

MAX WEBER: EL ORIGEN DEL MODO DE VIDA BURGUES

Por WOLFGANG SCHLUCHTER

El tema «Origen del modo de vida burgués» nos lleva al centro mismo de la sociología de la religión de Max Weber. Para hacer lo más plástica posible esta incursión en la sociología de la religión, quisiera empezar citando una postura de la que yo personalmente me voy a distanciar después. Se trata de la postura del sociólogo americano Randall Collins, que publicó hace unos pocos años un libro titulado *Weberian Sociological Theory*. En este libro plantea una interesante tesis, que presento nada más empezar, por cuanto en ella se recoge que hay que poner el punto de mira en la obra en su totalidad, en todos sus variados aspectos.

Lo que Collins sostiene en su libro son, en realidad, tres tesis vinculadas entre sí: una *histórico-técnica*, otra *metódico-teorética* y una tercera *objetiva*.

La tesis *histórico-técnica* dice que la obra más importante escrita por Weber sobre el origen del capitalismo y, con ello, del modo de vida burgués no es la famosa *Protestantische Ethik*, publicada por primera vez en 1904-1905 y revisada posteriormente en 1920. Ni tampoco *Wirtschaft und Gesellschaft*, un curso que Max Weber dio al final de su vida, durante el semestre de invierno de 1918-1919, tras haber vuelto a ocupar su cátedra en la Universidad de Munich. Collins afirma que en este curso —publicado en forma de libro sobre la base de los apuntes tomados por sus alumnos— pronunció Weber la última palabra acerca del desarrollo capitalista y, en consecuencia, también en lo que se refiere a sus ideas sobre la vida burguesa. Así reza la primera tesis.

La tesis *metódico-teorética* sostiene que la última formulación teorética de Weber sobre el desarrollo capitalista constituye una teoría institucional.

En ella explica el origen del capitalismo a partir, en primera línea, de constelaciones institucionales y no a partir de orientaciones intencionales de personas o de grupos de personas.

La tercera tesis, la *objetiva*, dice que si se siguen retrospectivamente los pasos de la constelación institucional en la historia de Occidente, se constata que sus momentos configurativos decisivos se dieron no en los siglos XVI, XVII y XVIII, como se dice en la *Protestantische Ethik*, sino mucho antes, en la Alta Edad Media, principalmente en los siglos XI, XII y XIII. Es indiscutible que Weber tenía muy buenos conocimientos de historia, pero por haberse aferrado a su tesis sobre el protestantismo, minusvaloró la importancia de la Alta Edad Media de cara al desarrollo del mundo occidental.

Hasta aquí, las tesis sostenidas por R. Collins en su libro.

Así las cosas, voy a plantear por mi parte tres tesis contrarias a las anteriores, que enunciaré utilizando la misma terminología que él en las suyas: una antítesis *histórico-técnica*, una *metódico-teorética* y una *objetiva*.

Mi antítesis *histórico-técnica* dice así: no es la *Wirtschaftsgeschichte*, sino los dos grandes proyectos entre sí conectados, a saber: *Wirtschaft und Gesellschaft* y *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, los que ofrecen la teoría definitiva de Weber, la auténtica y por él mantenida en todo tiempo, sobre el desarrollo del capitalismo y, a la vez, también sobre el racionalismo moderno.

La antítesis *metódico-teorética* afirma que la última formulación teorética de Weber acerca del capitalismo no es primariamente una teoría institucional, sino una teoría de causas externas e internas en la determinación cultural e institucional de motivos —o de espíritu y forma; por decirlo con la anterior terminología de la *Protestantische Ethik*. Y lo uno no puede quedar reducido a lo otro.

Finalmente, la antítesis *objetiva*: en su reconstrucción del peculiar desarrollo occidental detecta Weber tres fases importantes, en las que se producen acontecimientos que determinarán el rumbo seguido después. Para empezar está la fase que va del siglo XI al XII, o sea, la Alta Edad Media. Weber comprendió muy bien la importancia de la Alta Edad Media para el posterior desarrollo occidental y, en ella, sobre todo de estos hechos: la revolución papal, es decir, el surgimiento de la Iglesia católica medieval a partir de la reforma gregoriana, y como desenlace de la lucha de las investiduras, la aparición del feudalismo occidental, y por último, el nacimiento de la ciudad occidental. Estos son los tres grandes acontecimientos ocurridos en el tiempo entre los siglos XI y XIII, imprescindibles cada uno por igual para poder comprender el desarrollo de Occidente. Después, y ésta es la tesis de la *Protestantische Ethik*, viene una segunda fase, la comprendida entre los siglos XVI y XVII, en que se fijan las guías internas para que pueda llegar más tarde el

capitalismo moderno. Existe, por último, una tercera fase, la que abarca el siglo XIX, en que se produce un decisivo cambio de dirección, que desembocará en lo que hoy conocemos como capitalismo moderno.

