

***Sobre la eficacia histórica de las ideas.
La ética protestante y el espíritu del capitalismo***



**ESTUDIOS SOCIALES
CONTEMPORÁNEOS**

Nº 9 - Mendoza 2014 - IMESC-IDEHESI

Sobre la eficacia histórica de las ideas.

***La ética protestante y el espíritu del capitalismo*¹.**

On the historical efficiency of ideas. The Protestant ethic and the spirit of capitalism

María Celia Duek (FCPyS/UNCuyo)

Resumen: Max Weber desarrolló gran parte de su obra en diálogo con Marx, como lo han insinuado varios autores y lo hemos estudiado detenidamente en otra parte. El objetivo de este trabajo es determinar cómo se desarrolla ese “diálogo” (explícito o implícito) con la concepción materialista de la historia -que para Weber es sinónimo de “interpretación económica de la historia”-, en una de las obras más célebres del pensador alemán: “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”. A la vez, mediante un repaso de la literatura secundaria, se intenta observar cómo ha sido interpretada esta obra a lo largo de la historia de la teoría sociológica, desde el punto de vista de la tensión materialismo / idealismo.

Palabras clave: Idealismo, materialismo, Marx, Weber, capitalismo

Abstract: Max Weber developed great part of his work in dialog with Marx, as several authors have insinuated it and we have studied it in another moment. The aim of this work is to determine how this "dialog" (explicit or implicit) develops with the materialistic conception of history - that for Weber is synonymous of " economic interpretation of the history "-, in one of the most famous works of the German thinker: “The Protestant ethics and the spirit of the capitalism”. Simultaneously, by means of a revision of secondary literature, we try to observe how this work has been interpreted along the history of sociological theory, from the point of view of the tension materialism / idealism.

Keywords: Idealism - materialism - Marx - Weber – capitalism

1. Introducción

Max Weber tuvo acceso, al menos parcialmente, a la obra de Karl Marx, y emprendió hacia ella una de las primeras y más perdurables críticas elaboradas desde la sociología. Aún cuando en sus escritos no haya un tratamiento sistemático de aquella teoría, la influencia que la teoría de Marx ejerció sobre él es ampliamente reconocida.

Partiendo de que Weber desarrolló gran parte de su obra en diálogo con Marx, como lo han insinuado varios autores y lo hemos estudiado detenidamente en otra parte, este trabajo busca determinar cómo se desarrolla ese “diálogo” (no necesariamente explícito) con la concepción materialista de la historia -que para Weber es sinónimo de “interpretación económica de la historia”-, en una de las obras más célebres del pensador alemán: “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”.

Hemos elegido los ensayos de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”² como objeto de análisis, no sólo por su significación intrínseca en la producción de Weber e incluso en la teoría sociológica clásica, sino porque los dos ensayos que la componen son quizás los textos que más han sido trabajados por los especialistas e intérpretes a la hora de subrayar y caracterizar la relación de Weber con Marx.

Pero al respecto, y como suele suceder, las posiciones son de lo más diversas. Algunos comentaristas sostienen que con los ensayos de “La ética protestante” Weber “superó” la concepción materialista de la historia. Otros hablan de “refutación” del materialismo como resultado de este texto doble. Otros prefieren comprender la relación en términos de “complementación”. Se requiere entonces de una evaluación atenta de estos célebres trabajos para poder arribar a conclusiones fundadas.

Si una de las preocupaciones nodales de Weber es la de los orígenes y particularidades del capitalismo moderno, “La ética protestante” es justamente un ejercicio de imputación causal que tiende a rastrear una de las causas decisivas que intervinieron en la formación del “espíritu capitalista”.

En el estudio sobre los campesinos del este alemán, de 1892, Weber había combinado, para explicar la emigración campesina, las causas económicas con factores políticos y con impulsos psicológicos, acentuando incluso el peso de estos últimos. Este enfoque “antideterminista” y la postulación de la “pluricausalidad” constituyen el punto de partida de los ensayos de “La ética”.

¹ El presente trabajo es producto de la Tesis Doctoral “Sobre la relación Weber / Marx. La sociología de Weber como debate permanente con el marxismo” (2007).

² En 1904 apareció en la revista el *Archiv* la primera parte del escrito más importante de Weber hasta ese momento: “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”. La segunda parte se publicó en 1905 en la misma revista, poco después del regreso de Weber de su viaje a Estados Unidos, donde pudo observar durante trece semanas el “espíritu capitalista” en su forma más pura. Hacia 1920 Weber introdujo algunas modificaciones en el ensayo y lo entregó a su editor para su reedición en el primer volumen de los *Ensayos sobre sociología de la religión*.

El propósito de esta investigación de Weber es determinar el influjo de ciertos ideales religiosos (los del protestantismo ascético) en la constitución de una “mentalidad económica”, e indirectamente, del capitalismo. Entre la amalgama de factores históricos que podrían señalarse como posibles causantes del espíritu del capitalismo moderno, Weber selecciona, de acuerdo a un punto de vista unilateral, la ética protestante. No pretende mantener la tesis de que el protestantismo es la causa única del nuevo capitalismo: es sólo uno de los tantos factores que confluyen a configurarlo.

El objetivo entonces es descubrir las bases no económicas que *coadyuvaron* al nacimiento del capitalismo europeo. De alguna manera, Weber se propone –y aquí reside nuestro especial interés por esta obra– “ir más allá” del análisis clásico que el marxismo había hecho de la formación del modo de producción capitalista.

Según Anthony Giddens,

la novedad de la interpretación de Weber no está, naturalmente, en la sugerencia de que se da una conexión entre la Reforma y el capitalismo moderno. Antes de la aparición de la obra de Weber, muchos escritores ya suponían la existencia de tal conexión. Así, la explicación típicamente marxista, que procede principalmente de los escritos de Engels, sostuvo que el protestantismo era un reflejo ideológico de los cambios económicos en que se incurrió con el incipiente desarrollo del capitalismo. Al negar que este sea un punto de vista adecuado, la obra de Weber parte de una aparente anomalía [...]. Hay claramente entre el protestantismo ascético y el capitalismo moderno una relación que no puede explicarse por completo considerando al primero como una ‘consecuencia’ del segundo; pero el carácter de las creencias y códigos de conducta protestantes es completamente distinto del que podría esperarse, a primera vista, por lo que se refiere a estimular la actividad económica (Giddens, 1994: 213-214).

En verdad, para el teórico de la “estructuración”, la mayoría de los escritos de Weber sobre capitalismo y religión aparecieron en el contexto de una avalancha de trabajos que pretendían basarse en el marxismo, pero muchos empleaban lo que para Weber era una vulgarización de las ideas de Marx. La polémica de “La ética” con la explicación materialista, piensa, apunta más probablemente a los escritos de Kautsky³ y otros.

Ya en 1944 Ephraim Fischhoff contextualizó la redacción del ensayo de Weber al explicar que, luego de que Marx convirtiera al capitalismo en objeto de la teoría social moderna, se desencadenó una amplia literatura sobre el tema. Algunos académicos alemanes como Tönnies y Sombart comenzaron a asimilar el trabajo de Marx al marco conceptual desarrollado por la escuela histórica alemana. Estos economistas y teóricos sociales burgueses –dice– estaban muy preocupados por la cuestión de los fundamentos psicológicos del capitalismo, y sugirieron ciertas correcciones de las hipótesis marxistas bajo el rubro general de “el espíritu del capitalismo”. En esta discusión, Weber reconoció la enorme utilidad del método marxista como dispositivo heurístico, pero se resistió a todos los esfuerzos para absolutizarlo y olvidar que su valor de verdad era sólo “típico-ideal”. “En contra de la doctrina marxiana de determinismo económico del cambio social, Weber planteaba una teoría pluralística de la interacción” (Fischhoff, 2005:38).

2. Las proposiciones centrales de “La ética”

Repasemos el argumento central de los ensayos de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”.

Encontrado en su preocupación continua por descifrar qué es lo peculiar de la civilización occidental, el autor introduce este escrito preguntándose por qué sólo en Occidente han surgido ciertos hechos culturales como la “ciencia”, el derecho racional, la racionalización del arte, el Estado (legal-racional), y especialmente, el capitalismo moderno (que difiere de las formas históricas anteriores de capitalismo), es decir, el capitalismo industrial burgués, con su organización racional-capitalista del trabajo libre, su contabilidad racional, su comercialización a gran escala, etcétera.

³ Karl Kautsky (1854-1938) fue un destacado líder de la socialdemocracia alemana y de la II Internacional. Influido por Marx y Engels, al comienzo de su actividad política adhirió a las posiciones del marxismo. Sin embargo, desde 1910 aproximadamente rompió con el marxismo clásico. Durante la primera guerra mundial mantuvo posiciones centristas. Después de la Revolución Socialista de Octubre, se manifestó contra la dictadura del proletariado y defendió la denominada democracia pura como único camino para llegar al socialismo.

Todo intento de conocer las características y orígenes del racionalismo occidental –sostiene en el prólogo agregado en 1920–:

[...] debe considerar ante todo las condiciones económicas, dada la relevancia fundamental de la economía. Sin embargo no puede desatenderse la relación causal inversa. El racionalismo económico depende para su aparición, tanto de la técnica y el derecho racionales, como de la capacidad y la disposición de los hombres a determinadas formas de *modo de vida* práctico-racional (Weber, 1997b: 325).

