a la Iglesia como una institución donde coexisten figuras carismáticas individuales y carismáticos de cargo, donde el desarrollo doctrinal nunca se da como una racionalización pura, al presentar elementos místicos y extra racionales, y que la institución como tal preserva el carisma y sirve de marco para el surgimiento de los carismáticos individuales.

El carisma colectivo funciona, de acuerdo a Stark, como un “armazón protector” que, en lugar de extinguir el carisma, permite que se exprese y continúe, renovándose periódicamente. Esta perspectiva, si bien cuestiona abiertamente los postulados de Weber, mantiene similitudes con muchas de sus observaciones, y sus críticas más fuertes se dirigen a las premisas y conclusiones que extrae Weber.

A su vez, Schluchter sostiene que la teoría weberiana sobre la transformación del carisma se centra excesivamente en su legalización y racionalización, y no expone suficientemente las transformaciones del carisma que mantienen la esencia carismática, bajo una forma institucional. Este autor propone diferenciar a la autoridad según su carácter personal o impersonal, y extraordinario o cotidiano, y lo específicamente carismático se encontraría en lo extraordinario, más allá de si la autoridad es personal o impersonal (de cargo).

Al contemplar a la despersonalización como una institucionalización que no revierte el carisma, el autor propone un análisis de las estructuras sociales orientado a identificar núcleos carismáticos, como en los diferentes tipos de feudalismo (de feudo propiamente dicho o de prebendas). Lo clave en este análisis es categorizar las estructuras sociales según posean un carácter instrumental o substancial, diferenciando formas sociales con valor funcional (“rutinizadas”) de aquellas con un núcleo carismático (Schluchter, 1989, pp. 405, 408).

Frente a las perspectivas sobre la teoría de Weber que conciben al carisma de manera reducida y pesimista, como algo transitorio y confinado a los portadores carismáticos personales, y frente a aquellas que buscan activamente ir más allá de Weber, para enriquecer el desarrollo de la sociología del carisma, se puede concebir una perspectiva que, manteniéndose dentro de la teoría de Weber propiamente dicha, adopte una visión menos estrecha del carisma.

Evidentemente Weber muestra un rechazo claro a la ampliación de los márgenes del carisma en ciertos casos, como cuando señala que “el dominio carismático "puro" es, en

un sentido enteramente específico, algo inestable” (Weber, 1964, p. 856), o cuando describe su institucionalización:

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. (Weber, 1964, p. 856)

Además, también es bastante explícito con las posibilidades de transformación del carisma y sus consecuencias:

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 *statu nascendi*, tiene que variar esencialmente su carácter: se racionaliza (legaliza) o tradicionaliza o ambas cosas en varios aspectos. (Weber, 1964, p. 197)

Dicho lo previo, hay que destacar que las referencias en Weber también señalan a la posibilidad de una interpretación más amplia del carisma, como por ejemplo cuando describe su vínculo, no estrictamente a la persona, sino a lo extraordinario, ya que “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” (Weber, 1964, p. 196).

Al hacer mención de las formas de objetivación del carisma, Weber señala la transmisión a una institución en los siguientes términos:

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, 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. (Weber, 1964, p. 873)

Estos pasajes, que no llegan a ser exhaustivos, reflejan cierta ambivalencia en el pensamiento de Weber respecto a la cuestión del carisma y su transmisibilidad, una ambivalencia que evidentemente dio lugar a numerosas interpretaciones al respecto, sobre la verdadera intención del autor o de la posibilidad de mejorar la teoría. Muchos autores, debido a la amplitud de lecturas posibles, se cuestionaron sobre la necesidad o no de

complementar o redefinir la tesis weberiana sobre la rutinización (Gresham, 2003, p. 136).

Desde una perspectiva más amplia del carisma, los propios casos históricos analizados por Weber pueden adquirir mayor claridad. La Iglesia cristiana, por ejemplo, es analizada en extensión en relación al carisma, y señalada como una institución que efectivamente posee carisma de una naturaleza propia (Weber, 1964, p. 441).

La democracia plebiscitaria, aunque es descripta junto al proceso de rutinización del carisma, también es señalada como ejemplos de dominación carismáticas puras, cuando indica que la corroboración “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” (Weber, 1964, p. 195).

Las formas de “democracias” de jefes, descriptas como transformaciones del carisma, son referenciadas como formas genuinas de dominación carismática, bajo la forma de una legitimidad derivada de los dominados (Weber, 1964, p. 215).