Sobre el trasfondo de estas antítesis vemos, pues, que la ética protestante es algo que cae dentro de una fase determinada de nuestro modelo, a saber: en la que abarca los siglos XVI, XVII y XVIII. Pues bien —así lo creemos nosotros, por lo menos—, Weber mantuvo firmemente hasta el final de sus días que sin este momento crucial, el de la aparición de la ética protestante, no se puede explicar el proceso que acabó llevando a Occidente al capitalismo moderno y al Estado institucional. Naturalmente, no hay que negar por ello la influencia ejercida también por los otros cambios de rumbo acaecidos en los siglos XI, XII y, finalmente, en el XIX.

Permítaseme ahora pasar a fundamentar cada una de estas tres antítesis por separado, ocasión que quiero aprovechar, al mismo tiempo, para plantear, dentro del marco de referencia de los tres puntos de vista, el histórico-técnico, el metódico-teorético y sobre todo el objetivo, que es el que más nos interesa, la pregunta de cómo explica Weber el origen respectivamente del capitalismo moderno y del modo de vida burgués. Y para entrar ya en la materia empezaré expresando mi opinión de que Weber, efectivamente, formula su tesis al respecto en la *Protestantische Ethik*, de la que no se apartó en toda su vida, y una prueba de ello, y no de poco peso, nos la ofrece la segunda redacción de dicha obra, en la que se incluye la controversia sostenida con otras interpretaciones discordantes acerca del desarrollo capitalista, especialmente con la de Werner Sombart. Y precisamente por ello cerraré mi intervención estableciendo una comparación entre Weber y Sombart en relación con el análisis que hacen ambos del nacimiento del capitalismo moderno y de la vida burguesa a él vinculada.

En un primer paso, puesta la mirada en problemas que se plantean a nivel histórico-técnico, diremos algo acerca de la relación entre teoría e historia. Luego, y referido a la cuestión metódico-teorética, abordaremos el tema de la interdependencia entre causalidades internas y externas. En un tercer paso, finalmente, esta vez entrando en la problemática a nivel objetivo, hablaremos del objeto que se propone explicar Weber y de cómo es la explicación que él hace del mismo en su *Protestantische Ethik*. Estos tres pasos constituyen la trama de cuanto voy a exponer a continuación.

Vamos, pues, con la cuestión histórico-técnica y la relación entre teoría e historia.

Weber comienza como jurista y se hace economista, ocupando una cátedra de economía política. Pero en lo que destacará será en el campo de la historia de ambas disciplinas, en el análisis histórico tanto de la jurisprudencia como

de la economía política. En esta línea, ya desde un principio, se ocupa del problema de la relación de la teoría con el historicismo: ¿es posible mantenerse fiel al pensamiento histórico y, al mismo tiempo, orientarse en el trabajo de historiador por la idea de que sin teoría no hay forma de explicar las interdependencias históricas? Y también desde un principio, aunque de manera cada vez más evidente desde comienzos de siglo, opinará Weber que la controversia metodológica mantenida en el seno de la economía política por teóricos e historiadores acerca de las relaciones entre teoría e historia parte de falsos supuestos o, de cualquier forma, no lleva a una solución del problema. ¿Por qué? Porque los científicos teóricos mantienen que, en definitiva, la economía política no es otra cosa que una ciencia natural, mientras que los historiadores afirman que la economía política ha de reducirse al relato histórico de los hechos, es decir, su cometido es la explicación de estos hechos, aunque no tomada en su sentido más estricto.

