

# Marx y Weber: *Kapitalismus*<sup>1,2</sup>

Michael Löwy

---

## Resumen

En contra de la difundida perspectiva que tiende a ver a Marx y a Weber como dos paradigmas incompatibles, el artículo se centra en destacar las similitudes entre ambos, enfocándose en dos aspectos. En primer lugar se analizan ambas miradas sobre los orígenes del capitalismo, mostrando que atribuirle a Weber una perspectiva idealista sobre este proceso deja de lado sus fuertes aspectos materialistas. En segundo lugar, la evaluación crítica del capitalismo de ambos, se muestra cómo, pese a la ausencia en Weber de aspectos centrales de la crítica marxiana —especialmente en lo que hace a la explotación—, las coincidencias en cuanto a las consecuencias generadas por este sistema para el ser humano son contundentes.

Palabras clave: Weber, Marx, capitalismo, protestantismo, alienación.

## Abstract

### Marx and Weber: *Kapitalismus*

Against the widespread prospective that tends to look at Marx's and Weber's as two incompatible paradigms, the article centres in the common views of both. In the first place, both analysis on the origins of capitalism are scrutinized, showing that the claim that Weber has an idealistic prospective on this process leaves aside his strong bias in the material causes lying beneath it. In the second place, the critical assessment of capitalism, it is exposed how, notwithstanding the absence in Weber of essential

<sup>1</sup>“Marx et Weber: *Kapitalismus*”, en Michael Löwy, *La cage d'acier. Max Weber et le marxisme wébérien*, París, Éditions Stock, 2013, pp. 15-48.

<sup>2</sup>Nota del traductor: para las citas de Marx y de Weber que el autor cita del francés, se ubicaron y tradujeron las correspondientes en alemán, referenciándose en ese idioma y agregando, entre corchetes, la correspondiente referencia en las traducciones al castellano.

aspects of Marx's critique —mainly in what refers to exploitation—, coincidences on the consequences for human being under this system are blunt.

Key words: Weber, Marx, capitalism, Protestantism, alienation.

---

Tanto en Francia como en Estados Unidos se tiene la costumbre de oponer las teorías de Weber y de Marx, cual dos paradigmas contradictorios e incompatibles dentro de las ciencias sociales.

¿Cuáles son los verdaderos desacuerdos entre los dos pensadores? Fundamentalmente, se trata de divergencias *políticas* y *metodológicas*. Gracias al trabajo de Wolfgang Mommsen se conoce bastante bien el posicionamiento político conservador, nacional-liberal de Max Weber, su apoyo al nacionalismo (imperial) alemán —incluyendo las pretensiones alemanas en la Primera Guerra Mundial—, aparte de su rechazo al socialismo, en todas sus formas, como ilusión o como mistificación (Mommsen, 1985). Estas son posiciones políticas diametralmente opuestas a las de Karl Marx.

Sin embargo, pese a estos desacuerdos políticos fundamentales, Weber manifiesta mucho respeto por la obra de Marx, particularmente por el *Manifiesto comunista*. Se refiere a éste en su conferencia de 1918 sobre el socialismo, diciendo que “en su género”, es “una realización científica de primer orden”. Y dicho esto agrega, resumiendo muy bien su posicionamiento general: “Es, aún en las tesis que hoy rechazamos, un error genial, que ha tenido consecuencias considerables y probablemente no siempre agradables, pero que ha tenido para la ciencia efectos muy fructíferos, frecuentemente mucho más que los de muchas precisiones desprovistas de espíritu” (Weber, 1988a: 504-505 [1991: 327]). En otros términos, para Max Weber, el burgués alemán nacional-liberal, el marxismo ha producido consecuencias políticas “no siempre agradables” —refiriendo con este eufemismo, sin duda, a la revolución rusa de octubre de 1917—. Pero, para Weber el erudito, el *Kultur Mensch*, el investigador científico, el pensamiento de Marx y su “espíritu” son del mayor interés.

Desde el punto de vista intelectual, en efecto, ambos tienen mucho en común. Para empezar, el interés por el análisis del capitalismo como sistema, según Weber: “el poder más determinante para el destino de nuestra vida moderna” (Weber, 1986a: 4 [1998a: 14]). Recordemos que Max Weber y Werner Sombart habían sido los primeros en introducir el término *capitalismo* —tomado sin duda del marxismo— en el vocabulario académico en Alemania (después de 1945, el término desaparecería, reemplazado por el eufemismo “economía de mercado”).<sup>3</sup> Pero no se trata sólo de un similar interés científico: Marx

<sup>3</sup>Al respecto puede consultarse Kalinowski (2005: 152).

y Weber comparten una visión del capitalismo moderno como universo en el que “los individuos son dirigidos por abstracciones” (Marx), o en el que las relaciones impersonales y “cosificadas” (*Versachlicht*) reemplazan las relaciones personales de dependencia, y en el que la acumulación de capital deviene un fin en sí mismo, altamente irracional. Además, los dos están de acuerdo con: *a*) definir a las clases sociales por la posición de poder en el mercado y por una situación de propiedad; *b*) considerar al estado racional/burocrático como una condición necesaria del capitalismo —y viceversa— y; *c*) afirmar que el monopolio de la violencia es la esencia del poder estatal.<sup>4</sup>

Respecto a muchas cuestiones, sus análisis son tan completamente similares que no es fácil distinguirlos. Por ejemplo: ¿quién ha escrito que el capitalismo “presupone [...] la apropiación de todos los medios materiales de producción (tierra, equipamientos, máquinas, herramientas, etc.) por una empresa lucrativa, autónoma y privada, que dispone sobre ellos libremente”? ¿Quién ha definido a los “trabajadores libres” como personas que “están en la necesidad económica de vender libremente su fuerza de trabajo en el mercado”? ¿Quién ha insistido sobre el hecho que “es contrario a la esencia del capitalismo, e impide su surgimiento, si falta ese estrato de no-propietarios, puesto en la obligación de vender su prestación de trabajo”? ¿Quién, por último, ha descrito a la Ley de Pobres promulgada por la Reina Isabel como la puesta en funcionamiento por parte del Estado de “la expulsión de los pequeños campesinos por parte de más grandes arrendatarios y la conversión de tierras sembrables en pastura de ovejas”? Pues bien, fue Max Weber, en su *Historia económica general...* (1958: 239, 240, 264 [1997: 237, 238, 260]).

No pretendo dar cuenta de todas las dimensiones de la relación entre Weber y Marx.<sup>5</sup> Mi objetivo, más modesto, se limitará a dos aspectos, sin duda esenciales, que conciernen a sus análisis del capitalismo: la cuestión de los orígenes del sistema y su evaluación crítica.

## Los orígenes del capitalismo

La cuestión de la génesis del capital es sin duda una de las principales “manzanas de la discordia” entre los dos pensadores. También aquí, la diferencia es antes *política* que metodológica. Centralmente, Marx da cuenta del origen del

<sup>4</sup> Puede consultarse la interesante obra de Derek Sayer (1991). Es cierto que en Weber es mayor que en Marx y Engels la insistencia en la *legitimación* de ese monopolio.

<sup>5</sup> Hay, para tal fin, una muy abundante bibliografía. Mencionemos solamente, en francés, una selección de textos, seguidos de comentarios muy clarificadores, preparada por Enzo Traverso, en Weber (1992).

capitalismo moderno a través del concepto de “acumulación primitiva del capital”. Según *El capital*, la expropiación violenta de los campesinos a través de los *enclosures*, el tráfico de esclavos y el brutal saqueo de las colonias explican la formación del capital. Se puede apreciar fácilmente las implicancias políticas de esta línea de interpretación histórica que, dicho sea de paso, insiste sobre todo en el papel de los factores *extra-económicos* —la intervención de la violencia del Estado— en la génesis del capitalismo industrial. Weber no niega la existencia de esos fenómenos, pero para él atañen a un *capitalismo aventurero*, y no al verdadero capitalismo moderno, fundado en una actividad económica legal, metódica y racional, en el que los protagonistas son empresarios inspirados por la ética protestante. La distinción típico-ideal es sugestiva, pero se puede objetar que, en la realidad histórica, el moderno capitalismo industrial o financiero en Inglaterra ha estado con frecuencia asociado directamente a las ganancias coloniales o a la trata de esclavos...