Seguidamente aclara que en este trabajo se limitará a mostrar “uno de los perfiles de la relación causalista”, naturalmente el segundo.

¿A partir de qué hecho Weber establece el vínculo entre el espíritu protestante y la cultura capitalista? A partir de la constatación de que en la Europa moderna los protestantes participan con un porcentaje más elevado que el resto de la población en la posesión de capital y en los más altos puestos de las empresas industriales y comerciales, así como en las esferas superiores y más calificadas de las clases trabajadoras. Más allá de las razones históricas, lo que sucede es que los protestantes han mostrado siempre una singular tendencia hacia el racionalismo económico, lo cual se deriva del contenido de su doctrina religiosa.

Weber describe primero el espíritu del capitalismo (moderno) y luego la ética profesional del protestantismo ascético, para finalmente demostrar la relación entre la ascesis y el *ethos* capitalista.

El “espíritu del capitalismo”, definido como tipo ideal en contraposición al “tradicionalismo económico”, no se identifica con la búsqueda del goce mediante el consumo irracional (lujo). Por el contrario, el espíritu capitalista es la moderación racional de ese impulso irracional. Conjugó la obligación de aumentar el capital mediante el trabajo con una filosofía de la avaricia. En otros términos, se caracteriza por la singular combinación de la adquisición incesante de dinero por medio del ejercicio sistemático de una profesión con el evitar todo goce inmoderado a partir de las ganancias obtenidas.

Weber encuentra que para el capitalismo es fundamental la práctica del trabajo como absoluto fin en sí, como profesión. Y cierta educación religiosa ofrece la coyuntura más favorable para una educación económica de ese tipo: la del protestantismo ascético. El concepto de profesión-vocación se formó en tiempos de la Reforma, con Lutero, y traduce el dogma común a todas las confesiones protestantes. En lugar de la ascesis monástica del catolicismo, el protestantismo impone el cumplimiento de los deberes terrenales de la posición ocupada en la vida.

El ascetismo puritano produce entonces una valoración ética del trabajo continuado y sistemático, que favorece la producción de bienes. Considera un pecado capital la dilapidación del tiempo, es enemigo del goce desenfrenado (baile, deportes), y desconfía ante los bienes culturales no directamente valorables desde el punto de vista religioso (literatura, teatro). Proscribe de este modo toda conducta irracional, todo obrar sin un fin, toda acción no ascética. Para el puritanismo, el hombre es tan sólo un administrador de los bienes que la gracia divina le ha concedido y ante la cual debe rendir cuentas.

El dogma característico del calvinismo (que es el tipo de protestantismo ascético en el que Weber se concentra)⁴ es el de la predestinación: sólo una parte de los hombres conseguirá la gracia eterna y el resto será condenado. El mérito o la culpa individuales no deciden acerca de la salvación. Sólo cabe la pregunta ¿pertenezco al grupo de los elegidos? En realidad es un deber considerarse elegido y rechazar toda duda. Se cultivan así hombres seguros de sí mismos, y como medio de conseguir dicha seguridad es que se inculca la necesidad de recurrir al trabajo profesional incesante.

⁴ Cabe hacer aquí una pequeña digresión. Y es que si Weber enfatiza, de entre las confesiones reformadas, el papel del calvinismo en el advenimiento del mundo moderno, otros estudiosos de su tiempo en cambio consideraban que la parte más decisiva había sido ejercida por la reforma luterana. Gianfranco Poggi encuentra aquí incluso una diferencia con Marx, quien en un pasaje de *El capital* subrayaría que es Lutero quien convirtió a todos los fieles en monjes ascetas. Según este pasaje –dice Poggi– “[...] Lutero había abolido, sí, el monaquismo, pero al precio de transformar en monjes a todos los creyentes –vale decir, imponiendo a todos, en el desarrollo de sus tareas mundanas, esa asidua dedicación que una vez se pedía a los monjes–. Weber (sin referirse a Marx) disiente de esta propuesta. Es muy cierto que Lutero había cargado de significado moral y religioso el concepto de *Beruf* (vocación/ocupación/profesión) que había introducido en su versión de la Biblia. Pero Lutero tenía una concepción esencialmente estática del *Beruf* [...]”. Según *La ética protestante*, es la visión de Calvino la que presta una sanción religiosa al espíritu del capitalismo. “Se podría decir que Weber corrige lo dicho por Marx sobre Lutero referido más arriba, sosteniendo que es Calvino quien hace de cada hombre un monje. Más precisamente, afirma que se debe al calvinismo una nueva forma de ascetismo” (Poggi 2005: 77-78).

De tal modo, el discurso weberiano concluye que la concepción puritana favoreció la formación de una conducta burguesa racional (desde el punto de vista económico) de la que el puritano, con su control sistemático de sí mismo y su metodización y planificación de la conducta, es el representante típico. Se produce así el nacimiento del moderno “hombre económico”.

El gran poder del ascetismo religioso pone a disposición además trabajadores sobrios, honrados, que consideran el trabajo como un fin de la vida querido por Dios, y proporciona también la tranquilizadora seguridad de que la desigual repartición de los bienes de este mundo es obra de la providencia.

El estudio sobre la conexión entre el espíritu del capitalismo y la fuerza protestante concluye estableciendo que el ascetismo cristiano fue quien engendró uno de los elementos constitutivos del moderno espíritu capitalista, y no sólo de éste, sino de la misma civilización moderna: la racionalización de la conducta sobre la base de la idea profesional. Desde el momento en que se populariza el ascetismo para dominar la vida mundana contribuye a la constitución del orden económico moderno, pero lo hace en compañía de condiciones técnicas y económicas. Su valoración ética del trabajo incesante y sistemático en la profesión, como medio ascético superior, constituye –dice Weber– la más poderosa palanca de expansión del espíritu capitalista. Hoy el capitalismo ya no necesita del apoyo religioso pues descansa en fundamentos mecánicos.

Desde nuestra perspectiva, la cadena causal que Weber intenta explicar sigue entonces el siguiente orden: ética protestante, espíritu capitalista, capitalismo. Concientes de que numerosos estudiosos afirman que la relación que establece Weber no es entre protestantismo y capitalismo, sino entre una “ética” y un “espíritu”, y que afirman también que se trata de una relación que debe ser pensada en términos de afinidad electiva, más que de causación eficiente (véase por ejemplo, Gil Villegas)⁵, sostenemos sin embargo que el razonamiento último que subyace a todo el escrito -aunque Weber y sus intérpretes más literales lo maticen de todas las formas posibles- es que el capitalismo es una consecuencia del *ethos* capitalista, y éste a su vez es, en algunos de sus aspectos decisivos, resultado de la ética protestante. Abona en parte nuestra interpretación, creemos, la siguiente observación que Weber hace respecto de su diferente modo de plantear el problema frente a Sombart. “[...] Sombart no desconoce en modo alguno este aspecto ético del empresario capitalista. Sino que, en su razonamiento, aparece como una consecuencia del capitalismo, *mientras que nosotros partimos de la hipótesis contraria*” (Weber, 2003: 61)⁶.

3. Fe religiosa y civilización material: el argumento de Weber y la explicación marxista clásica

No se puede dejar de notar el contraste de estos argumentos con los que podría proporcionar una explicación materialista de la historia, para la cual son en última instancia los cambios en las relaciones de producción los que “revolucionan” las formas ideológicas (religiosas, jurídicas, políticas, filosóficas, artísticas). El propio Weber no elude esta discusión:

Más tarde nos referiremos a la idea del materialismo histórico ingenuo, para el cual las ‘ideas’ son ‘reflejos’ o ‘superestructuras’ de situaciones económicas en la vida. Bástenos recordar, para nuestro fin, que en la patria de Benjamín Franklin (Massachusetts) el ‘espíritu capitalista’ (en el sentido aceptado por nosotros) existió con anterioridad al ‘desarrollo del capitalismo’ [...] En este caso, por tanto, la relación causal es la inversa de la que habría que postular desde el punto de vista del ‘materialismo’. Pero la juventud de tales ideas ha sido más tormentosa de lo que imaginan los teóricos de la ‘superestructura’, y su desarrollo no se ha parecido al de una flor. El espíritu capitalista, en el sentido que nosotros damos a este concepto, ha tenido que imponerse en una lucha difícil contra un mundo de adversarios poderosos (Weber, 2003: 64).

En otra parte el profesor alemán vuelve a insistir en esta idea de la independencia de cierto *ethos*, de ciertos valores, o de cierto tipo de conducta respecto del desarrollo económico capitalista. Calificando de “craso contrasentido” el querer dar cuenta de la relación en términos de un “reflejo” de las relaciones “materiales” en la superestructura ideal, Weber observa que allí donde el capitalismo había alcanzado su mayor desarrollo, en la Florencia de los siglos XIV y

⁵ Gil Villegas afirma: “El título de los célebres ensayos de Weber no es ‘Protestantismo y capitalismo’, sino algo mucho más específico y bien delimitado: ‘La ética protestante y el espíritu del capitalismo’, donde, además de que no se trata de alguna influencia de causalidad genética de la una sobre el otro, sino de una relación mucho más abierta y flexible de meras ‘afinidades electivas’, la tesis ha padecido la mala fortuna de que frecuentemente no se toma en serio la explícita intención weberiana de estudiar, en todo caso, la influencia de una ‘ética’ sobre un ‘espíritu’, entendido este último como concepción de ética de trabajo para la vida cotidiana del capitalismo” (2003: 12-13).

