



Revista Mexicana de Ciencias Políticas y
Sociales

ISSN: 0185-1918

articulo_revmpys@mail.politicas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México
México

Villegas Montiel, Francisco Gil

Contexto de la polémica que llevó a Weber a escribir en 1910 su texto: Mi palabra final a mis críticos
Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, vol. XLV, núm. 186, septiembre-diciembre, 2002,
pp. 209-373

Universidad Nacional Autónoma de México
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=42118608>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Contexto de la polémica que llevó a Weber a escribir en 1910 su texto: “Mi palabra final a mis críticos”

FRANCISCO GIL VILLEGAS MONTIEL

Desde su aparición en 1904, la tesis weberiana sobre la relación entre la ética protestante y la mentalidad capitalista generó agresivas críticas por parte de los historiadores Karl Fischer y Felix Rachfahl.¹ Con respecto a Fischer, quien publicó su temprana crítica a Weber en 1907, en el vol. 25 del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, lo más sólido es su observación sobre la muy improbable posibilidad de que el “espíritu del capitalismo”, o las ideas sobre el deber, se hayan visto afectadas por creencias o escritos religiosos, y menos por aquellos señalados en el texto de Weber. Las ideas sobre el deber del trabajo tienen sus raíces, según Fischer, en factores psicológicos totalmente independientes a la religión, mientras que el “espíritu del capitalismo” se debe con mucho mayor probabilidad a factores sociales y políticos. No obstante, Fischer acepta que los reformadores estuvieron más que bien dispuestos a adaptarse a las circunstancias económicas, y en especial a las exigencias del capitalismo, razón por la cual pareció darse un “paralelismo” entre el protestantismo y la actividad capitalista, pero éste no obedecía ni a una causalidad genética del primero sobre la segunda, ni podía tener una prioridad cronológica.²

Weber simplemente respondió que en ninguna parte había afirmado algo tan absurdo como que la reforma protestante ocurriera

¹ Las críticas de Fischer y Rachfahl de 1907, 1908 y 1910 a la tesis de Weber, así como las respuestas de éste, aparecieron como reseñas o artículos en revistas académicas alemanas de principios de siglo, pero pueden consultarse hoy en la excelente compilación de Winckelmann. Véase Johannes Winckelmann (comp.), *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, Hamburgo y Munich, Siebenstern, 1978, pp. 11-345.

² Véase H. Karl Fischer, “Kritische Beiträge zu Professor Max Webers Abhandlung *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*” (1907); y “Protestantische Ethik und ‘Geist des Kapitalismus’”. Replik auf Herrn Professor Max Webers Gegenkritik” (1908), en J. Winckelmann (comp.), *Die protestantische Ethik II, op. cit.*, pp. 11-24 y 38-43.

antes de los inicios del capitalismo, y mucho menos que los textos de Benjamin Franklin o de Lutero hubieran gestado al “espíritu del capitalismo”, como tampoco había negado la importancia fundamental de los factores sociales y políticos en la génesis del capitalismo. La razón por la cual Fischer había realizado una lectura tan llena de malos entendidos se debía posiblemente a la forma de presentación de la tesis en el artículo original, por lo que Weber ofrecía eliminar aquellas ambigüedades que pudieran haber afectado la correcta lectura del mismo, sin caer, por otro lado, en la falta de rigor del vago reduccionismo “psicologista” que Fischer tenía el descuido de proponer como una alternativa metodológica seria.³

La polémica más ruda y apasionada en la primera década del siglo no fue sin embargo la personificada por Weber y Fischer, ya pronto sería superada, tanto en el tono como en el radicalismo de los argumentos, por la sostenida entre Weber y Felix Rachfahl, donde también participaría Ernst Troeltsch en virtud de que las críticas de Rachfahl fueron dirigidas a ambos por igual. En la época de la polémica (1909-1910), Felix Rachfahl era profesor de Historia en la Universidad de Kiel y el mundo académico lo conocía básicamente por su obra en tres tomos sobre Guillermo de Orange. A partir de 1915 ocupó la cátedra de historia económica de la Universidad de Friburgo, ciudad donde moriría, cinco años después de Weber, en 1925.

El órgano elegido por Rachfahl para publicar sus muy extensas críticas a los artículos de Weber (primero 90 páginas en cinco entregas, y después 62 páginas en cuatro entregas) fue el *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft und Kunst* publicado por Paul Hinneberg. Es decir, un semanario de difusión masiva a miles de lectores, en comparación con el público mucho más selecto y reducido al que llegaba el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* en el que Weber había publicado sus ensayos originales sobre el protestantismo, y también publicaría sus demoledoras réplicas a Rachfahl. La diferencia respecto a la naturaleza y difusión de ambas revistas es importante tomarla en cuenta para entender las quejas de Weber en su “palabra final” (*Schlusswort*) de 1910 en relación con

³ M. Weber, “Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden ‘Kritischen Beiträgen’” (1907), y “Bemerkungen zu der vorstehenden ‘Replik’” (1908), en J. Winckelmann (comp.), *Die protestantische Ethik II*, op. cit., pp. 27-37 y 44-56.

el daño que Rachfahl hace a su público masivo, y que Weber denuncia expresamente en el último párrafo de ese importante texto que hemos traducido especialmente para esta edición. También lo exagerado de la extensión de las críticas de Rachfahl es importante de considerar para entender tanto la indignación de Weber como la decisión de ocupar 45 páginas del prestigiado *Archiv* en su “respuesta final” de 1910 a Rachfahl (en su primera réplica a Rachfahl, Weber sólo ocupó 26 páginas y en un tono fuerte pero mucho menos agresivo que el de la “palabra final”). La constante referencia de Weber en este último escrito a su artículo en el *Christliche Welt* se refiere al texto, también incluido en esta edición, intitulado “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo”, mismo que se basa en las observaciones empíricas que Weber realizara sobre sectas e iglesias protestantes, a raíz de un viaje a Estados Unidos en 1905.

Conviene resumir ahora los puntos sustanciales de la crítica de Rachfahl a Weber, una vez eliminado el estilo “pendenciero” en el que los formuló originalmente. La crítica de Rachfahl se centra en seis puntos básicos. En primer lugar, sostuvo que Weber no proporcionaba suficiente evidencia histórica para apoyar su tesis de la relación entre el capitalismo y el protestantismo y, por lo mismo, resultaba muy cuestionable que los países presentados por Weber como ejemplo de desarrollo capitalista por influencia protestante, especialmente Holanda, dieran apoyo a su tesis. Así, el capitalismo se había desarrollado en Holanda mucho antes de la introducción del calvinismo; luego de la aparición de éste, muchos capitalistas permanecieron católicos, y si acaso, después se convertirían al arminianismo. Estos capitalistas no tenían gran devoción religiosa puesto que estaban dispuestos a obtener ganancias donde quiera que vieran una oportunidad para ello, de tal modo que comerciaban con todos, incluso con españoles, aunque a los calvinistas esto les pareciera una reprobable falta de escrúpulos. En Inglaterra, el capitalismo también había surgido mucho antes del puritanismo, por lo que Rachfahl dudaba mucho que las actividades económicas de los puritanos o cuáqueros ingleses estuvieran auténticamente motivadas por devoción religiosa, y Weber no había presentado evidencia suficiente o convincente para demostrarlo. En Estados Unidos, por otra parte, resultaba imposible, según Rachfahl, encontrar huellas del tipo ideal del capitalista puritano construido por Weber, ya que las

grandes fortunas ahí acumuladas no tenían señales de haber sido amasadas por influencia calvinista.⁴

En segundo lugar, Rachfahl cuestionaba la validez y utilidad de la noción del “espíritu del capitalismo”, por ser ésta “demasiado estrecha, y por otro lado demasiado amplia”.⁵ Es muy amplia porque presupone que cualquier paso que vaya más allá de la conducta tradicional ya es un síntoma en dirección del “espíritu capitalista”, y es demasiado estrecha porque considera como capitalista únicamente a la actividad motivada por el deseo de la acumulación del capital, conforme excluye a otras motivaciones igualmente poderosas para el capitalismo como son el poder, el honor, disfrutar la vida, servir a la comunidad familiar o al país y obtener seguridad económica para las siguientes generaciones; motivaciones todas éstas que, en todo caso, son mucho más significativas para el análisis de la conducta económica que las de procedencia religiosa.⁶ Y no es que estas últimas carezcan de importancia, pero deben sopesarse cuidadosamente en el contexto de relaciones sociales mucho más amplias.

En tercer lugar, Rachfahl calificó de desorientadora la noción weberiana del “ascetismo intramundano”, porque el estilo de vida racionalmente controlado y metódicamente organizado para servir a la mayor gloria del Señor, en el sentido en que Weber lo veía como distintivo del calvinismo, no es, según Rachfahl, privativo de éste puesto que también los católicos adoptaron precisamente tal estilo de vida, de modo que lo “novedoso” del término “ascetismo intramundano” reside más en la acuñación misma del neologismo y no tanto en el descubrimiento de un nuevo hecho histórico.

En cuarto lugar, Rachfahl consideraba como sumamente endeble la relación empírica entre sectas protestantes y el surgimiento del capitalismo, las últimas porque no habían tenido gran proliferación en Holanda, y en Inglaterra, la empresa capitalista precedió a la aparición de las mismas.

En quinto lugar, Rachfahl cuestionó que Weber viera en la pequeña y mediana burguesía a los principales portadores del capitalismo y no prestara mayor atención a grandes empresarios capitalis-

⁴ Felix Rachfahl, “Kalvinismus und Kapitalismus” (1909), en J. Winkelmann (comp.), *Die protestantische Ethik II*, op. cit., especialmente pp. 93-105.

⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁶ *Ibid.*, p. 81.

tas como Jacob Fugger, pues según Rachfahl ahí es particularmente notorio cómo las motivaciones del poder, la ostentación y el honor son cruciales para el desarrollo capitalista, mientras que cualquier espíritu que animara a la pequeña burguesía, especialmente si era de procedencia religiosa, no podría ser considerado como auténticamente capitalista.

Por último, aunque Rachfahl no negó la influencia de la Reforma en la configuración de la vida económica moderna, afirmaba que su importancia no reside tanto en una “vocación” que fomentara un “ascetismo intramundano”, sino más bien en la tolerancia general ante las nuevas formas de comportamiento que surgen en la sociedad moderna.⁷

Weber respondería a las críticas de Rachfahl en dos extensos artículos,⁸ donde demostraría que toda la argumentación de su crítico se basa en la estipulación de una serie de afirmaciones que jamás aparecen como tales en los ensayos sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. En primer lugar, Weber jamás afirmó que el protestantismo precediera al capitalismo, por lo cual las observaciones de Rachfahl sobre el surgimiento del capitalismo en Holanda o Inglaterra antes de la aparición de la Reforma o de la proliferación de las sectas protestantes en el segundo de esos países, en nada afectan ni contradicen a los ensayos weberianos. Al igual que Fischer, Rachfahl tuvo una lectura descuidada y atribuyó a Weber tesis que éste jamás sostuvo. En segundo lugar, Rachfahl intenta colocar a Weber en una posición de unilateralismo idealista, sin tomar en cuenta todas las instancias en las que el segundo defiende sus tesis en el marco de un pluralismo interaccionista donde los factores materiales jamás son subestimados ni menospreciados. Honor, poder, ostentación, servicio a la comunidad y preocupación por la seguridad de las generaciones venideras como motivaciones económicas se han dado en todas las sociedades y en todos los tipos de organización económica, lo mismo en la antigüedad que en la Edad Media o en la era moderna, de modo que nada de eso es distintivo del desarrollo

⁷ F. Rachfahl, “Nochmals Calvinismus und Kapitalismus” (1910), en Winckelmann (comp.), *op. cit.*, pp. 268-269.

⁸ Max Weber, “Antikritisches zum ‘Geist’ des Kapitalismus” (1910) y “Antikritisches Schlusswort zum ‘Geist’ des Kapitalismus” (1910), en Winckelmann (comp.), *op. cit.*, pp. 149-175 y 283-345.

del capitalismo “moderno”. Rachfahl pierde así la perspectiva de que los ensayos de Weber buscan dar cuenta de algunos rasgos distintivos del capitalismo moderno, el cual ciertamente es anterior a la aparición de la Reforma, pero eso no impidió que fuera afectado e influido en su desarrollo por la nueva ética de ascetismo intramundano del calvinismo puritano. Afirmar que el catolicismo también se rigió por el estilo de vida característico del calvinismo, racionalmente controlado y metódicamente organizado para mayor gloria del Señor, equivale a estar ciego ante las diferencias fundamentales entre el catolicismo y el calvinismo o entre el luteranismo y el calvinismo o, para el caso, entre distintas formas de orientación religiosa. Tampoco constituye para Weber un gran descubrimiento encontrar a grandes empresarios o innovadores como los Fugger, pues han existido todas las épocas.⁹

A Weber no le interesan tanto las modalidades de la conducta económica individual ni, para el caso, las características personales de empresarios específicos, sino que el centro de su interés se encuentra en cómo toda una sociedad fue afectada por un nuevo *ethos* de conducta práctica, es decir, un *ethos* motivado por novedosos estímulos religiosos y psicológicos para llevar a cabo una nueva organización metódica y sistemática de la vida cotidiana de acuerdo con el llamado de la vocación. En su inicio, tal *ethos* práctico, cultivado por el ascetismo intramundano, generó una nueva forma de organización del estilo de vida cotidiana con fuertes repercusiones sobre la vida económica, aun y cuando tal ímpetu original ya no sea necesario para sostener al funcionamiento del capitalismo actual.¹⁰ Toda esta parte de la argumentación de Weber se encuentra totalmente ausente en la crítica de Rachfahl quien, por ello, fue incapaz de entender las implicaciones más profundas y de larga duración de la aportación weberiana al tema de la relación entre la ética del ascetismo intramundano del calvinismo y la mentalidad del desarrollo en el capitalismo moderno. Weber concluye su “palabra final” a sus críticos con la observación de que el propósito de sus ensayos sobre la relación entre el capitalismo y el ascetismo intramundano del calvinismo reside en encontrar la génesis del “espíritu del capitalismo”,

⁹ M. Weber, “Antikritisches zum ‘Geist’ des Kapitalismus”, en *op. cit.*, p. 176, nota de pie, núm. 8.

¹⁰ M. Weber, “Antikritisches Schlusswort...”, en *op. cit.*, pp. 306-307 y 323.

en el sentido en que él lo define, como un proceso de desarrollo que evoluciona del romanticismo de las “aventuras económicas” a la conducta económica racional en el modo de vida cotidiano.¹¹

En lo que se refiere a polémicas sin sentido, porque las promueven diletantes ignorantes como Rachfahl, quienes no tan sólo interpretan mal los objetivos y el argumento central de las tesis que critican, sino que una vez exhibidos públicamente en su error interpretativo no tienen el valor civil de admitirlo, Max Weber concluye que ya no será de ellos de quienes esperará “críticas”, ni tendrá la paciencia para responderlas, ni desperdiciará más espacio en revistas académicas que deben publicar cosas más importantes que polémicas estériles por culpa de la falta de capacidad de los “críticos”, sino que en todo caso, esperará a que se publique algún tipo de crítica más fructífera y mejor informada, la cuál sólo podría provenir, en ese momento, de los teólogos, y no de polemistas, diletantes y pendencieros de la calaña de Rachfahl.¹²

Weber cumplió su palabra, no volvió a retomar ni la polémica, ni el tema de la relación entre protestantismo y capitalismo, ni respondió a ningún otro crítico sino hasta 1920, al redactar las notas de la versión modificada de sus célebres ensayos para ser publicada en el primero de sus tres volúmenes de ensayos sobre sociología de la religión. Tal parece que en la década que va de 1910 hasta 1920, Weber decidió que lo mejor era enmarcar su célebre tesis sobre el protestantismo en el contexto mucho más amplio, explicativo y ambicioso de sus investigaciones comparativas sobre sociología de la religión y así, en vez de continuar con una polémica que consideraba estéril y sin verdadero nivel académico, prefirió que su posterior investigación de sociología de la religión informara e ilustrara mejor, tanto al público como a sus críticos.

Ahora bien, si Weber había hecho notar en la nota última de su “palabra final” a los críticos, que esperaba ansioso una crítica más fructífera e informada por parte de los teólogos, en realidad ésta quedó representada por Ernst Troeltsch, quien inició, con sus aportacio-

¹¹ *Ibid.*, p. 323.

¹² *Ibid.*, p. 345, final de la nota núm. 30: “... und von jenen Seiten (es decir, del lado de los teólogos), nicht aber von solchen gelegentlich dilettantisch hineinpfeuschenden Klopfteuern, wie Rachfahl, erwartete ich fructbare und belehrende Kritik”.

nes de 1910 y 1911, la segunda década de la “Guerra académica de los cien años”.

También Troeltsch se sintió obligado a señalar las limitaciones y confusiones de la crítica de Félix Rachfahl a lo que éste denominaba “la tesis Weber Troeltsch”. Así, a finales de 1910, Troeltsch publicó un ensayo sobre “el significado cultural del calvinismo” en el que empezaba por demarcar su propia posición frente a la de Max Weber, no tanto porque estuviera en desacuerdo con las tesis de éste, sino porque consideraba que en enfoque, objetivos del conocimiento y disciplina, ambos abordaban el problema desde muy diferente ángulo temático. Según Troeltsch, Rachfahl cometía una grave confusión al reducir las aportaciones de los dos expertos de Heidelberg a una misma posición, puesto que no puede equipararse la perspectiva de un sociólogo e historiador económico con la de un teólogo. El protestantismo interesaba a Troeltsch no exclusivamente desde la perspectiva económica, sino en su significado cultural general para la configuración del mundo moderno, y, sobre todo, en las diferenciaciones y variantes religiosas que el mismo podía manifestar. Por lo tanto, las atinadas investigaciones de Weber desde una perspectiva socio-económica, constituían tan sólo un aspecto particular y específico de la problemática mucho más amplia que Troeltsch intentaba abordar desde un enfoque primordialmente teológico.¹³ Por lo tanto, no resultaba extraño que si Rachfahl era incapaz de distinguir entre el enfoque de un sociólogo y economista y el de un teólogo, también fuera propenso a confundir al luteranismo con el calvinismo, a las sectas con las iglesias, a la cultura con los ideales culturales y a las muy diferentes tendencias políticas que emanaron históricamente de la pasividad política del luteranismo frente a las potencialidades democráticas del calvinismo.¹⁴ Eso por no decir nada de su ceguera para encontrar las diferencias doctrinales entre el ascetismo calvinista y la separación católica entre la vida monástica y la seglar.¹⁵ Después de exhibir la polifacética ignorancia de Rachfahl en cuestiones teológicas, Troeltsch procede a demostrar por qué también su idea de la “tolerancia”, que según el ignorante “crítico” fue

¹³ Ernst Troeltsch, “Die Kulturbedeutung des Kapitalismus” (1910), en J. Winkelmann (comp.), *op. cit.*, pp. 191-192.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 199-200.

¹⁵ *Ibid.*, p. 199.

la principal aportación práctica de la Reforma protestante a la vida cotidiana moderna, está históricamente muy mal fundamentada. Troeltsch le recuerda al historiador Rachfahl que en las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, la intolerancia se manifestó en todos los credos religiosos y no sólo en algunos y que incluso, en algunas expresiones de la Ilustración, también hubo formas de intolerancia.¹⁶ En cuanto al significado cultural del calvinismo, lo importante es tomar en consideración la manera en que influyó en la configuración del mundo moderno, en sus aspectos científicos, económicos, políticos y religiosos, y no en el ideal cultural, personal e históricamente mal fundamentado de un individuo como Rachfahl. El tema del significado cultural del calvinismo para la configuración del mundo moderno conecta directamente con la publicación, en 1911, del libro de Troeltsch sobre el protestantismo y el mundo moderno.¹⁷

El citado libro de 1911, corrige y amplía su ya mencionada conferencia de Troeltsch ante el Noveno Congreso de Historiadores Alemanes en Stuttgart, en abril de 1906, a la que asistió porque Weber, quien había sido originalmente invitado, declinó en su favor.¹⁸ La versión publicada registra la polémica con Rachfahl en una extensa nota de pie de página donde Troeltsch sintetiza de la siguiente manera sus críticas a Rachfahl:

Felix Rachfahl ha creído tener que oponerse a mis reconstrucciones históricas en nombre de la auténtica historia de los especialistas, atacando como *magister* y juez a Max Weber por su estudio sobre el calvinismo y esta conferencia mía [...]. Opina que mis trabajos como historiador no son más que “generalizaciones precipitadas y sin base, apoyadas en un conocimiento insuficiente de las cosas”, etc. [...]. Observaré tan sólo que sus conocimientos en materia de historia y teoría económica y, sobre todo, en materias de teología e historia de la religión no le autorizan demasiado a asumir funciones de juez. Precisamente su caso nos hace ver cuán conveniente resulta añadir a la investigación de detalle especializada, que sin duda hay que

¹⁶ *Ibid.*, pp. 212-214.

¹⁷ Véase Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno* (1911), trad. Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.