Es interesante constatar que Weber utiliza en un apartado de *Economía y sociedad* el concepto de “capitalismo imperialista” para describir formas del capital fundadas en la violencia que no son solamente vestigios del pasado. Son intereses capitalistas en los que las chances de ganancia dependen de la explotación directa de la violencia política coercitiva, de tendencia expansiva. La conquista de las colonias de ultramar brinda a esos intereses capitalistas posibilidades extraordinarias de ganancias, gracias al uso servil de los indígenas como fuerza de trabajo en las plantaciones, como lo muestra el ejemplo de los españoles en América del Sur, de los ingleses en el sur de Estados Unidos y de los holandeses en Indonesia. Weber menciona también la violenta monopolización del comercio exterior de las colonias, los empréstitos del Estado, las concesiones a las empresas de ferrocarriles, etc. —la lista es mucho más extensa—. El capitalismo imperialista —este concepto específicamente weberiano aparece muchas veces en el texto—, particularmente bajo la forma de capitalismo de saqueo colonial, fundado en la violencia directa y en el trabajo forzado, produce beneficios muy superiores al intercambio pacífico de bienes. De ahí la predominancia de los intereses capitalistas imperialistas por sobre los pacíficos, asociados al libre-cambio. El imperialismo no es entonces una “etapa” del capitalismo —la última, según el célebre libelo de Lenin—, sino una política impuesta por sectores específicos del capital. Weber afirma que el fenómeno “ha existido desde siempre y en todas partes”, aunque reconoce que ha alcanzado un nivel superior en sus formas “específicamente modernas” de organización de las empresas privadas o públicas. La garantía de sus ganancias exige la ocupación de territorios extranjeros y la sumisión de sus habitantes, bajo el régimen de “protectorado”. La renovación actual generalizada de ese “capitalismo im-

perialista” y la ola política expansionista que la acompaña no son producto del azar, sino que resultan de esa optimización del beneficio (Weber, 1980: 521 ss. [1992: 671 ss.]).<sup>6</sup>

Naturalmente, esto no cuestiona, en la mirada de Weber, su argumento sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo —publicado primero como dos artículos en 1904 y 1905 y reeditado, en una versión ampliada, como parte de un libro en 1920—. La conocida hipótesis weberiana es que el desarrollo del capitalismo en el siglo XVII resulta de la ética del trabajo, del esfuerzo y del ahorro ascético de ciertos capitalistas, aspectos que relaciona con el puritanismo calvinista.<sup>7</sup>

Esta explicación del origen del capital por el ahorro del capitalista presenta los hechos bajo una luz positiva que la distingue radicalmente del análisis marxiano de los métodos brutales de la acumulación primitiva. Es compatible con los discursos de auto-legitimación de los propietarios del capital, que explican el origen de su riqueza por el trabajo intenso, el ahorro y la previsión —en contraposición a la pereza, el despilfarro y la imprevisión de los estratos empobrecidos—.

Volvamos por un momento a Marx: su análisis histórico se funda en el papel de la violencia, pero esto no quiere decir que la relación entre protestantismo y capitalismo no le interese. Sin atribuirle un papel central, como lo hará Weber posteriormente, reconoce sin embargo un vínculo entre el fenómeno religioso y el proceso económico. Y, contrariamente a lo que pudiera suponerse, esa conexión es examinada desde diversos ángulos, sin privilegiar un modelo único de causalidad.

El abordaje más “clásico” es, naturalmente, el que hace de la reforma protestante el *reflejo* de la sociedad burguesa. Por ejemplo, en el siguiente pasaje, en el que el mundo religioso parece no ser más que el reflejo del mundo real: “Para una sociedad de productores de mercancías [...], la forma religiosa más adecuada es el cristianismo con su culto del hombre abstracto, y, en su desenvolvimiento burgués, principalmente el protestantismo, deísmo, etc.”

<sup>6</sup> He publicado, con una presentación, este texto de Weber traducido por Christian David, en la compilación *Max Weber et les paradoxes de la modernité*, Paris, PUF, 2012 [N. del T.: en castellano, al igual que en alemán, es un apartado de la segunda parte de *Economía y sociedad*].

<sup>7</sup> Es curioso que Weber atribuye la paternidad de esta hipótesis a un autor... marxista, Eduard Bernstein, cuyo libro sobre la revolución inglesa —tomo I de su *Geschichte des Sozialismus* (1895)— es calificado como un “ensayo excelente”. Según Weber, al mostrar que “la ascesis es una virtud burguesa”, Bernstein es el primero que “simplemente ha sugerido estas conexiones importantes”. En varias notas al pie de página, Weber agradece a Bernstein por haberle prestado libros, por haber llamado su atención sobre algún documento, etc. Ciertamente, Bernstein se había alejado del marxismo a partir de 1898, pero su libro de 1895 estaba aun claramente inspirado en el “materialismo histórico”.

(Marx, 1976: 93 [1985: 96]). Sin embargo, asimismo en este párrafo se puede observar cierta flexibilidad: la adecuación no es lo mismo que el reflejo. Marx parece dudar aquí entre dos modalidades de relación socio-histórica muy diferentes.<sup>8</sup>

En ocasiones, Marx sugiere una relación de causalidad, haciendo de la religión un factor activo en el surgimiento del capitalismo. Así, para sostener la afirmación según la cual “el protestantismo es esencialmente una religión burguesa”, menciona el papel de la Reforma en Inglaterra en la expoliación de los bienes de la Iglesia y de las tierras comunales: “Un nuevo y tremendo impulso consiguió el proceso de expropiación violenta de las masas populares en el siglo XVI con la Reforma...”. La nueva religión favoreció, explica, la acumulación primitiva de capital. De modo todavía más explícito, afirma en otro pasaje que “El Protestantismo, ya con su conversión de casi todas las festividades tradicionales en días laborables, juega un importante papel en la génesis del capital” (Marx, 1976: 748, 292n [1985: 901, 333n]).<sup>9</sup>

Más que la validez empírica de estos análisis historiográficos, es su significado metodológico lo que resulta interesante: el reconocimiento de la religión como una de las causas *significativas* de las transformaciones económicas que condujeron al establecimiento del sistema capitalista moderno.

¿Qué concluir de esto: reflejo o causa? Esta cuestión no parece preocupar demasiado a Marx. Lo esencial para él es poner en evidencia la *conexión* íntima y eficaz entre los dos fenómenos. En este contexto, es particularmente interesante detenerse en un pasaje de los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse, 1857-1858)* que sugiere un vínculo intrínseco entre la ética protestante y el capitalismo: “El culto del dinero tiene su ascetismo, su renuncia y su auto-sacrificio —la austeridad y

<sup>8</sup>N. del T.: la traducción francesa que utiliza M. Löwy: *Le Capital*, París, Garnier-Flammarion, 1969, es la realizada por Joseph Roy y publicada por entregas entre 1872 y 1875. Esta traducción, revisada y editada parcialmente por Marx, hace agregados que en parte fueron recogidos por Engels en las ediciones posteriores a la muerte de Marx (tercera y cuarta ediciones). En lo que nos ocupa, la versión francesa agregaba, antes de lo que citamos aquí, la frase “Le monde religieux n’est que reflet du monde réel”, el mundo religioso no es más que el reflejo del mundo real. Esta frase, con la que Löwy comienza su cita, no está en la cuarta edición en alemán (Marx, 1976), ni en la traducción de Pedro Scaron para Siglo XXI, sobre la base de la segunda edición (Marx, 1985). Hacemos esta aclaración puesto que el comentario que realiza Löwy —la diferenciación entre adecuación y reflejo como dos modalidades diferentes de relación sociohistórica— no quedaría claro sin esta información.

<sup>9</sup>La expropiación de los claustros y de otras tierras de la Iglesia cultivadas por los campesinos favoreció también el empobrecimiento y la proletarianización de las masas rurales: “El señor Rogers, aunque en ese momento era Profesor de economía política en la Universidad de Oxford —sede de la ortodoxia protestante— subraya [...] la pauperización de las masas populares a través de la Reforma” (Marx 1976: 750n [1985: 903n]).

frugalidad, el desprecio por los placeres mundanos, temporales y fugaces, andar a la caza del tesoro *eterno*. De aquí la relación (*Zusammenhang*) del puritanismo inglés o también del protestantismo holandés con el hacer dinero” (Marx, 1983: 158 [2007: 168]). Aquí, el paralelo (¡pero no la identidad!) con las tesis de Weber es contundente, con más razón si consideramos que éste no pudo haber leído el manuscrito de Marx, el que no fue publicado hasta 1940 por primera vez.

¿Cuáles son entonces las divergencias metodológicas entre Weber y Marx? Se dice a menudo que “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” es una suerte de diálogo con el fantasma de Marx; es decir, en cierto modo, una refutación del materialismo histórico. Se resumen frecuentemente las posiciones de ambos en los siguientes términos: para Marx, cualquier tentativa de explicar el racionalismo occidental debe admitir la importancia fundamental de la economía, y tener en cuenta, *sobre todo*, las condiciones económicas; para Weber, en cambio, el espíritu del capitalismo no sería más que el resultado de ciertas influencias de la Reforma.

