

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

Gil Villegas Montiel, Francisco

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Gil Villegas Montiel, F. (2002). 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*, 45(186), 209-223. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2002.186.48242>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

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. Winckelmann (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 hineinpfuschenden Klopffechtern, 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 tuyas 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 Schneckenburger 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*, Paris, 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

repite, 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.