¹⁸ *Supra.*, p. 14.

colocar en primera línea, una reflexión sobre las grandes potencias intelectuales de la historia, para lo cual es también menester estar enterado de algunas cosas [...]. No veo ningún inconveniente en tomar en cuenta la crítica de Rachfahl en aquello que me parece justo. No es demasiado lo que tenga que rectificar. Cf. mi réplica *Die Kulturbedeutung des Calvinismus*, 1910.¹⁹

Por lo demás, el libro de Troeltsch aporta valiosos elementos de análisis que complementan, sin contradecir, las investigaciones de Weber. Aunque su interés no está enfocado, como ocurre en Weber, al estudio de la naturaleza del fenómeno capitalista, Troeltsch hace algunas precisiones interesantes antes de pasar a analizar las conexiones entre el protestantismo y el mundo moderno, incluyendo dentro de éste al capitalismo. El protestantismo no crea al mundo moderno, pero en la medida en que participa en éste, asume una dimensión revolucionaria, aun y cuando participe de manera indirecta, no consciente y no deliberada.²⁰ Troeltsch aborda así la influencia de la Reforma protestante en la familia y en la Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano, siguiendo aquí la tesis de Jellinek; analiza también su influencia en la teoría del Estado moderno, en la economía capitalista, en la sociedad industrial y, por último, en la ciencia y el arte de la modernidad. Troeltsch concluye su investigación con el siguiente veredicto, esencialmente afín con la tesis weberiana:

Hemos perseguido hasta ahora las influencias del protestantismo en la familia y el derecho, en el Estado, en la economía y en la sociedad y, finalmente, en la ciencia y el arte. El resultado ha sido siempre equívoco, es decir, que si el protestantismo ha fomentado a menudo en forma grande y decisiva el nacimiento del mundo moderno, en ninguno de esos dominios es el creador [...]. En general, lo ha fomentado, consolidado, teñido y condicionado en el curso de su marcha.²¹

¹⁹ E. Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, op. cit., p. 11, nota de pie.

²⁰ *Ibid.*, p. 51.

²¹ *Ibid.*, p. 91.

Al año siguiente, en 1912, apareció publicada la gran investigación de Troeltsch sobre las doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos, tan admirada y reconocida por Weber en las notas a su edición modificada de 1920 sobre *La ética protestante*.²² Esta monumental obra de Troeltsch investiga no sólo las doctrinas sociales, sino también el pensamiento político del cristianismo, desde la antigüedad hasta el protestantismo moderno, pasando por toda la Edad Media. De todas las “iglesias y grupos” de la historia del cristianismo, más de la mitad de la obra está dedicada al protestantismo y, dentro de ésta, una de las secciones más extensas es la del calvinismo.²³ Ahí Troeltsch dedica un apartado a “La ética económica del calvinismo”, otro a la relación entre “Calvinismo y capitalismo”, y otro más a la noción intramundana del “Ascetismo protestante”,²⁴ donde básicamente resume la célebre tesis weberiana, apoyándose para ello no sólo en los ensayos originales, sino también en la “palabra final” de Weber contra sus críticos y en la polémica de ambos expertos de Heidelberg contra Rachfahl. Así, Troeltsch expresa en varias ocasiones su aprobación y reconocimiento a la tesis weberiana sobre el protestantismo, como por ejemplo, en la siguiente anotación:

El estudio de Weber (*Protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus, Archiv XX und XXI*) es hoy en día de fundamental importancia. Sobre todo porque ha abordado el problema en el gran contexto de la historia de la cultura, mientras que en su aspecto interno ha conectado el factor ético y religioso con el elemento socio-económico. Por mi parte, he adoptado todas aquellas aportaciones suyas que he podido confirmar en buena medida mediante el estudio de la vida americana y de la baja Renania, y que también he utilizado en mis trabajos más gene-

²² Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübinga, Mohr, 1912; traducción inglesa de Olive Wyson como *The Social Teachings of the Christian Churches*, London, George Allen & Unwin, 1931. Para las referencias de Weber a esta obra, en su versión modificada de 1920 sobre *La ética protestante...*, véase notas de pie en las páginas 86, 108, 110 y 220.

²³ Véase E. Troeltsch, *The Social Teachings...*, *op. cit.*: Capítulo III, “Protestantism”, pp. 461-991; sección 3 “Calvinism”, pp. 576-691.

²⁴ *Ibid.*, pp. 641-650; y 807-820. Las referencias explícitas a los estudios de Weber aparecen en las extensas notas de pie de página que se encuentran recopiladas, en la traducción inglesa, al final del texto de Troeltsch. Véase *Ibid.*, pp. 884, 892-894, 911-919, 937, 958-960 y 986-990.

rales sobre el significado cultural del protestantismo para el mundo moderno, naturalmente que sin dejar de usar mi propio e independiente criterio.²⁵

La “independencia de criterio” de Troeltsch frente a Weber fue señalada por el primero con mayor énfasis y detalle en otras partes de su gran obra, pero sin dejar nunca de reconocer su plena coincidencia con la tesis weberiana:

En este punto [del ascetismo intramundano], mi presentación de la materia converge con las famosas investigaciones de Weber sobre “el espíritu del capitalismo”. La investigación de Weber inicia con la tarea de descubrir la constitución del capitalismo moderno, con su énfasis en el comercio y su carácter burgués como algo diferente al capitalismo antiguo y medieval. Weber analiza el factor del ascetismo protestante con el fin de entender su significado para la historia económica. Mi investigación tiene un propósito diferente, pues tan sólo busca dar una clara representación de la ética social del protestantismo como un fin en sí mismo. Por lo tanto, dejo a un lado los objetivos adicionales de Weber. En este punto, decidí seguir su exposición de la naturaleza del ascetismo protestante precisamente porque cada vez que estudiaba de nuevo esta cuestión, me encontraba con que su argumento ha demostrado ser una brillante pieza de observación y análisis. Por lo demás quisiera señalar que mis investigaciones no tomaron como punto de partida a las de Weber, [pues las mías se remontan a 1901], y los ensayos de Weber no aparecieron sino hasta 1903. Sin Weber ciertamente no hubiera sido capaz de obtener una concepción más clara del ascetismo protestante que la que ya habían preparado Schneckengerber y Ritschl [...]. Por lo demás, repito que en todo esto no tengo la intención de hacer ninguna contribución a la historia del capitalismo; eso se lo dejo a los expertos en esa disciplina tan compleja. Todo lo que debo hacer aquí es interpretar la doctrina social del protestantismo, y

²⁵ *Ibid.*, p. 911, nota de pie núm. 381 a la p. 641.

todo lo que pertenece a la historia del capitalismo puede permanecer para mis propósitos intacto.²⁶

En otras ocasiones, Troeltsch defiende la sofisticación de la tesis weberiana contra las simplificaciones de los críticos, y vuelve a aclarar su sentido original en expresiones como la siguiente:

Nadie ha afirmado jamás que el capitalismo sea un producto directo del calvinismo. Lo que sí podemos afirmar, sin embargo, es que ambos poseían una cierta afinidad, que la ética calvinista del “llamado” a la vocación y al trabajo, que declara que con ciertas precauciones es permitida la ganancia de dinero, pudo darle un fundamento ético e intelectual al capital, y que por tanto lo organizó y apoyó interna y vigorosamente [Weber pudo detectar así, en su *Schlusswort*, XXI, p. 588] que “el ascetismo protestante le proporcionó (al capitalismo burgués) una ética positiva, un alma que necesitaba aquella actividad infatigable con el fin de que el ‘espíritu’ y la ‘forma’ del capitalismo pudieran fusionarse”.²⁷

El blanco preferido de Troeltsch para ilustrar las simplificaciones de algunos críticos de la tesis weberiana es, desde luego, el vapuleado Felix Rachfahl, a quien se reprende por no tener cacumen suficiente para entender la diferencia entre “sistema capitalista” y “espíritu del capitalismo”;²⁸ se le reprocha su supina ignorancia en cuestiones teológicas por haber querido refutar la noción de “ascetismo intramundano” con artículos de enciclopedia y literatura secundaria, cuyos autores se disociaron inmediatamente de las frívolas y “banales” observaciones de Rachfahl respecto al ascetismo;²⁹ se le recuerda que por su condición de ignorante en cuestiones de dogmática y de historia de las religiones, no tiene facultades para pretender erigirse en “juez” competente y a ninguno de los dos expertos de Heidel-

²⁶ *Ibid.*, p. 987, nota de pie núm. 510 a la p. 809; y p. 989, nota de pie núm. 512 a la p. 815.

²⁷ *Ibid.*, p. 915, nota de pie núm. 388 a la p. 644.

²⁸ *Ibid.*, p. 916, nota de pie núm. 389 a la p. 645.

²⁹ *Ibid.*, pp. 892-893, nota de pie núm. 337, p. 608.

berg;³⁰ se le ridiculiza por haber considerado a Calvino un tradicionalista en el sentido luterano; y finalmente se le demuestra que su idea de la tolerancia está históricamente fuera de lugar en el siglo XVII, ya que “su defensa de la tolerancia se encuentra en el lugar equivocado, además de que la tolerancia por sí misma no significa nada para el desarrollo económico, pues todo depende de la naturaleza económica de aquello que se permitirá ser tolerado”.³¹

A pesar de todas sus deficiencias, la crítica de Rachfahl a Weber y Troeltsch tiene también grandes méritos. Por un lado, obligó a Weber a formular con mayor nitidez y agudeza sus argumentos sobre la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Es probable que sin el acicate de la crítica de Rachfahl, Weber no nos hubiera dejado un resumen tan pormenorizado como el que presenta en su “palabra final” respecto a los objetivos, límites, metodología y “matices” que inspiraron su proyecto original de investigación sobre este tema. Por otro lado, muchas de las críticas de Rachfahl, por estrechas, simplistas o injustas que puedan parecer, serían repetidas en las décadas siguientes por diversos autores de distintas partes del mundo, que ignoraban lo que Rachfahl había escrito al respecto. Por ejemplo, las críticas a la tesis de Weber por parte de los franceses Henri Sée y Henri Hauser en 1927, el sudafricano Hector M. Robertson en 1933, el italiano Amintore Fanfani en 1934, los marxistas británicos Patrick Gordon Walker en 1937 y Maurice Dobb en 1946, el holandés Albert Hyma en 1951, el sueco Kurt Samuelsson en 1957, el *Regius Professor* de Oxford, Hugh Trevor-Roper, en 1961, el suizo Herbert Lüthy en 1964, el estadounidense Jere Cohen en 1980, o el escocés Malcolm MacKinnon en 1988,³² todos

³⁰ *Ibid.*, p. 911, nota de pie núm. 381 a la p. 641.

³¹ *Ibid.*, p. 917, nota de pie núm. 392 a la p. 647.

³² Véase Henri Sée, “Dans quelle mesure puritains et juifs ont-ils contribué aux progrès du capitalisme moderne?”, en *Revue Historique*, vol. 155, mayo-agosto 1927, pp. 57-68; Henri Hauser, “Les idées économiques de Calvin”, capítulo II de *Les débuts du capitalisme*, París, Alcan, 1927, reproducido en Philippe Besnard (comp.), *Protestantisme et capitalisme. La controverse post-weberienne*, Armand Colin, 1970, pp. 208-225; Hector M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Criticism of Max Weber and his School*, Cambridge, Cambridge University Press, 1933; Amintore Fanfani, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, Milán, Vita e Pensiero, 1934; Patrick Gordon Walker, “Capitalism and the Reformation”, en *The Economic History Review*, vol. VIII, núm. 1, noviembre 1937, pp. 1-19; Maurice Dobb, *Studies in the Development of Capitalism*, London, Routledge and Kegan Paul, 1946; Albert Hyma, *From Renaissance to Reformation*, Grand Rapids, Michigan, Erdman, 1951; Kurt Samuelsson, *Ekonomi och religion*, Estocolmo, Kooperativa Förbundet, 1957; Hugh

repiten, con variantes y de manera muy independiente entre sí, algunas críticas que, en honor a la verdad, Felix Rachfahl fue el primero en formular hacia 1909. Lo cual permite concluir que su lectura del texto de Weber no era tan tramposa y sesgada como Weber y Troeltsch la hicieron aparecer, sino en todo caso “descuidada” y ciertamente simplista, pero esto es así porque el texto mismo se presta a una lectura que fácilmente puede caer en simplificaciones y, por lo tanto, en una mala interpretación. La correcta interpretación del texto de Weber requiere del complemento de un contexto muy amplio, como el que intentamos proporcionar mediante una detallada reconstrucción de la polémica centenaria en torno a él, pues sólo así pueden resaltarse diversas cualificaciones y matices que aparecen en el texto original. Por otro lado, si los autores mencionados repiten, sin saberlo, variantes de las críticas que Rachfahl ya había hecho a Weber en 1909, entonces el *Schlusswort* de éste adquiere una muy especial actualidad, pues en él Weber parece responder *avant la lettre* a muchos otros críticos además de a Rachfahl, y en virtud de ello, se justifica plenamente el que la hayamos traducido tomando una licencia, no sin cierta intención de provocación, con el título de “Mi palabra final a mis críticos”.

Trevor-Roper, “Religion, the Reformation, and Social Change”, en G.A. Hayes-McCoy (comp.), *Historical Studies IV. Papers read before the Fifth Irish Conference of Historians, held in University College Galway in May 1961*, London, Bowes & Bowes, 1963, pp. 18-43; Herbert Lüthy, “Calvinisme et capitalisme. Les thèses de Max Weber devant l’histoire”, en *Preuves*, núm. 161, 1964, pp. 3-22; Jere Cohen, “Rational Capitalism in Renaissance Italy”, en *American Journal of Sociology*, vol. 85, 1980, pp. 1340-1355; y, Malcolm H. MacKinnon, “Part I: Calvinism and the Infallible Assurance of Grace: The Weber Thesis Reconsidered” y “Part II: Weber’s Exploration of Calvinism: The Undiscovered Provenance of Capitalism”, *British Journal of Sociology*, vol. 39, núms. 1 y 2, 1988, pp. 143-177 y 178-210 respectivamente.

“Mi palabra final a mis críticos”*
**(*Antikritisches Schlusswort zum ‘Geist
des Kapitalismus’*)**

MAX WEBER

Nuevamente el profesor Rachfahl me ha replicado en cuatro números de la *Internationale Wochenschrift*. En lugar de admitir con honestidad sus groseros errores y superficial manera de leer, ahora toma un nuevo giro y compone parcialmente sus errores incluso de una manera más desesperada que antes, para mantenerse en términos generales justo en la misma posición en la que me vi obligado a caracterizarlo previamente.¹ Al final lo encontramos asegurándonos, en un estilo que súbitamente nos recuerda a las mañas de esos candidatos de algún partido norteamericano durante una campaña electoral, que él ya ha “cumplido” su “propósito” de “reventar a la burbuja de jabón en el Neckar”. Y en otro momento incluso declara que él, Rachfahl, pronto me parecerá a mí “como el buitres que se alimenta del cadáver de su oponente”. Bueno, ya veremos cómo este “cadáver” todavía goza de muy buena salud y cómo, a sus ojos, Rachfahl está muy lejos de parecer un águila o algo por

* Traducido por Francisco Gil Villegas Montiel.

¹ Aprovecho para subrayar que la absoluta nulidad de los logros de Rachfahl como “crítico” no afectan en lo más mínimo mi alta estima por sus otros trabajos que no se aventuran en áreas desfavorables para él. Y lo califico de “desfavorable” no sólo por su falta de información sobre el tema discutido aquí, sino también porque su regodeo, en una especie de “esgrima” intelectual unilateral, frecuentemente lo lleva a tirar “golpes de cerdo” [*Sau-Hieben*] abajo del cinturón, como solíamos llamarlos en el lenguaje de las fraternidades de duelos estudiantiles en Heidelberg. De hecho, este placer suyo en ‘batirse’, acaba siempre por desbocarse y salirse de control, por lo que constantemente fracasa en la posibilidad de conseguir sus deseados “objetivos”. Rachfahl censura la forma desconsiderada de mi réplica, sin embargo, cuando Troeltsch decidió responderle deliberadamente de manera generosa y conciliadora —tanto en forma como en contenido— él buscó abusar tácticamente de esa generosidad para explotarla de una manera poco honorable, y sus invectivas contra Troeltsch llevan tal grado de animosidad que incluso superan las dirigidas contra mí. La manera en que “crítica” se convierte inevitablemente en pura bravuconería, lo cual obliga a hablarle de manera directa y brutal, como una forma apropiada de responderle a alguien así. Espero no tener nunca más que volver a involucrarme en una polémica con otro “crítico” de esta calaña.

el estilo, sino más bien, y como siempre, tanto en sus réplicas como en sus reseñas, aparece como un muy ligero plumífero y, al mismo tiempo, demasiado pesada especie de tinterillo pedante, al cual ni siquiera es posible tenerle mala voluntad —pese a nuestros reprobatorios meneos de cabeza— debido a que su frecuente y casi increíble falta de cualquier sentido de necesidad de honestidad literaria, deriva de la perplejidad en la que ha caído el pobre, superada tan sólo por la igualmente increíble ingenuidad de su inamovible convicción de estar siempre en lo correcto. Ahora que he seguido los deseos de mis amigos para asumir esta estéril e ingrata tarea de abordar sus sofismas puramente semánticos, mismos que disfrazan los claros hechos del caso, me veo obligado a llegar hasta las últimas consecuencias. En lo que sigue, por consiguiente, necesariamente tendré que: 1) estipular el “espíritu” de la polémica de Rachfahl una vez más —y, con el fin de seguirlo en todos los escondrijos y grietas de su caso, esto me llevará, de manera lamentable pero inevitable dadas las circunstancias, a una discusión demasiado prolongada que el lector sin algún particular interés en ella puede saltarse— para entonces, 2) por mi parte —en vista de la confusión causada por Rachfahl y ahora incrementada por su intento de evitar cualquier admisión de injusticia— retomar nuevamente en algunas páginas el hilo de mi “tesis” real, la cual ha sido tercamente ignorada por Rachfahl, simplemente en beneficio de aquellos que no hayan examinado con cuidado mis ensayos. Para otros, esta tarea es innecesaria, pero desde luego que ellos son una minoría en extinción.

I

Todos lo saben: si un Estado funciona de acuerdo con normas burocráticas, no necesariamente está por esta razón regido por un “espíritu de la burocracia”. Si así fuera, todo ejército (y el Estado al que sirve), organizado según el modelo del ejército alemán o francés tendría que estar configurado por “el espíritu militarista” (el caso de mayor contraste en el que podemos pensar aquí es el del ejército italiano). Ninguna asociación de trabajo alemana que posea la misma organización que un “sindicato” francés o un *trade union* inglés, tiene que estar caracterizada necesariamente por el espíritu del “sin-

dicalismo” o el espíritu del “tradeunionismo” (la elección entre estas dos alternativas queda aquí abierta), como tampoco un país con un imperio colonial necesita estar invariablemente regido por un “espíritu del imperialismo”; finalmente, tampoco una economía organizada en términos capitalistas debe estar ineluctablemente determinada por el “espíritu del capitalismo”. (Y ciertamente tal economía no necesita estar regida por el espíritu específico que, según mi tesis, distingue al capitalismo moderno, sobre todo en su incipiente periodo histórico, del de la Antigüedad o la Edad Media,). No obstante, la razón por la cual, a pesar de todo, hablamos de tal “espíritu” en el contexto de estos sistemas reside —para repetirlo— en el hecho de que la mentalidad designada de esta manera, o varias de sus posibles actitudes, nos parecen de alguna manera especialmente “adecuadas” precisamente para aquellas formas de organización. Por razones internas, parecen tener una “afinidad electiva” (*wahlverwandt*) con ellas, pero sin que necesariamente estén por eso atadas a ellas en cada caso particular, o incluso en la mayoría de los casos, o en un promedio de ellos. Así, por ejemplo, es un acontecimiento, típicamente repetido en la historia, el que un Estado o alguna otra institución continúe existiendo con las mismas formas de su origen, pero que parece haber cambiado en su “sentido” para la vida histórica, en su “significado” para la vida cultural. En tales casos, siempre que hablamos de un cambio en su “espíritu”, como habitualmente lo hacemos, naturalmente tenemos el deber incondicional de clarificar en cada caso lo que entendemos por ello y cuáles fueron las causas concretas que determinaron el cambio. En mi caso, mi tarea era identificar lo que yo creía era una serie particularmente importante de causas que condicionaron la formación de, nuevamente, tan sólo “un” componente constitutivo particularmente importante del “espíritu” de la economía capitalista moderna. De tal modo que mi propósito fue darle contenido y matiz a este espíritu, específicamente diferente en muchos aspectos relevantes al de los tiempos antiguos o medievales. Esta fue la tarea que expresamente me propuse realizar.