La contraposición es simple y las diferencias entre las dos tesis parecen evidentes. Un pequeño detalle, de todos modos, destruye la bella armonía de este cuadro de claros contrastes: ¡lo que acabo de presentar aquí como el “resumen” de la concepción de Marx es una cita literal de... Max Weber! En la “Introducción” (“*Vorbemerkung*”) a los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (*Ensayos de sociología de la religión*), aparecido en 1920 —el primer tomo incluye la reedición de “La ética protestante...”—, Weber escribe que su investigación se centra en: “reconocer la particular singularidad del racionalismo occidental y, dentro de éste, del moderno, y explicar su surgimiento. Cualquier intento de explicación como éste debe, dada la importancia fundamental de la economía, considerar sobre todo (*vor allem*), las condiciones económicas” (1986a: 12 [1998a: 21]).

Y esto no es todo: lo que acabo de presentar como el “resumen” de la concepción de Weber es, en realidad, una idea que él recusa, a modo de afirmación de su propósito: “Pero [...] de ningún modo puede defenderse la tesis tan tonta y doctrinaria que dice que el ‘espíritu capitalista’ [...] *sólo pudo* haber surgido como corolario de determinadas influencias de la Reforma, o incluso que el capitalismo como sistema económico sería un producto de la misma” (1986b: 83 [1998b: 86 ss.]).

De hecho, Weber hace un gran esfuerzo para *no* presentar su forma de pensar como una interpretación causal “espiritualista” de la historia. En la “Introducción” de 1920 al primer volumen de la sociología de la religión, insiste en precisar: “no nos ocupamos aquí más que de un lado de la cadena causal” y, en “La ética protestante...”, reconoce que debería completarse su tra-

bajo con una investigación en vistas a “actualizar el modo en el que el ascetismo protestante a la vez ha sido influido en su desarrollo y en su singularidad por la totalidad de las condiciones socioculturales, en particular también por las *económicas*” (Weber, 1986b: 205 [1998b: 201]). Haciendo referencia a este pasaje en un artículo polémico de 1908, observa irónicamente: “Es muy posible que una vez que mis investigaciones lleguen un día a término, se me culpará de capitular al materialismo histórico, con la misma indignación con la que ahora se lo hace de capitular a la ideología” (1972a: 56).<sup>10</sup>

Es gracioso señalar que ciertas críticas de la época (1921), particularmente católicas, acusaron a Weber de ser marxista y, por esa razón, incapaz de comprender la naturaleza y la función de la religión (Dempf, 1921: 747). Un reproche así, por otro lado, no es propiedad exclusiva de fundamentalistas religiosos de comienzos de siglo. Una crítica análoga de la “capitulación sin defensa” de Weber se puede encontrar también en la obra reciente de uno de los más eminentes representantes filosóficos de la derecha liberal francesa, Pierre Manent: “Por mucho que Weber refute acá a Marx, ¿bastaría cambiar pocas cosas en sus consideraciones científicas para hacer de su obra una tesis unilateralmente marxista sobre la determinación de la ética calvinista tardía por el espíritu de acumulación capitalista!” (1994: 98 ss.).<sup>11</sup>

Weber no es para nada, evidentemente, un autor “unilateralmente marxista”, pero es cierto que se encarga de disociarse de las lecturas unilateralmente *anti-marxistas* de su libro. En la “Anticrítica”, por ejemplo, se burla de los historiadores que, como Hans Delbrück, “se ocupan demasiado todavía de producir ‘refutaciones’ de la interpretación materialista de la historia” (Weber, 1972b: 326 [2004: 466n]). No se trata de negar, insiste, la legitimidad de la interpretación del materialismo histórico —por ejemplo, en el análisis de la relación de las clases sociales con la vida religiosa—, sino simplemente mostrar que ésta tiene sus límites.

¿Cómo explicar, entonces, que “La ética protestante...” sea tan frecuentemente presentada como la gran obra “anti-Marx” de la sociología moderna?<sup>12</sup> Una de las razones es probablemente la acuciante necesidad, para ciertos sectores de la academia —aquellos de los que el propio Weber se burlaba—, de una “refutación científica” del materialismo histórico. Sin embargo, hay *efectivamente* ciertos pasajes del libro de Weber que se presentan explícitamente y sin ambigüedades como un desafío al materialismo histórico, opo-

<sup>10</sup> N. del T.: no existe traducción al castellano de este escrito, en el que Weber discute las críticas a su trabajo sobre ética protestante y espíritu del capitalismo.

<sup>11</sup> Jean-Pierre Grossein, que cita este pasaje, agrega este comentario irónico: “Las cosas serían más claras si se dijera en qué consisten esa ‘pocas cosas’” (2003: xxxiv).

<sup>12</sup> Véanse, por ejemplo, Parsons (1966: 510) y Bendix (1962: 71).

niéndole una relación causal “espiritualista”. Se trata esencialmente de dos pasajes sobre Norteamérica y Benjamin Franklin, en los que Weber señala ciertos hechos históricos que prueban, en su opinión, la inadecuación del “materialismo histórico ingenuo”. Quisiera situar rápidamente esas páginas, en relación con lo que nos parece es la tesis central del ensayo; luego examinar de forma más detallada los propios hechos históricos, utilizando las propias fuentes de Weber. Buscaré mostrar que estos pasajes son a la vez que atípicos en relación con la orientación general del ensayo weberiano, bastante problemáticos desde el punto de vista de los hechos.

¿Cuál es, en última instancia, la tesis central de “La ética protestante...”? La respuesta a esta pregunta dista de ser evidente. Por momentos, Weber reconoce implícitamente la primacía de las transformaciones económicas sobre las religiosas. Por ejemplo, en este pasaje sobre los orígenes del protestantismo en Alemania:

Justamente un gran número de las zonas más ricas del Reich, favorecidas por la naturaleza o por la situación de comunicación, y que más desarrolladas están económicamente, especialmente la mayoría de las *ciudades* ricas, se habían convertido en el siglo XVI al Protestantismo, y las consecuencias de ello benefician aún hoy a los protestantes en su lucha económica por la existencia. Surge entonces el interrogante histórico: ¿por qué razón las regiones más desarrolladas económicamente estuvieron particularmente predispuestas a una revolución eclesiástica? (Weber, 1986b: 19 ss. [1998b: 27])

Sea cual fuere la respuesta a esta última pregunta, acá claramente se enuncia que en Alemania los capitalistas han devenido en protestantes, y no los protestantes en capitalistas.

En otro pasaje, por otro lado muy crítico frente al “espíritu del capitalismo”, Weber sugiere la idea de que el protestantismo ha proporcionado un basamento moral a una corriente histórica preexistente:

La idea de que las personas tienen un *compromiso* ante las posesiones que le han sido confiadas [...] se imprime, con su peso glacial, sobre la vida. [...] También la génesis de ese estilo de vida, como tantos componentes del espíritu capitalista moderno, tiene algunas raíces en la Edad Media, pero recién en la ética del protestantismo ascético encontró su fundamento ético coherente. (Weber, 1986b: 189 ss. [1998b: 186 ss.])<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Como observa con mucha pertinencia Gérard Raulet, Weber se pregunta si el capitalismo no ha utilizado la ética religiosa de la misma forma en que se sirvió del desarrollo de la forma moderna del Estado (Raulet, 1997: 14 ss.).

Además, en una nota al pie de página destinada, según Weber, a “tranquilizar” las inquietudes de los partidarios del “materialismo económico”, afirma: “considero como muy importante la influencia del desarrollo económico sobre el destino de la formación de los pensamientos religiosos, e intentaré mostrar más adelante cómo en nuestro caso se conformaron los procesos y relaciones de mutua adaptación entre ambos” (Weber, 1986b: 192n [1998b: 189n]).<sup>14</sup>

En realidad, la obra no afirma ni la primacía del factor económico (“material”) ni la de la religión (“espiritual”). Se trata sobre todo de un estudio brillante, penetrante y profundo sobre la *relación recíproca*, la *relación íntima*, la *conexión profunda* entre estas dos estructuras culturales: la ética protestante y el espíritu del capitalismo, al que no le preocupa mucho la cuestión de la *primacía*. El término que da cuenta de esta relación recíproca es el de *afinidad electiva* (*Wahlverwandschaft*). Retomaré en otro capítulo de este libro el interés y el alcance metodológico de este concepto.<sup>15</sup>

Restan, sin embargo, esos dos pasajes sobre Norteamérica y Benjamin Franklin, los que no pueden ser considerados como puramente retóricos, y que proclaman clara y abiertamente la primacía causal del “factor espiritual”, en oposición explícita al “materialismo histórico”.<sup>16</sup> Examinemos entonces la pertinencia de estos pasajes, utilizando exclusivamente las mismas fuentes de Weber, es decir, los libros que él mismo cita para sostener su tesis.