⁶ El subrayado es nuestro.

XV, el mercado de dinero y de capital de los grandes poderes políticos era sancionado desde el punto de vista moral, o en el mejor de los casos sólo tolerado. Mientras que en la Pensilvania del siglo XVII, donde no existían huellas de grandes empresas industriales, la actividad “capitalista” formaba parte de una conducta no sólo laudable desde el punto de vista ético sino incluso obligatoria.

Lo que Weber no acepta o no comparte con el punto de vista marxista –podríamos decir– es que la religión o las ideas en general, formen parte de una superestructura susceptible de ser explicada desde las bases económicas de esa misma sociedad. Lo “ideológico” tiene para él una autonomía suficiente para producir transformaciones de la estructura social, más allá de la economía y de la lucha de clases.

Los cambios en el campo de las ideas, de las actitudes, de los modos de conducta, son para el autor de los ensayos de “La ética” muchas veces anteriores y determinantes de las transformaciones de la forma de organización económica. Por ejemplo, es posible que ciertos tipos de actividad económica (banca, comercio, etcétera) estuvieran en un momento, pese a su “forma” capitalista, animadas en su dirección por un espíritu tradicionalista. Ahora bien, la revolución en este tipo de actividades resulta esencialmente no de *condiciones materiales* sino de la aparición de un nuevo *ethos*, de un hombre con nuevas cualidades morales (sobrio, perseverante, prudente, trabajador, etcétera). En este proceso típico-ideal ubicado en el primer período del incipiente capitalismo,

[...] no era la afluencia de dinero nuevo lo que provocaba esta revolución, sino el nuevo espíritu, el ‘espíritu del capitalismo’ que se había introducido (conozco casos en los que con unos cuantos miles tomados en préstamo a los parientes se ha puesto en obra todo el proceso de transformación). La cuestión acerca de las fuerzas impulsoras de la expansión del moderno capitalismo no versa principalmente sobre el origen de las disponibilidades dinerarias utilizables en la empresa, sino más bien sobre el desarrollo del espíritu capitalista. Cuando éste despierta y logra imponerse, él mismo se crea las posibilidades dinerarias que le sirven de medio de acción, y no a la inversa” (Weber, 2003: 77-78).

Este intento de exhibir el rol que tuvieron determinados modos de pensar en el desarrollo del capitalismo occidental, o en otras palabras, de ilustrar cómo los motivos ideales “alcanzan eficiencia histórica”, supondría distanciarse o superar la interpretación económica o “materialista” de los fenómenos históricos.

[...] Conviene emanciparse de aquella concepción que pretendería explicar la Reforma como debida a una ‘necesidad de la evolución histórica’, deduciéndola de determinadas transformaciones de orden económico. Para que fuese posible la subsistencia de las nuevas Iglesias creadas, es evidente que hubieron de cooperar incontables constelaciones históricas, que no sólo no encajan en ninguna ‘ley económica’, sino que son radicalmente no susceptibles de ser consideradas desde puntos de vista económicos; y sobre todo, influyeron hechos puramente políticos. Pero no menos absurdo sería defender la tesis doctrinaria según la cual el ‘espíritu capitalista’ (siempre en el sentido provisional que le hemos asignado) sólo habría podido nacer por influencia de la Reforma, con lo que el capitalismo sería un producto de la misma (Weber, 2003: 106).

¿Cuál es esa concepción que explica la Reforma a partir de las transformaciones en las condiciones materiales? Naturalmente la marxista. En 1886 Engels escribió y publicó *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, donde expuso la actitud que junto con Marx habían tenido ante la filosofía idealista alemana. Allí sostiene que el Estado no es un campo independiente, con un desarrollo propio, sino que su existencia y su desarrollo se explican, en última instancia, por las condiciones económicas de vida de la sociedad. Y si el Estado y el derecho se hallan gobernados por las relaciones económicas, lo mismo sucede con las ideologías, aún con las más elevadas o alejadas de la vida material: la filosofía y la religión.

Para ejemplificar esto, Engels hace un breve análisis de la concatenación de las ideas religiosas con las condiciones materiales de existencia, refiriéndose en ese contexto al protestantismo y la Reforma.

En la Edad Media, a medida que el feudalismo se desarrollaba, el cristianismo asumía la forma de una religión adecuada a este régimen, con su correspondiente jerarquía feudal. Y al aparecer la burguesía, se desarrolló frente al catolicismo feudal, la herejía protestante [...] (Engels, 1980: 49).⁷

⁷ Véase también para una explicación similar de la Reforma protestante alemana y del calvinismo inglés como insurrecciones de la burguesía contra el feudalismo, el prólogo a la edición inglesa de 1892 de *Del socialismo utópico al socialismo científico*. (Engels, 1968, 7 a 37).

La Reforma constituyó en Alemania la primera acción de gran envergadura en la lucha de la burguesía con la nobleza feudal. Más tarde, en otras partes de Europa, el calvinismo se acreditó como el auténtico “disfraz religioso” de los intereses de la burguesía de aquella época. La Reforma calvinista –escribe– suministraba el ropaje ideológico para el segundo acto de la revolución burguesa, que se desarrolló en Inglaterra.

Lo que intenta demostrar Engels en definitiva, con vistas a ilustrar la interpretación marxista de la historia, es que los más importantes cambios que se producen en materia religiosa brotan de las relaciones de clase, y por tanto de las relaciones económicas de los hombres que efectúan estos cambios.

Después de repasar estas páginas y contemplar el contraste entre ambos planteos, podemos coincidir con Giddens cuando afirma que, en su trabajo sobre los orígenes del “espíritu capitalista”, Weber niega la explicación típicamente marxista, proveniente principalmente de Engels, y da una interpretación distinta de la conexión entre la Reforma y el capitalismo moderno.

Ahora bien, para evitar que se le impute la afirmación dogmática de que la Reforma es la causa única del capitalismo, Weber menciona la existencia de recíprocas influencias y propone en una ocasión la categoría de “afinidades electivas” para pensar la relación. La investigación –sugiere– debe precisar si han existido, y en qué puntos, “afinidades electivas” entre ciertas modalidades de la fe religiosa y la ética profesional, para así poder establecer cómo el movimiento protestante actúa, en virtud de dichas afinidades, sobre el desenvolvimiento de la civilización material.

Hay quienes marcan una contraposición entre “La ética protestante” y la explicación marxista del protestantismo teniendo en mente no el tratamiento de Engels sino el de Mehring⁸. El español Enrique Gavilán, al evaluar el contexto de producción del ensayo de Weber, advierte que desde hacía tiempo se discutía en Alemania sobre las relaciones entre el mundo de las ideas y los hechos económicos, “en polémica abierta o latente con el materialismo histórico”. Un trabajo de 1895 de Georg Jellinek (amigo de Weber) constituía el antecedente más importante de un estudio histórico sobre la influencia de las ideas religiosas en otros ámbitos.

La tesis marxista sobre las relaciones entre capitalismo y protestantismo era la opuesta a la que sostendría Weber. La obra de Lutero era una necesidad de la burguesía, que en su enfrentamiento con el feudalismo necesitaba liquidar el poder de la Iglesia, principal sostén de aquél. Franz Mehring, el más importante historiador marxista alemán de la época, había tratado el tema con detalle en *Die Lessing-Legende. Eine Rettung*, Stuttgart, 1892 [...] La comparación de los análisis de Mehring sobre la reforma con *La ética protestante*, resulta sonrojante (Gavilán, 1997: 17).

Un dato no menor es que este y otros trabajos de Mehring obtuvieron en su momento el consentimiento y agrado de Engels, que los celebró vivamente.⁹

Pero la descripción weberiana del proceso histórico no sólo puede contraponerse a los textos de Engels o de Mehring, sino también a algunos pasajes de *El capital*. Si en su capítulo sobre “La llamada acumulación originaria” Marx desenmascara la ideología de los economistas que consiste en explicar el nacimiento del capitalismo por el *ahorro* del primer capitalista, que habría trabajado y separado el dinero para la constitución del primer capital, Weber en los ensayos de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” restaura algo de esta representación.

En el análisis hecho en el mencionado capítulo, Marx denuncia la mixtificación burguesa que busca los orígenes de la primitiva acumulación en la existencia de una minoría trabajadora, inteligente y ahorrativa, frente a un tropel de derrochadores y haraganes. Contra ese relato idílico que encuentra el origen del capital y del capitalismo en el ahorro individual de algunos hombres, Marx apunta que en realidad el capitalismo sólo pudo nacer en las sociedades occidentales después de una enorme acumulación de dinero entre las manos de algunos “hombres con escudos” y que esta acumulación fue el resultado brutal de siglos de bandolerismo, robos, correrías y masacres de pueblos enteros.