Weber intentará superar esta antinomia formulando la siguiente tesis (que voy a exponer del todo esquemáticamente): la economía política y la incipiente sociología —que en Alemania todavía no existe como disciplina independiente—, son, en el fondo, lo mismo, esto es, economía política; pero la economía política no es una ciencia natural, sino una ciencia cultural; y más exactamente, una ciencia de la acción. La economía política, como ciencia cultural y de la acción, se interesa especialmente por el conocimiento de lo particular, de lo individual. Ahora bien: para poder conocer lo particular e individual precisa de la teoría como instrumento de atribución causal. Y ello significa, a su vez, que hay una economía política histórica y otra teórica y que ambas no son más que dos caras de una misma moneda. Se trata, pues, de una división de trabajo dentro de una misma ciencia de la acción. A esta ciencia de la acción, que Weber empieza a formular poco a poco, acabará por darle el nombre de sociología, y constituye el entramado teórico desarrollado para realizar análisis históricos.

Si ahora, en este nivel histórico-técnico en que nos encontramos, contemplamos la obra weberiana en su conjunto, acabaremos por descubrir dos grandes complejos de escritos: de un lado, *Wirtschaft und Gesellschaft* —más exactamente habría que decir el orden y los poderes económicos en su relación con los demás órdenes y poderes sociales, como, por ejemplo, la religión, la política, el Derecho, las corporaciones sociales, etc. Este sería el ámbito de la ciencia teórica de la acción. De otro lado tendríamos otro gran complejo, a saber: *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, a la que indirectamente pertenece la *Protestantische Ethik*. Aquí se trata de investigaciones históricas en busca de una explicación y adscripción causal concreta. O sea: por una parte, construcciones teóricas con utilización de lo histórico-concreto con

fines ilustrativos; por otra, investigación histórica sirviéndose de las construcciones teoréticas como de casos límite ideales. Así es como formula Weber ya en 1904 las dos tareas que debe cumplir la economía política en cuanto ciencia de la acción y cultura: 1) construcción teorética, y 2) adscripción causal, es decir, exposición histórica sobre la base de la explicación causal.

La *Protestantische Ethik* es un estudio que cae en el segundo apartado: es una investigación histórica que utiliza la construcción teorética como instrumento operativo. Como ya he señalado anteriormente, Weber publica en 1904-1905 la *Protestantische Ethik* en dos partes inconclusas, añadiendo en los años siguientes estudios sobre el judaísmo primitivo y las religiones asiáticas (hinduismo, budismo, confucianismo y taoísmo). También se había propuesto —como se deduce de una nota escrita, que data de los últimos días de su vida— escribir tres grandes monografías sobre el islam, el cristianismo primitivo y el cristianismo occidental, que ya no pudo llevar a cabo. No obstante, en las ampliaciones que va haciendo de su obra a partir de 1904-1905 introduce continuas referencias a estas religiones y a los aspectos que las separan entre sí. De modo que es posible —y yo lo he intentado hacer en el pasado— reconstruir en sus rasgos más generales estas tres monografías a partir de dichas referencias dispersas. Estas tres monografías no concluidas habrían completado su proyecto de sociología de la religión. En el último estudio previsto sobre el cristianismo occidental se había propuesto Weber exponer en un contexto mucho más amplio su tesis acerca del protestantismo, contexto que también habría incluido las otras dos fases importantes de los siglos XI, XII y XIII por un lado y el siglo XIX por otro.

Esto por lo que respecta a la fundamentación de mi primera antítesis.

Pasemos ahora a la segunda, que decía que ni se debe ni se puede reducir el programa de investigación de Weber exclusivamente a factores institucionales, a explicaciones que operan sólo con configuraciones institucionales, sino que a dicho programa pertenece fundamentalmente el análisis de las causalidades internas, es decir, de la forma y manera en que los hombres llegan a determinadas orientaciones, a determinados esquemas significativos; de cómo les es posible establecer una relación con sentido con sus congéneres y su entorno. Ello quiere decir, al mismo tiempo, que Weber ha de tener en su teoría de la acción —pues la economía política es en él sociología entendida en el sentido de ciencia de la acción— elementos de algo así como una teoría de la motivación, de una teoría acerca de los motivos determinantes de la orientación que preside la acción del hombre. De estos motivos forma parte —y así lo dicen los conceptos sociológicos fundamentales de Weber— el que los hombres —y esto hay que entenderlo en un sentido sociológico real— no sólo se orientan según su propio y personal provecho, sino que también sien-