El primer pasaje es el siguiente:

Más adelante profundizaremos en la idea ingenua del materialismo en la historia, que considera que tales “ideas” entran en juego como “reflejos” o “superestructura” de situaciones económicas. Para nuestros fines alcanza señalar acá al respecto que, sin duda, en la tierra natal de Benjamin Franklin (Massachusetts) el “espíritu capitalista” (en el sentido que aquí le damos) estaba presente antes del “desarrollo capitalista” (ya en 1632 había quejas en Nueva Inglaterra sobre

<sup>14</sup> En un viejo balance —aún uno de los mejores— sobre el debate en torno a “La ética protestante...”, Ephraim Fischhoff constataba los numerosos malentendidos sobre la tesis weberiana, lo cual resume en estos términos: no se trata, “como lo pretende la interpretación habitual, de un esfuerzo por trazar la influencia causal de la ética protestante en el surgimiento del capitalismo, sino que de una exposición de la rica congruencia (*congruency*) de aspectos tan diferentes de una cultura como son la religión y la economía” (Fischhoff, 1944: 71).

<sup>15</sup> N. del T.: Löwy se refiere al capítulo 3: “Le concept d’affinité élective” del mismo libro: *La cage d’acier*, pp. 77-96. Hemos traducido una versión previa del mismo en Aronson, Perla y Weisz, Eduardo (eds.), 2007, *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”*, Buenos Aires, Gorla.

<sup>16</sup> Hay otros dos pasajes en los que, en nota al pie, parece, indirectamente, criticarse al marxismo, cuestionando la teoría del reflejo (Weber, 1986b: 150n, 175n [1998b: 150n, 173n]). Pero en modo alguno tienen el mismo peso y la misma fuerza que los dos pasajes sobre Estados Unidos.

el surgimiento específico de la calculabilidad al servicio del lucro —en contraposición de lo que ocurría en otros territorios de Norteamérica—. [...] En *estos* casos, por lo tanto, la relación causal es opuesta a la que se postularía desde una posición “materialista”. (Weber, 1986b: 37 ss. [1998b: 44])

Nótese, en primer lugar, que Weber no se dedica nunca a esa prometeda “profundización” sobre el materialismo histórico. Y, por otro lado, que lo acá expresado está menos dirigido contra Marx que contra el “materialismo ingenuo”, una fórmula que remite, probablemente, a Karl Kautsky.<sup>17</sup> Sea como fuere, lo que él afirma es que el espíritu del capitalismo, en Massachusetts al comienzo de la colonización, no fue la consecuencia de un “desarrollo capitalista” sino que de la ética puritana de los colonos. ¿Fue esto realmente así?

La cuestión que podría legítimamente plantearse es la siguiente: ese espíritu capitalista, ese espíritu de “calculabilidad al servicio del lucro” que surgió “ya en 1632”, ¿apareció en realidad súbitamente, *ex nihilo*, o, mejor, *ex puritanismo* en Norteamérica, solamente doce años después del desembarco del *Mayflower*? ¿No sería más razonable suponer que ese espíritu no nació misteriosamente en Norteamérica sino que los colonos *lo trajeron con ellos de Inglaterra*? En otros términos, ¿no sería posible que la avidez por la ganancia de los habitantes de Nueva Inglaterra en 1632 no haya caído del cielo del puritanismo allí, sino que se haya desarrollado en el suelo fértil de Inglaterra, que en ese momento era el país más capitalista del mundo? ¿No sería posible que los inmigrantes hayan llevado en su equipaje, no solamente el protestantismo, sino que también la mentalidad capitalista? ¿No solamente la Biblia, el “Buen Libro” —como lo llamaban los puritanos—, sino que unos buenos libros de contabilidad? Esta hipótesis se refuerza si aceptamos la teoría de Weber sobre la afinidad entre capitalismo y puritanismo en Inglaterra: si los puritanos tenían un “espíritu capitalista” calculador y ávido en Inglaterra, ¿no hay razón para que lo hayan perdido al arribar a Nueva Inglaterra!

El mismo razonamiento es válido para el desarrollo concreto del artesanado en suelo americano: según Weber, “La existencia de sociedades siderúrgicas (1643), de tejido de paños (1659) para el mercado (y también, por otro lado, el gran florecimiento de la industria artesanal) en Nueva Inglaterra, ya con la primera generación posterior a la fundación de la colonia” (1986b: 192n [1998b: 190n]) es, desde un punto de vista puramente económico, completamente sorprendente, y no podría ser explicado sino por el papel desempeñado por la religión puritana. Una vez más: ese artesanado, esas manufacturas, ¿son el

<sup>17</sup>En una nota al pie, Weber opone los “excelentes resultados” de Bernstein a la “presentación sumamente esquemática” de Kautsky (1986b: 160n [1998b: 159n]).

producto de la ética protestante o de los oficios altamente desarrollados en Inglaterra y transportados a América?<sup>18</sup>

Examinemos ahora el segundo pasaje de Weber sobre Norteamérica, que concierne a Benjamin Franklin. El autor compara aquí la Florencia de los siglos XIV y XV, próspera pero católica, que condenaba o apenas toleraba la actitud capitalista por la que el enriquecimiento es un fin en sí mismo, con el “mojigato ambiente de Pensilvania” que produjo ese prototipo del espíritu capitalista que fue Benjamin Franklin:

Cómo se explica históricamente que [...] en el contexto de las relaciones mojigatas y pequeño-burguesas de la Pensilvania del siglo XVIII —en donde por falta de dinero la economía amenazaba con reducirse al trueque, donde no había ni rastros de grandes emprendimientos empresarios, donde apenas podían verse los comienzos de bancos—, [ese espíritu] rija como contenido de una conducta de vida no sólo éticamente loable sino que prescrita. Querer hablar *aquí* de un “reflejo” de relaciones “materiales” en la “superestructura ideológica”, sería un puro sinsentido. ¿De qué conjunto de ideas surgió entonces la jerarquización de una actividad exteriormente sólo orientada a la ganancia, bajo la categoría de “profesión” (*Beruf*), frente a la que el individuo se sentía *obligado*? Pues esas ideas eran las que proporcionaban la infraestructura ética y el apoyo a la conducta de vida de los empresarios de “nuevo estilo”. [Weber, 1986b: 60 [1998b: 65]]

La respuesta de Weber: es la educación calvinista que Benjamin Franklin recibió de su padre.

Dejemos de lado el caso de Florencia —sobre el que existe una controversia entre Max Weber, Werner Sombart y Franz Keller— para concentrar nuestra atención en Benjamin Franklin. Este norteamericano ilustrado no vivía en un “mojigato ambiente” en los bosques de Pensilvania, sino en *Filadelfia*, la segunda o tercera ciudad de Norteamérica, bastante próspera en el

<sup>18</sup> Si tomamos los dos ejemplos dados por Max Weber, la siderurgia y la hilandería, encontramos los siguientes hechos:

1) La siderurgia de 1643 surgió del siguiente modo, según una de las principales fuentes utilizadas por Weber, el historiador John Andrew Doyle: “En 1643, habiéndose asegurado de la existencia de hierro, John Winthrop jr. *retornó a Inglaterra* [subrayado mío, M. L.], formó una compañía, comprometió a trabajadores y se procuró todas las cosas necesarias para realizar el trabajo” (Doyle, 1887: 37).

2) La hilandería para el mercado no comenzó en 1659 sino que, según Doyle, mucho más temprano, con los hilanderos ingleses que habían emigrado a Norteamérica: “En 1639, cierto número de hilanderos de Yorkshire se establecieron al norte de Ipswich, bautizando a su aldea con el nombre de su lugar de origen, Rowley. Instalaron allí una hilandería, y educaron a sus hijos en el oficio del tejido y la hilandería”. No fue un fenómeno aislado, e implicó la formación de empresas relativamente importantes y prósperas.

siglo XVIII según todas las fuentes; en segundo lugar, nació y se crió en *Boston* (hasta los 17 años), la principal ciudad de Norteamérica y la más “capitalista” de todas; en tercer lugar, vivió durante muchos años en *Londres*, en esa época probablemente el centro capitalista más grande del mundo.

¿Por qué no considerar el espíritu capitalista de Franklin —brillante y despiadadamente analizado por Weber—, su obsesión por obtener y acumular Dinero, con “D” mayúscula —un tema recurrente de sus escritos—, como la expresión del medio social y económico típicamente capitalista donde creció y vivió? Más aún si, como lo reconoce el propio Weber, no encontramos ninguna referencia a la moral puritana en sus escritos, de inspiración más bien utilitarista.

Estos pocos comentarios no tienen desde luego la pretensión de brindar una explicación económica de los orígenes del capitalismo norteamericano, ni de negar que el puritanismo tuvo un papel en ese proceso. Dicho sea de paso, pienso, al igual que György Lukács en *Historia y conciencia de clase*, que lo que caracteriza al marxismo desde el punto de vista metodológico no es la priorización de las causas económicas sino la *categoría dialéctica de la totalidad*. Por otro lado, hemos visto cómo los análisis de Marx sobre la acumulación primitiva de capital no se centran sobre la determinación económica sino que, más bien, muy explícitamente sobre el papel de los factores *políticos*. Para la discusión de esos dos pasajes de “La ética protestante...”, sólo me interesaba confrontar la afirmación de Weber según la cual, en esos casos, “la relación causal es [...] la inversa de la que propondría el materialismo histórico”.