⁸ Franz Mehring (1846-1919) fue uno de los líderes y teóricos del ala izquierda de la socialdemocracia alemana. Se opuso al revisionismo y al oportunismo de la II Internacional y es uno de los más respetados biógrafos de Marx.

⁹ En una biografía de Engels podemos leer: “Desde 1892, la atención de Engels se iba centrando en Franz Mehring. Calificaba de ‘verdaderamente magníficos’ sus artículos de fondo en *Neue Zeit*. Tras leer en la misma revista su *Leyenda sobre Lessing*, escribió a Bebel: ‘Agrada ver cómo la concepción materialista de la historia, que durante 20 años no fue más que frase retumbante en los trabajos de los jóvenes militantes del partido, por fin comienza a aplicarse debidamente, como guía en el estudio de la historia’ (Ilichov et al 1991: 576).

Sabido es que en la historia real desempeñan un gran papel la conquista, la esclavización, el robo y el asesinato; la violencia, en una palabra. En la dulce economía política, por el contrario, ha reinado siempre el idilio. Las únicas fuentes de riqueza han sido desde el primer momento la ley y el 'trabajo', exceptuando siempre, naturalmente, 'el año en curso'. Pero, en realidad, los métodos de la acumulación originaria fueron cualquier cosa menos idílicos (Marx, 1982: 607-608).

Lo que va exhibiendo Marx a lo largo del capítulo es que es gracias a estos medios violentos con que se realizó la acumulación primitiva (y también gracias a la existencia de una masa de "trabajadores libres" y de los descubrimientos tecnológicos) que pudo nacer y desarrollarse el capitalismo. Para la acumulación originaria, que forma la prehistoria del capital, fueron decisivos los momentos en los que grandes masas de hombres se vieron despojadas repentinamente y violentamente de sus medios de producción para ser lanzadas al mercado de trabajo como proletarios libres, y privados de todo medio de vida.

Esta dinámica se inicia con la expropiación de la tierra de los campesinos. Marx estudia cuidadosamente este proceso y al hacerlo le otorga inclusive un lugar a la Reforma protestante. Claro que el papel que juega la Reforma para Marx es muy distinto al papel "ideológico" o "cultural" que le imputa Weber.

La Reforma, con su séquito de colosales *depredaciones de los bienes de la Iglesia*, vino a dar, en el siglo XVI, un nuevo y espantoso impulso *al proceso violento de expropiación de la masa del pueblo*. Al producirse la Reforma, la Iglesia católica era propietaria feudal de gran parte del suelo inglés. La persecución contra los conventos, etcétera, lanzó a sus moradores a las filas del proletariado. Muchos de los bienes de la Iglesia fueron regalados a unos cuantos individuos rapaces protegidos del rey, o vendidos por un precio irrisorio a especuladores y a personas residentes en la ciudad, quienes, reuniendo sus explotaciones, arrojaron de ellas en masa a los antiguos tributarios, que las venían llevando de padres a hijos. El derecho de los labradores empobrecidos a percibir una parte de los diezmos de la iglesia, derecho garantizado por la ley, había sido ya tácitamente confiscado [...]. Pero estas consecuencias inmediatas de la Reforma no fueron las más persistentes. *El patrimonio eclesiástico era el baluarte religioso detrás del cual se atrincheraba el viejo régimen de propiedad territorial*. Al derrumbarse aquél, éste no podía mantenerse tampoco en pie (Marx, 1982: 613-615).

Para la génesis del arrendatario capitalista y del capitalista industrial, la violencia también resulta decisiva. El sistema colonial es, por ejemplo, uno de los factores fundamentales en el movimiento de la acumulación originaria. El botín conquistado fuera de Europa mediante el saqueo descarado, la esclavización y la matanza refluía a la metrópoli para convertirse allí en capital.

Muy lejos de esta tesis sobre los orígenes históricos del capitalismo se sitúan las consideraciones de Weber en sus artículos de 1904-1905. En la segunda parte de "La ética", el autor vuelve a poner el acento en el "ahorro", como lo hicieron los representantes de la economía política, para explicar la acumulación de capital.

Ya hemos visto cómo son las ideas ascéticas del protestantismo las que tienen como efecto psicológico sobre los individuos destruir los pruritos que la ética tradicional tenía contra la aspiración a la riqueza, a la vez que impedir el goce despreocupado de ésta mediante su uso irracional. Luego: "Si a la estrangulación del consumo juntamos la estrangulación del espíritu de lucro de todas sus trabas, el resultado inevitable será la formación de un capital como consecuencia de esa coacción ascética para el ahorro" (Weber 2003: 205-206).

Sintetizando, en tanto para Marx el capital viene al mundo "chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde los pies a la cabeza", Weber resalta en su formación la influencia de cierta ética religiosa, indicando que es la *coacción ascética para el ahorro* lo que en ocasiones determina fatalmente la acumulación de capital.¹⁰

La teoría de la acumulación originaria –ha escrito Lukács– es la verdadera piedra de escándalo para los sociólogos alemanes (el más influyente, Weber), que crean nuevas hipótesis y teorías como "sustituto sociológico" de aquella (Lukács, 1968: 489).

¹⁰ Si bien es cierto que en su curso de 1919-1920 (*Historia económica general*) Weber hace mención al uso de "medios coercitivos muy violentos", aunque de carácter indirecto, para el reclutamiento de obreros en Inglaterra (ley de pobres y ley de aprendices), pensamos que esa rápida referencia no es suficiente para establecer, como lo hace Derek Sayer, un paralelismo o una fuerte similitud con el análisis de Marx de la acumulación primitiva. (Véase Sayer, 1994: 109-110).

3.1. Una conclusión preliminar

Del análisis precedente concluimos que el texto que hemos constituido en nuestro objeto de análisis representa una palmaria confrontación con los análisis marxistas sobre la superestructura, en general, y sobre el lugar de las ideas en la historia, en particular. Como en otros momentos de la producción weberiana, lo que está en cuestión es el “materialismo” de Marx y sus seguidores. En virtud de ello, los primeros comentaristas alemanes del ensayo lo tacharon de “idealista”. Pero Weber no acepta este reproche.

En la misma página en la que concluye que la valoración ética del trabajo incesante en la profesión, como medio ascético y como comprobación de regeneración y de autenticidad de la fe, constituyó la más poderosa palanca de extensión de la concepción capitalista de la vida, se pone en guardia frente a la probable acusación de idealismo. En nota al pie acota que:

Para aquellos cuya conciencia causal no se tranquiliza sin una interpretación económica (o ‘materialista’, como todavía se dice, por desgracia), haremos la siguiente observación: que yo considero altamente importante la influencia de la evolución económica sobre el destino de la formación de idearios religiosos, y después trataré de demostrar de qué modo se han formado en nuestro caso el proceso y relaciones de adaptación. Pero siempre queda el hecho de que las ideas religiosas no pueden deducirse pura y simplemente de realidades económicas y, quírase o no, constituyen por su parte los factores plásticos más decisivos de la formación del ‘carácter nacional’ y poseen plena autonomía y poder coactivo propio. Y, por otra parte, las diferencias más importantes, que son las que se dan entre el calvinismo y el luteranismo, reconocen causas predominantemente políticas, es decir, motivos extrarreligiosas (Weber, 2003: 205-206).

Nótese que en tanto Marx y Engels acuñan el concepto de autonomía *relativa* para designar la relación de las ideas con la base material,¹¹ Weber les otorga en este párrafo a las ideas religiosas *plena* autonomía y poder coactivo *propio*. Y en esto reside toda la diferencia, que para algunos es muy sutil, y para otros, entre los que nos contamos, decisiva. En efecto: o las ideas existen “desconectadas de los desarrollos prácticos” (autonomía absoluta), o su autonomía es sólo relativa, en tanto se fundan en última instancia “sobre la base de la práctica material”.

4. Las miradas de los especialistas: un arco variopinto de interpretaciones

Como mencionamos más arriba, “La ética” ha sido el texto en el que más se han concentrado los especialistas para caracterizar la relación de Weber con Marx. ¿Qué dicen estos autores? Veámoslo.

En *La interpretación materialista de la historia*, el destacado teórico de la socialdemocracia y contemporáneo de Weber, Karl Kautsky, interpretó el artículo como una crítica de Marx encarada desde las posiciones del idealismo tradicional. Pero a decir verdad, varios de los teóricos del siglo XX, empezando por Karl Löwith (1993) o Ephraim Fischhoff, se han negado a ver en “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” un intento de invertir la tesis esencial del materialismo histórico.