ten siempre la necesidad de cumplir unas obligaciones. Que son, pues, seres morales o, dicho de forma más general, que son seres que no sólo se rigen por el éxito, sino que, a la vez, se orientan, tienen que orientarse, por el valor propio de la cosa. En consecuencia, este valor en sí de una cosa forma parte de las fuerzas más importantes que mueven la historia de la humanidad, y necesariamente ha de ser tenido en cuenta en todo análisis sociológico-real. En este análisis hay que considerar, por tanto, de qué naturaleza son estas concepciones del deber que predominan en unas épocas concretas entre determinados grupos, y que influyen decisivamente en su comportamiento frente a su entorno y su dintorno. Como bien es sabido, Weber distingue en sus conceptos sociológicos entre «racionalidad según los fines» y «racionalidad según los valores». Esta distinción tiene un trasfondo filosófico. Es una distinción que ya se encuentra en Kant, cuando establece una diferencia entre la orientación según «imperativos hipotéticos» o normas de prudencia de una parte e «imperativos categóricos» o normas de moralidad de otra.

La utilidad es una dimensión importante en la vida. Pero no menos importante es la otra dimensión del deber. Y quien enfoca el análisis de la acción de forma que lo reduce todo a la utilidad, elimina una esfera decisiva de la existencia humana. Naturalmente, la legitimidad sólo es, en absoluto, concebible para Weber bajo la condición de que también vayan conectadas a ella determinadas representaciones del deber. Obediencia por convencimiento de que cumplo con un deber y no sólo por el provecho que de ella saco: también éste es un motivo de fidelidad, aunque no el único. El orden social solamente se mantiene estable cuando tiene en cuenta, además de los motivos de provecho de sus miembros, también su deseo de obedecer. Y sólo se está dispuesto a obedecer a algo o a alguien que se considera ejemplar, que tiene para uno un carácter modélico.

Hasta aquí la segunda explicación. Por lo que podemos ver, Weber distingue y correlaciona siempre de lo más consecuentemente en su teoría, en su ciencia de la acción, estos dos niveles de causalidad. Las causalidades externas, surgidas de las respectivas circunstancias y configuraciones institucionales, son imperativos —imperativos externos—. Las causalidades internas, por su parte, representan imperativos internos. Ahora bien: en parte son imperativos autoimpuestos, y por eso se puede decir que, en este sentido, toda acción moral se fundamenta en algo que uno se impone a sí mismo. Yo hago una cosa por razón de la cosa misma, y al actuar así —como ya lo mostró Kant— tengo que sobreponerme a mi propia naturaleza. Porque por naturaleza no tengo una predisposición inexorable a comportarme moralmente; lo que precisamente caracteriza una acción moralmente buena es que me obliga a sobreponerme a mí mismo, que en ocasiones incluso puede reportarme un perjuicio.

Weber lo formula de forma parecida a como lo hace Kant, aunque sin utilizar sus categorías filosóficas. Causalidades internas y externas, forma y espíritu: éstas son las dos esferas que hay que analizar por separado. Y ya ante un hecho histórico concreto, se tendrá que examinar la mutua relación existente entre forma y espíritu, que son dos elementos que pueden tener diferente origen. Habrá que ver si se apoyan entre sí, si la relación que se da entre ellos es de obstrucción, o si se comportan con indiferencia el uno respecto del otro.

Todo lo anterior nos depara la base para pasar a nuestra tercera antítesis, para fundamentarla y contraponerla a la tesis propiamente histórica acerca del origen del modo de vida burgués.

Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, obra escrita en 1904-1905, de la que iba a aparecer una edición revisada en 1920, constituye un estudio de las causalidades internas, no de las externas. Es decir, se trata de una investigación sobre una gran revolución ideológica de gran importancia histórica universal. Fijémonos que su título es *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* y no *Die protestantische Ethik und der Kapitalismus*. Weber ya había manifestado con toda claridad en su primera edición que, por así decirlo, iba a analizar el aspecto ideal de la relación entre ambos fenómenos: sólo la forma en que surgió un modo de pensar económico concreto, que constituyó el presupuesto básico para que la forma «capitalismo» —que ya se había venido desarrollando desde hacía tiempo por causas totalmente distintas— encontrara a la gente dispuesta interiormente a utilizar y llevar a cabo en la práctica las posibilidades que dicha forma de economía ofrecía. Se trata, por tanto, del análisis de cómo se generó una determinada ideología económica.

