

Karl Marx y Max Weber: ¿ruptura o continuidad?

Carlos Mejía¹

Resumen

El comienzo del siglo XX pudo contemplar la emergencia de un intenso debate, que se prolonga hasta nuestros días, en torno a la obra de Karl Marx y Max Weber. En el afloraron diferencias sustanciales respecto de las perspectivas teóricas de los dos autores en el abordaje de diversas temáticas tratadas por ellos, algunas relacionadas con el método del materialismo histórico, el conocido asunto de la relación entre base económica y superestructura, el papel de las ideas y de la religión, particularmente del protestantismo, en la transformación del mundo material o las clases sociales y la función del Estado. Pensadores diversos han querido ver allí una radical ruptura teórica entre dos de los fundadores de la disciplina de la Sociología, iniciándose una corriente de pensamiento que aviva una ya prolongada tradición de enfrentamientos. Alguna evidencia empírica permite sostener que, antes que profundas rupturas, parecieran más bien identificarse líneas de continuidad entre los *corpus* de pensamiento que nos legaron los autores en cuestión.

Palabras clave

Materialismo histórico, base económica, superestructura, ética protestante, desencantamiento, Estado.

Abstract

The beginning of the XX century could see the emergence of a sharp debate that has continued until today around the works of Karl Marx and Max Weber. In this discussion, there have been significant differences with respect to the theoretical perspectives of these two authors in their approach to different issues: the method of historical materialism, the well-known issue on the relationship between economic base and superstructure, the role of ideas and religion -especially Protestantism- on the transformation of the material world, social classes, and the role of the state. Different thinkers have liked to see a theoretical break between the two founders of sociology as a discipline that has known a long tradition of disputes. Some empirical evidence permits to sustain that, instead of deep breaches gaps, there exist continuity lines between the core of thought of these two thinkers.

Keywords

Historical materialism, economic base, superstructure, Protestant ethic, disenchantment, State.

^{1/} Magíster en Sociología, Investigador del CIDSE, profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle, Sede Meléndez – Cali. Miembro de la Red de Estudios del Trabajo en América Latina y El Caribe - RETALC y del grupo *Estudios Étnico – Raciales y del Trabajo en sus diferentes componentes* (Colciencias A). Una versión preliminar de este artículo fue presentada por el autor en las *Jornadas Weberianas* realizadas en Cali como prólogo al X Congreso Colombiano de Sociología, durante los días 31 de octubre y 3 de noviembre de 2011. Agradezco las observaciones realizadas por los sociólogos Fernando Cubides y Clemencia Tejeiro de la Universidad Nacional de Colombia, Pompeyo Parada de la Universidad de Caldas y Alfonso Chávarro de la Universidad del Valle.

Introducción

Un importante debate teórico, pero también ideológico y político, quizá inédito en el país, se produjo en el seno del Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de Colombia a lo largo de los años setenta del siglo XX en torno a las figuras de Marx y Weber. Marchó paralelo con el desarrollo del movimiento estudiantil de 1971 que dio origen a la construcción de diversas vertientes de una izquierda nacional que entonces debatió intensamente en torno a los escritos de Marx, Lenin, Trotsky o Mao Zedong.

Quizá se trató de una de las formas que tomó la lucha por el dominio del campo de la sociología colombiana, en el entorno provinciano de un país pastoril, como solía denominarlo Darío Mesa uno de los fundadores de la sociología en Colombia, que nuevamente enfrentó a las figuras que desde las primeras décadas del siglo XX polarizan la escena sociológica alemana en una querella que se ha tornado global.

Entonces se consultaba lo fundamental de la obra de Weber traducida al español. Entre los libros o artículos que trataban de su vida o de sus aportes teóricos, destacaban escritos de Reinhard Bendix (1970), Talcott Parsons (1971), Herbert Marcuse (1971) o Arthur Mitzman (1976). No sin ahínco se indagó por las fuentes de su pensamiento en Kant y en los textos neokantianos de Wilhelm Dilthey (1980), Heinrich Rickert (1922) o Wilhelm Windelband (1949), cuyos debates sintetizó lucidamente Pietro Rossi (1993). Pocos contaban con textos de Wolfgang Schluchter (1979, 1981) o Guenther Roth (1979) que editaban en idioma inglés las prensas de la Universidad de California en Berkeley.

En la sociología colombiana de los años setenta era extraña la idea de que los *corpus* teóricos elaborados por Marx y Weber pudieran converger, lo que se reputaba eclecticismo, asunto que al parecer, el tiempo, el debate y un quehacer científico menos dogmático han superado, en la medida en que se identifican puntos de encuentro entre sus teorías. Años más tarde pudimos contar con un texto de Anthony Giddens (1985), *El capitalismo y la moderna teoría social*, que explorando semejanzas y diferencias entre los dos autores, pero también con Durkheim, se reveló como un compendio útil en el examen de encuentros y desencuentros conceptuales presentes en la obra de los fundadores de la disciplina.

Por otra parte, es frecuente afirmar que la salvación de la obra de Max Weber dependió del esfuerzo para publicarla realizado por su esposa Marianne Weber y de la biografía del autor escrita por ella (Weber, Marianne 1995). Contribuye en ello, según ciertos autores, la denominada *desparsonización* de Weber, expresión afortunada que oculta que, gracias a Talcott Parsons, se conoce por primera vez su obra en buena parte de Occidente, particularmente en el mundo anglosajón. Sobre cómo llegó a ella en 1925 dice Parsons: «Me asignaron a Heidelberg sin que yo tuviera nada que ver con la escogencia; ello me ubicó en donde era enorme la influencia de Max Weber, muerto cinco años antes. Es significativo que no haya oído mencionar el nombre de Weber en Amherst ni en Londres» (Parsons 1978, 8).