Raymond Aron, por ejemplo, al analizar la sociología de la religión de Weber, sostiene que en ella queda demostrado que la oposición entre la explicación por el “interés” y la explicación por las “ideas” carece de sentido, pues, según sus palabras, son las ideas las que rigen la percepción que cada uno tiene de sus propios intereses. Dicho de otra forma, que la orientación del interés está regida por nuestra visión del mundo. Para un calvinista, por ejemplo, la teología es quien gobierna la orientación de su existencia. La conducta económica, por lo tanto, es función de una visión total de la existencia, es inseparable de un sistema de valores. Inmediatamente después, Aron subraya que:

Con respecto al materialismo histórico, el pensamiento de Weber no es una inversión de positivo o negativo. Nada sería más falso que suponer que Max Weber sostuvo una tesis exactamente contraria a

¹¹ Respecto de esta relación, en *La ideología alemana* afirman que, visto desde el punto de vista de la concepción materialista de la historia, “la moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento” (Marx y Engels, 1973: 26). Aunque esta idea fundante del materialismo histórico se actualiza en muchos escritos, cabe notar en lo que hace específicamente a este texto de 1845, que Weber no lo conoció, pues permaneció inédito por casi un siglo. Fue publicado recién en 1932, doce años después de la muerte de Weber.

la de Marx, y que explicó la economía por la religión en lugar de explicar la religión por la economía. No se propone invertir la doctrina del materialismo histórico para reemplazar la causalidad de las fuerzas económicas por una causalidad de las fuerzas religiosas, aunque a veces, sobre todo en una conferencia pronunciada en Viena al final de la Primera Guerra Mundial, utilizó la expresión de 'refutación positiva del materialismo histórico'. Ante todo, una vez constituido el régimen capitalista, es el medio que determina las formas de conducta, sean cuales fueren las motivaciones [...]. Pero además, aun para explicar el origen del sistema capitalista, Max Weber no propone otro tipo de causalidad exclusiva. En realidad, quiso demostrar que la actitud económica de los hombres puede estar regida por su sistema de creencia, del mismo modo que este último, en un momento dado, está regido por el sistema económico [...]. Por consiguiente, incita a sus lectores a reconocer que no hay determinación de las creencias por la realidad económicosocial, o por lo menos que es ilegítimo proponer en el punto de partida una determinación de esa clase (Aron, 1970: 291-292).

Desde posiciones nítidamente eclécticas se rechaza también la tesis de un antagonismo insuperable entre los puntos de vista de Weber y Marx sobre la relación entre religión y economía. Es el caso de Joseph Gabel, quien alude a la existencia de un "conjunto coherente 'weberiano-marxista'" en el terreno de la sociología de la religión. Contra la interpretación que opone "La ética protestante y el espíritu del capitalismo" a la explicación marxista de la sociedad, Gabel intenta mostrar que "[...] entre la interpretación weberiana del hecho religioso y su interpretación marxista no existe una incompatibilidad radical, lo que señala implícitamente la importancia del aporte marxista a la reflexión de Weber" (Gabel, 1971: 184-185).

Para nosotros, es claro que la operación weberiana consiste en oponer a la idea de la determinación en última instancia de la conciencia por la vida material, una explicación de la conducta económica capitalista, en sus orígenes, por ciertas ideas religiosas. Pero recorramos un poco más los diversos puntos de vista.

Una interpretación de estos trabajos de 1904-1905 similar a la de Aron es la de Anthony Giddens en su *Política y Sociología en Max Weber*. Para Giddens, resulta erróneo juzgar a esta obra, como han hecho muchos, como un "ataque frontal" al materialismo histórico. En su opinión, Weber acordó con determinados elementos del análisis marxista convencional sobre la ideología religiosa, pero rechazó de todas formas el materialismo histórico 'unilateral', que no dejaba ningún margen de influencia al contenido simbólico del sistema de creencias religiosas.

Dado que condujo a Weber a una confrontación con los análisis marxistas de la 'ideología' y la 'superestructura', era inevitable que gran parte de la controversia sobre *La ética protestante* se centrara en 'el papel de las ideas' en el desarrollo histórico. El propio Weber rechazó con dureza las afirmaciones del materialismo histórico a este respecto; la concepción de que los sistemas ideológicos pueden en algún sentido reducirse 'en último extremo' a los factores económicos 'está rotundamente periclitada'; la verdad es que no existe ninguna línea unilateral de relación entre los factores 'materiales' y los 'ideales' (Giddens, 1976: 50).

En términos más generales, Giddens considera equivocada la apreciación de Eugène Fleischmann de que Weber concibió la mayoría de sus trabajos principales para poner a prueba la teoría marxista de las relaciones entre infraestructura y superestructura. A su modo de ver, Fleischmann exagera la medida en la que Weber se alejó de Marx.

También Hans Gerth y Wright Mills analizan "La ética" resaltando el problema de la eficacia histórica de las ideas. Al contrario de Nietzsche y Marx –dicen– Weber se resiste a comprender las ideas como "mero" reflejo de intereses psíquicos o sociales. En la sociología weberiana, cada campo (intelectual, psíquico, político, económico, religioso) sigue en cierta medida una *evolución propia*. Raras veces existe una relación entre los intereses o el origen social de un portavoz o sus seguidores y el contenido de la idea en sus inicios.

Max Weber dedicó toda su vida a una fecunda batalla contra el materialismo histórico. Presentó su último curso en Munich, en época de la revolución, bajo el título 'Una crítica positiva del materialismo histórico'. Sin embargo, su biografía intelectual revela un claro interés por Marx.

Al escribir la *Ética protestante*, Weber procuró destacar el papel autónomo que desempeñaron las ideas en los orígenes del capitalismo moderno; aunque, naturalmente, no en el sentido de Hegel. Consideraba que, en sus inicios, el capitalismo moderno requería un determinado tipo de personalidad. A su vez, psicológicamente, este tipo de personalidad resultaba de la fe en un conjunto de ideas, las cuales provocaban inconscientemente la evolución de las características personales específicas útiles para un

comportamiento capitalista. Así, Weber parte de concepciones religiosas al presentar 'una construcción espiritualista' de los antecedentes del capitalismo moderno. Sin embargo, en sus últimos ensayos, inicia su análisis de China, por ejemplo, con capítulos sobre la base económica. A medida que iba en aumento el desengaño de Weber con la política alemana, mayor era su apreciación de la importancia de los intereses materiales para el éxito de las ideas, por elevado que fuese su contenido y su intención (Gerth y Mills, 1972: 81-82).

Otros estudiosos de la teoría clásica son más categóricos respecto de "La ética protestante" y su relación con el marxismo, utilizando términos como "refutación", "reto directo", "inversión" o "quebrantamiento".

Uno de los primeros análisis trascendentes de la producción weberiana es el de Talcott Parsons en *La estructura de la acción social*. Al examinar la relación entre religión y capitalismo moderno, Parsons establece que la explicación que da Weber del nacimiento del capitalismo moderno representa un "reto polémico directo" al tipo de interpretación marxista. Después de él, numerosos comentaristas han visto los ensayos de Weber primordialmente como una respuesta directa a la explicación marxista de los orígenes del capitalismo¹².

Según la descripción weberiana del capitalismo –dice Parsons–, una vez plenamente desarrollado, este sistema se autosostiene en virtud de su poder compulsivo sobre los individuos. Sin embargo, apunta que:

Mientras que, en cierto sentido, un enfoque 'materialista' era adecuado para la descripción del sistema capitalista plenamente desarrollado, no lo era, sostenía Weber, para la explicación de su génesis. Para este propósito hay que invocar fuerzas completamente distintas. Al comienzo de la nueva etapa de su pensamiento, Weber llegó, muy decisivamente, a la opinión de que un elemento indispensable (aunque en modo alguno el único) de la explicación del sistema estaba en un sistema de valores y de actitudes de valor últimos, a su vez enraizados en, y en parte dependiente de, un claro sistema metafísico de ideas. Esto constituía, para el caso concreto entre manos, un reto polémico directo al tipo marxista de explicación [...].

Weber no intenta negar en ningún momento la importancia de lo que Marx llamaba factores 'materiales' del cambio social. De ahí que, a sus efectos críticos, no sea necesario descartarlos sino sólo rechazar pretensiones exageradas acerca de su sola adecuación (Parsons, 1968: 633).

Parsons entiende que el blanco principal de la teoría de Weber fue el materialismo histórico de Marx, frente al que colocó una teoría del "papel de los elementos de valor". "La ética protestante" resulta a este respecto ejemplar.

También Wolfgang Mommsen se detiene en el problema de la fuerza de las ideas en la evolución histórica para explicar por qué Weber podía considerar que sus estudios sobre "La ética protestante y el espíritu del capitalismo" eran una "refutación positiva del materialismo económico":

En particular, Weber se elevó enérgicamente, en varias oportunidades, contra la tesis marxista según la cual la religión es una simple 'superestructura' (*Ueberbau*) ideológica de las relaciones económicas. Aquí volvemos a encontrar un elemento esencial de la concepción que tenía Max Weber de la filosofía de la historia: las convicciones religiosas y, caso extremo, el carisma religioso de ciertos 'santos' o profetas, figuran entre los motores más poderosos de la transformación social, lo que evidentemente no significa que estén en el origen de todos los movimientos de la sociedad" (Mommsen, 1971: 94).

El puritanismo era para él el ejemplo más notable de esos movimientos religiosos que transforman el mundo. Es en "La ética protestante" –dice Mommsen– donde Weber mostró cómo el puritanismo pasó a ser el creador del capitalismo moderno, "la fuerza verdaderamente revolucionaria de nuestro tiempo".