Pues bien: lo interesante y lo hasta hoy provocativo de la tesis original de Weber radica en que él dice que si queremos entender cómo fue posible que se llegara a esta singular revolución ideológica en el campo de la actuación económica, tenemos que recurrir a fuentes religiosas. Eso es algo que no podemos entender sencillamente como un reflejo, como una función del naciente capitalismo en cuanto forma de actividad económica —el modo de producción capitalista—, sino que tenemos que ver cuáles eran las circunstancias especiales bajo las que los hombres empezaron a pensar de repente que el ejercicio de una profesión, en este caso la empresarial, era un deber. Insistamos: no que esa actividad es algo que se desempeña por cálculos utilitarios, sino porque es un deber. Y Weber dirá entonces que eso sólo se puede explicar si se tiene en cuenta, a la vez, que lo de pasar de entender la actividad empresarial como acumulación de capital, realizada por el valor que en sí misma pueda tener, a interpretarla como un deber, no fue una idea que le nació a la gente de por sí, no algo ideado originalmente por ésta,

sino que tenía su punto de arranque en otra parte; que tenía, más concretamente, un trasfondo religioso. Y ¿cuál es este trasfondo religioso, según Weber?

La aparición de la ideología económica capitalista, dirá Weber, ha sido algo no buscado de propósito. Ha sido el resultado casual de la búsqueda de redención por parte de un grupo concreto de personas. Existe, nace en el transcurso de la Reforma una determinada variante de protestantismo, a saber: el protestantismo ascético —en el que Weber incluye el calvinismo primigenio, el puritanismo, a los baptistas, metodistas, etc.—, que hay que distinguir rigurosamente del luteranismo, que se caracteriza por una peculiar forma de interpretar la salvación, la redención del individuo. Weber dice que, al contrario de ahora, para la gente de los siglos xv, xvi y xvii tenía una enorme importancia la pregunta de si estaban redimidos o no. Hoy nos resulta un tanto difícil de entender que esa pregunta hubiera podido preocupar a la gente, y en su mayoría, por cierto. Pero se trata de un hecho histórico que está ahí —los hombres querían saber qué pasaba con sus posibilidades de salvarse. Pues bien: dentro de esta tradición del protestantismo ascético se dio una muy concreta interpretación de dicho anhelo, de dicha necesidad de salvación. Y esta interpretación tiene que ver, de principio, con dos ideas importantes. La primera es una determinada concepción de la idea de Dios y, a ella unida, de la teodicea de la predestinación. La segunda gran idea es la de acreditar éxito en la vida.

¿Qué supone la primera idea? De entrada, esta idea supone una radicalización de la distancia entre el hombre y Dios. Y ello hasta el extremo de que, por principio, el hombre es incapaz de comprender, en absoluto, la grandeza, la omnipotencia de Dios. Dios es un Ser escondido, cuya sabiduría está muy por encima de la del hombre, cuyo poder sobrepasa con mucho al del individuo. Y para poder expresar esta lejanía respecto a Dios se formula la doctrina de la predestinación, que dice que toda persona ya ha sido destinada desde toda la eternidad a salvarse o a condenarse. Así lo ha decidido Dios en su omnisciencia y omnipotencia antes ya de empezar la historia. En consecuencia, haga lo que haga, el individuo no puede cambiar su destino —está predestinado desde toda la eternidad a salvarse o a condenarse—. La idea capital es la de una radical sumisión del hombre a Dios; tan radical, que entre Dios y el individuo no puede existir ninguna instancia mediadora: ni una Iglesia que imparta la salvación a través de sus sacramentos, ni sacerdotes. Incluso el mismo Jesús no es un mediador entre la voluntad divina y la redención humana. El Dios escondido, sólo El, es quien ha decidido desde toda la eternidad el destino que le espera a cada persona en cuanto a su salvación. Esto desemboca en una renuncia radical del mundo, y de este absoluto re-

chazo por motivos religiosos se deriva una total desvalorización del mundo. El mundo no tiene ningún valor en sí mismo, ningún sentido; sólo es material para la actuación de la voluntad divina. Y en la medida en que cada individuo es parte de dicho material, tiene que realizar en este mundo la voluntad de Dios.