Puesto que Rachfahl se comporta ahora como si yo hubiera construido esta cuidadosa delimitación de mi tarea de manera *ex post* (y por supuesto, como seguramente le gustaría pensarlo, orillado por su “crítica”), confiado en que el 99% de su audiencia no ha leído ni

mi ensayo ni mi primera replica, y que jamás las leerá, me gustaría recordarles a los lectores una vez más las siguientes referencias a las que, por cierto, también ya había citado en mi primera réplica a Rachfahl:

En el *Archiv* (XXI:107/EP:246) describí los resultados de mis estudios como el de haber encontrado que “uno (NB!) de los elementos fundamentales” del “espíritu del capitalismo” tuvo el origen estipulado por mí: específicamente el “ethos profesional burgués” (XXI:105/EP:241) con el particular rasgo “ascético” que la acompaña y que ha retenido su significado contra la poderosa resistencia de la tradición —hasta que el capitalismo de nuestros días, basado ya en fundamentos puramente mecánicos, pudo deshacerse de ese apoyo motivacional original (XXI:108/EP:247-248). En el *Archiv* (XX:54/EP:102) describí como “tonta” [*töricht*] la hipótesis de querer “derivar” exclusivamente de la Reforma protestante, tanto el “sistema” económico capitalista como el “espíritu” del capitalismo (en mi significado del término); y además en el *Archiv* (XXI:4,n.1-2/EP:108-109) también señalé expresamente la obvedad [*Selbstverständlichkeit*] de que las condiciones psicológico-religiosas tan sólo podrían contribuir a estimular directamente el desarrollo del capitalismo en el contexto de muchas otras “condiciones”, especialmente de carácter geográfico-natural. Finalmente, en mi réplica a una reseña espiritualmente afín [*geistesverwandte*] a la de Rachfahl, nuevamente aclaré desde 1908 —a fin de evitar cualquier “absolutización” de la complejidad causal originalmente por mí discutida— que mis investigaciones analizan exclusivamente el desarrollo de un “estilo de vida” ético, adecuado para el capitalismo incipiente de la era moderna (véase respuesta de Max Weber a H. Karl Fischer, en el *Archiv*, vol. 26; 1908, reproducida en: J. Winkelmann (ed.), *Die protestantische Ethik II, op. cit.*, p. 44). Si, por lo tanto, otros han “sobrestimado el alcance de mi investigación”, eso ya no es mi culpa. Incluso agregué que cuando terminara todos mis ensayos muy bien podría ser acusado de “capitular ante el materialismo histórico” (*Ibid.*, p. 50). Rachfahl conocía bien estas últimas observaciones de mi respuesta crítica, porque incluso las cita en su primera réplica (Winkelmann ed., *op. cit.*, p. 146, nota 21). Y sin embargo, como respuesta a mi queja de que aunque él conocía todo esto no se sintió obligado a tomarlo en cuenta, ahora tiene la asombrosa desfachatez de asegurarles a los lectores de la *Internatio-*

nale Wochenschrift que él no sabía nada de mis comentarios al respecto, o incluso que “hasta la fecha no ha sido ‘capaz de encontrarlos’”. Dejo a la imaginación del lector la expresión que tendría que usar para calificar correctamente a esa “incapacidad”, en caso de verme obligado a reaccionar de una manera diferente a la de simplemente encogerme de hombros ante una persona que ha caído en la manía de necesitar sentirse en la verdad a cualquier precio, incluso el de la honestidad literaria e intelectual. Simplemente verifico cómo, siempre que le sirve a sus propósitos de polemista perdido, Rachfahl no duda en recurrir, incluso todavía ahora, a deformaciones de mi tesis como cuando habla de “la visión defendida por Weber del monopolio [sic] calvinista [sic] sobre el [sic] desarrollo del capitalismo” (en Winckelmann, ed., *op. cit.*, p. 258, nota 22), aun y cuando por el otro lado asegure que él “no quiso implicar de ningún modo” que yo haya “derivado de las causas religiosas al sistema económico capitalista” (*Ibid.*, p. 247 y ss.). Resulta irrelevante que Rachfahl coloque un “extracto” de mi ensayo al inicio de su reseña, con una descripción de su contenido que aunque en general es correcta, de ningún modo lo es en todos sus aspectos. Porque aun y cuando a veces es acertada, a menudo se olvida de lo reproducido, incluso al siguiente párrafo, tal y como ya se lo señalé una y otra vez, y por lo visto tendré que seguir señalándoselo. Rachfahl estaba, y todavía está, en un dilema. Su reseña adquirió su lamentable forma actual porque quería escribir un artículo sobre Calvino, en el que exhibiría su superioridad de historiador especializado frente a un *outsider* [inglés en el original], aunque éste era un campo donde primero debería recopilar material *ad hoc* para sí mismo. Y ahora se encuentra en la triste situación en la que, por razones de “patriotismo disciplinado” a su terquedad, tiene que estar a toda costa en lo “correcto” y se ve obligado a forzar mi “tesis” para que encaje con su “crítica”.² No tiene mucho caso em-

² Con el fin de disipar cualquier duda respecto a quién me refiero cuando hablo de esos “otros”, cuya recepción de mi trabajo la encuentro en algunos sitios demasiado unilateral, permítaseme decir que pienso en Hans Delbrück, quien ha ido demasiado lejos al pregonar su crítica a esos supuestos historiadores que todavía intentan producir “refutaciones” de la interpretación materialista de la historia. Por muy cuidadosas que sean en su conjunto las construcciones intelectuales de F. J. Schmidt (también en los *Preussische Jahrbücher*), sólo puedo tomarlas precisamente como eso, como “construcciones”, sin demeritarlas en su valor, pero me parece que deducen demasiadas cosas de lo que yo apenas he demostrado con algún detalle. La obra *El imperialismo británico*, de mi amigo Von Schulze-Gaevernitz, está muy lejos de ser una simple construcción, y mucho menos una basada únicamente en mis ideas, como Rachfahl

barcarse en la ocupación académica cuando se tiene ese “espíritu”. Pero vayamos a la materia misma del asunto.

erróneamente supone. Y si este escritor usó alguna de mis ideas, es evidente que la complementó y expandió de manera sumamente afortunada. De hecho, él no negaría que se ha concentrado de manera excesivamente “unilateral” en la dirección espiritual de la causalidad: ésta es la razón de su fuerza y, si se quiere, también de su debilidad. Conuerdo completamente con Bonn en el que un dualismo atraviesa la historia inglesa de los últimos 300 años, dividida entre la *gentry* y esas clases medias burguesas típicamente orientadas hacia el disenso, hasta llegar al movimiento de Cobden. Pero Schulze-Gaevernitz no cuestionaría esto. Exageraciones como las de Delbrück no son muy útiles para los propósitos de mi ensayo, el cual abordó un tema claramente delimitado y, si se me permite, con una objetividad llana y sin pretensiones. Planteadas explícitamente estas objeciones, no me puedo hacer responsable de lo afirmado por Delbrück, y aprovecho la oportunidad para prevenirlas —como bien sabía Rachfahl, puesto que él cita mi discusión al respecto. Por lo tanto, difícilmente requiero la amable ayuda ofrecida subsecuentemente. Si él persiste en seguir arrojando esas exageraciones *en mi contra*, pues que arregle sus propias cuentas con su conciencia literaria.

Decir algo sobre la exposición de Troeltsch sobre mis puntos de vista estaría claramente fuera de lugar, como también lo estaría sobre cualquier cosa que provenga del breve comentario de von Schubert. Pero en el caso de Troeltsch debe notarse que bastaron un par de proposiciones suyas para llevar a Rachfahl a intentar fructificar su posición mediante una explotación de las mismas y de los pasajes talmúdicos de la Torah (¡a los cuales declara ahora como la esencia de la “crítica histórica!”). En cuanto a Gothein, o bien Rachfahl simplemente no lo sabe, o bien ha olvidado (a pesar de la referencia explícita en mi ensayo) que las observaciones de este caballero sobre el tema que nos ocupa fueron publicadas más de una década antes de que mi ensayo fuera entregado a la imprenta. Por supuesto que Gothein no ha modificado su posición. Cuando de verdad creo diferir de escritores cuyos descubrimientos inciden en los míos, no acostumbro quedarme callado. Pero ahora el audaz y presuntuoso estilo de Rachfahl generó en Troeltsch la impresión de que yo introduje nuevos puntos en mis respuestas sólo con una intención retrospectiva —para gusto de Rachfahl, quien por supuesto y como de costumbre, tan sólo invoca a Troeltsch para presentarlo como la autoridad en la que se basa todo lo que dije. Sólo me queda pedirle al público que lea mi ensayo original, a fin de que confirme por sí mismo que todo lo que dije en mi réplica apareció con la misma claridad en el ensayo. Los únicos puntos nuevos que introduje fueron dos detalles para responder la objeción de Rachfahl sobre Hamburgo y el desarrollo del capitalismo en Holanda, junto con mi referencia a las condiciones del valle de Wupper (también pude haber discutido aquí el caso de Calw y del pietismo). Mencioné estos asuntos a pesar de no considerarlos necesarios, puesto que Gothein ya ha demostrado la importancia específica del calvinismo para Alemania. ¡Eso es todo! ¿Pero qué consecuencia pueden tener estas pequeñas adiciones comparadas con lo demostrado en mi ensayo respecto a todas las principales regiones del protestantismo ascético —Inglaterra, Francia, los Países Bajos y los Estados Unidos?

No es necesario decir que Troeltsch no revisó mi ensayo de cabo a rabo en una controversia sobre sus teorías, puesto que él únicamente estaba respondiendo por sí mismo y a mí sólo me menciona de pasada. Troeltsch consideró a Rachfahl al menos parcialmente confiable. ¿Pero qué opinión podemos tener de esta persona que reclama haber “criticado” exhaustivamente todos mis ensayos, y además con la supuesta “exactitud” de la “crítica histórica” que él supone que Troeltsch no puede igualar?

Particularmente característico es el pasaje donde Rachfahl dice a sus lectores (en la tipografía espaciada que prefiere usar para las palabras individuales que busca dejar fijadas) que debido a que yo hablé de un protestantismo ascético, el cual también creó la correspondiente “alma” del capitalismo, es decir, el “alma” del “hombre profesional” (donde por supuesto el contexto aclara que me refiero al desarrollo específicamente burgués capitalista de mi periodo de estudio), los “hábitos” que analizo contienen, en consecuencia, “todos” los motivos que

La reseña de Rachfahl se inicia con una larga invectiva contra la réplica de Troeltsch a su crítica. No sé si Troeltsch considerará que vale la pena molestarse en responder. En cuanto a mí, y en vista de encontrarme ya respondiendo, tengo interés en llamar la atención sobre lo siguiente. En su primera reseña, después de dar algunos ejemplos, reales o supuestos, sobre las condiciones religiosas que no tuvieron ningún efecto sobre acontecimientos políticos, Rachfahl escribió: “De todo esto, una cosa es evidente. Lo poco que los desarrollos políticos, económicos y seculares en general (sic) se ven afectados por las doctrinas religiosas cuando dichas doctrinas van más allá del dominio puramente religioso”.³ Pero ahora escribe que:

operan en el capitalismo “contemporáneo”. (Y entonces la única excepción a esta regla, que él graciosamente me concede, es la del capitalismo de origen judío —sólo porque en un lugar totalmente diferente y tan sólo en una o dos palabras mencioné la importancia del trato que recibían los judíos por parte de los Estados, como un caso donde la tolerancia o intolerancia podría tener alguna importancia en términos económicos. Véase más adelante). Lo más penoso de esta discusión bizantina es cuando Rachfahl dice que encuentra “al menos excusable” que otros hayan “absolutizado” mi principio (a partir de las palabras escogidas por él), y menciona a continuación a Troeltsch, von Schubert y Gothein (pese a que el trabajo de Gothein apareció una década antes que el mío, como ya indiqué), y esto después de haber asegurado que él mismo no cometió tal error, cuando podemos ver que lo comete en su reseña e incluso hoy. En el fondo considero a todo esto una discusión de segunda, porque, después de todo ¿en qué tono podría uno responderle a un “crítico” que postula que en mi réplica me aventuré a resolver cuestiones que nunca “abordé”?

³ Incluso esta formulación, por sí sola, es realmente demasiado ingenua para un historiador. Que algo “vaya más allá del ámbito religioso” es precisamente el punto crucial del cual depende toda *Kulturkampf* en la historia, incluso hasta nuestros días. Rachfahl afirma que él no encuentra difícil trazar ese límite. Y que en realidad no haga el menor intento por hacerlo no me parece una gran pérdida, porque a continuación expresa la muy curiosa observación de que “los actores en la historia han mostrado con frecuencia un notable fino instinto” para ello. Bueno, seguramente fue este mismo “fino instinto” el que llevó a los comandantes militares hugonotes a permitirse la práctica de la piratería —y también fue ese instinto el que llevó, tanto a comerciantes hugonotes como a los miembros de los sínodos hugonotes (los cuales no tenían intereses económicos, pero no por ello dejaban de ser “actores” históricos) a intentar apelar a él para dar una justificación de sus acciones. El mismo “instinto” fue seguramente el que llevó a los Estuardo a combatir el ascético día de descanso de los domingos practicado por los puritanos, y también el que llevó a los puritanos radicales a combatir los diezmos de los cuales dependían las universidades, lo cual, a su vez, llevó a Cromwell a romper con los puritanos radicales. El mismo y supuestamente tan claro instinto fue el que inspiró a “las leyes de mayo” de Bismarck y a las ordenanzas papales sobre la conducta política católica en Italia y Alemania, y finalmente también a la oposición del Partido Prusiano del Centro tanto a “las leyes de mayo” como (ocasionalmente) al papado. Todas las dificultades que afronta el dogma vaticano, y que seguirá enfrentando, así como todas las dificultades de la separación de la Iglesia y el Estado, derivan de la imposibilidad “inherente” para trazar una nítida delimitación respecto a lo que es el ámbito exclusivo de la religión. Así, la idea de que sólo los “teólogos modernos” pueden tener dudas respecto a esos límites, pertenece al *Kindergarten* de la política. Todos estos puntos son del dominio público; jamás se me ocurrió hacerlos pasar como si fueran míos, según sugiere despectivamente Rachfahl. De modo que aun cuando no tuviera

“yo (Rachfahl) he resaltado casos concretos particulares donde la influencia de movimientos religiosos ha sido exagerada; de éstos, sin embargo, no he extraído ninguna conclusión general del tipo de las que me imputa Troeltsch (sic),⁴ y en cuanto a la manera en que él impone tales conclusiones sobre mí (sic) prefiero no caracterizarlas porque tendría que escoger palabras muy amargas (sic)”. Tal es la naturaleza de las réplicas de Rachfahl, según tendremos varias ocasiones para constatarlo. ¿Acaso no debería usar yo mismo esas “palabras amargas”? Aunque me divierte, sinceramente lamento haber tomado en serio a un confundido crítico⁵ que siente tal angustia cuando es confrontado con sus propias afirmaciones. Pero cualquier

la sincera idea de que “generaciones enteras de historiadores” necesitan investigar estas cuestiones hasta agotarlas (puesto que ningún historiador serio y comprometido con la discusión objetiva puede olvidarlas, como lo hace Rachfahl en su terquedad por querer tener siempre la verdad), de todos modos considero que Rachfahl y los de su calaña necesitan que se les siga recordando con firmeza la naturaleza de tales cuestiones. Rachfahl decidió emprender como una cruzada personal su oposición al supuesto “especialismo” de la escuela de Heidelberg. He leído una tesis doctoral de uno de sus estudiantes que aborda, entre otras cosas, el trabajo de Georg Jellinek sobre la función de la religión en la génesis de los “derechos humanos”. Observé la manera en que reseña los puntos de vista que después ataca y la manera en que se lanza a la cacería de supuestas “contradicciones” y cosas por el estilo, exactamente de la misma manera en que su maestro lleva a cabo su “crítica” de trabajos académicos. Naturalmente que nadie está obligado a asumir la responsabilidad todo lo que se dice en una tesis doctoral dirigida por uno —ciertamente yo no lo hago. Pero en este caso específico, el “estilo” del candidato a doctor es difícilmente una mera coincidencia. Cuando Rachfahl resume su punto de vista sobre el desarrollo de la democracia estadounidense afirmando, en contra de Troeltsch, que “esencialmente se desarrolló por sí misma”, tal solución puede tener ciertamente la ventaja de una recomendable simplicidad para todas las cuestiones históricas. Pero si el asunto se toma en serio, el hecho de que la base religiosa de la vida fuera asumida como algo absolutamente dado en la nación americana, estrictamente neutral en términos formales, fue precisamente lo que la diferenció con mayor claridad de las democracias europeas y de otras formas de democracia. Y como lo apuntó admirablemente Troeltsch, eso fue también lo que le dio un matiz tan diferente a la separación de la Iglesia y el Estado. Es perfectamente legítimo preguntarse si en caso de ausencia de esta base y este carácter asumido como algo absolutamente dado en todas las esferas de la vida (las cuales yo también ilustré en mi artículo del *Christliche Welt*), hubiera sido posible el desarrollo de la democracia estadounidense en su forma tan única, específica y original. Hoy en día, todo esto empieza a desvanecerse, y la oración que abre las sesiones de la suprema Corte de Justicia e incluso todas las asambleas partidistas, junto con el *chapel record* [sic] mencionado en los estatutos de numerosas universidades en cuanto requisito para que tenga validez un semestre académico, se han ido convirtiendo naturalmente en pura farsa, a semejanza de nuestro servicio religioso para abrir las sesiones del Reichstag. ¡Pero antes era muy diferente!

⁴ Troeltsch dice (y Rachfahl hasta lo cita) que con estos ejemplos Rachfahl intentaba “ilustrar la ineficacia del factor religioso en la vida en general”.

⁵ Rachfahl mismo indica que se ha sentido confuso con mi explicación. No puedo asumir la responsabilidad por esto, como lo mostrarán tanto su reseña como su réplica a cualquiera que esté dispuesto a ver.

otro propósito polémico, más allá del de buscar siempre en público la apariencia de estar en lo correcto, es claramente incomprensible para Rachfahl.

Más aún: en mi primera respuesta a Rachfahl (*Archiv*, xxx: p. 177), refuté sus incorrectas afirmaciones acerca de la relación que guardan las obras de Sombart con las mías, y me referí a mis expresas y exhaustivas observaciones al respecto en mi ensayo original (*Archiv*: 19, n.1/EP:51n.13). La respuesta de Rachfahl a esto fue: “Que el libro de Sombart sobre el capitalismo influyó en la tesis de Weber es reportado por el mismo Troeltsch (sic). ¿Cómo (sic) iba yo a saber que él (Troeltsch) ... estaba falsamente orientado?”

En lo que corresponde a las relaciones entre las obras de Troeltsch y las mías, tanto él como yo ya hemos explicado que 1) ninguno de nosotros es responsable del trabajo del otro y por qué, así como que 2) mi “tesis” no constituye un argumento para sus “tesis” y viceversa; cada quien podría estar completamente correcto en sus posiciones, mientras que el otro podría estar totalmente equivocado. No obstante, también hemos explicado que 3) mis resultados ciertamente constituyen un *complemento* a sus resultados y encajan bien con ellos, lo cual 4) él lo ha reconocido al reseñarlos, y en tal proceso 5) encontró algunos errores menores sobre puntos aislados que resultan irrelevantes para sus propios objetivos (mismos que Rachfahl intentó entonces capitalizar en su estilo extremadamente pueril, según se lo hice notar en mi primer respuesta).⁶ Califiqué de “des-honesto” el que alguien que se llama a sí mismo un “crítico” pretendiera que lo que para todo mundo son obviamente meras diferencias terminológicas entre Troeltsch y yo, las considerara sustanciales (y explotará los pequeños errores de Troeltsch, en esencia sumamente inmatrimoniales, al dar cuenta de algunas de mis formulaciones). Sin embargo, a la siguiente página hablaba de los conceptos de “Troeltsch-Weber” precisamente en aquellos puntos donde acababa de explotar

⁶ Solamente para que tampoco quede ningún espacio de duda: lo que Rachfahl explota son trivialidades tales como los errores de Troeltsch acerca de mi relación con Sombart y acerca de lo que dije en mi ensayo sobre miembros de la iglesia reformada en Hungría y cosas por el estilo —cosas que él sigue ofreciendo como aperitivo a su público, incluso después de habersele señalado el error de tomar a Troeltsch como fuente en este punto. Y ya de manera hasta divertida, esto no le ha impedido que le diga a Troeltsch, quien con toda razón se ha mantenido cordialmente indiferente, que en vista de tales pecados, la crítica histórica “no tendrá el valor de encumbrarse a este excelso y placentero punto de vista” [sic].

nuestras diferencias (en relación al “ascetismo”).⁷ Todavía hoy Rachfahl se comporta ocasionalmente de la misma manera. Pero cuando ahora incluso dice que Troeltsch y yo “reconocen (sic) que ellos asocian diferentes representaciones [*Vorstellungen*] con la palabra ‘ascetismo’”, su intento de reclamar el crédito por este “reconocimiento” engañará solamente a alguien que no haya leído ni los trabajos de Troeltsch, ni los míos. Troeltsch hablaba muy explícitamente sobre el ascetismo luterano, mientras que yo describía explícitamente mi muy diferente concepto de ascetismo como uno que no solamente “no” puede aplicarse al luteranismo (y varias otras comunidades protestantes), sino como algo en clara contraposición a él. Ningún espíritu necesitaba “levantarse de la tumba” —o incluso de un tintero— para confirmar esta diferencia. Aun el lector más imaginablemente precipitado estaba compelido a ver (como de hecho Rachfahl lo vio), que esta era una mera cuestión de diferencias terminológicas, y no de argumento sustancial. Así que, sin desperdiciar otra palabra, dejo a cualquiera con el tiempo suficiente para comparar estos contundentes hechos de la cuestión, con las triquiñuelas mediante las cuales Rachfahl todavía quisiera “estar en lo correcto”, incluso después de haber sido desenmascarado, tanto por Troeltsch como por mí, al haber explicado ya claramente nuestras posiciones.⁸

⁷ Rachfahl escribe: “y aquí llegamos la diferencia “fundamental” entre Weber y Troeltsch ... en su concepción [sic] del ascetismo protestante inicial». Lo cual supuestamente se debe a que yo no acepto “ninguna idea de una ética protestante integral en el sentido de Troeltsch”. Compárese esto con todas las referencias al concepto de ascetismo de “Weber-Troeltsch” (y ahora incluso hasta de “las hipótesis Weber-Troeltsch”), y con su afirmación de que lo que digo sobre “el estilo de vida ascético” igual que la definición de ascetismo por parte de Troeltsch. Toda la invectiva de Rachfahl contra Troeltsch y contra mí demuestra que él simplemente ha creado artificialmente esta cuestión para sus fines polémicos.