Otro que ve en "La ética" una respuesta a la filosofía marxista es Julien Freund, que es quien introdujo y dio a conocer en Francia al gran pensador alemán. En su clásico estudio de la obra sociológica de Weber subraya que:

¹² Se lo ha responsabilizado a Parsons, en parte, de la interpretación de "La ética" como un alegato en favor de una lectura idealista de la historia y como una refutación del materialismo histórico, dado que es él, a través de su traducción de este ensayo al inglés en 1930, quien de alguna manera introduce a Weber en el mundo anglosajón, favoreciendo una lectura que sitúa a Weber como representante de un enfoque idealista y voluntarista.

en cierta medida, este libro es una réplica al dogmatismo escolástico del marxismo, que ha reducido metafísicamente todos los acontecimientos de la civilización a una sola causa: el substrato económico que constituye en último análisis la explicación última. Semejante prejuicio es incompatible con la investigación científica que no puede imponer por adelantado el resultado al que debe llegar el análisis (Freund, 1967: 182).

Por último, Reinhard Bendix expresa que en su polémica obra de 1904 Weber rastreó la influencia de las ideas religiosas sobre el comportamiento humano, y recusó la tesis marxista según la cual la conciencia del hombre está determinada por su clase social. Luego de sostener que Weber opone al materialismo histórico la influencia propia de las ideas, emite un juicio taxativo: “[...] Si bien los problemas planteados por Weber han perdido actualidad, su obra sobre el protestantismo ha logrado, en mi opinión, quebrantar las bases teóricas del materialismo histórico” (Bendix, 1971: 45).

Un ensayo dedicado a analizar “La ética” específicamente desde el punto de vista de su relación con Marx, es el del brasileño Michel Löwy, *Marx y Weber: notas sobre un diálogo implícito*. Según su óptica,

hay efectivamente determinados pasajes del libro de Weber que se presentan explícitamente y sin ambigüedad como un reto al materialismo histórico y tratan de oponerle una relación causal ‘espiritualista’ [...]. Nuestra tesis es, *grosso modo*, que esos pasajes son a la vez atípicos en relación con la orientación general del libro, y bastante problemáticos desde el punto de vista de los hechos (Löwy, 1985: 18-19).

Pero, ¿cuál es esa orientación general de “La ética” a la que alude Löwy? Según él, Weber a veces reconoce implícitamente la primacía de las transformaciones económicas sobre las religiosas, por otro lado afirma que el capitalismo moderno necesitaba del sostén de las fuerzas religiosas del mismo modo que necesitaba del poder del Estado:

Pero la orientación metodológica del libro no sigue una de estas dos tendencias opuestas (primacía de lo económico o de lo religioso); es precisamente la de un estudio brillante, penetrante y profundo de la *correlación*, de la *relación íntima*, de la *congruencia* entre estas dos estructuras culturales: la ética protestante y el espíritu del capitalismo, dejando abierta la cuestión de la *primacía* (Löwy, 1985: 20).

El sociólogo radicado en París nota además que la correlación entre puritanismo y capitalismo fue advertida por Marx, mucho antes de que lo hiciera Weber, pero en una obra que este último no pudo conocer pues se mantuvo inédita hasta 1939: los *Grundrisse (Elementos fundamentales para la crítica de la economía política)*, redactados en 1857-1858. Puede verse entonces que, desde la posición dura de Bendix a las posiciones más conciliadoras, como la de Joseph Gabel, hay toda una gama, un arco variopinto. Algunos enfatizan las diferencias entre los planteos marxistas y los de “La ética”, y presentan a esta última como la gran obra “anti-Marx” de la sociología moderna; otros las minimizan. Pero el hecho es que al analizar el texto todos destacan la relación con el marxismo y coinciden de una u otra manera en que el eje de la discusión es el “papel de las ideas” o, podríamos decir nosotros, el del grado de autonomía del campo ideológico.

5. Conclusiones sobre el esquema de conexiones propuesto en “La ética” y la causalidad marxista

A través del uso de los métodos propios del tipo de investigación teórica, centrándonos en el análisis minucioso e interpretación de materiales teóricos mediante una lectura sintomática de los mismos (en este caso, el texto de Weber de 1904-1905 y los textos de la bibliografía secundaria sobre el tema), hemos ido arribando a ciertos resultados.

Las interpretaciones diversas sobre la tesis weberiana, algunas de las cuales hemos repasado aquí, son expresión de una fructífera polémica que ha durado más de un siglo, y que Francisco Gil Villegas (2003: 9) ha bautizado como “la guerra académica de los cien años”.

Sintetizando: para algunos especialistas, el famoso escrito encarna directamente una refutación del materialismo histórico. La esposa de Weber, Marianne, habla de “positiva superación de la visión ‘materialista’ de la historia” para describir los resultados de esta obra de Weber. Otros, como Julio Pinto, rechazan la pretendida oposición y destacan que este trabajo “[...] no implica una refutación de las tesis de Marx, sino una complementación de las mismas” (Pinto, 1998: 80). Pero lo que es innegable –podemos concluir nosotros– es que la discusión con este sistema de

pensamiento atraviesa todo el texto de “La ética”. No es casual que el último párrafo del segundo ensayo, su “última palabra”, se destine a aclarar la relación del autor con la consideración materialista de la historia.

[...] Nuestra intención no es tampoco sustituir una concepción unilateralmente ‘materialista’ de la cultura y de la historia por una concepción contraria de unilateral causalismo espiritualista. Materialismo y espiritualismo son concepciones igualmente posibles, pero como trabajo preliminar; si, por el contrario, pretenden constituir el término de la investigación, ambas son igualmente inadecuadas para servir la verdad histórica (Weber, 2003: 217-218).

Pero además de estas palabras tantas veces citadas debemos mencionar también, para ser justos, que en 1905 Weber calificó a “La ética” como una “construcción espiritualista”. En efecto, en una carta de ese año a Heinrich Rickert escribe: “En junio o julio recibirá un ensayo de historia de la cultura que será quizás de su interés: el ascetismo protestante como fundamento de la moderna cultura de las profesiones –una especie de construcción espiritualista de la economía moderna” (citado en Pinto 1998: 80).

En síntesis, la investigación de Weber pretende superar la interpretación marxista de la historia aduciendo que el modelo causal que él propone, por un lado, no procede en una única dirección, sino que hace lugar a las interrelaciones entre economía, religión, política, estratificación, etcétera; y por otro lado, no lo explica todo por el condicionamiento económico. Como hemos expuesto en una investigación grupal anterior, “contra la interpretación materialista de la sociedad y la historia, el modelo de explicación causal de Weber se proyecta no-monista y no-unidireccional” (Franco et al, 2000: 164-165).

Cuando centra su atención en el efecto del protestantismo en el nacimiento del espíritu capitalista está observando *sólo uno* de los *múltiples* aspectos de la cadena causal. El ascetismo cristiano como base religiosa es *uno* de los factores con eficacia causal en este proceso histórico, *no el único*. El desarrollo del sistema capitalista necesitó, además de esos ideales religiosos importantes para la formación de una mentalidad económica, de ciertos requisitos económicos, tales como un mercado libre con demanda amplia y estable, tecnologías baratas, fuerza de trabajo libre y disciplinada, técnicas de contabilidad racionales y comercialización de la vida económica; y de requisitos no económicos: un Estado moderno con todos sus componentes, un derecho racional, ciudades, ciencia y tecnología moderna.

En síntesis, desde la perspectiva de Weber su concepción no es monista porque no hay en su esquema determinación de la sociedad por *un* elemento decisivo (económico, político o religioso).

Pero además, no es unilateral porque sugiere estudiar las influencias recíprocas entre los fenómenos históricos, investigar, en este caso, la relación inversa. En adelante –advierte Weber– debería investigarse la manera como el ascetismo protestante fue influenciado a su vez por las condiciones culturales y sociales, singularmente económicas, en cuyo seno nació¹³.

La viuda de Weber sintetiza esta postura ante el problema de la causalidad al postular que:

Muy pronto la investigación sin prejuicios había demostrado a Weber que cada fenómeno de la vida cultural también está determinado económicamente, pero que ninguno está determinado *sólo* así. [...]

¹³ De hecho, cabe mencionar que en la introducción a “La ética económica de las religiones universales”, escrita en 1913 y publicada en 1915, Weber acentúa esta postura “antideterminista” que mantendrá en sus ensayos sobre religión. Allí abundan las frases sobre la *lógica propia* de lo religioso y, especialmente, sobre el *condicionamiento mutuo* entre la religión y los otros órdenes sociales, sobre la estrecha conexión entre ideas y prácticas materiales. La idea es siempre, para sintetizar, que las diferentes éticas religiosas (sus bienes de salvación, sus promesas, etc.) están influidas por la estratificación social, pero que tampoco se puede establecer un determinismo social claro, pues, a la inversa, la mentalidad económica, la actitud ante la racionalización económica, el modo de vida práctico, están muy condicionados por los valores, los cuales con frecuencia dependen de la religión. “La tesis de las consideraciones que siguen no es en absoluto que la peculiaridad de una religiosidad sea una simple función de la posición de aquel estrato social que aparece como su sustentador característico, es decir, que esa religiosidad represente sólo su ‘ideología’ o que sea un ‘reflejo’ de sus intereses materiales o ideales. Todo lo contrario; no podría haber una incompreensión más radical del punto de vista de estos análisis que dicha interpretación. Por profundas que hayan podido ser las influencias sociales determinadas política y económicamente, sobre una ética religiosa en un caso concreto, esa ética recibe su impronta primordialmente de fuentes religiosas. Ante todo, del contenido de sus proclamas y promesas. [...] Sólo de forma secundaria pueden influir otras esferas de intereses, generalmente con mucha fuerza, y en ocasiones de forma decisiva” (Weber, 1997a: 332).