### **La evaluación crítica del sistema**

Contrariamente a lo que se piensa frecuentemente, se puede encontrar un análisis crítico del sistema capitalista no solamente en Marx sino también en Weber. Naturalmente, la crítica es mucho más explícita en el primero y más ambivalente en el segundo. Por otro lado, el contenido y lo que inspira la crítica son muy diferentes. Mientras que Marx apuesta a la posibilidad de una superación del capitalismo mediante una revolución obrera socialista, Weber, hostil a cualquier forma de socialismo, es más bien un observador fatalista y resignado de un modo de producción y de administración que le parece inevitable. Tratemos, sin embargo, de comparar sus puntos de vista, señalando tanto sus desacuerdos como sus eventuales convergencias.

La crítica anticapitalista es uno de los principales ejes que atraviesan toda la obra de Marx y que le dan coherencia. Esto no excluye, sin embargo,

una cierta evolución: mientras que el *Manifiesto comunista* (1848) insiste fuertemente en el papel históricamente progresivo de la burguesía, *El capital* (1867) está más dirigido a denunciar las ignominias del sistema. Nada más falso que oponer, como se ha hecho tan frecuentemente, un Marx joven, “ético”, a uno maduro, “científico”.

El anticapitalismo de Marx está fundado en ciertos criterios, o valores, en general implícitos:

- A) Valores ético-universales: libertad, igualdad, justicia, autonomía, autorrealización. La articulación entre estos diferentes valores humanos constituye un conjunto coherente, al que podemos caracterizar como un *humanismo revolucionario*, y que constituye el fundamento de la condena ética del sistema capitalista. La indignación moral contra las infamias del capitalismo irrumpe en todas las páginas de *El capital* y contribuye sustancialmente a la impresionante fuerza de la obra, en su doble dimensión política y científica. Como escribía Lucien Goldmann, Marx no “mezclaba” juicios valorativos y fácticos, pero desarrolló un análisis dialéctico en el cual explicación, comprensión y valorización son rigurosamente inseparables (Goldmann, 1959).
- B) El punto de vista del proletariado, víctima del sistema y sepulturero potencial del mismo. Esta perspectiva clasista inspira, como lo reconoce claramente Marx en el “Prefacio” a *El capital*, su crítica de la economía política burguesa. Es a partir de este punto de vista social que valores como los de “justicia” son reinterpretados: su significado concreto no es ya el mismo según la situación y los intereses de las diferentes clases.
- C) La posibilidad de un futuro emancipado, de una sociedad post-capitalista, de una utopía comunista. Es a la luz de la hipótesis —o de la apuesta— de una libre asociación de los productores que los rasgos negativos del capitalismo aparecen en toda su dimensión.
- D) La existencia en el pasado de formas sociales o culturales más humanas, destruidas por el “progreso” capitalista. Esta referencia, de origen romántico, está presente notoriamente en todos los textos en los que Marx y Engels analizan el comunismo primitivo, una forma de vida comunitaria sin mercancías, sin Estado, sin propiedad privada y sin opresión patriarcal de la mujer.

En Marx, estos valores no se inscriben en una perspectiva de tipo kantiana, en las que un deber-ser trascendente se opone a la realidad existente: su crítica pretende ser *inmanente*, en la medida en que está hecha en nombre de una fuerza social real que se opone al capitalismo —la clase obrera— y

en nombre de la contradicción entre la potencialidad creada por el desarrollo de las fuerzas productivas y las limitaciones impuestas por las relaciones de producción burguesas.

La crítica anticapitalista de Marx está organizada en torno a cinco temas fundamentales: la injusticia de la explotación, la pérdida de libertad debida a la alienación, la cuantificación venal, la irracionalidad, la barbarie moderna.

Examinemos brevemente estos ejes, deteniéndonos en los aspectos menos conocidos.

1) *La injusticia de la explotación*. El sistema capitalista se funda, independientemente de tal o cual política económica, en el plustrabajo no pagado de los obreros, fuente, en tanto que “plusvalía”, de todas las formas de renta y de ganancia. Las manifestaciones extremas de esta injusticia social son la explotación de los niños, los salarios miserables, la duración inhumana de la jornada laboral, las sórdidas condiciones de vida de los proletarios. Pero más allá de las condiciones de los obreros en un momento histórico dado, el sistema es en sí e intrínsecamente injusto, puesto que es parasitario y explotador de la fuerza de trabajo de los productores directos. Esta temática ocupa un lugar decisivo en *El capital* y ha sido esencial en la constitución del movimiento obrero marxista.

2) *La pérdida de libertad debida a la alienación, la reificación, el fetichismo de la mercancía*. En el modo de producción capitalista, los individuos —y los trabajadores en particular— están sometidos a la dominación por sus propios productos, los que toman la forma de fetiches autónomos y escapan a su control. Se trata de una problemática extensamente desarrollada en los escritos juveniles, pero también en el célebre apartado sobre el fetichismo de la mercancía en *El capital*.<sup>19</sup> En el núcleo del análisis marxiano de la alienación se halla la idea de que el capitalismo es una suerte de “religión” desencantada, en la que las mercancías reemplazan a las divinidades: “Cuanto más se vuelca el trabajador a su trabajo, más poderoso se hace el mundo extraño, objetivo, que crea frente a sí, y más pobre deviene él, su mundo interior, y menos se pertenece a sí mismo. Lo mismo ocurre en la religión. Cuanto más pone el hombre en Dios, menos guarda para sí” (Marx, 2014: XXIII [1989: 106]). El propio concepto de fetichismo remite a la historia de las religiones, a las formas primitivas de idolatría, que contienen ya el principio mismo de todo fenómeno religioso. No es casual que los teólogos de la liberación —Hugo Assmann, Franz Hinkelammert, Enrique Dussel— se nu-

<sup>19</sup>Es cierto que se puede observar, como lo ha señalado Ernest Mandel, una evolución entre los *Manuscritos de 1844* y los escritos económicos de la madurez: el pasaje de una concepción antropológica a una concepción histórica de la alienación (cf. Mandel, 1967).

tran fuertemente de los escritos de Marx contra la alienación capitalista y el fetichismo de la mercancía en su denuncia de “la idolatría del mercado” (Assman y Hinkelammert, 1989).<sup>20</sup>

3) *La cuantificación venal* de la vida social. El capitalismo, regulado por el valor de cambio, el cálculo de las ganancias y la acumulación de capital, tiende a disolver y a destruir todo valor cualitativo: valores de uso, valores éticos, relaciones humanas, sentimientos. El *tener* reemplaza al *ser*, y sólo subsiste el dinero contante y sonante —el *cash nexus*, según la célebre expresión de Carlyle de la que Marx se apropia— y “las glaciales aguas del cálculo egoísta”.

Ahora, el combate contra la cuantificación y el *mamonismo* (también un término de Carlyle) es uno de los principales *leitmotives* del romanticismo (cfr. Löwy y Sayre, 1992). Como los críticos románticos de la civilización burguesa moderna, Marx piensa que el capitalismo introduce, en este sentido, una profunda degradación de las relaciones sociales y una regresión moral en relación con las sociedades precapitalistas:

Finalmente llegó un tiempo en el que todo lo que hasta ese momento las personas consideraban inalienable, se hizo objeto de intercambio, de mercadeo, enajenado. Incluso cosas que hasta entonces se compartían pero nunca se intercambiaban, se daban pero nunca se vendían, se obtenían pero nunca se compraban: virtud, amor, convicciones, saberes, conciencia, etc.; tiempos en los que, en una palabra, todo se convirtió en objeto de comercio. Son los tiempos de la corrupción generalizada, de la venalidad universal o, para utilizar el lenguaje de la economía, el tiempo en el que todo objeto, sea físico o moral, es llevado al mercado como valor de cambio para ser apreciado a su justo valor. (Marx, 1972: 69 [1975: 26])

El poder del *dinero* es una de las manifestaciones más brutales de la cuantificación capitalista: desnaturaliza, en este modo de producción, todas las “cualidades humanas y naturales” sometiéndolas a la medida monetaria. “La *cantidad* de dinero se hace cada vez más su única cualidad *poderosa* [del hombre, M. L.]; así como reduce todo ente a su abstracción, así se reduce a sí mismo, en su propio movimiento, a un ente *cuantitativo*” (2014: XIV|7 [1989: 157]).