⁸ Lo que sólo puedo calificar de pequeña “finta de pendenciero de callejón” [*Kloppfechterkusntgriff*] es su observación sobre como, por un lado, Troeltsch aceptó mis resultados únicamente cuando complementaban los suyos (implicando obviamente que él meramente los reportaba, al reseñarlos y estar de acuerdo con ellos) y, por el otro lado, mi afirmación de que no hubo adopción de mis puntos de vista por parte de Troeltsch (evidente para cualquiera, en el sentido de que no los tomó como fundamento científico para su propia investigación, de naturaleza muy distinta). Ahora Rachfahl hasta intenta convencer a sus lectores de que las obras de Troeltsch “son el único intento coherente de mostrar cómo el esquema de Weber subyace al curso de la historia” (sic, un disparate “químicamente puro”, probablemente divertido para Troeltsch o cualquiera mínimamente informado del contenido de sus obras, pero no para aquellos desorientados entre quienes Rachfahl espera precisamente pescar a sus lectores). En otro lugar (en su primera crítica) Rachfahl ubicó en el mismo sitio a von Schulze-Gaevernitz y a von Schubert, es decir, como si fueran meros apóstoles de mis “doctrinas”, conforme yo le “dejaba” el caso de los judíos a Sombart, según es “bien sabido”. Parece así que tengo a mi disposición todo un ejército de eminentes investigadores dispuestos a danzar al rit-

Y con el fin de terminar esta controversia algo necia sobre la terminología, permítaseme recordar a los lectores que yo ya expliqué, y gustoso volveré a hacerlo, que la expresión “ascetismo intramundano” puede intercambiarse por cualquier otra que uno quiera elegir. Como de costumbre, Rachfahl maliciosamente omite decir algo de esto a sus lectores, y en lo que tan sólo puede describirse como su acostumbrado “despectivo” tono, habla de mi “gozo paternal” para engendrar neologismos. Naturalmente uno no puede sustituir expresiones alternativas donde hay diferencias de hecho. Abordaré esto en el contexto de mi exposición positiva (Sección II de este artículo). Por lo pronto, debo continuar mostrando de manera puramente negativa cómo, a lo largo de toda su réplica, el torpe estilo de polemizar de Rachfahl intenta desesperadamente zafarse de cualquier reconocimiento honesto de sus deficiencias.

Rachfahl asegura que él no sólo no consideró a la “Tolerancia” como portadora del espíritu capitalista, sino que tampoco la vio como causa eficiente del desarrollo capitalista. Pero también nos vuelve a asegurar ahora, incluso en la misma página [Winckelmann ed., *op. cit.*, p. 246] (y de manera independiente de la exposición de su crítica que yo reproduce de manera totalmente correcta), que si “esta (tolerancia) fue el suelo que el espíritu capitalista requería con el fin de arraigarse firmemente y no desaparecer, eso no puede considerarse una construcción sino un hecho histórico”.⁹ No, si uno quiere sustituir aquí “condición” por “causa” para condescender con el subter-

mo de mi flauta. Y ahora hasta el profesor H. Levy se ha sumado a ellos tan sólo porque me referí a una amable nota suya, misma que Rachfahl presenta despectiva y puerilmente como evidencia de la existencia de una “comunidad laboral” [*Arbeitsgemeinschaft*], donde también se incluye finalmente al profesor A. Wahl sólo porque me referí a un trabajo suyo, con lo cual, según Rachfahl, “difícilmente le hice un favor”. Rachfahl exhibe el mismo lamentable nivel cuando intenta convencer a sus lectores que Troeltsch se contradijo, o que incluso se retractó de su reiterado y expreso acuerdo con mis tesis sobre psicología de la religión —sabiendo perfectamente bien que cuando Troeltsch está de acuerdo conmigo en algo se refiere explícitamente a la discusión de psicología teológica o religiosa, pues eso es precisamente lo que abordé en mi ensayo original y de lo cual él es mucho mejor juez que yo, por tratarse de un especialista en ese campo. Frente a esto, Rachfahl sabe muy bien que cuando Rachfahl se declara a sí mismo como no competente, por no ser un especialista, obviamente no se refiere a nada que caiga dentro del ámbito de su propia disciplina, sino a información de historia económica que yo introduje para ilustrar el ya conocido hecho de la supremacía económica del protestantismo ascético.

⁹ Ahí donde concuerdo con Rachfahl respecto al papel de la tolerancia, queda suficientemente claro en mi ensayo, como lo señalé en mi réplica anterior. Rachfahl no ha agregado absolutamente nada nuevo aquí.

fugio de Rachfahl, pero esto no es ni hecho, ni construcción (¡por lo menos significativa!) sino una superficial afirmación totalmente carente de sustento, con lo que se prueba que los problemas reales ni siquiera los ha pensado a fondo. El espíritu del capitalismo (en cualquier sentido de la palabra que Rachfahl asocia con él en sus propias expresiones), festejó verdaderas orgías lo mismo en Venecia, Génova, Florencia, Flandes y buena parte de Francia hacia finales de la Edad Media, e incluso en la Sevilla de los siglos XVI y XVII, sin que se hubiera visto en lo más mínimo ensombrecido por la intolerancia que se ejercía entonces en todos esos lugares de manera incuestionable. Donde residen, por ejemplo, las causas del real estancamiento de Sevilla (en la medida en que el catolicismo estuvo involucrado en esto, como de hecho lo estuvo y en un grado considerable), puede verse claramente en los conflictos estrictamente católicos entre la Iglesia y el Estado en esa ciudad fuertemente católica —familiares para cualquiera con un mínimo de conocimientos de la historia económica española. Aquí, la intolerancia no hizo nada para dañar a los “superhombres económicos” [*ökonomischen Übermenschen*] que Rachfahl identifica con los verdaderos “portadores” del espíritu capitalista, los grandes banqueros y monopolistas, conocidos desde el principio de la historia y que siempre se las arreglan con facilidad para acomodarse con la intolerancia política o religiosa.

Los Fugger y los grandes capitalistas de Sevilla y otras partes hicieron, a pesar de la intolerancia, tan espléndidos negocios en el siglo XVI, como los Peruzzi y Bardi y sus semejantes en la intolerante Edad Media, así como de manera similar lo hicieron los grandes capitalistas ingleses y holandeses, lo mismo en países tolerantes que en los intolerantes. Y, por el contrario, la “tolerancia” prácticamente extrema, amplia y de larga duración del Estado normando, fue muy poco capaz de trasladar el centro de gravedad del capitalismo medieval mediterráneo de las “devotas” e intolerantes ciudades del norte de Italia, a las ciudades sicilianas, como tampoco el imperio romano, completamente tolerante en la práctica (dentro de los límites de la “Razón de Estado”), impidió la decadencia del peculiar antiguo “espíritu” capitalista ni del antiguo capitalismo. Finalmente está la circunstancia (que el prurito de Rachfahl nuevamente olvida) sobre cómo la Inglaterra protestante, tanto anglicana como presbite-

riana (y por extensión también Nueva Inglaterra) era en principio tan intolerante como cualquier Estado católico,¹⁰ pero sin obstaculizar

¹⁰ Un “constructor de historia” puede fácilmente caer en la tentación de derivar la peculiaridad del desarrollo holandés a partir de la experiencia del calvinismo para abstenerse ahí de la intolerancia (aun cuando no es tan seguro que lo haya hecho en la provincia misma de Holanda). Y podría haber una pizca de verdad en ello, aunque ciertamente muy pequeña. Sobre la cuestión de Holanda, ya me he referido al hecho de cómo Groen van Prinsterer menciona la combinación de fuertes ganancias con gasto limitado en cuanto a factor distintivo del desarrollo económico holandés, tal como yo también lo señalé. (Por cierto que puede encontrarse una plástica representación de la fuerte motivación de carácter religioso en la peculiar posición política de Groen hacia el conservatismo prusiano en las correspondencias e intercambios que mantuvo con el círculo de Stahl, cercano a él, y en quien incidió profundamente). Sin embargo Rachfahl, quien no conoce este pasaje (aunque profundizaría sus lecturas con sólo buscarlo!) se atreve a dudar que yo haya leído los trabajos de este especialista. En cualquier otro escritor un poco más serio me hubiera visto obligado a calificar de “insolencia” algo así, pero como Rachfahl ve poco daño en su propia costumbre de citar autores que no ha leído, obviamente que ya no me afecta. (Cuando Busken-Huët habla ocasionalmente de Erasmo como un padre de la cultura holandesa, puede tener su buena dosis de verdad considerando los aspectos específicos que discute en este contexto. Pero Rachfahl ha “absolutizado” por su parte esta interpretación para el caso de la peculiaridad religiosa de Holanda. ¿Y ahora resulta que Erasmo también vale como el padre de las peculiaridades económicas de Holanda? Groen van Prinsterer y Busken-Huët se hubieran carcajeado de Rachfahl por esto, tal como yo lo hago ahora. Cualquiera que aborde de manera seria la historia holandesa de los siglos XVI y XVII descubrirá lo estúpido que es hablar de “la” cultura holandesa, como lo hace Rachfahl, en nombre de Busken-Huët, dado el amplio concepto de “cultura” que aquí se pone a discusión. Aquello que saldrá a flote en una investigación seria son las agudas contradicciones y divergencias que han sobrevivido, una al lado de otra, en la historia cultural holandesa, incluso hasta nuestros días.) Esta característica holandesa que Groen toma por dada como un hecho que mucho tiene que ver con la estricta disciplina de las comunidades religiosas holandesas, podrá ser vista por cualquiera mínimamente familiarizado con los debates internos de esas comunidades. Son problemas típicos de la “conducción de vida” [*Lebensführung*] que lo mismo surgieron en Holanda y entre los hugonotes, como entre los pietistas continentales y también en América, y aunque con diferencias en los detalles individuales de todas esas comunidades ascéticas según el contexto cultural, todos esos modos de conducción de vida fueron ejecutados en el mismo tono fundamental de carácter riguroso. Aunque Rachfahl ha adoptado a todo lo largo de esta polémica una actitud de conocedor en este tema, prefiero no presenciar un juramento suyo de dominio en el mismo, por la simple razón de que quienquiera que nos haya seguido hasta aquí podrá ver que Rachfahl no sabe nada de su pretendido tema de especialización. Incluso ignora, en términos generales, la pequeña fracción de literatura publicada sobre el tema que he citado en mi “criticado” ensayo original. Por mi parte, no he abandonado la esperanza de continuar profundizando y ampliando estos elementos en mi trabajo, aunque esto presuponga naturalmente una nueva visita a América, porque sólo ahí puede obtenerse cierto material para la historia de los cuáqueros y de los baptistas. En el continente europeo faltan algunos materiales, incluso en las bibliotecas holandesas, mismos que sólo pueden hallarse en los antiguos colegios sectarios de Inglaterra (aunque no estoy del todo seguro si de manera completa).

En Holanda se encuentran por otro lado: círculos pietistas y sectas ascéticas indudablemente enfrentadas a un gran porcentaje de voracidad entre sus *parvenus*; también un ingenuo y terrenal “placer de vivir” entre los granjeros de pantano que crearon la revalorización del capital en las ciudades y que, desde el punto valorativo ascético, lo hicieron “demasiado bien”, así como una pequeña burguesía en parte similarmente predispuesta; algunos grupos artísticos de bohemios; y finalmente un estrato educado de manera humanista, con refinados gustos

para nada el creciente espíritu capitalista que se encontraba ahí (en el sentido general y antihistórico de Rachfahl). Porque ahí donde no fueron aniquilados o expulsados, la mera existencia de los puritanos, ya fueran oficialmente tolerados o no, contribuyó de manera decisiva al desarrollo de ese pequeño “matiz” (para usar una palabra de Rachfahl) del espíritu del capitalismo que yo tanto resalto, así como también lo hizo cuando detentaban el predominio, asumiera éste una perspectiva tolerante o intolerante. En contraste, lo que los Estados católicos intolerantes extinguieron fue precisamente este “matiz”, pero no la existencia misma de los grandes financieros “rachfahlianos”, por ejemplo en la Francia de 1685, después de la revocación del Edicto de Nantes, como bien lo sabían los contemporáneos, especialmente el célebre Colbert. En una palabra, el protestantismo, especialmente el protestantismo ascético, ya fuera tolerado, tolerante o intolerante, tanto en su sentido general (rachfahliano) como en el sentido muy específico en el que yo lo defino, “ayudó” a que el espíritu del capitalismo echara raíces. En cambio, el catolicismo, tolerante o dominante, nunca lo ha estimulado, o si no, por favor díganme, ¿dónde y cómo?

Según la actual aceptación de Rachfahl, la tolerancia ayudó a que el espíritu del capitalismo echara raíces sólo ahí donde la benefició directamente. Sin embargo, este sólo pudo haber sido el caso donde había ciertos grupos de población cuyas creencias religiosas los llevó a ser afectados por la intolerancia y, por lo tanto, se hicieron portadores de ese específico espíritu; y de acuerdo con los comentarios del propio Rachfahl, ciertamente este no fue el caso con aquellos grandes financieros que habían existido lo mismo en los periodos y Estados tolerantes, que en los intolerantes. Para completar este razonamiento: el catolicismo intolerante resultó fatal para el espíritu del capitalismo de la era moderna, en dos aspectos. Fue fatal, en primer lugar, donde aplastó a los portadores herejes del espíritu empresarial

y juicios de carácter estético, literario y científico. Estos contrastes ya se encontraban presentes, por cierto, aunque de manera ligeramente diferente, entre los holandeses del sur que emigraron al norte: tal migración incluyó, junto a fugitivos políticos sin pasiones religiosas, numerosos calvinistas y también aquellos artistas cuyos incorrectos puntos de vista personales, e incluso artísticos eran susceptibles de ser perseguidos, o por lo menos reprobados, por la Iglesia. El estilo de vida típico de estos artistas, hizo posible que reclamaran seriamente el cultivo metódico y “por principio” de su libertinaje, como una especie de ética profesional [*Berufsethik*], aunque fuera vista nada más que por oposición a la del ascetismo intramundano.

burgués. Aquí, déjese insistir una vez más, que no fue fortuito (como bien lo sabían contemporáneos de Petty) que esos portadores fueran, κατ' ἐξοχὴν [por excelencia], los herejes ascetas, o aquellos sospechosos de herejía —incluso en la Edad Media (por ejemplo, los Humiliati y otros grupos similares)— pero también, y especialmente, durante la Reforma y la Contrarreforma. En segundo lugar, fue fatal ahí donde, mediante fundaciones monásticas forzadas, eliminó la acumulación de la riqueza de los negocios privados (esta acumulación de la riqueza, que también había sido estimulada en los monasterios por prácticas de vida metódicas, como yo ya lo había señalado) y, desde el punto de vista del capital privado, desembocó en un “canal muerto”, sacando así del mundo, para transferir a celdas monásticas, precisamente a aquellos individuos que por su carácter racional ascético, a la vez innato y adquirido, hubieran estado naturalmente predispuestos a hacer una “vocación” de su labor “divinamente ordenada”. Así que el significado de la tolerancia para el desarrollo capitalista, tomado *independientemente* de la cuestión de a qué tipo de religiosidad benefició, fue exactamente tal y como yo la describí en mi ensayo original, el cual Rachfahl intentó reproducir, pero fracasó al no hacerlo correctamente. Este consistió en que 1) en algunas circunstancias ganó residentes y posiblemente, ahorros de riquezas para la Nación que se hubiera beneficiado con la expulsión de esos residentes por parte de un estado intolerante,¹¹ y, 2) beneficiado del “espíritu” capitalista (como quiera que se le defina) ahí donde (y por supuesto que sólo ahí donde) éste en sí mismo llevó a los portadores específicos de este espíritu a la nueva Nación: por ejemplo, ahí donde llevó gente que, debido a su peculiar religiosidad y al nexo particular de esta religiosidad con su espíritu, no hubiera sido tolerada en otro lugar. Tal fue precisamente el caso de los protestantes ascéticos. Y 3), es absurdo alegar que la intolerancia religiosa pudo haber desenterrado, por sí misma, algún oculto tipo de espíritu del capitalismo no religioso, como Rachfahl siente que debe

¹¹ Por supuesto que tales reducciones en los fondos de riqueza privada y en la población fueron a menudo resultado de la intolerancia, tanto protestante como católica (por ejemplo, también en Ginebra, como ya lo he subrayado). No obstante, no es lo mismo riqueza que acumulación de capital, como no es igual población a población calificada con una disposición psicológica para la explotación capitalista. Lo decisivo fue el “espíritu” que regía a la población, tolerada o no tolerada, y con él, a la vida económica.

afirmarlo a fin de siempre “estar en lo correcto”. ¿En dónde ha ocurrido eso? ¿Y cómo pudo en cualquier caso desenterrarlo? ¿Y por qué debió haberlo intentado? Después de todo, la intolerancia permitió a los florentinos, así como a todos los grandes capitalistas posteriores, llevar a cabo sus negocios en paz, siempre y cuando mostraran obediencia a la Iglesia. De hecho, la Iglesia hizo negocios con ellos, con lo cual ganaron colosales montos de dinero. Pero basta de esto.

Como no tengo la intención de permitirle a Rachfahl que se vaya con algunos puntos importantes, si es que puedo evitarlo, aferrado como está a su penosa insinceridad y —tan improbable como pueda parecer— por suposiciones irreflexivas que no se apoyan en nada más que en la distorsión, o la lectura superficial, o incluso algo peor, resumiré ahora algunos de esos puntos para concluir la parte polémica de mi réplica con sólo unos pocos ejemplos más, característicos de las cosas que él cree que puede permitirse.¹²

¹² El primer caso concierne a lo que Rachfahl dice sobre el “buen luterano Hamburgo”. Rachfahl objeta lo que dije sobre Hamburgo y mi referencia a Adalbert Wahl sobre la base de que las fortunas privadas fundadas en el comercio son menos seguras que las fundadas en la industria (de ahí la diferencia entre Basilea y Hamburgo). Una vez asumida la validez general de esta tesis (compartida nos dice, por “un valorado colega de otra parte”, quien probablemente es el mismo admirado y respetado historiador que también me hizo la misma observación), entonces mi razón para citar esta circunstancia es incluso todavía más grande: es decir, que aparentemente la única familia con una fortuna comercial que trabajó como capital dentro de la misma familia desde el siglo XVII, y permaneció tan estable como las fortunas industriales de Basilea, es aquella que pertenece a la confesión reformada. Así es precisamente como operan las diferencias confesionales. Repetiré aquí, una vez más, que no puedo verificar personalmente esta conexión causal en todos sus detalles particulares, la cual puede deberse por supuesto a numerosas “coincidencias”; sin embargo, dichas “coincidencias” aumentan considerablemente a partir de las conexiones de desarrollo a gran escala entre el capitalismo y el protestantismo para países enteros, a las que ya me he referido en otras partes. He citado esto sólo porque Rachfahl intentó esgrimir, como una “objeción” dirigida en mi contra, a la totalidad obvia de instancias de desarrollo capitalista, que se han dado en todas las épocas, sin la presencia del protestantismo ascético.