Y ahora es cuando entra en juego la segunda idea, la del éxito en la vida. El desprecio radical del mundo corre parejas en estas variantes del protestantismo con una no menos radical dedicación a él. En lugar de huir del mundo, de retirarse a un convento o a la selva, como los ascetas hindúes, el hombre tiene que acreditarse en el mundo, y más concretamente en la profesión que desempeña, como instrumento en las manos de Dios. Y tiene que hacerlo así independientemente de cuál sea el estado de su salvación, pues él no puede saber si pertenece al grupo de los salvados o de los condenados. Ello significa que esta rama del protestantismo ascético concibe al hombre en términos puramente instrumentalistas, como herramienta de la que se sirve Dios para realizar su voluntad en el mundo —voluntad que ya está predeterminada desde toda la eternidad—. Y esto, dice Weber, es de una radicalidad sin parangón en ninguna de las religiones de él conocidas y por él estudiadas. La renuncia al mundo entendida como dominio del mismo en nombre de Dios, no en nombre mío; el deber de, por así decirlo, ser instrumento de Dios en mi profesión, y ello sin que importe si me voy a salvar o a condenar —esto es algo absolutamente singular entre todas las religiones, y comporta no sólo esta peculiar forma de entender la renuncia al mundo como encargo de enseñorearse de él, sino que lleva, simultáneamente, a una radicalización de la idea de que el individuo ha de hacer algo en contra incluso de sus propios intereses, únicamente por su provecho personal, y ello sin esperanza de remuneración—. Esto representa la destrucción del concepto de reciprocidad, que es elemento constitutivo de toda ética: hago algo por amor de eso mismo que hago, sin perspectiva ninguna de sacar provecho para mí mismo. Kant lo formulará más tarde diciendo que la voluntad moral es aquella voluntad que se realiza puramente por sí misma, que se cumple como un fin en sí misma, sin reparar en ninguna clase de provecho. Y así es como define Weber en sus nociones sociológicas elementales la «racionalidad según los valores»: hago una cosa por razón de la cosa en sí misma y sin pensar en el posible éxito que de ello pueda derivar, a diferencia de la acción «racional según los fines», cuyo eje central es el éxito.

Ahora bien: sea como fuere, ésta no puede ser toda la explicación; esto no es más que un primer factor. ¿Cómo se llega ahora al espíritu del capitalismo? Pues en dos pasos. El primero de ellos es un paso todavía dentro del propio sistema religioso de ideas. Weber dice que, por muy brillante, conse-

cuenta y consistente que pueda ser esta construcción (el Dios escondido, la predestinación, la idea del cumplimiento del deber), a la larga tenía que resultarle insoportable a la gente. Quien tan preocupado está por su salvación quiere saber también si vale la pena seguir empeñado en ella, si tiene una oportunidad o no de contarse entre los elegidos. Entre los creyentes se produce una necesidad psicológica de seguridad —la *certitudo salutis*—, de saber que se pertenece a los redimidos. En un esquema dogmático no hay lugar para tal saber. Por otro lado, sin él no puede el hombre vivir su vida cotidiana. Esto lleva a un proceso de adaptación, que tiene sus consecuencias teológicas. Los creyentes exigen, por así decirlo, de los expertos que interpretan el sistema de ideas —no del protestantismo ascético— una solución, una reacción a su deseo de seguridad. ¿Cómo es esta reacción? La reacción es que se les dice que, por supuesto, sigue valiendo lo de que nadie puede, mediante sus obras, influir lo más mínimo en la voluntad de este Dios todopoderoso; pero que, no obstante, si su actuación en el mundo tiene éxito, eso es señal de que se pertenece al grupo de los que se salvan. O sea: el éxito en la profesión es interpretado como señal, como indicador de un *status* de salvación. Y sólo por razón de haberse dado este primer sesgo dentro aún del sistema religioso, quedó abierto el paso para una nueva interpretación de la vida profesional, de la actividad económica. Ahora ya sólo tenía que ocurrir una secularización de esta idea fundamental, y con ello se llega al espíritu del capitalismo. Según Weber, la orientación capitalista, la del capitalismo moderno, es una orientación racionalmente configurada, cuyo núcleo central lo constituye la idea del lucro por el lucro. Pues bien: ahora ya se podía tener la convicción de que la acumulación de capital como fin en sí mismo es algo procedente, algo que puede ser congruente con el modo de vida y que queda fuera de la idea de propia utilidad. Que esto ha acabado ocupando más tarde el lugar de aquella primera legitimación de origen religioso es cierto, y forma parte importante del análisis original de Weber. Con ello volvemos a tocar de nuevo un aspecto de nuestra discusión de ayer: el punto no es si en el proceso de legitimación se da, de hecho, una conjunción de elementos ilusionarios y no ilusionarios. Pero no se habría llegado a este espíritu del capitalismo —tal como lo describe Weber— sin estos presupuestos religiosos y sin una transformación de los mismos dentro aún del propio sistema religioso como respuesta a la necesidad de los creyentes de saber en qué situación se encuentran en lo que atañe a su salvación.