Weber describe cuadros administrativos peculiares de estos casos como caracterizados por sus criterios de reclutamiento y la naturaleza de sus mandatos:

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 que inspiraban, 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). Asimismo, el dictador municipal, que alcanza gran significación en las ciudades norteamericanas por obra de movimientos de reforma, *se hizo conceder* el libre nombramiento de sus auxiliares. La dictadura revolucionaria ignora de igual manera tanto la legitimidad tradicional como la legalidad formal. (Weber, 1964, p. 215)

Lo que se destaca para Weber, en estas situaciones, son los postulados de justicia de carácter material, los valores substantivos. Sin embargo, la presencia de un cuadro administrativo o de un grado de estructura no representan necesariamente un impedimento, ni tienen que consistir forzosamente de una organización totalmente informal, de lealtad personal.

En su análisis de la disciplina, Weber expresa cómo la figura carismática puede emplear la disciplina en su ventaja, a pesar de que la disciplina se entienda en un sentido inicial como contraria a expresiones carismáticas. Esto tiene efectos en el grado de organización, necesario además para extender el dominio carismático territorialmente:

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. (Weber, 1964, pág. 882)

Los principios de la disciplina y la organización racional son aplicados por figuras de todo tipo, inclusive las carismáticas, sin que represente necesariamente para Weber un retroceso del carisma. Tanto Cromwell como Napoleón, dos de sus ejemplos carismáticos más recurrentes, emergen como ejemplos de innovación disciplinaria:

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. (Weber, 1964, pág. 887)

Por todo ello, siguiendo las exposiciones del mismo Weber, y los análisis posteriores de los autores mencionados, se puede concebir una lectura del carisma que puede vincularse a formas institucionales, que puede lograr un cierto grado de estabilidad y de organización sin necesariamente perder su esencia. Si bien es factible interpretar el carisma en su forma más excluyente, al darle mayor amplitud cobran más vigencias los casos históricos que Weber utiliza para argumentar sus conceptos, y el carisma como concepto adquiere un mayor valor analítico, ya que no queda restringido a períodos y movimientos excesivamente limitados, o incluso como un tipo ideal irrealizable de manera empírica, sino que adquiere un margen más razonable para su aplicación a los fenómenos sociales tal cual se dan en la realidad, sin llegar a su desvirtuación. Su propio uso por Weber a los casos que analiza revela que el carisma como concepto puede ofrecer una visión más completa y diversa de las formas de dominación históricas.

Bibliografía

- Coenen, L., Erich, B., & Hans, B. (1990). *Diccionario teológico del nuevo testamento, vol. II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Cueva Fernández, R. (2012). Una Constitución Republicana Inglesa: El Instrument of Government de la Commonwealth (1653-1657). *Derechos y Libertades*, 261-296.
- González, J. L. (2010). *Diccionario Manual Teológico*. Barcelona: CLIE.
- Gresham, J. (2003). The Collective Charisma of the Catholic Church: Werner Stark's critique of Max Weber's Routinization Theory. *Catholic Social Science Review*, 123-139.
- Haley, P. (1980). Rudolph Sohm on Charisma. *The Journal of Religion*, Vol. 60, No. 2, 185-197.

- Heurtin, J.-P. (2019). Weber as a Reader of Rudolph Sohm, and the Incomplete Concept of "Office Charisma". *Max Weber Studies*, 11-42.
- Jedin, H. (1966). *Manual de Historia de la Iglesia, tomo I*. Barcelona: Herder.
- Jedin, H. (1980). *Manual de Historia de la Iglesia, tomo II*. Barcelona: Herder.
- Schluchter, W. (1989). *Rationalism, Religion, and Domination*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Shils, E. (1965). Charisma, Order, and Status. *American Sociological Review*, 199-213.
- Smith, D. N. (1998). Faith, Reason, and Charisma: Rudolf Sohm, Max Weber, and the Theology of Grace. *Sociological Inquiry*, Vol. 68, No. 1, 32-60.
- Weber, M. (1952). *Ancient Judaism*. New York: The Free Press.
- Weber, M. (1964). *Economía y Sociedad*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Weber, M. (1968). *On Charisma and Institution Building*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Weber, M. (2001). *La ciencia como profesión. La política como profesión*. Madrid: Espasa Calpe.