En segundo lugar, Rachfahl afirma que Petty —a quien citó antes que yo, aunque por supuesto de manera incompleta y tan sólo en la medida en que se adaptaba a su “crítica”— no estaba pensando en capitalistas cuando escribió el pasaje que yo cité, aún cuando toda la discusión de Petty arranca del hecho de que en todos los países católicos los negocios estaban sustancialmente en manos de herejes, y de la pregunta, por un lado, de por qué esto era así (como ocurre en muchos otros escritos de esa época), y por el otro de dónde se había originado el poder económico internacional de Holanda: es decir, sobre el origen de su prosperidad “capitalística” que el mercantilismo buscaba medir por el monto del flujo monetario hacia los distintos países. El aspecto paradójico de la descripción de Perry se encuentra precisamente en el problema que yo detecté y traté de explicar sin haber prestado atención originalmente a este pasaje. Me refiero al problema sobre cómo fue que quienes se convirtieron en portadores de ese “espíritu” del incipiente capitalismo moderno, el cual ya no se basaba en la laxitud ética como en la Edad Media, fueron precisamente aquellos que pertenecían a ese amplio estrato de clases medias de una burguesía en ascenso y condenaban el consumo pecaminoso

En unas cuantas grandes palabras, tan capciosas como triviales, Rachfahl intenta convencer a sus lectores (a pesar de haber negado primero esta intención, para después olvidar su negativa al siguiente párrafo, tal y como le pasó con la reproducción de las citas de mis ensayos) que o bien yo negué la importancia de aquellos aspectos del espíritu capitalista que siempre han acompañado a la conducta capitalista, o bien, que sólo hablé del espíritu capitalista cuando esta-

de la riqueza (véase al respecto mi cita de Perry), razón precisamente por la cual mantenían una comunidad religiosa separada, con su propio estilo de vida y una ética profesional religiosa. Que Petty haya tenido en mente a los luchadores holandeses por la libertad, según objeto Rachfahl, es, nuevamente, algo que yo mismo ya había dicho. Que Petty viera a esta gente, no como historiador, sino con los ojos de su propia época (el siglo XVII) —provocando que por una sola vez ahora Rachfahl dude del significado de las afirmaciones de este escritor— sólo demuestra que en una época cuando, según la propia tesis de Rachfahl, Holanda ya no estaba regida por motivos religiosos, la única excepción a ello eran los hombres de negocios todavía influidos por el calvinismo. No todos, ni siquiera entre los lectores de Rachfahl, creerán que de verdad tuvo el “infortunio” de identificar a los luchadores holandeses por la libertad con los *Dissenters* ingleses analizados por Petty. Que la herejía holandesa, al momento de la ruptura con España, “nada tuvo que ver” con los posteriores *Dissenters* ingleses, solamente puede ser sostenido por alguien que no sabe nada sobre esta cuestión. El disenso puritano en Inglaterra estuvo continuamente alimentado, e intelectualmente apoyado de la manera más fuerte posible, por Holanda y, como en el propio caso de Holanda, por fugitivos del sur de los Países Bajos. Todas las fuentes de este periodo lo indican, incluyendo a los juicios religiosos en el reinado de Isabel. Las influencias holandesas subyacen, en última instancia, no sólo al giro específicamente ascético del calvinismo, sino también al desarrollo del movimiento baptista que se convirtió en algo tan importante para el surgimiento de los Independientes (cuya literatura siempre reclamó, como todavía reclama, la gloria de ser el portador de nuestros principios político-económicos específicamente modernos) y de los Mennonitas (cuya utilidad “mercantilista” incluso indujo a los belicosos reyes prusianos a concederles la exención del servicio militar). Y también subyacen, de manera indirecta, a ese último florecimiento de bautismo adulto que surgió a partir de los Independientes y se conoce como cuaquerismo —cuya tradición reclama igualmente, y de manera constante, la gloria de habernos legado nuestra moderna ética de negocios y, por lo tanto, de estar “benedicida con propiedades por Dios”— así como finalmente también subyacen al pietismo. De la misma manera que en Nueva Inglaterra y Pennsylvania, también en los Países Bajos la forma básica de ética vocacional tuvo que desarrollarse primero en un suelo relativamente poco capitalista (en Frisia oriental), y por lo mismo no pudo haber sido una consecuencia del desarrollo capitalista. Pero entonces Amsterdam y Leyden se convirtieron en el centro de procreación donde se nutrieron los principios específicamente sectarios de la vida congregacional, y una vez ahí perfeccionados, se expandieron a Inglaterra. Finalmente, fue a partir de Holanda donde los viajes de los *Pilgrim Fathers* tomaron su ímpetu, como nuestro “historiador” debiera bien saberlo, aunque no puede esperarse que esté familiarizado con los elementos cuaqueros, escoceses e ingleses, y en general con los *Dissenters* de Inglaterra hasta el presente.

En tercer lugar, permítaseme mencionar la sumamente desorientada interpretación de Rachfahl respecto a las proposiciones de Calvino que yo cité (a las cuales, por cierto, pude haber agregado muchas otras más), cuando escribe que Calvino ordenaba disfrutar la vida “con respecto a los sentidos”. Esto no le impide afirmar, en otra parte, que incluso Calvino mismo sostuvo principios que se convirtieron en característicos del calvinismo ascético y fueron importantes para el desarrollo del espíritu capitalista.

ban presentes rasgos ascéticos, es decir, los rasgos cuya presencia detecté en el inicio del capitalismo “moderno”.¹³ En mi anterior réplica le hice notar a Rachfahl que esta no es una justa apreciación pues en mi ensayo delimité mi tarea exactamente como se lo señalé en mi réplica. Sin embargo, aun y cuando él ya no puede disputar este hecho, la nueva manera en que les hace creer a sus lectores que está siempre en lo correcto es dando a entender que yo concedo ahora —¡obviamente como resultado de su crítica!— que el componente analizado por mí “no es suficiente, ni por mucho, para explicar el sistema (sic) capitalista moderno”. Y como si, en vista de los pasajes de mi ensayo citados más arriba, esto no fuera ya suficientemente grueso, llega incluso a afirmar en la siguiente oración que yo “concedí” algo así como que “mi” espíritu del capitalismo “no se refiere para nada al desarrollo capitalista en gran escala”. Los lectores tanto de mi ensayo como de mi réplica, para quienes la “crítica” y la “réplica” de Rachfahl ciertamente no están dirigidas, recordaran que yo realmente dije es que precisamente ese tipo de acumulación de la riqueza, condicionado específicamente por la conducción de vida [*Lebensführung*] ascética, fue lo que una y otra vez tendió a romper el poder del ascetismo —tal y como las recurrentes reformas monásticas de la Edad Media lo muestran (a las cuales me referí en calidad de paralelismos), y que los puritanos, cuáqueros, baptistas, mennonitas y pietistas lo sabían muy bien como resultado de sus muy comprensibles experiencias propias. A la larga, acabará por ser incluso cada vez más raro para el “*self made man*” —y ciertamente para sus hijos y nietos— resistir espontáneamente las tentaciones de vivir “para el mundo” (es decir para el placentero consumo de bienes adquiridos) —más raro incluso que para los monasterios enriquecidos de la Edad Media. De hecho, uno de los logros del protestantismo ascético fue que combatió esta tendencia, y que se opuso constantemente a tales tendencias para “la idolatría de la carne” como asegurar el “esplendor de la familia” por medio de atar la fortuna a

¹³ Con alguien como Rachfahl, quien se especializa en subterfugios de juegos de palabras, uno se ve obligado a dar referencias como se hace con documentos manuscritos, porque de otra manera, él no es capaz de encontrar sus propias afirmaciones. Véase su réplica donde describe mi punto de vista como una mera “figura retórica que en estilo escolar [sic] se llama *pars pro toto*”. Por su parte, Rachfahl parece olvidar que él mismo puso en duda el que la “ética capitalista” haya concurrido en algún sentido, cualquiera que sea, con la ética vocacional calvinista.

bienes raíces a fin de obtener un ingreso rentista, junto a los placeres señoriales de la intoxicación de la *“high life”* con la belleza y el gozo estético, con exceso, pompa y circunstancia. Y es en estas tendencias, en cuanto anatema para el protestantismo ascético, donde continuamente se evoca el peligro de la “tranquilización capitalista” basada en el uso de recursos para otros propósitos que el del “capital activo” y que así trabajó contra el “espíritu” capitalista (en cualquier sentido que uno quiera asignarle a este término). Porque donde quiera que lo encontramos entre los grandes empresarios, cada uno de estos rasgos obstaculiza el pleno desarrollo capitalista y socava la “acumulación capitalista”. Y estos rasgos son, al mismo tiempo, precisamente aquellos usualmente hallados entre todos los tipos de propietarios de grandes recursos o ingresos. Entre rentistas feudales, funcionarios estatales o cortesanos con altos salarios, tanto como entre los grandes capitalistas. Sin embargo, si los grandes capitalistas quisieran permanecer como capitalistas, en el sentido específico de estar regidos por obtener grandes ganancias, necesariamente encontraríamos entre ellos menos de estos rasgos que entre los otros. Porque con el crecimiento de los usos improductivos (como se dice en el vago lenguaje de nuestros días) de su capital y su fertilidad, sus activos son robados.

Por otro lado, cuando consideramos las motivaciones capitalistas privadas que quedan entre aquellos grandes capitalistas que no han experimentado el poder de las prácticas de vida metódicas y ascéticas, y, por lo tanto, en especial por lo que queda entre tales hombres de un impulso conscientemente planeado hacia la extensión de la propia esfera económica para “lograr algo en el mundo” con los propios poderes económicos, encontramos que el estilo de vida que es emancipado de toda base religiosa, todavía comparte con el estilo de vida analizado, esa búsqueda de la ganancia y la adquisición, de acuerdo con un uso definido de los recursos. No obstante, de lo que carece es precisamente de algún fundamento decisivo para la vida personal. Porque el optimismo que se hizo común con la Ilustración y después culminó en el “liberalismo” fue tan sólo un sustituto para el aspecto “social” del protestantismo ascético: sustituyó al *“in majorem Dei gloriam”*. No podía remplazar al significado personal de la “prueba” de la elección, que cuando se reorientaba hacia este mundo, tendía más bien a caer en lo meramente “agnóstico”, o a for-

mar parte de la trivial complacencia burguesa. Todos aquellos aspectos específicos que caracterizan una vida plenamente imbuida con el “espíritu” del capitalismo –de cualquier manera que entendamos a éste, ya sea en términos de “objetividad”, “calculabilidad”, consistencia racional, seriedad en el trabajo, liberada de toda ingenuidad, especialización experta han provocado, y continúan provocando, protestas emocionales anticrematísticas [opuestas al dinero, del griego *χρημα* “dinero”], provenientes de puntos de vista artísticos, éticos y, sobre todo, puramente humanitarios, pero carecen de alguna unidad integral de justificación ética, incluso entre aquellos comprometidos seriamente con esas perspectivas. Más bien, y como ya lo he indicado, tal unidad es remplazada, si acaso, por todo tipo de sustitutos fácilmente reconocibles como tales. Por supuesto que el capitalismo puede darse confortablemente en esta situación, pero tan sólo en la perspectiva cada vez más extendida hoy en día, de verlo sólo en la perspectiva cada vez más extendida hoy en día, de verlo como una inevitabilidad aceptada fatalistamente, o, en todo caso, como en el periodo de la Ilustración y del liberalismo de estilo moderno, es decir, legitimado en una especie de medio óptimo “relativo” para construir relativamente el mejor de los mundos posibles en términos “relativos” (para expresarlo en los términos de la teodicea leibniziana). Por ello, no aparece fácilmente —y justamente entre la gente más seria y comprometida— como la expresión externa de un estilo de vida firmemente arraigado en una totalidad última, integral e identificable de la personalidad. Y sería un grave error creer que esta circunstancia se mantiene irrelevante frente a la posición del capitalismo en la civilización considerada en su totalidad [*der Gesamtkultur*], incluyendo en primer lugar sus efectos culturales, pero también e igualmente su esencia interna y, finalmente, su destino.

Lo dicho acerca de los aspectos del “espíritu capitalista” que “no” están condicionados por el ascetismo protestante no fue, en consecuencia, una especie de abuso rachfahliano para afirmar algo así como que los grandes capitalistas “no pertenecen a la historia económica moderna”, sino para poner en claro 1) que incluso durante el periodo de la Reforma los aspectos ascéticos de la ética vocacional capitalista son mucho menos “específicos” para los “superhombres económicos” (retendré esta expresión como recurso de abreviación) que para la ascendiente burguesía de clases medias en ese momen-

to, y que, por lo mismo, no pueden ser tan claramente estudiados en los primeros. Esto puede ser simplemente explicado, entre otras cosas,¹⁴ por el hecho de que la gente que alguna vez ha encontrado posiciones de poder y ha tenido la posibilidad de ampliar sus horizontes políticos y estéticos, está mucho más predispuesta que la burguesía a soportar la tensión de verse “más allá del bien y del mal”, es decir, de liberarse de las ataduras de la conciencia ética y religiosa. Toda la evidencia histórica nos muestra que tal fue el caso precisamente cuando, en su vigoroso despertar, la burguesía se comprometió con la moderna asociación de Estados, y cuando estaba creciendo internamente dentro del “espíritu” del capitalismo para moldear su estilo de vida de acuerdo a éste. Más aún, ya he dicho 2) que la mera *auri sacra fames* [maldita hambre de oro], no sólo ha estado presente en todas las épocas, y que ni siquiera es típica, de ningún modo, de la “clase capitalista”, pues siempre ha estado ampliamente difundida, como lo sigue estando hoy en día, tanto dentro como fuera de su seno. El pequeño bazar oriental, el gondolero, cochero, mesero o portero de la Italia contemporánea, y de otros países (con la importante excepción sólo de los países influidos por el puritanismo), e igualmente el jornalero agrario, todos ellos muestran incluso mayor avidez por el dinero que el “capitalista”, porque si éste busca tener éxito a largo plazo, debe caracterizarse por 1) dedicación constante al negocio y 2) dominio racional orientado hacia su propia dedicación [*pflegt*]. El logro del “ascetismo intramundano” fue configurar los “motivos fundamentales” unitarios para cultivar estas cualidades.

A mi observación hacia su ignorante vulgarización de este problema Rachfahl responde, con la afirmación, típica de su imprudente e ignorante seguridad, de que “las debilidades de la posición psicológica (sic) del impulso adquisitivo” las conoce muy bien. Puede decirlo, pero él no conoce absolutamente nada sobre este tema, porque de otro modo no habría invocado la fuerza precisamente de este

¹⁴ En el caso de los Estados Unidos contemporáneos, refiero aquí, de paso, al excelente libro de Thorstein Veblen, *Theory of Business Enterprise* (1904). Este libro resalta, entre otras cosas, la gradual emancipación de la mayoría de las especies modernas de multimillonarios de la mentalidad burguesa característica del capitalismo moderno, hasta ahora encapsulado en la máxima de *honesty is the best policy*. Yo he examinado la génesis de esta máxima, tanto en mi ensayo original del *Archiv*, como en el de *Christliche Welt*, y regresaré a ello más adelante. [Weber se refiere aquí a la primera parte de la EP y al artículo “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo” (1906), incluidos los dos en esta edición crítica. N. del T.]

impulso (entre gente distinta a los puritanos) de una manera tan burda y chabacana, como la que acabo de refutar. Pero él cree que sabe todo, a pesar de esto y quizá precisamente por ello. Ahora que él ya ha captado algo de la complejidad de mi argumento, tanto por la réplica que le propiné la vez pasada, como por lo que pudo haber encontrado expuesto en mi ensayo original mediante una segunda lectura más razonable y atenta, demuestra que eso todavía no es suficiente como para detenerlo en su terca repetición de los mismos errores en los que cayó numerosas veces en su primera réplica. Sigue complacido en continuar su fábula sobre el “impulso” adquisitivo, elevado del ámbito de las “urgencias ingenuas” para alcanzar el nivel de lo “racional”, como algo que de ningún modo se remite “solamente” al producto del trabajo de la “ética vocacional reformada” (a la cual no me restringí exclusivamente de ninguna manera, como es bien sabido), pero brilla por su ausencia alguna aclaración sobre lo que entiende por esto, o alguna referencia que la sustente.¹⁵

De nivel semejante es la discusión paralela de Rachfahl sobre lo que yo he denominado la “compulsión ascética al ahorro”. Su inculcación ética mediante al ascetismo intramundano constituye el complemento negativo a esa racionalización y transfiguración ética de la voluntad de ganancia en cuanto vocación propia. Rachfahl descubre ahora la sorprendente verdad de que la acumulación del capital, y por lo tanto el ahorro, pertenecen al “espíritu ahorrativo”. (Por cierto que cualquier principiante en el estudio de economía política sabe que la acumulación del capital no es de ninguna manera idéntica con amasar grandes “fortunas”, de las cuales habla Rachfahl, aunque es claro que difícilmente esto sea algo comprensible para él). Puesto que en todos los tiempos la gente ha tenido que “ahorrar” a fin de acumular capital, evidentemente que el “ascetismo intramundano” no es nada nuevo, incluso en su función descrita por mí; simplemente mimetiza el “impulso adquisitivo”, presente por igual en todas las épocas (y que por lo tanto no es un componente necesario para la ética vocacional que analizada, a pesar del apoyo histórico que le aportó). No voy a seguir el significado más profundo de esta ar-

¹⁵ Es del todo obscuro para mí encontrar en qué parte de las intervenciones de Rachfahl se supone que debo encontrar su “debate” conmigo sobre la relación entre el “impulso” irracional y el “espíritu” racional. Me remito a mi réplica anterior y le aconsejo a Rachfahl que se imponga a sí mismo exigencias un poco más elevadas.

gumentación, pues para eso están mis ensayos originales. Pero ciertamente en vista del bíblico “No atesorarás sobre la tierra” y del “*Deo placere non potest*” [no se puede complacer a Dios] del catolicismo medieval, fue un logro único, e incluso paradójico del ascetismo, predicar precisamente esa máxima bíblica en contra del ahorro y, al mismo tiempo, a través del tipo de conducción de vida [*Lebensführung*] establecido, regenerar constantemente a esos abominables “tesoros” con una intensidad y continuidad sin precedentes para protegerlos del consumo hedonista directo (siempre y cuando ese “espíritu” predominara sobre el fuerte impulso de la “tentación”).¹⁶ En suma, que el ascetismo fue capaz de “racionalizar” y “transfigurar”, tanto el ahorro como los usos de lo que había sido guardado frente al placer personal inmediato, es un simple hecho, pero también, tal y como ya lo he expuesto, fundamentalmente importante, aunque con toda probabilidad todavía no sea comprensible para la llamada “crítica histórica” de Rachfahl.

Después de todo esto, no puede haber ninguna duda sobre qué pensar de la pretensión de Rachfahl de haber distinguido en su reseña, “al igual” que yo, “entre los impulsos mentales que operan en el capitalismo en todas las épocas y el ‘espíritu capitalista’ weberiano”, para luego proceder a afirmar que las marcas distintivas del espíritu capitalista moderno son “las mismas que han existido en todos los tiempos”. O, similarmente, declarar que los aspectos por mí descritos fueron meramente un “matiz” del “espíritu” que “también” (sic) pertenece a la era moderna (¿y a cuáles otras épocas pertenece este

¹⁶ Rachfahl se queja de mi visión sobre lo rencoroso, en tono, y mezquino, en contenido, a juzgar por la porfiada manera en que ha insistido en el ejemplo mencionado por mí (a manera de ilustración en una nota de pie de página y tan sólo en un par de líneas) respecto a un exitoso hombre de negocios que continuaba evitando el consumo de ciertos alimentos considerados lujuriosos (ostras), a pesar de que le hubieran sido recetados por un médico, debido a que poseía ese “rasgo” ascético característico de toda una generación que veía al lujo y al consumo placentero como opuestos al correcto uso vocacional de la propiedad en forma de capital, y por ello los consideraba “malos” en sí mismos. Rachfahl se queja así, con el fin de hacer creer que mi argumentación tiene una dependencia fundamental hacia la “evidencia” supuestamente decisiva de tales observaciones. Pero todavía lo encuentro ahora explotando este ejemplo de la misma manera, a pesar de mis comentarios y de mis amplios y copiosos ejemplos ilustrativos de la actitud general a la cual pertenece ese pequeño rasgo particular, e incluso llega a ser lo suficientemente desvergonzado como para decirle a sus lectores que “por lo menos yo (Rachfahl), no he intentado invocar las modalidades del consumo de ostras para los fines del conocimiento”. En verdad que esta es una manera de expresarse plenamente “efectista”.

“también?”); que en particular “el insumo de la conducción de vida metódica fue más bien modesto”; que a decir verdad, muchos de los “fenómenos capitalísticos” (sic) no tienen espacio para las motivaciones (por supuesto que Rachfahl no ofrece ni el más mínimo indicio sobre cuáles pueden ser esos “fenómenos económicos”); para finalmente declarar, (insinuando que yo no tengo nada nuevo que decir al respecto) que nadie disputa que hay “un nexo íntimo entre el calvinismo y el capitalismo” (lo cual es una manera sumamente estrecha e imprecisa de ponerlo, como ya lo he dicho); y ahora que ya nadie duda del papel decisivo del puritanismo sobre el modo americano de vida, Rachfahl ha cuestionado en su “crítica”, y de la manera más destacada, el significado especial que guarda la ética profesional puritana con la vida de los negocios de esa cultura; de hecho, sigue cuestionándola incluso hasta hoy, a pesar de las expresas observaciones en mi artículo [de 1906 sobre las “Iglesias y sectas en Norteamérica”], publicado en *Christliche Welt*, mismas que a pesar de citarlas docenas de veces para los propósitos de esta polémica, Rachfahl se esfuerza cuidadosamente en evadir, lo mismo en su primera réplica que ahora.

Y lo mismo vale naturalmente, cuando, sin la más mínima sombra de una fundamentación, o por lo menos una explicación sobre lo que quiere decir, asegura a su público, de la nada y como siempre, con gesto de gran “conocedor”, que el capitalista ya era un “hombre de vocación” [*Berufsmensch*] desde antes de la influencia de las motivaciones analizadas por mí; que los pensamientos contra el goce y el consumo de bienes de ninguna manera influyeron en la ética calvinista; que la “concepción ética de la vocación” no fue “tan sólo un producto de la eticidad reformada” (sic); que las objeciones ascéticas contra el consumo no son de ninguna manera típicas de la “clase capitalista moderna”, ni siquiera y especialmente —agrega en su típico estilo provocador— en el significado que le doy; y que la “ética vocacional” existía desde antes de la Reforma, “incluso con un colorido religioso”. Por mi parte, ya he demostrado 1) que la palabra misma de *Beruf* [vocación profesional] fue primero un producto muy específico de la traducción de la Biblia por Lutero, la cual, a pesar de su origen y significado puramente religiosos, acabó por sucumbir a la secularización; y 2) que he analizado repetidas veces las diferencias entre las actitudes tomista y luterana respecto a lo que desde

la Reforma se conoce como “vocación”, en contraste con la actitud del ascetismo protestante —sin que por supuesto Rachfahl haya dado ni siquiera el menor indicio de intento por discutir esto. En cambio, se ha limitado a asegurar ciegamente que es una cuestión “meramente estipulada” por mí.