¿Qué características presenta, pues, este espíritu del capitalismo? Y ¿qué semejanza guarda con esta construcción religiosa? Weber dice: el espíritu del capitalismo moderno significa, respecto de la orientación de la producción, de la interpretación del trabajo, que las ganancias que se consigan han

de ser hechas honradamente: que tienen que derivarse del trabajo puramente objetivo y empresarial. Lo importante no es el lucro como tal —es decir, no el éxito—, sino el trabajo incansable, continuado y sistemático, y la vida metódica. En lo que atañe a la parte del consumo, vale el principio de que no es lícito utilizar los bienes de fortuna o los ingresos para procurarse el propio placer, sino para mantenerse en condiciones, por así decirlo, de llevar dicho estilo de vida metódico. Y éste es, justamente, el quid de la cuestión. Porque, como el propio Weber reconoce, la orientación que se deriva de estos presupuestos religiosos es absolutamente innatural. Los hombres normalmente trabajan y procuran ganar dinero para asegurarse una vida placentera. Es del todo absurdo buscar el lucro por el lucro en sí. Pero si esto es lo obvio, ¿cómo se llega entonces a que, de repente, empiezan los hombres a dedicarse a los negocios por amor a los negocios mismos y a acumular ganancias por el sólo placer de acumular? Digamos una vez más que eso resulta absurdo. La relación natural es otra bien distinta: yo intento conseguir algo para pasármelo más cómodo, para poder consumir, para adquirir poder; lo otro, hacer algo por considerarlo un fin absoluto en sí mismo, esto es, acumular capital por la sola razón de acumularlo y de poder reinvertirlo para ampliar la empresa y asegurar su competitividad o para engullir a otras empresas —eso es, visto desde las causalidades internas, un comportamiento absolutamente innatural—. Pues bien: si se quiere explicar este proceder no queda más remedio que recurrir a este trasfondo religioso y a la transformación ocurrida en él a través de los dos pasos indicados. Que el origen del capitalismo moderno se pueda explicar únicamente a partir del estudio del protestantismo ascético es algo que nunca dijo ni pretendió haber hecho Weber. Pues esto no es más que una cara de la causalidad, las causalidades internas, y aún queda la otra cara, la de las causalidades externas. Para investigar éstas habría que retroceder a los siglos XI, XII y XIII; habría que escribir una historia de la producción industrial —que Weber escribió en parte—; habría que hacer una historia de las asociaciones políticas, que también hace Weber, y que conduce desde el feudalismo occidental, pasando por el Estado corporativo y el absolutista, hasta el moderno Estado institucional, del que ya hablamos ayer un poco. Todo esto son los presupuestos de las causalidades externas, que, en principio, nada tienen que ver con las internas. Y de ello se deriva precisamente el importante problema de poner en relación ambos tipos de causalidades, para así poder explicar el fenómeno que aquí nos ocupa: qué ocurre para que en un determinado momento histórico un grupo de hombres, en sí motivados religiosamente, comiencen a actuar económicamente de tal forma.

Ya en la *Protestantische Ethik* encontramos interesantes reflexiones al respecto hechas desde la perspectiva de la estratificación social. Los verdaderos

portavoces de esta nueva forma de ideología económica basada en motivos religiosos son las capas sociales pequeño-burguesas en auge, que, por una parte, se encuentran en oposición al estamento feudal, y por otra, al patriciado de las grandes ciudades. (Naturalmente, también a los labradores, pero eso no juega en un principio un papel demasiado importante en relación o frente al capitalismo industrial.) Y son los portadores de esta ideología porque en su constelación objetiva se encuentran empareados, por así expresarlo, entre la orientación respecto del consumo y de la producción que predomina en el estamento feudal de un lado y la típica del patriciado de otro. Como tales, se distinguirán de los portadores del capitalismo mercantil y de cualesquiera otras formas de capitalismo, como, por ejemplo, el capitalismo de botín, el guerrero, el aventurero, etc., y también, naturalmente, de todas las formas de producción feudales.