4) *La irracionalidad*. Las crisis periódicas de sobreproducción que sacuden el sistema capitalista revelan su irracionalidad —su carácter “absurdo”, que es el término que se utiliza en el *Manifiesto*: existen “demasiados medios de subsistencia” mientras que a la mayoría de la población le falta lo

<sup>20</sup>Véase también al respecto el fascinante texto de juventud de Walter Benjamin —fuertemente inspirado en Max Weber—: “El capitalismo como religión” (1991: 100 ss.).

necesario. Esta irracionalidad global no es, en realidad, contradictoria con la racionalidad parcial y local que tiene lugar al nivel de la gestión de la producción al interior de cada fábrica.

5) *La barbarie moderna*. En ciertos aspectos el capitalismo es portador del progreso histórico, especialmente por el desarrollo exponencial de las fuerzas productivas, creando así las condiciones materiales para una sociedad nueva, libre y solidaria. Pero, al mismo tiempo, es también una fuerza de *regresión social*, en la medida en que “hace de cada progreso económico una calamidad pública”.<sup>21</sup> Considerando algunas de las manifestaciones más siniestras del capitalismo, como la Ley de pobres, o los *workhouses* —esas “prisiones de obreros”—, Marx escribía en 1847 un pasaje sorprendente y profético, que pareciera anunciar a la Escuela de Frankfurt: “Reaparece la barbarie, pero esta vez naciendo de la entraña de la civilización y formando parte de ésta; es, por tanto, una barbarie leprosa, la barbarie como la lepra de la civilización” (Marx, 1955: 245 [1966: 179]).

Todas estas críticas están íntimamente relacionadas entre sí: remiten la una a la otra, se presuponen recíprocamente, y se articulan en una *visión anticapitalista de conjunto*, lo cual es uno de los rasgos distintivos de la reflexión de Marx como pensador comunista.

Sobre otras dos cuestiones —que tienen hoy la mayor actualidad— la crítica anticapitalista de Marx es más ambigua, incluso insuficiente:

6) La expansión colonial y/o imperialista del capitalismo, la dominación violenta y cruel de los pueblos colonizados, su sumisión por la fuerza a los imperativos de la producción capitalista y de la acumulación del capital. Se puede apreciar una cierta evolución sobre este tema en Marx. Si en el *Manifiesto* parece celebrar como un progreso la sumisión de los países “campesinos” o “bárbaros” (*sic*) a la civilización burguesa, en sus escritos sobre la colonización británica e india se evoca el aspecto sombrío de la dominación occidental, aunque como un mal necesario. Es solamente en *El capital*, especialmente en el capítulo sobre la acumulación primitiva, que encontramos una crítica verdaderamente radical a los horrores de la expansión colonial: la conversión en siervos o la exterminación de los indígenas, las guerras de conquista, la trata de negros. Estas “barbaries y monstruosidades infames”, las que según Marx —citando y aprobando a William Howitt— “no tienen paralelo en ninguna era de la historia universal, jamás fue perpetrada por ninguna raza, por salvaje e inculta, impía e impúdica que haya sido”, no

<sup>21</sup> N. del T.: M. Löwy cita de la edición francesa (*Le Capital*, I, París, Garnier-Flammarion, 1969: 350), una frase que no forma parte de la segunda edición en alemán, en la que se basa la traducción de Siglo XXI, ni Engels recogió en la cuarta edición en alemán. Véase al respecto el comentario en nota 7.

son simplemente a cuenta de las ganancias y pérdidas del progreso histórico, sino que denunciadas propiamente como una “infamia” (Marx, 1976: 779 [1985: 940]).

7) El *Manifiesto* celebra que la expansión de la civilización capitalista haya hecho posible la dominación de la naturaleza por el hombre. Solamente más adelante, de manera particular, también en este caso en *El capital* se puede encontrar mencionada la agresión del modo de producción burgués contra el medio ambiente natural. En un pasaje célebre Marx sugiere un paralelo entre el agotamiento de la fuerza de trabajo y el de los suelos, efecto de la lógica destructiva del capital:

Y cada progreso en la agricultura capitalista no es solamente un progreso en el arte de expoliar al trabajador, sino que al mismo tiempo lo es en el arte de expoliar al suelo; cada avance en incrementar su fertilidad para un plazo temporal es al mismo tiempo un progreso en la ruina de las fuentes duraderas de esa fertilidad. [...] La producción capitalista desarrolla por eso la técnica y la combinación del proceso social de producción sólo mientras, simultáneamente, socava las fuentes de toda riqueza: la tierra y el trabajador. (Marx, 1976: 529 ss. [1985: 612 ss.])

Puede apreciarse aquí un esbozo de una visión eminentemente *dialéctica* del progreso —lo cual se expresa en la forma irónica en la que este último término se utiliza—, que podría prefigurar una perspectiva ecológica, pero que, lamentablemente, no será desarrollada por Marx.

Bien distinta es la problemática de Max Weber. Su postura frente al capitalismo es mucho más ambigua y contradictoria. Es como si estuviera desgarrado entre su condición de *burgués* que se identifica con el destino del capitalismo alemán y con su poder imperial, y su identidad en tanto *intelectual*, sensible a los argumentos de la *Zivilisationskritik* romántica que tanto influyó en los mandarines universitarios alemanes del cambio de siglo. Desde este punto de vista, puede comparárselo con otro burgués/intelectual desgarrado (si no esquizofrénico) alemán de esa época: Walter Rathenau, prusiano y judío, empresario capitalista y crítico de la civilización mecánica.

Rechazando toda idea de socialismo, Weber no duda en utilizar por momentos argumentos apologeticos favorables al capital privado. La mayor parte de las veces parece optar por una aceptación resignada de la civilización burguesa, considerada como inevitable. No obstante, en ciertos textos clave, que han tenido una muy grande influencia en la historia del pensamiento del siglo XX, da libre curso a una crítica lúcida, pesimista y profundamente radical de las paradojas de la racionalidad capitalista. Según el sociólogo Derek Sayer: “en ciertos sentidos, su crítica del capitalismo como una fuerza que niega la vida, es más incisiva que la de Marx” (Sayer, 1991: 4). Este juicio

es un poco excesivo, pero sí es cierto que la argumentación weberiana toca los fundamentos mismos de la civilización industrial/capitalista moderna.

Va de suyo que los temas de su crítica son bien distintos a los tratados por Marx. Weber no se interesa por las crisis ni por las luchas del proletariado. Tomando distancia respecto a la tradición racionalista de la Ilustración, es sensible a las contradicciones y límites de la racionalidad moderna, tal como se manifiesta en la economía capitalista y en la administración burocrática. Denuncia su carácter formal e instrumental, y el modo en que induce efectos contrarios a las aspiraciones emancipatorias de la modernidad. Constata que la persecución de la calculabilidad y de la eficacia a cualquier precio conduce a la burocratización y a la reificación de las actividades humanas. Es un diagnóstico sobre la crisis de la modernidad que será ampliamente retomado y compartido por la primera generación de la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse).<sup>22</sup>

Lo que llama la atención en este análisis pesimista/resignado de Weber es el rechazo de la ilusión de progreso, tan potente en la conciencia europea de comienzos del siglo XX. Esto escribía en una de sus últimas intervenciones públicas en 1919: “No es el florecer del verano lo que tenemos frente a nosotros, sino que ante todo una noche polar de glacial oscuridad y dureza” (Weber, 1988b: 559 [1998c: 178]).<sup>23</sup> Este pesimismo es inseparable de una visión crítica de la naturaleza misma del capitalismo y de su dinámica de racionalización/modernización.

Se pueden distinguir al menos cuatro aspectos en la crítica de Weber a la esencia del sistema capitalista:

1) *La desigualdad de la riqueza*. Este tema está lejos de tener para Weber la importancia central que le da Marx. Pero los comentarios críticos, frecuentemente de una mordaz ironía, que denuncian la tentativa hipócrita de legitimar las desigualdades por medio de argumentos religiosos y/o utilitaristas no faltan en sus escritos, especialmente en “La ética protestante...”. Según el sociólogo, el utilitarismo burgués moderno heredó del protestante siglo XVII “sobre todo una conciencia formidablemente buena —digámoslo sin temor: una conciencia farisaicamente buena— con respecto al lucro monetario, en la medida en que se realice en forma legal”. El calvinismo aportó a la burguesía “la tranquilizadora seguridad de que el reparto desigual de bienes de este mundo es la muy especial tarea de la Providencia di-

<sup>22</sup> Véanse al respecto Löwy (2013b), así como Raynaud (1987).

<sup>23</sup> Comentando esta frase, Enzo Traverso escribe: “Contra el *Fortschrittsoptimismus* de muchos de sus contemporáneos, tanto liberales como socialistas, que contemplaban, plácidamente, la marcha de la historia hacia lo que consideraban como un progreso natural e ineluctable, su advertencia era de una implacable lucidez...” (Traverso, 1997: 47).

vina”; por otro lado, Calvino había sentenciado que “sólo cuando el ‘pueblo’, o sea la masa de trabajadores y artesanos, se mantiene pobre es que está obedeciendo a Dios”. Aquí también, agrega, la orientación utilitarista estaba insinuada en el argumento de origen religioso (Weber, 1986b: 198 ss. [1998b: 194 ss.]).