O también ocurre lo mismo cuando se las arregla para hacer aparecer como si yo jamás hubiera dicho, más o menos palabra por palabra en mi ensayo, todo lo que dije sobre el significado específico del protestantismo ascético en el siglo XVII¹⁷ para las clases medias burguesas en ascenso, justo en ese tiempo y justo en esas áreas protestantes, para entonces hacer creer que lo que entiendo por “clases medias burguesas” incluye tan sólo a “zapateros remendones” [*Flickschuster*].¹⁸ Pienso que con esta muestra, podemos cerrar el análisis.

¹⁷ De acuerdo con lo que le conviene, el periodo que importa para Rachfahl es a veces el siglo XVI, y otras el siglo XVIII. Sin embargo, el giro específicamente ascético del calvinismo ocurrió de manera precisa en el siglo XVII y en los años inmediatamente adyacentes al mismo. Fue también en este periodo cuando el movimiento bautista, una vez recuperado su prestigio después del tumulto de Münster, empezó gradualmente a diferenciarse entre anabaptismo, bautismo general y bautismo particular, en un desarrollo paralelo al surgimiento del cuaquerismo y el pietismo. (En cuanto al metodismo yo mismo lo describí como un movimiento tardío y “revivalista”.) Esta fue precisamente también la época del primer desarrollo, sistemático y a gran escala, de la política estatal y la literatura conscientemente burguesa-capitalista de la modernidad. Resulta evidente así cómo las fechas de Rachfahl reflejan su muy entendible atoladero, mismo que deriva de su necio intento por mantenerse a cualquier precio en una errónea posición polémica.

¹⁸ Esta última imputación parece más bien corresponder a la posición que Rachfahl mismo defiende en su reseña —si es que “defender una posición” es el término adecuado para tan irresponsable actitud de busca pleitos. Rachfahl cree que el calvinismo tiene, entre otras cosas, (“sobre todo”) la tendencia a “servir” (sic), (junto a los “capitalistas”), no sólo a “los artesanos y los pequeños y medianos comerciantes”, sino especialmente también al personal administrativo (sic) y a la “fuerza laboral” (sic)—, arbitrario dictamen que lleva a preguntarse inútilmente de dónde pudo surgir tan ciego y forzado mazacote, carente de cualquier fundamentación. La manera tan completamente irreflexiva en la que se conduce Rachfahl en esta cuestión, deseo ilustrarla mediante un caso sobre el cual él mismo ha emitido un grito triunfal y que, después de todas sus otras desgracias, por una vez me gustaría estar dispuesto a concederle la razón —si tan sólo pudiera resistir la más superficial comprobación. Él asegura a sus lectores que debe ser extremadamente “desagradable” para mí haber quedado “clavado” a mi referencia de los comerciantes artesanales de Nueva Inglaterra como evidencia presentada para describir el espíritu capitalista. Si los lectores fueran tan amables de consultar por sí mismos el pasaje donde supuestamente quedé “clavado”, encontrarán lo siguiente: “La existencia de sociedades de herreros (1643) y de tejedores (1659) para el mercado (y el espléndido florecimiento de los oficios manuales) en Nueva Inglaterra, durante la primera generación inmediata a la fundación de la colonia, constituye un anacronismo (desde el punto de vista puramente económico) y ofrece un marcado contraste no sólo con la situación del Sur, sino también con la de Rhode Island” (*EP*. trad. Legaz Lacambra, p. 235, nota 85). Evidentemente que no necesito enmendarle una sola palabra a esta observación. Ni tampoco necesito cambiarle nada al

Quizá sólo me queda señalar que Rachfahl cree que cuando escribí un artículo sobre “el espíritu del capitalismo” y traté tan sólo de un “matiz” específico del mismo, eso es similar al autor de un libro que al escribir sobre los caballos, anuncia que sólo va a hablar de los “caballos blancos”. Permítaseme recordar a este “crítico”, tan “ingenioso” como olvidadizo, el título de mi artículo: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Naturalmente que no me proponía abordar la totalidad de ambos conceptos (en cuyo caso Rachfahl podría haberme acusado, de nuevo, por haber discutido solamente a los caballos blancos, precisamente por no haber dicho todo lo que debía decirse sobre la parte de la *Ética*, por ejemplo de la ética sexual de Lutero, o cosas por el estilo). Pero mi interés básico era tratar de las relaciones entre ambos términos y no de su totalidad. De lo cual se desprende lógicamente que de lo único que estaba obligado a tratar era de la posible relación causal que cada término ejerció sobre el otro. En fin, de acuerdo con mi experiencia, las cosas por lo general salen mal en una polémica cuando con el fin de aparentar que siempre se está en lo correcto, uno de los polemistas se ve forzado a pretender que es incluso más estúpido (como ocurre en el presente caso) de lo que realmente es.

II

Suficiente, por fin, después de tanta polémica. Pero casi olvido la gran amabilidad que ha mostrado Rachfahl al ofrecirme un buen consejo sobre cómo puedo mejorar. Porque, según él, lo que yo debí haber dicho es lo siguiente: “bajo la influencia de la ética vocacional reformada, se desarrolló un cierto tipo de variante del espíritu capitalista en el transcurso de la modernidad; me propongo establecer

razonamiento subyacente que vio, al igual que los americanos antes que yo, cómo estos fenómenos, en parte capitalistas y en parte fuertes e independientes formas de industria de pequeña escala (las cuales eran aún más notables para un área colonial con una economía, en buena medida, todavía al nivel de subsistencia, tal y como Rachfahl lo aprendió de mis escritos pero que ocasionalmente reclama como descubrimientos propios para usarlos en contra mía), estuvieron condicionados por el estilo de vida predominantemente religioso de los inmigrantes. Así que, dejando a un lado la respuesta obvia a quién quedó aquí “clavado”, permítaseme ahora “clavarle” a Rachfahl la siguiente pregunta: ¿qué ánimo pudo haber alimentado una “reseña” de un “crítico” cuyo único objetivo es tratar de “clavar” al autor “criticado” a palabras y oraciones individuales, sacadas de contexto, pero que además constantemente fracasa en el intento? Porque de la A a la Z, no hay nada más incluido en la “reseña” y en la “réplica” de Rachfahl.

sus orígenes, los límites de su expansión y la cuestión de su impacto cualitativo, es decir, determinaré si el espíritu capitalista que creó (sic) al sistema económico capitalista de nuestros días, recibió de esta fuente ciertos aspectos que se hicieron constitutivos de su esencia”. En otras palabras, debí:

1. Primero, haber hecho una presuposición, que Rachfahl mismo denuncia en otros lugares: a saber, que alguna especie de “espíritu capitalista” (como quiera que se le defina) creó por sí solo al sistema económico capitalista —una construcción puramente espiritualista que he rechazado expresamente en mis ensayos. Más aún, si lo entendí correctamente, debí haber
2. Presupuesto que, entre otras cosas, buscaba probar, a saber, que la ética vocacional reformada (dejemos pasar aquí este *“pars pro toto”* de Rachfahl) influyó decisivamente en la formación de una “variación del espíritu capitalista” (dejemos pasar también esta expresión), y entonces debí haber:
3. Determinar los límites de su expansión. Lo cual es algo que no pude seguir explícitamente en el ensayo original, y es algo que, dado su esquema conceptual, en parte no es posible realizar plenamente, y en parte todavía no es posible continuar (por lo menos con los segmentos hasta ahora publicados). Finalmente, y sobre esta base, debí:
4. Discutir la cuestión distorsionada y mal planteada (ver proposición núm. 1) de su “carácter cualitativo”, pero al hacer esto, sin embargo, me hubiera visto forzado a:
5. Plantear mi problema de una manera que simplemente no correspondía con mis intenciones, porque lo que a me interesaba centralmente no era lo que nutrió al capitalismo en expansión, sino el desarrollo de un tipo de ser humano que fue creado por la confluencia de determinados componentes religiosos y económicos. Y este propósito quedó claramente articulado al final de mi ensayo original.

Parece, sin embargo, que con el fin de llevar a cabo este programa, en la medida en que tiene sentido, debí haber incluido desde el principio de mi investigación una definición de todas las caracte-

rísticas que ese complejo concepto del “espíritu del capitalismo” puede involucrar. Porque sin esto no es posible establecer la existencia de una “variación”. No obstante, en mi ensayo expliqué por qué no hice esto y por qué no podía hacerlo, pues de otra manera corría el riesgo de violar a la historia desde un principio. Una formación [*Gebilde*] específicamente histórica, como la que representamos al principio de manera tan poco clara bajo ese nombre, tan sólo puede ser elevada al rango de la claridad conceptual —y noto la ausencia en todos mis críticos de cualquier intento por refutar estas observaciones— mediante una síntesis de sus componentes individuales, conforme la realidad histórica se presenta ante nosotros. Hacemos esto de tal manera para que, a partir de la realidad de lo históricamente dado, podamos seleccionar en su forma más nítida y consistente aquellos rasgos individuales que encontramos ejerciendo ahí su efecto de manera diversamente ordenada, fracturada, más o menos consistente y completa, más o menos mezclada con otros aspectos heterogéneos, y podamos combinarlos de acuerdo con su compatibilidad, para producir un concepto “típico-ideal”, una construcción mental [*ein Gedankengebilde*], a la cual se aproxima en diferentes grados el contenido promedio real de los datos históricos. De hecho, todo historiador emplea de manera continua y consciente o (lo que es más frecuente) de manera inconsciente, conceptos de este tipo, donde quiera que se usen “conceptos” precisos. Repetidamente he discutido este punto fuera de mis ensayos sobre el protestantismo, y hasta ahora no he encontrado ningún desacuerdo (y tampoco, incidentalmente, me engaño a mí mismo respecto a que mediante estos intentos metodológicos haya resuelto de manera “definitiva” y concluyente un problema tan lejano a lo simple. Por el contrario, tengo razones para pensar muy modestamente, acerca de mi trabajo hasta ahora en esta dirección. Así que en el caso presente, de un muy complejo fenómeno histórico, sólo era posible empezar por lo “dado concretamente” [*anschaulich Gegeben*] para intentar de manera gradual obtener nuestro concepto mediante la eliminación de lo “no esencial” en él, en la medida en que tales conceptos sólo pueden ser formados por medio de la abstracción y la selección. Así que:

1. Primero procedí a poner ejemplos ilustrativos de la notable y fuerte congruencia, hasta ahora no disputada, entre el pro-

testantismo y el capitalismo moderno, y en particular de la elección capitalista de ocupación, así como del éxito en la actividad capitalista.

2. Para ilustrarlo, presenté algunos ejemplos precisamente de aquellas máximas de vida ética (Franklin) que yo veo como testimonios indudables del “espíritu capitalista”, y entonces formulé la cuestión sobre cómo éstas difieren de otras máximas, especialmente de las medievales.
3. Entonces busqué ilustrar, de nueva cuenta mediante ejemplos, cómo se relacionan “causalmente” esas actitudes espirituales con el sistema económico del capitalismo moderno.
4. Lo cual me llevó a la idea de la “vocación”, junto con la peculiar y largamente establecida (en particular por Gothein) “afinidad electiva” del calvinismo (y también del cuaquerismo y sectas similares) con el capitalismo.
5. Al mismo tiempo, busqué demostrar que nuestro concepto contemporáneo de vocación está de alguna manera religiosamente arraigado.

Esto planteó entonces un problema no relevante en relación con la serie de ensayos planeados originalmente para ser publicados en ese momento en el *Archiv für Sozialwissenschaft* (como lo expresé explícitamente al final de la primera parte). Este fue el problema de cómo las diversas manifestaciones del protestantismo se relacionan con la idea de la vocación, en su importancia para el desarrollo de aquellas cualidades éticas de los individuos que influirían una propensión hacia el capitalismo. Por supuesto que esta cuestión sólo tenía sentido si tales cualidades religiosamente condicionadas existían en primer lugar. En aquél momento, sólo podía explicar la naturaleza de estas cualidades en términos generales mediante ejemplos. Por lo tanto, y para complementar lo que ya había dicho sobre el problema, necesitaba demostrar, incluso más plenamente, cómo tales cualidades existieron entre ciertos aspectos particulares de la ética protestante; cuáles cualidades eran éstas; qué tipos de protestantismo estimularon estas cualidades en grado tan alto; y cómo diferían de las cualidades de la iglesia medieval y de otras variedades del protestantismo que fueron en parte adquiridas y absorbidas, y en parte solamente toleradas.

En la práctica, el tratamiento del problema mismo tenía que: 1) en la medida de lo posible para un lego en teología, descubrir primero el raigambre teórico y dogmático de la ética entre las variedades individuales del protestantismo, con el propósito de mostrar que no solamente estaban involucradas meras cuestiones secundarias sin nada que ver con el contenido del pensamiento ético-religioso, pero también 2) lograr algo muy diferente a esto, a saber, encontrar las motivaciones práctico-psicológicas para la conducta [*Verhalten*] ética contenida en cada una de estas variedades únicas de religiosidad. Rachfahl todavía no ha sido capaz de entender, aunque sea por una sola vez, que ambas cuestiones se refieren a dos cosas completamente distintas (por no decir nada de todas sus otras distorsiones y superficialidades). Todavía no ha sido capaz de captar lo importante e interesante que es la cuestión (incluso desde un punto de vista práctico) sobre qué tipo de ideales éticos estaban contenidos en las doctrinas del catolicismo, Lutero, Calvino y otros en sus varias similitudes y diferencias, y si, según reporta Rachfahl, la teoría de la Iglesia “esperaba también del lego católico” (y no sólo de los monjes) el mismo tipo de conducta que el protestantismo cultivaba práctica y psicológicamente. Pero tampoco ha podido ver que la respuesta a este asunto no estipula absolutamente nada acerca de si la doctrina religiosa en cuestión creó en sus adherentes el vehículo psicológico capaz de generar un tipo de conducta que estuviera en germen en tal doctrina. (Pues en su lugar pudo haber generado un tipo de conducta muy diferente, o quizás una que empujara a la doctrina hacia direcciones particulares distintas). Como yo mismo lo he hecho notar, por supuesto que el trabajo concienzudo ha sido elogiado y recomendado al lego en todas las épocas del mundo, tanto por parte de teóricos de la ética, como por predicadores medievales, como Berthold de Ratisbona y otros (aunque el cristianismo primitivo, en contraste, compartió la perspectiva de la antigüedad hacia el “trabajo” —según lo indica Harnack en breve artículo).¹⁹ Las afirma-

¹⁹ La máxima de “quien no trabaje, no comerá” ha sido dirigida contra todas las misiones parasitarias que se encuentran en todas las épocas. Encontramos en nuestros días su forma clásica en la deliciosa representación que ha dado Booker Washington al *Call* divino que busca acometer a aquellos negros que encuentran más deseable la existencia del santo que la del trabajador. Encontramos otras expresiones de lo mismo en parábolas, y otras tienen un origen escatológico. Puede encontrarse una visión mucho más positiva del trabajo entre los cínicos, así como en varias de las inscripciones mortuorias helenísticas provenientes de los círculos

ciones de Lutero, a lo largo de esas mismas líneas, son bien conocidas. Desde luego que no ha existido carencia de enseñanzas fuera del protestantismo ascético acerca de la bendición del trabajo secular. Pero ¿de qué sirve si, (como en el luteranismo), no se ofrecen premios psicológicos en estas enseñanzas teóricas a fin de ser practicadas con metódica consistencia? ¿O si (como en el catolicismo), se colocan recompensas mucho más grandes en muy diferentes tipos de conducta? ¿O, más aún, si mediante la figura de la confesión se le permite al individuo un recurso para descargarse espiritualmente de todo tipo de transgresiones contra los mandamientos de la Iglesia, una y otra vez?²⁰ En contraste a esto, el calvinismo y el bautismo,

del estrato inferior de las clases medias. Si se toman en consideración los comentarios en mi ensayo original acerca de la influencia del espíritu del antiguo testamento en la ética profesional puritana, francamente encuentro más bien grotesco el que Rachfahl presente ahora estas cosas como una objeción contra mí, cuando la vacuidad de su observación causal revela que él pudo tener conocimiento de esto a partir de mis comentarios. Por lo demás, yo también recordé a los lectores en qué medida este renacimiento del antiguo testamento estaba entrelazado con las características específicas de la religiosidad puritana discutidas por mí. Pero esto también lo olvida Rachfahl.

²⁰ No debe entenderse para nada como una proposición general acerca del posible valor pedagógico de la confesión. Uno sólo tiene que encontrar qué es lo que de hecho se pregunta en la confesión, examinando las instrucciones de la confesión por otros medios, para ver que estas cosas eran y todavía son muy diferentes de las que aquí nos ocupan. Un buen ejemplo de la *Praxis* del catolicismo hacia la vida económica la proporciona, por cierto, la historia de la prohibición de la usura. Como es bien sabido, esta prohibición todavía no ha sido superada [*aufgehoben*] incluso hoy en día, y dadas las máximas fijadas del gobierno interno de la iglesia católica, tampoco puede retirarse porque está expresamente contenida en sus Decretales. Sabemos que la razón para esto se encuentra en una falsa lectura del griego (μὲδεν en lugar de μεδενα απελπιζοντες) en la (¡inspirada!) traducción de la Vulgata [Ver, *EP* nota núm. 28, pp. 70-71, perteneciente a la versión de 1920, donde Weber repite este argumento que no aparece en el ensayo original de 1904: N. del T.] No obstante, en la práctica se ha vuelto inoperante por instrucciones de la curia papal (aunque de manera definitivamente inoperante, tiene menos de un siglo). Estas órdenes indican que los confesores ya no deben inquirir sobre la *usura* *pravitatis*, implícita en las transacciones con interés, siempre y cuando pueda suponerse que el penitente obedecerá sumisamente en caso de que la Iglesia encuentre oportuno insistir en tal prohibición. (De la misma manera que en algunas discusiones públicas en círculos católicos franceses los confesores prefieren ya no inquirir sobre el *onanismus matrimonialis*, es decir, la copulación que se hace estéril con la deliberada intención de mantener el sistema de dos hijos, a pesar de la maldición bíblica sobre el *coitus interruptus*, cuya discusión todavía no es tocada por los censores eclesiásticos, hasta donde tengo noticia.) Este procedimiento es característico de la iglesia católica. Así como en la Edad Media se toleraba la existencia de hecho de la maquinaria del capitalismo sin aprobarla en ninguna forma, y sin omitir el castigo a ciertas formas del mismo [como el cobro de interés], así *temporum ratione habita*, ahora también tolera estas formas. El ascetismo protestante, por otro lado, creó la ética positiva para tal maquinaria, es decir, creó el “alma” que requería esa maquinaria para unir el “espíritu” con la “forma”. [Weber usa aquí los términos de “alma”, “espíritu” y “forma” provenientes de la filosofía de Simmel, y que para 1910 también eran utilizados por Georg Lukács, cuya colección de ensayos estéticos se publicaría un año después, precisamente con el título de *El alma* y

en su desarrollo desde finales del siglo XVI, generaron el pensamiento de la necesidad de la prueba ascética —prueba en la vida en general, y en la vida vocacional en particular— en cuanto garantía subjetiva de la *certitudo salutis* (es decir, no como una base real de salvación, sino como una de las razones más importantes para conocer los fundamentos sobre la propia determinación para la espiritualidad y la salvación), y de esta manera crearon una prima psicológica muy específica para las prácticas de la vida metódica ascética que demandaban, y cuya efectividad no ha sido fácilmente superada, por lo menos en este ámbito.

Este fue el asunto al que debí dedicarme en mis escritos, junto al de las prácticas metódicas de vida que generó. Primero debí explicar los rasgos característicos de estas prácticas, y después su consistencia interna y la absoluta integridad con las que debían ser vividas por cada individuo que hubiera crecido en la atmósfera construida por esos poderes religiosos —incluso, y por supuesto, aunque no fuera de manera consciente.