Evidentemente, muy tempranamente se preocupó por la influencia de las fuerzas ideales sobre la formación del mundo [...].

Desde luego, Weber no se proponía reemplazar la visión materialista de la historia por otra espiritualista. Ambas eran igualmente posibles, pero ‘ambas prestarían, asimismo, un mal servicio a la verdad’. Antes bien, Weber deseaba iluminar en cada fenómeno importante la interrelación de las fuerzas heterogéneas que formaban la existencia (Weber, 1995: 332-333).

Pero, haciendo un análisis serio y para aportar a la reflexión, es necesario agregar algo. A saber, que sería injusto no reconocer que Marx y Engels no pretenden que el elemento económico sea el *único* determinante en la historia, ni que las influencias se ejerzan en una única dirección. Este simplismo es refutado por ellos explícita e implícitamente. Explícitamente es rechazado por Engels en sus cartas a Bloch y a Schmidt de 1890. Implícitamente es descartado por Marx en sus análisis de coyuntura.

[...] Si Barth supone que nosotros negamos todas y cada una de las reacciones de los reflejos políticos, etcétera, del movimiento económico sobre el movimiento mismo, simplemente embiste contra molinos de viento. No tiene más que mirar el *18 Brumario* de Marx, que trata casi exclusivamente del papel *particular* desempeñado por las luchas y acontecimientos políticos, desde luego que dentro de su dependencia *general* de las condiciones económicas. O *El capital*, el capítulo sobre la jornada de trabajo, por ejemplo, en que la legislación, que es seguramente un acto político, tiene un efecto tan decisivo. O el capítulo sobre la historia de la burguesía (el XXIV). ¿Por qué luchamos por la dictadura política del proletariado si el poder político es económicamente impotente? La fuerza (esto es, el poder del Estado) también es un poder económico. [...]

Lo que les falta a esos señores es dialéctica. Nunca ven otra cosa que causa por aquí y efecto por allá. El que esto es una abstracción vacía, el que tales opuestos polares metafísicos únicamente existen en el mundo real durante las crisis, en tanto que todo el vasto proceso se produce en forma de interacción (si bien de fuerzas muy desiguales, siendo con mucho el movimiento económico el más fuerte, el más elemental y decisivo), y el que todo es relativo y nada absoluto: esto nunca terminan de verlo. Para ellos Hegel nunca existió (Engels, 1957a: 314).

Lo que queremos recalcar es que la idea de “interacción” de los elementos económicos, jurídicos, políticos, religiosos, etcétera, está ya presente en el marxismo clásico. No sólo en las cartas de Engels a Schmidt del 5 de agosto y del 27 de octubre de 1890, a Bloch del 21 de setiembre, a Mehring, del 14 de julio de 1893, a Borgius del 25 de enero de 1894, sino también “aplicada” o “en estado práctico” en los análisis concretos de Marx y Engels, y en su práctica política misma.

La teoría de Marx y Engels no niega a los procesos ideológicos, políticos o legales toda eficacia histórica. Sí dice que es en la infraestructura económica donde hay que buscar el “hilo conductor” para explicar los fenómenos pertenecientes a las instancias “superestructurales”, pero eso no significa que todos estos fenómenos sean un *simple reflejo* de lo económico. Si ciertos párrafos de algunos escritos teóricos de Marx y Engels pueden haber dado lugar a esas interpretaciones (por la acentuación excesiva del factor económico, explicable por la lucha ideológica que emprendían contra la fuerte corriente idealista de ese momento histórico), el resto de las obras, las aclaraciones de Engels en su correspondencia y la práctica efectiva de estos hombres de acción, desautorizan ese tipo de lecturas mecanicistas del materialismo histórico.

Una última cita a Engels será suficiente para reafirmar esto:

El desenvolvimiento político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etcétera, se basa sobre el desarrollo económico. Pero interactúa entre sí y reacciona también sobre la base económica. No es que la situación económica sea la *causa*, y la *única activa*, mientras que todo lo demás es pasivo. Hay, por el contrario, interacción sobre la base de la necesidad económica, la que *en última instancia*, siempre se abre camino. El Estado, por ejemplo, ejerce una influencia mediante los aranceles, la libertad de comercio, un sistema fiscal bueno o malo; e incluso la inanición e impotencia mortales del pequeño burgués alemán, provenientes de la miserable situación económica de Alemania de 1640 a 1830, y que se manifiestan en el pietismo, primero, y luego en el sentimentalismo y en el abyecto servilismo para con los príncipes, no careció de efecto económico. Fue uno de los mayores obstáculos que se oponían a la recuperación, y no desapareció sino cuando las guerras revolucionarias y napoleónicas transformaron la miseria crónica en aguda. De modo que no es que, como imaginan algunos por comodidad, la

situación económica produzca un efecto automático. Los hombres hacen su propia historia, sólo que en medios dados que la condicionan, y en base a relaciones reales ya existentes, entre las cuales las relaciones económicas –por mucho que puedan ser influidas por las políticas e ideológicas– siguen siendo las que deciden en última instancia, constituyendo el hilo rojo que las atraviesa y que es el único que conduce a comprender las cosas (Engels, 1957b: 334-335).

Pero si la tradición marxista clásica proclamó reiteradamente esta interacción de las distintas fuerzas y la autonomía relativa del campo ideológico, ¿significa esto en consecuencia que habría un acuerdo básico entre el planteo marxista y el que subyace a “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, una postura similar?

Creemos que no, porque para Marx y Engels la acción recíproca es entre fuerzas *desiguales*, una de las cuales tiene finalmente primacía. En otras palabras, porque para el marxismo hay un factor que *a la larga o en última instancia* (lo que no significa siempre, inmediata ni directamente) es determinante: el económico¹⁴. Weber, en cambio, estima que no hay posibilidad de ponderar a priori la importancia de los distintos factores, e invalida las “cosmovisiones” o generalizaciones de ese tipo¹⁵.

Por eso, exceptuando la carta a Rickert, Weber tampoco acepta que su ensayo sobre el protestantismo sea considerado como encarnación de una concepción “idealista” o “espiritualista”, lo cual representaría también una cosmovisión, pero de signo contrario. Así como él estudió en este trabajo la influencia de la ética protestante sobre el espíritu capitalista, se debería investigar luego –dice– el influjo de las condiciones económicas sobre el ascetismo protestante.

De todas maneras, nos gustaría señalar que resulta sintomático que personalmente se afane en esta obra tan cuidadosamente a explicar *una* de las direcciones de la relación. Si bien se puede conceder que ninguna explicación es exhaustiva, el hecho de “elegir” o priorizar efectivamente la explicación de la importancia de los factores ideales ya supone todo un posicionamiento.

Desde una lectura que pretende ir más allá de los dichos del propio autor sobre sus intenciones, el marxista Georg Lukács sostiene que Weber combate el materialismo histórico partiendo de la interdependencia entre los motivos materiales y la ideología. Y agrega:

Sin embargo, esta estructura de la interdependencia, que tan bien cuadra al moderno relativismo, no se mantiene en pie; no es más que el prolegómeno polémico contra el materialismo histórico. Los razonamientos de Max Weber van siempre encaminados a atribuir a los fenómenos ideológicos (religiosos), con fuerza cada vez mayor, un desarrollo ‘inmanente’, nacido de su propia entraña, y esta tendencia acaba imponiéndose siempre, de tal modo que dichos fenómenos afirman, a la postre, su prioridad causal sobre todo el proceso (Lukács, 1968: 488).

Pero por mucho que indaguemos, no seremos nosotros -por más que tengamos posiciones tomadas a partir del análisis y las hayamos explicitado- quienes podremos finalmente saldar la discusión que ya ha cumplido cien años sobre el tinte idealista o no de la tesis de “La ética”. Lo que sí creemos poder concluir es que ningún análisis serio del texto puede desconocer sus profundas divergencias con la explicación marxista de la historia.

En esto debemos coincidir con la interpretación de Gordon Marshall acerca de la *irreductibilidad* de ambas posiciones.