2) *La explotación de los trabajadores.* Al igual que en la problemática anterior, no se trata en absoluto de un aspecto decisivo, pero el sarcasmo de Weber expone el discurso protestante al servicio del capital, a veces incluso refiriéndose explícitamente al marxismo. Por ejemplo, cuando el teólogo calvinista Baxter recomienda a los empresarios contratar solamente servidores que teman a Dios, porque “a truly godly servant will do all your service in obedience to God as if God himself had bid him to do it”<sup>24</sup> (Weber, 1986b: 198n [1998b: 195n]). Weber comenta irónicamente: “Como se puede apreciar, los intereses de Dios y aquellos del empleador se superponen sospechosamente”. Por otro lado, la actividad de Baxter en su parroquia inglesa le resulta “un típico ejemplo de cómo la ascesis educó a las masas en el trabajo —en términos marxistas: en la producción de “plusvalía”—, haciendo sólo así posible su valorización en una relación de trabajo capitalista (industria doméstica, tejeduría)”. La obra “pedagógica” de Baxter fue, en última instancia, “introducir a sus fieles en los engranajes del capitalismo”; eso sí, al servicio de sus “intereses ético-religiosos” (Weber, 1986b: 199n ss. [1998b: 195n ss.]).

Weber critica igualmente la naturaleza empobrecedora del trabajo capitalista. La atracción que tenía el trabajo para el artesano medieval, su placer creativo, es algo “que hoy el capitalismo destruyó para siempre”. Había que convencer al obrero industrial de que su trabajo era un deseo de Dios: “La impersonalidad del trabajo actual: su triste sinsentido desde el punto de vista del individuo, está todavía aquí transfigurado por la religión. Al momento de su nacimiento, el capitalismo necesitaba trabajadores que por voluntad de su conciencia se entreguen a su explotación económica. Hoy tiene las riendas y está en condiciones de forzar su docilidad en el trabajo sin premios ultraterrenales” (Weber, 1986b: 201n [1998b: 197n]).

Es cierto que referencias tan explícitas a la “explotación” de los trabajadores por el capital, y el uso tan directo de “términos marxistas” como el de plusvalía son raros en Weber. Por el contrario, los dos argumentos que siguen, estrechamente ligados entre sí, están en el corazón de la crítica weberiana del capitalismo.

<sup>24</sup>“un sirviente realmente pío realizará todos los servicios como obediencia a Dios, como si Dios mismo le hubiese ordenado hacerlo.”

3) *La inversión entre medios y fines*. Para el espíritu del capitalismo —para el que Benjamin Franklin es un ejemplo típico-ideal casi químicamente puro— ganar dinero, siempre más dinero (acumular capital, diría Marx), es el bien supremo y el objetivo último en la vida. El dinero

está tan puramente pensado como fin en sí, que parece, frente a la “felicidad” o el “disfrute” de cada individuo, como algo totalmente trascendente y completamente irracional. Las personas se relacionan con lo que ganan como el fin de sus vidas, ya no las ganancias con el hombre como un medio para la satisfacción de sus necesidades materiales de vida. Esta inversión de la relación “natural” entre las cosas, sin ningún sentido para el espíritu libre de preocupaciones, es tan evidente como incondicionalmente un hilo conductor (*Leitmotiv*) del capitalismo, como lo es extraño para quien no fue tocado por su hálito. (Weber, 1986b: 35 ss. [1998b: 42])

Expresión suprema de la racionalidad moderna con vistas a un fin —la *Zweckrationalität* o, según la Escuela de Frankfurt, la racionalidad instrumental—, la economía capitalista se revela, desde el punto de vista de las necesidades materiales de los individuos, o más sencillamente de su felicidad, como “absolutamente irracional”. Weber vuelve muchas veces a este tema en “La ética protestante...”, siempre para insistir en la irracionalidad de la lógica de acumulación capitalista: “visto desde el punto de vista de la felicidad personal”, no puede negarse “lo *irracional* de esta conducta de vida, por el cual el hombre existe para su negocio y no al revés” (Weber, 1986b: 54 [1998b: 59], el énfasis es de Weber).<sup>25</sup>

Aun cuando trata de “naif” al punto de vista que no percibe *más que* la absurdidad del sistema —sin dar cuenta de su formidable racionalidad económica—, sus comentarios no dejan de ser por ello un cuestionamiento profundo al espíritu del capitalismo. Evidentemente, hay dos racionalidades en conflicto acá: una puramente formal e instrumental (*Zweckrationalität*), que tiene como único objetivo la producción por la producción misma, la acumulación por la acumulación y el dinero por el dinero en sí, y otra, más sustancial, que corresponde al “estado natural de las cosas”, y que se relaciona

<sup>25</sup>Al respecto, Pierre Bouretz ha hecho un comentario muy clarificador: “Todo ocurre como si la lógica aparente del incremento del dominio del hombre sobre la naturaleza por la producción y apropiación metódica de riquezas, se acompañara de una lógica oculta de sumisión de la humanidad a los bienes materiales. Medio de realización espiritual, la acumulación de riquezas deviene un fin en sí, retorna hacia el objeto, pero ya sin vida. Al desarrollarse, la problemática de la emancipación por la actividad en el mundo dio paso al nacimiento de una estructura cosificada de la existencia viva, en el seno de un sistema económico que ha devenido en autónomo y se ha transformado propiamente en un mecanismo de alienación” (Bouretz, 1996: 89).

con valores (*Wertrationalität*): la felicidad de las personas, la satisfacción de sus necesidades materiales.

Esta definición de la irracionalidad del capitalismo no deja de tener cierto parentesco con las ideas de Marx. La subordinación del fin —el ser humano— a los medios —la empresa, el dinero, la mercancía— es un tema que se acerca sensiblemente a la problemática marxista de la alienación. Weber era consciente de ello, y observa en su conferencia sobre el socialismo en 1918: “Todo esto [el funcionamiento impersonal del capital, M. L.] constituye lo que el socialismo caracteriza como ‘el dominio de las cosas sobre las personas’, lo cual significa: los medios sobre los fines (la satisfacción de las necesidades)” (Weber, 1988a: 502 [1991: 322]). No es casual, por otro lado, que la teoría de la reificación de Lukács en *Historia y conciencia de clase* se apoye tanto en Weber como en Marx.<sup>26</sup>

4) *La sumisión a un mecanismo todopoderoso, el aprisionamiento por un sistema creado por sí mismo.* Este tema está íntimamente ligado al precedente, pero pone el acento en la pérdida de libertad, la decadencia de la autonomía del individuo. El *locus classicus* de esta crítica está constituido por los últimos párrafos de “La ética protestante...” —donde se ocupa de la “jaula de hierro”—, sin duda el pasaje más célebre y el más influyente de la obra de Max Weber.<sup>27</sup>

Mucho antes que la Escuela de Frankfurt, Karl Löwith advirtió, en su brillante ensayo de 1932 sobre Weber y Marx, la “dialéctica de la razón” puesta en evidencia por la crítica weberiana del capitalismo y su afinidad con la problemática marxista: “La *irracionalidad* específica que toma forma en el curso del proceso de racionalización [...], Weber la comprendió igualmente a partir de la relación [...] entre *medios y fines*, o sea, a partir de la inversión de esta relación”. Transformado en un fin en sí, el medio “se *autonomiza* al devenir fin, perdiendo así su ‘sentido’ original o su fin, es decir, su racionalidad valorativa, orientado en el origen en función del hombre y de sus necesidades. Esta inversión define al conjunto de la cultura moderna, en el que los dispositivos, las instituciones, son ‘racionalizadas’ de modo que son ellas las que en adelante, por su lado, engloban y determinan, como una ‘jaula de hierro’, al hombre que se establece en esa cultura”. Weber mismo subrayó, recuerda Löwith, que aquí reside el verdadero problema de la cultura —la racionalización hacia lo irracional— y que Marx y éste estarían de acuerdo

<sup>26</sup> Mangred Gangl, en un muy interesante ensayo sobre Weber, observa que se puede reencontrar esta crítica weberiana del capitalismo como sistema “irracional” no solamente en György Lukács, sino también en Herbert Marcuse, Theodor Adorno, Max Horkheimer, e incluso en Jürgen Habermas (Gangl, 1997: 128).