Que estas motivaciones también encontraran poderosos apoyos en las diversas instituciones sociales de las iglesias y en otras instituciones influidas por las iglesias y sectas, en parte busqué indicarlo brevemente en mi ensayo original, y en parte busqué iluminarlo más claramente en [mi artículo de 1906 sobre las sectas protestantes de Norteamérica] el *Christliche Welt*. Permítaseme recapitular. Primero, el ritual del acto central de la comunión estuvo específicamente subrayado por el ascetismo protestante. El pensamiento de que quien no pertenece a la Iglesia invisible de Dios, pero de todos modos toma parte en el acto “come y bebe a su propio riesgo”, contiene un *pathos* cuyo poder ha sido casi completamente perdido hoy en día, incluso para la mayoría de los “cristianos” entre nosotros. Sin embargo, todavía podemos reconstruirlo vívidamente a partir de las memorias de juventud de la vieja generación y de los remanentes del peso eclesiástico que aún tenemos, por decirlo así, arrumbado en los rincones (por lo menos según vemos retrospectivamente las cosas). El protestantismo ascético carece (y de ninguna manera esto es acci-

las formas; para más detalles sobre la influencia de Simmel sobre Weber alrededor de 1910, y de la posterior influencia de Lukács a partir de 1912, ver: F. Gil Villegas M., *Los profetas y el Mesías*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 218-224 y 320-334. N. del T.]

dental) de la institución de la confesión que al católico lo aliviaba de las presiones y dudas llenas de angustia respecto a la calificación del individuo para la salvación. Y aquí también, como en todo, la pregunta de si uno pertenecía a los calificados era respondida para el protestante no como ocurría para el católico medieval, mediante una adición de culpa y mérito para que fueran proporcionalmente balanceados y entonces posiblemente complementados con la gracia eclesiástica de los sacramentos, sino como ya demostré específicamente para el caso del protestantismo ascético, a través de una rígida disyuntiva del “esto o aquello” de la personalidad total, manifestada en la entera conducta ética de vida del individuo. Según lo señalé, sólo aquí —y de nuevo, infinitamente más fuerte que en el luteranismo— el individuo se ve confrontado con su Dios y tiene que apoyarse solamente en sí mismo y en su estado de gracia, el cual tan sólo puede percibir a partir de su “entera” conducta de vida. Y, al mismo tiempo, su estructuración externa de la vida estará mucho más sujeta al control de sus pares, mediante los miembros de la congregación; mientras que en el catolicismo y el luteranismo recae en última instancia en el representante del “ministerio” arreglar, consigo mismo y el lego, si el individuo está listo para la comunión. En el calvinismo, la responsabilidad para que la “Gloria de Dios” no sea deshonrada por la participación de alguien que patentemente exhibe señales de exclusión frente a los electos, corresponde a cada uno de los miembros de toda la congregación —porque el culto a la “Gloria de Dios” proporcionaba un foco inequívoco para toda la vida social, con un poder que era, en este sentido, totalmente ajeno a las otras grandes iglesias. Fueron estos mismos legos quienes llevaron a cabo, apenas hace una generación, al cisma de Kuyper (el mismo Kuyper era un lego mayor), al demandar que se rehusara la comunión a los confirmados que ellos creyeran que no calificaban para ella y que hubieran sido examinados por predicadores foráneos al pueblo. En última instancia, lo que vemos detrás de esto es la protesta contra el principio de que cualquier autoridad que no tenga su sitio en la concreta congregación auto-correctora de comulgados pueda interferir, de cualquier modo que sea, en la cuestión de la calificación, es decir, en una cuestión que afecta directamente a todos y cada uno de los miembros de la congregación. La inmensa significación social de estas maneras de pensar se reveló en las iglesias de

Nueva Inglaterra, donde la demanda por una *ecclesia pura*, y especialmente para una comunidad pura de comulgados, creó genuinas “diferencias de clase”, al lado de batallas y compromisos sobre la posición de los “que serán cristianos” en relación con su derecho de llevar niños al bautismo y hablar por ellos en calidad de padrinos y cosas por el estilo. Si uno examina las ordenanzas de la Iglesia protestante, así como su desarrollo y, de ser posible, su funcionamiento práctico, para después reflexionar sobre sus consecuencias, lo primero que sorprende es lo mucho que la reglamentación moral de la vida, que en la época carolingia fue delegado en las cortes eclesiásticas, o puesto en manos de las municipalidades a finales de la Edad Media, o en manos de la policía regia en tiempos de los Estados territoriales, es aquí asumido por la Iglesia —por supuesto que en muy diversos grados, y por lo general mucho más en las áreas calvinistas que en las luteranas (porque como indico en mi ensayo original, la sumisión expresa a la disciplina de la Iglesia, al entrar a la congregación, fue resaltada sólo “después” de Calvino).

Pero como también como lo subrayé, lo que era, y todavía lo es en los vestigios de hoy en día, incomparablemente más predominante y efectivo, era el tipo de “entrenamiento ético” que las sectas ascéticas imponían a sus miembros. Narré algo de esto basado en mis observaciones de los Estados Unidos contemporáneos, en mi ensayo de [1906 en] *Christliche Welt*. El actual proceso de secularización de la vida americana y la tremenda inmigración de muy diversos elementos pronto borrarán su legado, así como también la salvaje “pesca de almas”, en el reclutamiento entre las distintas denominaciones en competencia, pronto debilitará la intensidad de sus logros en la educación. No obstante, tan sólo un poco de atención a estas cosas basta para hacernos ver con claridad la antigua importancia de esos fenómenos, a partir de los remanentes que marcan su legado. Le recuerdo al lector lo que escribí en 1906 en el *Christliche Welt* acerca de la función de esas sectas en la vida económica (y que gradualmente han sido sustituidas hoy por todo tipo de organizaciones puramente seculares). Refiero especialmente, por ejemplo, entre numerosas experiencias similares, a la motivación que me fue expresada por un hombre joven cuando ingresó a una congregación baptista en Carolina del Norte, en el sentido de que estaba pensando abrir un banco. Pero al interrogarle más detalladamente, resultó que no

era tanto para ganar un reconocimiento ante posibles clientes baptistas, sino que lo que tenía en mente era precisamente el reconocimiento del grupo de los “no sectarios”, porque éstos constituían la gran mayoría de los clientes potenciales en el área, y tenían una enorme confianza en la honestidad de los baptistas. La razón para ello era que quien quisiera ser aceptado ahí para el bautismo tenía que ser preparado durante su “catecumenato” mediante una abrumadora investigación sistemática sobre su conducta por parte de la congregación, con averiguaciones en todos sus antiguos lugares de residencia. Y las preguntas serían tales como: ¿visita frecuentemente las cantinas? ¿ha bebido licores? ¿alguna vez ha jugado a las cartas? ¿ha llevado alguna vez una “*unclean life*”? ¿libertinaje? ¿cheques no pagados puntualmente? ¿o algún otro tipo de deudas? ¿cualquier señal, por pequeña que sea, de informalidad en los negocios? Y así sucesivamente. Si era admitido, el valor de su crédito y calificación para los negocios quedaban así garantizados, y entonces podía ganarle a cualquier competidor no legitimado de esa manera —mientras que, al mismo tiempo, cualquier posible exclusión por mala conducta significaba su excomunión social, como siempre ocurre en estas sectas.²¹

Encontramos ya desarrollada la misma situación hace 200 años. Por ejemplo, los cuáqueros siempre se han enorgullecido por haber introducido el sistema de precios fijos, tan importante para el capitalismo, en lugar de la costumbre oriental del regateo. Y de hecho la

²¹ En mi ensayo original comparé esta legitimidad crediticia con la capacidad de las fraternidades estudiantiles alemanas para “vivir de gorra”. (En mis tiempos, era posible para un estudiante vivir casi “gratis” en Heidelberg después de haber ganado el listón de su fraternidad, y si se era un novato, éste podía endosar sus deudas a la matrícula.) Una legitimidad crediticia semejante la encontré en el caso del clero medieval (donde la amenaza de excomunión podía ser usada como una sanción) y también similar es la dudosa legitimidad crediticia del joven funcionario moderno, cuya sanción es el posible despido. Sin embargo, hay aquí una diferencia altamente significativa de carácter sociológico pues, en todos estos casos, el merecimiento crediticio no es exigido como una cualidad subjetiva de la personalidad, como sí ocurre en el caso de las sectas (a través de la selección de acuerdo con una educación apropiada). Sólo aumentan algunas garantías objetivas (que en el caso de las sectas es algo que se requiere sólo adicionalmente). El “entrenamiento” característico de los metodistas para la gente joven ha desaparecido, pero en alguna época fue sumamente importante. Lo mismo vale para esa característica costumbre de reunirse en pequeños grupos a fin de examinar regularmente el estado de conciencia, es decir, una especie de confesión pública limitada. Lo cual denota, por supuesto, una situación psicológica completamente diferente a la de la confesión católica detrás de la cortinilla de la ventana del confesionario, puesto que en el primer caso lo involucrado es una relación personal entre iguales que juntos han decidido agruparse.

investigación histórica demuestra que hace 200 años, la razón dada para el florecimiento del comercio cuáquero al por menor, era que los clientes se sentían seguros con este principio, por lo menos mucho más que el que podía ofrecer cualquier otro sistema de regulación de precios, medieval o moderno. La congregación cuáquera también respondía con ayuda cuando alguien iniciaba una transacción comercial para la cual carecía del capital o conocimiento necesarios. Y en la literatura sobre todas estas sectas se encuentra que, poco después de su surgimiento, se regocijaban porque el Señor estaba visiblemente bendiciéndolas, y que “los niños del mundo” estaban llevándoles dinero (como depósito, ahorro, inversión, o en cualquier otra forma) más que a otros, aun cuando fueran de su propia confesión, debido a que las sectas se aseguraban de proporcionar el requisito de las garantías éticas personales. Hago referencia a más ejemplos similares en mi esquema del *Christliche Welt*, y aquí me limito a una observación adicional. Todos saben que incluso hasta en las últimas décadas, un yanqui de viejo molde, y especialmente un hombre de negocios, simplemente no podía entender, y que una persona no pueda pertenecer a ninguna “*denomination*” (no importa a cuál, porque en este aspecto es absolutamente “tolerante”). Tal proscrito religioso sería sospechoso para él, no sólo socialmente sino también para llevar a cabo un negocio, debido a que no está “legitimado” éticamente. Hasta hace no más de quince años, incluso un turista podía ser visto así en Escocia o en los círculos burgueses ingleses, especialmente los domingos. En la actualidad, cuando ya se ha salido de esa otrora imperiosa necesidad de legitimación religiosa, los hombres de negocios de las clases medias americanas tienen en su lugar y a su disposición varias otras organizaciones que están creciendo rápidamente. Para propósitos de legitimación, a menudo usan el distintivo de tal organización en el ojal de su chaqueta, para la cual previamente se ha hecho elegir, a fin de demostrar que tiene todas las cualidades de un “caballero”. (Y si uno observa con cuidado, podrá encontrar tales insignias en gran número, las cuales recuerdan al distintivo de la legión de honor roseta).

Mientras predominó el genuino espíritu yanqui, la democracia americana jamás fue, aún sin sus *trusts* y sindicatos, un simple montón de arena cuyos granos fueran individuos aislados. En muy buena medida fue un revoltijo de organizaciones *exclusivistas*, de las cuales

el prototipo es la *secta*, y todas ellas demandaban de sus miembros, y cultivaban en ellos, aquellas cualidades que crearon el tipo de hombre de negocios que requiere el capitalismo. Por supuesto que alguien en la posición de Mr. Pierpont Morgan no requiere tal legitimación para detentar el poder de su posición económica. Y también en muchas otras situaciones, las cosas son hoy muy diferentes. Pero la penetración del espíritu específico que esas asociaciones voluntarias infundieron en la totalidad del estilo de vida, fue una precondición extremadamente importante para que el capitalismo moderno “echara raíces”, es decir, para que descubriera un “estilo de vida” adecuado en el amplio estrato de las clases medias burguesas, y finalmente también en las masas que incorporó en su mecanismo, para obtener así un control masivo sobre toda la vida que había creado. Es entendible que historiadores del estilo de Rachfahl no tengan ni idea de las enormes dimensiones de socialización que se necesitan para que esto pueda ocurrir.²² Y si alguien con el mismo “sentido común” del que Rachfahl se jacta tan pomposamente, saliera con que es “plausible” considerar que esta calificación del entrenamiento religioso para la vida de negocios, junto con su configuración de credenciales específicamente comerciales y religiosas, muy bien pudiera ser “consecuencia” de que esas comunidades religiosas se desarrollaron en un “medio ambiente” que de todos modos ya era capitalista, a esa persona le preguntaría: ¿Por qué, entonces, la iglesia católica no desarrolló tal combinación de actitudes y tal sistema educativo tan apropiados para el capitalismo? ¿Por qué no lo

²² Educar a la gente para que asuma un interés prevaleciente en “las cosas reales” es, como ya lo señalé, un antiguo y bien definido principio religiosamente arraigado de la pedagogía pietista. Desde el inicio encontramos algo muy parecido entre los cuáqueros y los baptistas; y en la iglesia reformada [calvinista] no es para nada rara la preferencia actual por las *Realschulen* [especie de escuelas vocacionales politécnicas] y otros tipos similares de escuela en la elección de la vocación. Estos puntos son de inmensa importancia para el vínculo entre las formas religiosas y el desarrollo del capitalismo moderno. En general, los logros familiares de la Reforma son también indudablemente significativos para la educación escolar elemental. No obstante, estas últimas conexiones tienen sus límites, porque los logros del Estado prusiano en la educación elemental no tuvieron algo equivalente en el país del máximo desarrollo capitalista: Inglaterra. La “buena escuela elemental” no surgió como tal de manera paralela al desarrollo capitalista. Por cierto que es una exageración sumamente dudosa afirmar, como lo hace Rachfahl, que en el protestantismo no prevaleció, ni prevalece, ninguna preocupación respecto a la necesidad de aumentar el nivel educativo de la gente común y corriente, especialmente por lo que se refiere a nuestros buenos *Junkers* protestantes al este del río Elba. En mi ensayo original subrayé la conexión entre ciertas tendencias de las denominaciones confesionales en la educación y la posición adoptada hacia la *fides implicita*.

hizo en los grandes centros medievales como Florencia, donde es bien sabido que el capitalismo estaba incomparablemente más desarrollado que en la todavía escasamente poblada región rural del oeste de Carolina del Norte, de la cual ya he hablado, o en las colonias americanas con sus grandes áreas de economía de subsistencia, donde este espíritu religioso “echó raíces” hace más de 200 años? ¿Y por qué tampoco se desarrolló en el luteranismo?

Y la respuesta está en que en los procesos que describí se tejió una red de significados psicológicos a partir de muy específicas raíces morales y religiosas, las cuales ofrecían posibilidades para el desarrollo capitalista. Es verdad que el estilo de vida cultivado por las comunidades ascéticas, con una energía tan inmensa, también acabó por “colorear” a las otras denominaciones rivales en las áreas confesionales mixtas. Lo cual se dio desde un principio, pero de manera creciente a partir de la cada vez más grande configuración de la vida económica por el espíritu del capitalismo, a pesar de las enormes diferencias existentes entre las distintas denominaciones confesionales.²³ Desde muy temprano, es el caso del luteranismo holandés y americano, e incluso del catolicismo americano (mientras que en el luteranismo alemán, como es bien sabido, el principio conductor lo constituía el pietismo). Naturalmente, semejante proceso de asimilación sólo disminuyó gradualmente las diferencias entre las distintas confesiones, pero jamás las borró por completo.²⁴ No obstante, casi siempre tuvo lugar un movimiento hacia las formas más consistentes de ascetismo protestante (en particular calvinista), y con certeza por lo menos entre aquellos grupos que contenían protestantes; razón por la cual una mera estadística sobre el número de calvinistas genuinos, entre los protestantes que emigraron a América, no puede constituir un argumento de peso contra el enorme significado de las formas ascéticas de vida. Las discusiones en el catolicismo de esa época, sobre cómo igualar la superioridad económica protestante, encuentran su contraparte, en contenido aunque no en

²³ En las áreas con denominaciones confesionales mixtas de Westfalia, era muy normal hasta hace treinta años encontrar incasantes escaramuzas entre luteranos y miembros de la iglesia reformada calvinista, especialmente entre candidatos a la confirmación. Los primeros eran vistos como “arrastrando al Señor a la cloaca”, es decir, a través del intestino por aquello de *hoc est corpus meum*, mientras que los segundos eran vistos como unos “santurriones hipócritas”.

²⁴ El carácter especial de la iglesia luterana de Missouri, comparada con otras denominaciones, ha permanecido muy pronunciado.

el estilo de expresión, en algunas de las observaciones de Spener respecto al buen progreso de los cuáqueros. Por supuesto que este motivo siempre ha ejercido su influencia en todas partes, como ocurre en los Estados Unidos de hoy en día.

Dejando a un lado, por el momento, al término de “ascetismo intramundano”,²⁵ si alguien pregunta si se justifica que establezca un paralelismo sustantivo entre esto y el ascetismo monástico del catolicismo, no tengo necesidad de mencionar que, respecto a cuestiones éticas, los autores protestantes, especialmente en Inglaterra, citaban con frecuencia literatura devocional medieval de origen monástico (Bonaventura y otros) en conexión con los requisitos que he llamado “ascéticos”. Pero podemos hacer una comparación más simple. El ascetismo monástico demandaba castidad. El ascetismo protestante (en el sentido en que le doy el término), también la demandaba en el matrimonio, mediante la eliminación del “deseo” y la restricción del intercurso sexual para el “propósito natural” racional de la procreación, como único escape moralmente aceptable. En todo caso, estas regulaciones eran algo más que una mera teoría, pues sabemos del cumplimiento hoy en día de estas reglas entre algunos pietistas y hutistas, lo cual no deja de parecernos directamente antinatural. La manera de tratar a las mujeres ha estado muy influida por esto, puesto que impidió que se les viera primordialmente como vehículos sexuales, en contraste, por ejemplo con la perspectiva campesina residual en Lutero.

El ascetismo monástico también exigía pobreza, pero ya sabemos con qué paradójicas consecuencias. En todas partes, la prosperidad de los monasterios era vista como resultado de la bendición divina —con excepción de determinadas denominaciones estrictamente

²⁵ Es típico de Rachfahl hacer los más grandes esfuerzos para tratar de “desacreditar” (esto es lo que él entiende por crítica) tanto este término como la correspondiente tesis sustantiva acerca de la afinidad interna del catolicismo monástico con el ascetismo racional, para después señalarme que en la opinión de respetados historiadores de la Iglesia estos elementos de protestantismo ascético denotan una superación “todavía no” completa del catolicismo. En este “todavía no”, sin embargo, se esconde una construcción evolutiva, así como una evaluación subjetiva, de carácter incuestionable, que ve en el luteranismo la “manifestación más alta” del protestantismo, justo en la medida en que rechaza toda santidad del trabajo, y después construye fases ulteriores de “desarrollo” a partir de ahí. Históricamente, sin embargo, el desarrollo del ascetismo intramundano es un producto posterior al periodo de la Reforma, y por lo tanto es más un despertar de motivaciones religiosas, que también fomentó el catolicismo, aunque de una manera muy distinta y con muy diferentes efectos.

espirituales que los papas trataban con gran recelo—; sin embargo, esa prosperidad era en gran medida consecuencia de su economía racional, al lado de sus propiedades y donaciones. De manera similar he descrito las consecuencias, igualmente paradójicas, de la forma en que el protestantismo ascético rechazó tanto la complaciente “satisfacción” con las propias posesiones, como su búsqueda “por ellas mismas”. El ascetismo monástico demandaba independencia frente al “mundo” y condenaba en particular el placer ingenuo. El ascetismo protestante hizo lo mismo, y ambos convergieron en el método del “ejercicio” (que es lo que la palabra “ascetismo” realmente significa): tiempo estrictamente dividido; trabajo; silencio como medio de someter a los instintos; distanciamiento de vínculos abiertamente intensos con la carne (cuestionamiento de amistades personales demasiado íntimas y cosas por el estilo); renuncia al placer como tal, ya sea el placer “sensual” en sentido estricto, o placer estético literario; y, en general, renuncia al uso de bienes mundanos que no sean justificables sobre bases racionales (la higiene, por ejemplo, sí es considerada un bien mundano racionalmente justificado). También señalé con gran detalle cómo en la Edad Media quien vivía de manera “metódica”, debido específicamente a su “vocación”, era precisamente el monje. La afirmación de Sebastian Franck (sobre la cual Rachfahl intenta “fundar” toda mi tesis científica, aun cuando yo la cité en mi réplica como un punto de vista de contemporáneos) refleja, por lo tanto, una mayor comprensión de estas cosas que mi “crítico”.

Lo que distingue al protestantismo ascético racional (en mi sentido del término) frente al ascetismo monástico es:

1. El rechazo de todo medio ascético irracional (por cierto, dichos medios son también, rechazados o limitados por aquellas ordenes católicas más significativas, particularmente los jesuitas);
2. El rechazo de la contemplación;
3. Finalmente, y sobre todo, el cambio de orientación del ascetismo a la acción dentro del mundo, a su realización en el seno de la familia, y a la vocación (ascéticamente interpretada), de la cual se derivan fundamentalmente todas las diferencias mencionadas y algunas más.

Si los tipos de “espíritu” en cada uno de estos contrastantes principios para la regulación de la vida no van a ser considerados interna y esencialmente paralelos y emparentados entre sí, entonces no sé cuando puede uno hablar de “afinidad”. Como algo aparte, sólo mencionaré lo mucho que fue lamentada la desaparición de los monasterios dentro de los círculos pietistas, junto con la de asociaciones organizadas de acuerdo con su modelo monacal, las cuales eran constantemente recreadas en esos círculos. Refiero además, a lo que escribí, por ejemplo, en mi ensayo original sobre Bunyan. La tensión y la afinidad interna entre estas dos formaciones, concierne al lugar de las ideas ascéticas en el sistema total de la vida religiosa, surgen en última instancia de la razón ya mencionada: del hecho de que aquello que para los monjes contaba como una base real de candidatura para la salvación, para el protestantismo ascético significaba sólo una base cognitiva (es decir, pero “no la única o absoluta”, aunque probablemente sí la más importante). Y como ni siquiera los “metodólogos” modernos (especialmente los metodólogos de la historia) pueden distinguir entre ambos tipos de hechos, no debe sorprender que esta “santidad del trabajo” sea a menudo confundida con elementos católicos parecidos, como si se comparara a un huevo con otro —excepto que las semillas de éstos proceden de distintos padres espirituales, y por lo tanto desarrollaron estructuras internas muy diferentes.