Con ello hemos llegado al último punto de cuantos me había propuesto tratar: la defensa de esta tesis primigenia en la segunda versión de la *Protestantische Ethik*. Por donde ya dije al principio que se puede demostrar que Weber mantuvo siempre en pie esta tesis por su forma de enfrentarse a Werner Sombart y a su análisis del nacimiento de la moderna mentalidad económica. A partir de la comparación entre ambos es posible recapitular, como ya indiqué, los puntos principales que he intentado exponer en mi intervención, fundamentalmente en lo que respecta a la teoría de las causalidades internas.

Sombart había escrito entre 1911 y 1913 dos libros importantes: *Die Juden und das Wirtschaftsleben* y *Der Bourgeois*. En ambos libros recoge la idea del influjo de la ética protestante, pero está en desacuerdo con la precisión hecha por Weber de que sólo en el protestantismo ascético, y en ninguna otra corriente, cristiana o judía, se halla el origen de esta forma de orientación frente al mundo. La réplica de Weber es de lo más característica. En mi opinión, son tres los argumentos que aduce en contra de Sombart:

1. El primero es que Sombart ha cometido el error de no ocuparse más que de la doctrina, esto es, de los fundamentos dogmáticos, pasando por alto las repercusiones psicológico-pragmáticas de dicha doctrina. Y ya vimos que éste es el punto decisivo en el análisis que hace Weber de la ética protestante. No basta con leer a Calvino y fijar sus postulados dogmáticos. Es necesario examinar su influjo en las personas, los mecanismos psicológicos de defensa puestos en acción por la parte receptora de dichos postulados y la presión que desde ella se hace para reformarlos.

2. Sombart no distingue entre lo que es una doctrina de la prudencia y lo que es una ética religiosa. Ello significa que, categorialmente, no tiene la posibilidad de establecer una distinción entre orientación hacia el éxito y

orientación por el valor en sí o el deber. No alcanza a comprender lo que es el deber.

3. Es cierto que existen semejanzas dogmáticas entre el judaísmo, el catolicismo y el protestantismo ascético. Pero no menos cierto es que ni el judaísmo ni el catolicismo pre o posreformatorio han establecido una relación positiva entre ansia de salvación y afán de lucro. Y esto es lo decisivo. No cabe duda que, efectivamente, también la ética católica en el terreno de la economía acepta el capitalismo hasta un cierto extremo. Pero lo decisivo en el protestantismo ascético es que en él se da una conexión positiva entre aquellos dos elementos, esto es: que el deseo de salvarse representa, puede representar, un deseo de éxito profesional; que existe una recompensa religiosa —como dice Weber— para el cumplimiento del deber profesional y, con ello, también para el éxito alcanzado en ese ámbito. Esta relación positiva entre ansia de salvación y afán de lucro es algo específico del protestantismo ascético, que no conocen ni el judaísmo, ni el catolicismo en sus diversas variantes, ni menos aún el luteranismo. O sea, que es algo que no vale para todo el protestantismo, sino únicamente para una corriente dentro de él.

Sólo me resta una última consideración: si enmarcamos este análisis dentro del debate entre materialismo e idealismo —que todavía sigue teniendo lugar—, entonces se ve en seguida, con toda claridad, que el enfoque de Weber se sitúa fuera de tal antinomia. Lo decisivo a este respecto es que él dice que ambos, materialismo e idealismo, tienen su razón de ser, pero que ni el uno ni el otro aportan nada positivo al análisis histórico. Lo que necesitamos es una teoría de la acción y, a ella concomitante, una teoría del orden de las estructuras normativas, basada en la conexión, pero al mismo tiempo también en la independencia entre causalidades internas y externas, entre forma y espíritu. Este programa lo ha formulado Weber con singular consecuencia —como yo opino—, en 1904-1905, en su *Protestantische Ethik*, pasando a desarrollarlo en la práctica en sus demás estudios acerca de la ética económica de las religiones mundiales.

[Traducción de MANUEL CANET]