<sup>27</sup> Analizo este texto en Löwith (2013a).

con la definición de este problema, aunque tengan evaluaciones divergentes. Siempre según la lectura de Weber hecha por Löwith, esta reinversión paradójica se manifiesta con una particular intensidad en el comportamiento económico en el que, más que en cualquier otra esfera de actividad, el proceso de racionalización “engendra esa ‘irracionalidad’ vaciada de sentido que son las ‘relaciones’ autónomas y arbitrarias que, de ahí en más, reinan sobre el comportamiento humano” (Löwith, 2009: 93 ss.). Es una pena que Löwith en sus escritos posteriores, que no carecen de interés, no haya seguido las pistas abiertas por este ensayo de 1932.

Provisoriamente, podemos cerrar esta reflexión sobre Weber y Marx como críticos del capitalismo con este comentario de Isabelle Kalinowski: “Esta visión glacial y negativa del capitalismo, que evoca fuertemente y se confunde con la crítica marxista, no desemboca sin embargo, en su caso, en algún horizonte de dialéctica revolucionaria...” (Kalinowski, 2005: 248).

Traducido del francés por Eduardo Weisz

Recibido: febrero de 2014

Revisado: mayo de 2014

Correspondencia: Centre d'Etudes Interdisciplinaires des Faits Religieux (CEIFR)/  
École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)/10, rue Monsieur le  
Prince/75006/París/Francia/correo electrónico: michael.lowy@orange.fr

## Bibliografía

- Assmann, Hugo y Franz Hinkelammert (1989), *A idolatría do mercado. Ensaio sobre economia e teologia*, San Pablo, Vozes.
- Bendix, Reinhard (1962), *Max Weber*, Londres, Heinemann.
- Benjamin, Walter (1991), “Kapitalismus als Religion”, en W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, pp. 100-103.
- Bouretz, Pierre (1996), *Les promesses du monde. Philosophie de Max Weber*, París, Gallimard.
- Dempf, Alois (1921), “Religionssoziologie”, *Hochland*, núm. 18, pp. 746-748.
- Doyle, John Andrew (1887), *The English in America, II*, Londres, Longmans.
- Fischhoff, Ephraim (1944), “The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: the History of a Controversy”, *Social Research*, vol. 11, núm. 1, pp. 53-77.
- Gangl, Manfred (1997), “Judentum, Katholizismus, Protestantismus und der ‘Geist’ des Kapitalismus”, en Groupe de recherche sur la culture de Weimar, *L'Éthique protestante de Max Weber et l'Esprit de la modernité*, París, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 121-145.

- Goldmann, Lucien (1959), "Le marxisme est-il une sociologie?", en L. Goldmann, *Recherches dialectiques*, París, Gallimard, pp. 26-44.
- Grossein, Pierre (2003), "Présentation", en Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, París, Gallimard, pp. V-LVIII.
- Kalinowski, Isabelle (2005), "Leçons wébériennes sur la science et la propagande", en M. Weber, *La science, profession et vocation*, Marsella, Agone, pp. 65-286.
- Löwith, Karl (2009), *Max Weber et Karl Marx*, París, Payot.
- Löwy, Michael (2013a), "Le pessimisme culturel de Max Weber", en M. Löwy, *La cage d'acier*, París, Stock, pp. 151-189.
- Löwy, Michael (2013b), "Figures du marxisme wébérien: de Lukács à Merleau-Ponty", en M. Löwy, *La cage d'acier*, París, Stock, pp. 49-73.
- Löwy, Michael y Robert Sayre (1992), *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, París, Payot.
- Mandel, Ernest (1967), *La formation de la pensée économique de Karl Marx*, París, Maspero.
- Manent, Pierre (1994), *La cité des hommes*, París, Fayard.
- Marx, Karl (2014), *Ökonomische-philosophische Manuskripte*, en <http://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1844/oek-phil/index.htm>, fecha de consulta marzo de 2014.
- Marx, Karl (2007), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (grundrisse 1857-1858)*, vol. 1, traducción de P. Scaron, México, Siglo XXI.
- Marx, Karl (1989), *Manuscritos: economía y filosofía*, traducción de F. Rubio Llorente, Madrid, Alianza.
- Marx, Karl (1985), *El capital. Tomo I: El proceso de producción de capital*, traducción de P. Scaron, México, Siglo XXI.
- Marx, Karl (1983), *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke, Band 42*, Berlín, Dietz Verlag, pp. 49-984.
- Marx, Karl (1976), *Das Kapital, Erster Band*, Fráncfort del Meno, Verlag Marxistische Blätter.
- Marx, Karl (1975), *Miseria de la filosofía*, traducción s/d, Buenos Aires, Cartago.
- Marx, Karl (1972), *Das Elend der Philosophie*, en K. Marx y F. Engels, *Werke, Band 4*, Berlín, Dietz Verlag, pp. 63-182.
- Marx, Karl (1967), *Fondements de la critique de l'économie politique (Grundrisse)*, París, Anthropos.
- Marx, Karl (1966), "El salario", en K. Marx y F. Engels, *Escritos económicos varios*, traducción de W. Roces, México, Grijalbo, pp. 164-183.
- Marx, Karl (1955), "Arbeitslohn", en K. Marx y F. Engels, *Kleine Ökonomische Schriften*, Berlín, Dietz Verlag, pp. 223-249.
- Mommsen, Wolfgang (1985), *Max Weber et la politique allemande. 1890-1920*, París, PUF.
- Parsons, Talcott (1966), *The Structure of Social Action*, Nueva York, Free Press.
- Raulet, Gérard (1997), "Einleitende Bemerkungen", en Groupe de recherche sur la culture de Weimar, *L'Éthique protestante de Max Weber et l'Esprit de la modernité*, París, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp. 9-25.

- Raynaud, Philippe (1987), *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF.
- Sayer, Derek (1991), *Capitalism and Modernity. An Excursus on Marx and Weber*, Londres y Nueva York, Routledge.
- Traverso, Enzo (1997) *L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels*, Paris, Éditions du Cerf.
- Weber, Max (2004), "Mi palabra final a mis críticos", en M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, edición y traducción de F. Gil Villegas M., México, FCE, pp. 461-521.
- Weber, Max (1998a), "Introducción", en M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, I*, traducción de J. Almaraz y L. Legaz Lacambra, Madrid, Taurus, pp. 11-24.
- Weber, Max (1998b), "La ética protestante y el espíritu del capitalismo", en M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión, I*, traducción de J. Almaraz y L. Legaz Lacambra, Madrid, Taurus, p. 25-202.
- Weber, Max (1998c), "La política como vocación", en M. Weber, *El político y el científico*, traducción de F. Rubio Llorente, Madrid, Alianza, pp. 81-180.
- Weber, Max (1997), *Historia económica general*, traducción de M. Sánchez Sarto, México, FCE.
- Weber, Max (1992), "Sur le socialisme et le marxisme", *Actuel Marx*, presentación de E. Traverso y traducción de J. Bidet, núm. 11, pp. 41-66.
- Weber, Max (1991), "El socialismo", en M. Weber, *Escritos políticos*, traducción de J. Abellán, Madrid, Alianza, pp. 301-349.
- Weber, Max (1988a), "Der Sozialismus", en M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 492-518.
- Weber, Max (1988b), "Politik als Beruf", en M. Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, Tübinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 505-561.
- Weber, Max (1986a), "Vorbemerkung", en M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 1-16.
- Weber, Max (1986b), "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", en M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 17-206.
- Weber, Max (1972a), "Bemerkungen zu der vorstehenden 'Replik'", en M. Weber y J. Winckelmann (ed.), *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, Hamburgo, Siebenstern Taschenbuch Verlag, pp. 44-56.
- Weber, Max (1972b), "Antikritisches Schlusswort zum 'Geist des Kapitalismus'", en M. Weber y J. Winckelmann (ed.), *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, Hamburgo, Siebenstern Taschenbuch Verlag, pp. 283-345.
- Weber, Max (1958), *Wirtschaftsgeschichte*, Berlin, Duncker & Humblot.

**Acerca del autor**

Michael Löwy es director de investigaciones emérito en el Centro Nacional para la Investigación Científica de Francia (CNRS) y profesor en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París. Sus áreas de investigación son, entre otras, la sociología de la cultura, en especial de la religión, la sociología del conocimiento, así como el pensamiento emancipatorio en autores judío-alemanes de comienzos del siglo XX. Escribió también sobre diferentes expresiones del marxismo en general, y del latinoamericano en particular, así como sobre el pensamiento de Max Weber. Entre sus publicaciones se destacan sus estudios sobre Lukács (1976), sobre el surrealismo (2000), sobre Benjamin (2001), sobre Kafka (2004), así como, en colaboración con Erwan Diantell, *Sociologies et religion. Approches dissidentes* (2005) y *Sociologies et religion. Approches insolites* (2009). Sobre Weber ha publicado recientemente *La cage d'acier: Max Weber et le marxisme wébérien*, París, Stock, 2013; y como coordinador, *Max Weber et les paradoxes de la modernité*, París, PUF, 2012.