Recapitular aquí los fundamentos dogmáticos del ascetismo intramundano sería ir demasiado lejos. Debo referir al lector a mi ensayo original, donde también sugiero, al menos provisional y esquemáticamente, que la cuestión de si estos fundamentos fueron proporcionados por la doctrina calvinista de la predestinación, o por la dogmática no teológica del movimiento baptista, de ninguna manera resulta irrelevante para la orientación práctica de la vida, a pesar de toda asimilación entre ellos. Empero, las diferencias tan marcadas entre estos elementos ocuparon necesariamente un segundo lugar en mi proyecto (la única parte publicada hasta ahora), donde más bien abordé sus aspectos en común. Sería demasiado detenerse aquí en los detalles. No obstante, debo reiterar expresamente que, al poner a prueba empíricamente la cuestión de si estas fundamentales condiciones religioso-psicológicas tienen un específico efecto práctico en el modo de conducción de vida [*Lebensführung*], como sostengo

no he aducido libros dogmáticos o tratados teóricos de ética, sino fuentes de muy naturaleza diferente. Las publicaciones de Baxter y Spener, que sobresalto en particular, se basan en un trabajo pastoral, es decir, esencialmente en respuestas a preguntas hechas a los pastores sobre aspectos de la vida práctica, concreta y cotidiana. En la medida en que reflejaban la vida práctica, estos escritos representan en consecuencia un género semejante al de la *responsa* de los jurisconsultos romanos sobre cuestiones de la práctica apropiada en los negocios y en los tribunales. A semejanza de lo juristas romanos, éstas y otras obras similares ciertamente contenían también especulaciones casuísticas, como ocurría con el Talmud —aunque en una escala incomparablemente mayor en este último— y tomaba prestados elementos de lo que alguna vez fueron respuestas a preguntas prácticas. La forma y contexto de estos escritos nos indican en dónde tomaron su material de la vida práctica —por supuesto que no siempre, pero por fortuna sí de manera suficiente. Y donde lo hacen, ninguna fuente los iguala en autenticidad y vitalidad, con la posible excepción de correspondencias personales y quizás, a lo más, de algunas autobiografías. Ni los panfletos y folletos populares, ni los sermones los igualan (aun cuando conviene usar extensamente los sermones, pero por supuesto que siempre como material complementario), ni tampoco otros productos literarios del periodo (por importante que sean en su calidad de fuentes secundarias), y tampoco, finalmente, las muy superficiales declaraciones confesionales pertenecientes a diversos grupos capitalistas —sobre todo si uno deja fuera de este cuadro la influencia, sobre ellos, de la “atmósfera vital” ascética protestante. Lamentablemente, muy pocas veces somos tan afortunados como para ver en su conjunto la interconexión entre intereses religiosos y capitalistas en el lugar de trabajo como ocurre en el caso de los tejedores de Kidderminster que ya he citado.

Lo anterior no disminuye en lo más mínimo la importancia de los trabajos que Rachfahl desearía ver terminados. Pero sólo mi enfoque es capaz de descubrir la dirección específica mediante la cual la coloración particular de la religiosidad fue capaz de desarrollarse, y eso es lo que explícitamente me interesaba. Este proceso de influencia no sólo intensificó alguna perspectiva psicológica que ya estuviera presente, sino que incluso significó un “espíritu nuevo”, por lo menos dentro de la esfera mundana. A partir de sus vidas religiosas,

sus tradiciones familiares religiosamente condicionadas, estilo de vida religiosamente influido, así como de su mundo circundante, estas personas desarrollaron hábitos que los convertían en agentes particularmente apropiados para afrontar las exigencias del incipiente capitalismo moderno. De manera esquemática: en lugar del empresario cuyo crematismo lo hacía sentirse, como mucho, “tolerado” por Dios (a semejanza del comerciante indio que hoy tiene que trabajar para expiar o realizar su *usuraria pravitas*), entró a ocupar su lugar un nuevo tipo de empresario que mantenía intacta su buena conciencia. El nuevo empresario tenía una conciencia según la cual la Providencia le mostraba el camino para la ganancia, no sin una intención particular. La obtenía para la mayor gloria de Dios, cuya bendición se revelaba inequívocamente en la multiplicación de su ganancia y de sus posesiones. Pero sobre todo, podía medir su valía no sólo ante los hombres, sino también ante Dios por el éxito en su profesión, siempre y cuando fuera realizada por medios legales. Dios tenía sus razones respecto a por qué precisamente él era seleccionado para el éxito económico y para proporcionarle los medios para conseguirlo, en contraste con otros a quienes Dios tenía por buenos pero que, por razones inexplicables, destinaba a la pobreza y el trabajo forzado. Este es el tipo de empresario que emprendería su camino por el sendero de la seguridad “farisaica” de acuerdo con la estricta formalidad legal, porque es ella a quien consideraba la única y más alta virtud reconocible (desde el momento en que para él no había de ninguna manera algo así como una “suficiencia” ante Dios). Junto a él se encontraba el hombre de la específica “disposición para el trabajo”, personificado en el artesano calificado de las industrias domésticas, o en el trabajador, cuya creencia en su “vocación” divinamente ordenada le daba la conciencia de su religioso estado de gracia. El rechazo de estos hombres al pecado de la idolatría de la carne, a sentarse en sus laureles, disfrutando de placeres y derrochando dinero y tiempo en cosas no útiles para la propia vocación, los llevó constantemente a hacer uso de la propiedad adquirida en su profesión para transitar por el sendero “vocacional” de la inversión del capital (en el caso del empresario) o seguir el camino del “ahorro”, y posiblemente de “mejorar en la vida” mediante la movilidad social (en el caso de los desposeídos, pero “éticamente” calificados).

Lo que era decisivo aquí, era que la vocación, y el más íntimo meollo ético de la personalidad, formaban una unidad inquebrantable. No obstante, muchos aislados movimientos hacia la ética vocacional práctica que uno puede encontrar en la Edad Media (y deliberadamente he evitado hablar de esto aquí),²⁶ no alteran el hecho de que un “vínculo espiritual” de este tipo simplemente no existía en esa época. Y en la nuestra, cuando se pone en alto el valor específico de la “vida” y la “vivencia”, o cosas por el estilo, se han dado de manera brutal la disolución interna de esa unidad y el ostracismo del “hombre vocacional”, pues desde hace tiempo el capitalismo moderno ya no requiere ese apoyo motivacional. Es en contra de este engranaje del capitalismo moderno que se rebela la sensibilidad moderna que acabo de mencionar, no sólo por razones socio políticas, sino que ahora es precisamente como consecuencia de su vínculo con el espíritu de la humanidad vocacional. Admitimos que en el desarrollo capitalista todavía encontramos huellas de un papel para los contenidos religiosos, como lo demostré repetidamente tanto en mi ensayo original, como en otros escritos. Podemos ver que la industria continúa apoyándose en aquellas cualidades de su personal que surgieron de aquel estilo de vida, lo cual se manifiesta en la composición confesional de la fuerza laboral. Por ejemplo, puede encontrarse entre los capataces y los empleados de cuello blanco que han ascendido desde orígenes humildes, en contraste con los obreros no calificados, y lo mismo vale para los empresarios. Por supuesto que las estadísticas sólo nos revelarán esto, una vez que hayamos eliminado aquellas contingencias que resultan de la localización geográfica, la cual está por lo habitual determinada exclusivamente por la existencia de materias primas indispensables; sin embargo, la cuestión se complica todavía más porque el trabajo artesanal no aparece en las estadísticas. Pero, en su conjunto, el capitalismo contemporáneo está, repito, emancipado de la manera más

²⁶ He indicado en otro lugar cómo el surgimiento del *homo economicus* estuvo delimitado por condiciones objetivas muy definidas, entre las que se encuentran las geográficas, políticas, sociales y otras, mismas que demarcaron claramente la cultura de la Edad Media frente a la de la Antigüedad (ver, 3^a, ed. del *Handwörterbuch des Staatswissenschaften*, artículo “Agrarverhältnisse im Altertum”). En qué medida y hasta dónde pertenece a esta relación causal el desarrollo de la ciencia moderna dentro del círculo de las “condiciones” del progreso económico, ha sido tratado ampliamente por Sombart.

definitiva y difundida de tales factores éticos. En cambio, en la época del incipiente capitalismo moderno, nadie ha dudado, hasta ahora, de que los hugonotes estaban vinculados con el capitalismo burgués de manera extremadamente cercana, y que exportaban sus cualidades típicamente comerciales donde quiera que emigraban a finales del siglo XVII, después de la revocación del Edicto de Nantes. Y lo hicieron no sólo hacia países con economías menos desarrolladas, sino también a Holanda donde la inversión de capital, como ya he señalado, estaba en parte estructurada diferencialmente, y en parte tranquilizada por el gasto rentista y la ostentación social, aunque sólo fuera en determinados estratos. En su primera reseña (aunque no ahora en su segunda réplica), Rachfahl niega que en los Estados norteamericanos el desarrollo capitalista estadounidense estuviera influido por una manera muy específica de modo de vida, que a su vez estuviera específicamente condicionada por el estilo de vida puritano, aun cuando, con su acostumbrada vaguedad, sí admite tal vínculo para el caso de Inglaterra. Los románticos ingleses reconocieron precisamente esta correlación para el caso de Escocia,²⁷ y en Alemania, Goethe ya había identificado dicho fenómeno, al que he agregado algunos ejemplos más.

En el caso de Holanda, he ofrecido razones sobre por qué, en esta instancia, las fuerzas del ascetismo protestante que trabajaban en la misma dirección fueron hasta cierto punto debilitadas²⁸ por una mezcla de factores indicados previamente, pero de manera sólo parcial. No me precioso en lo más mínimo de haber mencionado siquiera los más importantes. Pero lo cierto es que esos factores se reflejaron en el asombroso estancamiento inicial de la expansión capitalista

²⁷ Compárese, por ejemplo, la carta del 3 de julio de 1818 de John Keats a su hermano Thomas: "Estos eclesiásticos configuraron a Escocia como una colonia del ahorro y empresarios exitosos" (en contraste con Irlanda, desde donde él le escribía).

²⁸ Naturalmente que estas fuerzas no fueron aplastadas por el Arminianismo, e incluso indiferencia, entre ciertas elites políticas que mencioné en mi ensayo original. Porque fuerzas equivalentes también las hubo en otras partes, y en Holanda fue el estrato social superior el que más frecuentemente pugnó, al menos parcialmente, por renunciar a la actividad capitalista al "ennoblecer" sus fortunas (mediante la compra de latifundios como en Inglaterra). Por cierto que, a pesar de los expresos comentarios en mi ensayo original sobre el Arminianismo, Rachfahl todavía se tomó la tarea de describir estos hechos ampliamente conocidos como si fueran poco familiares para mí, a fin de repetir otros puntos como estos a su público, aun cuando yo los hubiera señalado primero, lo cual refleja una deshonestidad de la cual no quiero seguir hablando.

holandesa (y no necesariamente sólo de su expansión colonial).²⁹

Todos estos estímulos, que corresponden con las características económicas de sectas particulares en la Edad Media, se conocen en buena medida desde el siglo XVII y no han sido puestos en duda por nadie familiarizado con los hechos. Mis afirmaciones sobre los incentivos de carácter ético no se ven de ninguna manera socavados, en virtud de las razones ya mencionadas más arriba, por probables descubrimientos históricos que por supuesto son valiosos en sí mismos, como que en Francfort los inmigrantes luteranos holandeses convivían con inmigrantes calvinistas holandeses. Por ello, sólo les recordé a mis lectores estas cosas en mi ensayo original. Ahora les recuerdo nuevamente que muchos (aunque no todos) de los cismáticos y sectarios rusos que tenían una visión esencialmente ascética racional, mostraron una conducta económica muy similar, tan pronto superaron su inicial periodo de rechazo del mundo [*weltfremde*]. Aquí apareció la más extrema combinación de cualidades empresariales con un rechazo ético del mundo [*etischer "Wetablehnung"*], expresada en la secta de castrados de los Skoptsy.

Mi ensayo original se restringe a presentar ilustraciones de cosas ya bien conocidas (y también debo hacerlo aquí, a pesar de la pedantería de *Rachfahl*). La investigación adicional sobre el poder de las varias confesiones no era mi objetivo, por importante y necesaria que pueda ser para el análisis histórico especializado de regiones particulares. También son necesarias, mucho más necesarias, investigaciones que comparen las diversas características de los países individuales influidos por el protestantismo ascético (las cuales por sí mismas ayudarían a explicar evidentes diferencias en su desarrollo). No obstante, las cuestiones que considero más importantes se encuentran, y se encuentran, en otro lado. En primer lugar, por supuesto, necesitaba diferenciar los diversos efectos de las éticas calvinista, baptista y pietista sobre el estilo de vida, mucho más profundamente y con mayor detalle de lo que se ha hecho hasta ahora. También debemos investigar de manera más completa los inicios de desarrollos

²⁹ Que no haya malos entendidos: este estancamiento tenía definitivamente ciertas causas políticas, tanto internas como externas. Lo cual no debería excluir de ningún modo la importancia de la dispersión y fractura de la vida ascética. Por el momento no estoy en posición de responder las razones de esta cuestión de manera concluyente, pero tampoco otros pueden hacerlo.

similares en la Edad Media y el cristianismo primitivo, en la medida en que los trabajos de Troeltsch todavía dejen algún espacio para ello —lo cual requerirá seguramente de una intensa colaboración con los teólogos.³⁰ Después necesitamos considerar la mejor manera de explicar, desde un punto de vista económico, la constantemente ubicua afinidad específica de la burguesía con un definido tipo de estilo de vida, cuyos aspectos ya fueron ejemplificados de manera consistente por medio del ascetismo protestante. Numerosas cosas han sido dichas desde muy diferentes partes sobre este problema más general, pero muchas más, y creo que de las más fundamentales, quedan por decir.

Al menos debemos dar una breve respuesta a una última cuestión que parece inquietar el desesperado estilo de Rachfahl: y es la de cuáles figuras, dentro del cuadro completo del capitalismo moderno, definitivamente no deben ser entendidas en términos del “ascetismo intramundano”. Mi breve respuesta es: los “aventureros” del desarrollo capitalista. Y tomó aquí el término de “aventurero” en el sentido dado recientemente por G. Simmel en un seductor pequeño ensayo. Como es bien sabido, el significado de los aventureros en la historia ha sido muy considerable, especialmente, pero no sólo entonces, en el periodo del capitalismo incipiente. También podría verse al capitalismo, en cierto modo y *cum grano salis*, como la creciente dominación sobre la vida económica entera en términos de la transformación “del oportunismo económico en un sistema económico”. Y la génesis del “espíritu” del capitalismo, en el sentido que le doy al término, pudiera ser entendido como la transformación “del

³⁰ El que un importante número de reputados colegas del campo de la teología no haya recibido mis investigaciones sobre esto con absoluta indiferencia o con hostilidad, es causa de gran satisfacción para mí. Y es que entiendo perfectamente que para ellos esta manera de relacionar determinadas series de motivaciones religiosas con sus consecuencias para la vida civil, debe parecerles que no hace plena justicia al contenido valorativo más profundo de las formas de religiosidad en cuestión, porque desde el punto de vista del juicio de valor religioso, estas motivaciones son burdas, externas y periféricas al verdadero contenido de la naturaleza religiosa interna. Y, de hecho, ellos tienen razón. Sin embargo, tal trabajo meramente “sociológico” también debe ser llevado a cabo, tal como ha sido efectuado por algunos teólogos mismos, preeminentemente Troeltsch. Seguramente puede ser mucho mejor realizado por especialistas, a quienes nosotros, los que mantenemos una posición externa, sólo podemos ofrecer aquí y allá algunas perspectivas posibles sobre el problema, a nuestra modo y desde nuestro punto de vista, ya sea que nos vean con aprobación, o no. Esto es lo que yo esperaba lograr, y es de estos ámbitos de donde yo espero una crítica fructífera, instructiva y mejor informada, y no de polemistas diletantes, chapuceros y pendencieros de la calaña de Rachfahl.

romanticismo del aventurismo económico en el racionalismo económico de la práctica metódica de vida”.³¹

Finalmente, si cualquiera quisiera conocer mi opinión sobre el probable destino del capitalismo (considerado como sistema económico) si imagináramos excluido al despliegue de los elementos específicamente modernos del “espíritu” capitalista tal como se ha dado —y debe recordarse que Rachfahl emitió algunas observaciones sumamente frívolas al respecto— todo lo que uno puede honestamente responder es que, en suma, no lo sabemos. Sin embargo, para aquellos —por lo menos entre quienes no son especialistas— que todavía no pueden deshacerse del mito de que ciertos logros tecnológicos fueron claramente la única causa del desarrollo del capitalismo, debemos recordarles los aspectos más amplios de este legado. El capitalismo antiguo se desarrolló en ausencia del progreso “técnico”, puesto que surgió casi al mismo momento en que los avances tecnológicos de la época estaban llegando a su fin. Si bien los avances tecnológicos de la Europa medieval continental no fueron insignificantes para la posibilidad de la modernización capitalista, ciertamente no fueron un “catalizador” decisivo. Factores objetivos, como ciertas variables climáticas que influyeron en la conducción de vida, así como los costos laborales, fueron importantes precondiciones históricas, al lado de otros factores generados por la organización socio-política de la sociedad medieval con su cultura en buena medida “de tierra adentro” (en contraste con la de la antigüedad) y su resultante carácter único de los burgueses de la ciudad medieval, especialmente la ciudad de tierra dentro (ver mi artículo en el *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* [*Diccionario de Ciencias del Estado*, 1909]). Además, factores específicamente económicos fueron ciertas formas de organización comercial (las industrias domésticas) mismas que, comparadas con las de la antigüedad, quizá no eran absolutamente novedosas, pero ciertamente eran nuevas en estructura, distribución y significado. El gran proceso de desarrollo que subyace en el todavía muy frágil carácter del capitalismo en la baja Edad Media, y la mecanización tecnológica tan decisiva para

³¹ Por supuesto que esto requeriría un examen más detallado que aquí no puedo proporcionar. Visto en términos puramente objetivos, un riesgo empresarial, por pequeño que sea, no implica de ningún modo una “aventura” si forma parte integral de un acuerdo de negocios racionalmente calculado.

el capitalismo contemporáneo, ha sido posible sólo en virtud de determinadas y muy importantes precondiciones objetivas, tanto políticas como económicas, pero sobre todo, por el nacimiento y difusión de ese “espíritu” racionalista y antitradicionalista generado por la aparición de ese tipo de ser humano que prácticamente fue quien lo impulsó hacia delante, y del cual ya he hablado. Debemos ver, por una parte, la historia de la ciencia moderna y sus efectos prácticos sobre la vida económica moderna, y, por la otra, la historia de la moderna conducción de vida [*Lebensführung*] en su significado práctico para lo mismo. En mi ensayo original discutí este segundo aspecto, y todavía debemos seguir discutiéndolo. El desarrollo de las prácticas metódico racionales en la conducción de vida es, de manera evidente, fundamentalmente diferente del racionalismo científico, y de ninguna manera es algo simplemente dado en él. Los primeros fundamentos de la ciencia natural moderna surgieron en regiones y mentes católicas. Lo primordialmente “protestante” fue, más bien, la aplicación metódica de la ciencia a objetivos prácticos, así como ciertos principios específicos de *la vida metódica* parecen haber tenido una especie de afinidad con la manera de pensar protestante (ir a detalles ya sería demasiado). El error de ver en la “devoción”, por muy estricta que sea, un obstáculo intrínseco para el desarrollo de las ciencias empíricas, de esa época y de la posterior, queda demostrado cuando se piensa en particular en los héroes ingleses de las ciencias naturales del siglo XVII, hasta llegar a Faraday y Maxwell (de hecho, es sabido que Faraday predicó en la iglesia de su secta en el siglo XIX). La inclusión “práctica y metódica”, y no solamente ocasional, de las ciencias naturales al servicio de la economía, ha sido una de las piezas clave para el surgimiento de la “vida metódica” en general, y a ello deben agregarse las contribuciones decisivas tanto del Renacimiento como de la Reforma, particularmente en la dirección que he sugerido. Si ahora se me preguntara con toda honestidad qué tan alto valoro a la importancia de la Reforma, mi respuesta sería, después de un examen cuidadosamente calibrado, que, en efecto, la valoro muy alto. Ahora bien, que no exista una escala “numérica” para calificar las atribuciones históricas, no depende mí.

Suficiente y más que suficiente. No puede esperarse que la gran masa del público haga una lectura atenta y completa del trabajo “cri-

ticado” cuando han leído ya una “crítica” indigna y carente de entendimiento. Creo haber demostrado que Rachfahl pertenece a esa categoría de “críticos” pendencieros [*Klopffechter*] que quedan bien ante lectores que gustan del pleito, pero no han leído la obra reseñada. Que un profesor de historia, tan confiado en su ignorancia, haya malinterpretado toda la cuestión aquí tratada, como resultado de una lectura tan asombrosamente superficial y sesgada *parti pris*, para después no tener el valor civil de reconocerlo una vez que ha sido exhibido, es ciertamente algo difícil de creer para personas que no conocen bien este asunto. Pero esa incredulidad no cambia nada, porque lamentablemente este sí es el caso, que he tenido que demostrar³² a costa del espacio de una revista académica cuya seriedad no le permite aceptar tal profusión de una polémica inevitablemente estéril, generada por culpa exclusiva del “crítico” al que aparentemente sí le concede todo su espacio el *Internationale Wochenschrift*.

³² Si alguien compara sus observaciones iniciales con las actuales, podría perdonársele el que llegara a pensar que las segundas parecen haber sido diseñadas como una especie de “represalia punitiva” por mi irreverencia más que cualquier otra cosa.