He sostenido que Weber no escribió sus ensayos sobre la ética protestante específicamente para cuestionar el marco del materialismo histórico. Como sugerimos en el capítulo II, los orígenes de estos

¹⁴ Por ejemplo, en *El capital* Marx reconoce que la religión o la política han podido desempeñar, en determinados momentos de la historia, un papel *fundamental* o dominante. Pero en definitiva, sugiere, son sus específicas relaciones de producción las que determinan la importancia y el protagonismo de las prácticas religiosas y política. “Aprovecharé la ocasión para contestar brevemente a una objeción que se me hizo por un periódico alemán de Norteamérica al publicarse, en 1859, mi obra *Contribución a la crítica de la economía política*. Este periódico decía que mi tesis según la cual [...] “el régimen de producción de la vida material condiciona todo el proceso de la vida social, política y espiritual”, era indudablemente exacta respecto al mundo moderno, en que predominan los intereses materiales, pero no podía ser aplicada a la Edad Media, en que reinaba el catolicismo, ni a Atenas y Roma, donde imperaba la política. En primer lugar, resulta peregrino que haya todavía quien piense que todos esos tópicos vulgarísimos que corren por ahí cerca de la Edad Media y del mundo antiguo son ignorados de nadie. Es indudable que ni la Edad Media pudo *vivir* del catolicismo ni el mundo antiguo de la política. Lejos de ello, lo que explica por qué en una era fundamental la política y en la otra el catolicismo es precisamente el modo como una y otra se ganaban la vida” (Marx, 1982: 46).

¹⁵ Véase Weber 1990.

ensayos son complejos y diversos, pero no parece haber figurado prominentemente en ellos el deseo de Weber de refutar directamente al 'espectro de Marx'. Sin embargo, independientemente de la genealogía del argumento de Weber, creo que uno de sus resultados inevitables es un cuestionamiento directo de la explicación marxista de las relaciones entre la ideología (como parte de la 'superestructura' de una formación social) y la base productiva de la infraestructura, y entre las ideas, los intereses y las acciones en general. No pueden conciliarse ambos enfoques sobre estos puntos (Marshall, 1986: 301).

Tras analizar algunos conceptos vertidos por Engels en *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Marshall descubre que la relación expuesta entre la "ética del capitalismo" moderno y la doctrina calvinista es precisamente *la opuesta* a la que propone la explicación weberiana. Según Weber, el calvinismo generó en los creyentes un interés por un tipo de conducta metódica que conduciría a la acumulación de capital. En cambio para Marx y Engels –dice– las doctrinas de la Reforma son una representación ideológica de relaciones de clases sociales surgidas de desarrollos específicos en la esfera de la producción. La burguesía en ascenso tenía un interés clasista previo en la acumulación de capital y se vio atraída por las creencias calvinistas porque ofrecían una justificación para sus prácticas económicas. Para el marxismo –resume más adelante– las razones "reales" del comportamiento de los capitalistas son económicas antes que religiosas. Ellos defienden los intereses derivados de su relación con los medios de producción, intereses que existen independientemente de la esfera religiosa. Desde la perspectiva materialista –afirma Marshall– los orígenes de la "mentalidad" y conducta capitalistas son, en última instancia, económicos.

Luego de un exhaustivo estudio del debate en torno de *La ética*, que traemos a colación en estas conclusiones porque se acerca a nuestro enfoque, Gordon Marshall arriba a la conclusión de que las posiciones adoptadas por Weber y Marx en relación a este tema son, en última instancia, irreconciliables, salvo que se abandonen los postulados fundamentales de un lado o del otro (esto es: renunciar al papel causal independiente de las ideas o a la prioridad de la esfera económica).

Un último "indicio" para fundamentar nuestra perspectiva acerca de la divergencia entre este ensayo y la consideración marxista: cuando algunos comentaristas intentan responder a la acusación que se le hace a Weber de "idealismo", reenvían al lector inmediatamente a *otros textos* del autor, posteriores generalmente a "La ética". Sólo quienes ignoran los demás escritos de Weber –dicen quienes lo defienden de tal acusación– pueden tratar a Weber como a un hegeliano de último momento. Basta con leer sus trabajos sobre China o India, *Economía y Sociedad* o *Historia económica general* –mantienen– para apreciar que su concepción de la causación es plural.

Concluyendo, lo cierto es que los ensayos que conforman "La ética protestante" son de los textos de Weber que más polémica han despertado y son justamente los más discutidos a la hora de pensar la relación de Weber con las tesis marxistas, bien se los vea como una disputa con los autores del *Manifiesto Comunista* desde las posiciones del idealismo tradicional, bien se los entienda como un análisis capaz de ser integrado a las ideas de Marx.

Sugiere Stanislaw Kozyr-Kowalski, para quien Weber estuvo hasta 1896 fuertemente influido por el marxismo, que "La ética protestante" "[...] señala un momento decisivo en la evolución intelectual de Max Weber y aparece al comienzo de su largo período de crítica de la teoría marxista" (Kozyr-Kowalski, 1971: 247-248).

Si no podemos adherir a esta apreciación, puesto que creemos que existe una polémica con Marx ya en los primeros escritos de Weber: "La situación de los trabajadores de las granjas al este del río Elba", "El estado nacional y la política económica", etcétera (Duek, 2009), sí nos parece sin embargo correcto afirmar que es en los textos de 1904-1905 ("La ética protestante" y "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y la política social") donde la polémica adquiere mayores dimensiones.

Bibliografía

- ARON, R. (1970). *Las etapas del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Editorial Siglo XX.
- BENDIX, R. (1971). "Max Weber y la sociología contemporánea". En PARSONS, T. y otros. *Presencia de Max Weber*. Selección de José Szabón. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.
- DUEK, M. C. (2009). "Max Weber: posición política, posición teórica y relación con el marxismo en la primera etapa de su producción". En: *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* 16 (50), 249-280.

- ENGELS, F. (1957a.) Carta a Conrad Schmidt del 27 de octubre de 1890. En MARX, C. y ENGELS, F. *Correspondencia*. Buenos Aires: Editorial Cartago.
- (1957b). Carta a W. Borgius del 25 de enero de 1894 (conocida por error como carta a Starkenburg, redactor de la revista en la que fue publicada por primera vez). En: MARX, C. y ENGELS, F. *Correspondencia*. Buenos Aires: Editorial Cartago.
- (1968). *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Madrid: Ricardo Aguilera editor.
- (1980). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Moscú: Editorial Progreso.
- FISCHOFF, E. (2005). "La historia de una controversia" en Aronson, P. y Weisz, E. (compiladores). *Sociedad y religión. Un siglo de controversias en torno a la noción weberiana de racionalización*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- FRANCO; OZOLLO; INDA; DUEK y PADILLA. (2000). *La construcción del objeto de la sociología en los clásicos: relaciones sociales, Estado, clases y poder*. Mendoza: Editorial Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo.
- FREUND, J. (1967). *Sociología de Max Weber*. Barcelona: Editorial Península.
- GABEL, J. (1971). "Una lectura marxista de la sociología religiosa de Max Weber" en PARSONS, T. y otros. *Presencia de Max Weber*. Selección de José Szabón. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- GAVILÁN, E. (1997). Introducción a WEBER, M. *Sociología de la religión*. Madrid: Ediciones Istmo.
- GERTH, H.H. y MILLS, W. (1972). Introducción a WEBER, M. *Ensayos de sociología contemporánea*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- GIDDENS, A. (1976). *Política y sociología en el pensamiento de Max Weber*. Madrid: Alianza Editorial.
- (1994). *El capitalismo y la moderna teoría social*. Barcelona: Editorial Labor.
- GIL VILLEGAS, F. (2003). Introducción a WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* México: Fondo de Cultura Económica.
- ILICHOV, L.; E. KANDEL; N. KOLPINSKI y otros. (1991). *Federico Engels. Biografía*. Moscú: Editorial Progreso.
- KOZYR-KOWALSKI, S. (1971). "Weber y Marx". En PARSONS, T. y otros. *Presencia de Max Weber*. Selección de José Szabón. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- LÖWITZ, K. (1993). *Max Weber and Karl Marx*. London: Routledge.
- LÖWY, M. (1985). *Dialéctica y revolución*. México: Siglo veintiuno editores.
- LUKÁCS, G. (1968). *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Barcelona: Ediciones Grijalbo.
- MARSHALL, G. (1986). *En busca del espíritu del capitalismo. Ensayo sobre la tesis de Max Weber acerca de la ética protestante*. México: Fondo de cultura económica.
- MARX, C. (1982). *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I. México: Fondo de cultura económica.
- MARX, C. y ENGELS, F. (1973). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos.
- MOMMSEN, W. (1971). "La sociología política de Max Weber y su filosofía de la historia universal". En PARSONS, T. y otros. *Presencia de Max Weber*. Selección de José Szabón. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- PARSONS, T. (1968). *La estructura de la acción social II*. Madrid: Ediciones Guadarrama.
- PINTO, J. (1998). *Max Weber actual. Liberalismo ético y democracia*. Buenos Aires: Eudeba.
- POGGI, G. (2005). *Encuentro con Max Weber*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- SAYER, D. (1994). *Capitalismo y modernidad. Una lectura de Marx y Weber*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- WEBER, Marianne. (1995). *Biografía de Max Weber*. México: Fondo de cultura económica.
- WEBER, M. (1990). "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social". En *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- (1997a). "Introducción a la ética económica de las religiones universales (*Einleitung*). Ensayos de sociología comparativa de la religión". En *Sociología de la religión*. Madrid: Ediciones Istmo.
- (1997b). "Prefacio (*Vorbemerkung*) a los Ensayos sobre sociología de la religión". En *Sociología de la religión*. Madrid: Ediciones Istmo.
- (2003). "La ética protestante y el espíritu del capitalismo". En *Obras selectas*. Buenos Aires: Distal.