En un plano más general, buena parte de las temáticas que aborda este artículo, y de las preocupaciones de su autor, han sido sintetizadas con singular agudeza por Frank Parkin con ocasión de su crítica a las teorías de la estratificación social en Norteamérica:

“Las observaciones que acabamos de hacer parecen indicar que algunas ideas fundamentales de Weber han experimentado una extraña metamorfosis al ser incorporadas a la teoría norteamericana de la estratificación. En el Weber que surge de esta teoría apenas se reconoce al autor de *Economía y Sociedad*, desfiguración debida principalmente a que se lo invoca como principal portaestandarte del movimiento contra el materialismo o determinismo económico o contra la interpretación monocausal de la clase social, o cualquier término equivalente de lo que pasaba por marxismo durante este periodo. Es un Weber que ha sido minuciosamente desmarxificado y a quien, de ese modo, se lo ha acondicionado para asumir tareas de paladín ideológico de la sociedad sin clases del capitalismo norteamericano. Por eso uno busca en vano, en estas diversas propuestas, algún rastro del persistente interés weberiano en la propiedad, la burocracia estatal, los antagonismos de clase o el cambio estructural; o la mención siquiera de que Weber nunca consideró a las «dimensiones» de la estratificación como agregados de atributos individuales, sino como «fenómenos de la distribución de poder». En cambio, la realidad norteamericana descrita ofrece todas las apariencias de una sociedad en que la propiedad ha sido liquidada, las clases han desaparecido y el Estado se extinguió. Es un retrato social de los Estados Unidos que parece dibujado por Norman Rockwell para el *Saturday Evening Post*. Lo único que cabe es preguntarse si, enterado de las cosas dichas y escritas en su nombre, Weber no habría imitado a su antecesor declarando: «Puedo decir que yo no soy weberiano» (Parkin 2001, 686-687).

El influjo de Marx

Se sabe que Albert Salomon denominó la obra de Weber como un «largo e intenso diálogo con el fantasma de Karl Marx» (Citado en Kozyr-Kowalski 1971, 245). Diálogo difícil de seguir por la dispersión de las referencias a Marx en la obra de Weber y porque, según relata Wolfgang Mommsen, las búsquedas documentales que sobre el tema realizó Guenther Roth, -otro destacado especialista en la obra weberiana- realizadas en Alemania dejaron ver que en un comienzo Weber se ocupó poco de la obra de Marx (Mommsen 1981, 172, 313). En efecto, Roth rastrea cuidadosamente esta relación bajo la consideración de que los marxistas tienden a exagerar la influencia de Marx sobre Weber, mientras los detractores del marxismo involuntariamente apoyan este punto de vista por su énfasis en la influencia de una doctrina que consideran omnipresente y perniciosa (Roth 1971, 227). Recientemente pudimos contar con la versión en español del libro *Max Weber y Karl Marx* de Karl Löwith (2007) que, de acuerdo con Mommsen (1981, 16) y Giddens (1976, 95), además de constituirse en un clásico, resulta ser un incisivo análisis comparativo de la obra de los autores en cuestión.

En Mommsen se lee que Weber recogió elementos esenciales de la teoría de Marx y los fundió en su propia sociología, aunque solo aceptara parcialmente los diagnósticos marxianos en torno al futuro del capitalismo, para no hablar de lo que denomina sus radicales propuestas terapéuticas (Mommsen 1981, 16).

El investigador argentino Esteban Vernik (2007, 10) anota que diversas corrientes marxistas de la sociología pasan por alto el interés de Weber por Marx y nosotros debemos agregar cómo ciertas corrientes weberianas suelen olvidar la influencia de Marx en la obra de Weber. Vernik, siguiendo la clásica biografía escrita por Marianne Weber (1995, 539),

recuerda que Weber compartía la concepción marxista del Estado y que Karl Jaspers, uno de sus contemporáneos, evocó la admiración de Weber por la interpretación materialista de la historia de Marx que consideraba un descubrimiento científico útil en la formación de su propia perspectiva de estudio del capitalismo (Jaspers 1972, 332). Escribe Joachim Radkau, su biógrafo más reciente, que algunos como Theodor Heuss afirman que Weber nos queda a deber la discusión con el materialismo histórico (Radkau 2011, 180).

Al parecer porque transcurrió en medio de una conversación informal con uno de sus estudiantes, es poco conocida la afirmación de Eduard Baumgarten respecto de la alta valoración que de Marx y Nietzsche tenía Max Weber. Veamos:

Eduard Baumgarten informa que Max Weber, en los últimos años de su vida, decía a sus estudiantes: «La honestidad de un estudioso actual y, sobre todo, de un filósofo actual, puede medirse teniendo en cuenta su actitud frente a Nietzsche y Marx. Quien no esté dispuesto a conceder que las partes más importantes de su propio trabajo no hubieran podido ser realizadas sin el trabajo de estos dos, se engaña a sí mismo y a los demás. El mundo en el que existimos es, en gran medida, un mundo signado por Marx y Nietzsche. (Mommsen 1981, 172)²

Con referencia a los tipos ideales, Weber no dudó en señalar que el caso más importante de construcciones típico ideales estaba referido a la obra de Marx, anunciando que en el *Archiv für Socialwissenschaft und Sozialpolitik*, revista de la que fue editor, se efectuarían importantes discusiones en torno a la literatura desarrollada acerca de quien denomina el *gran pensador* y que, de modo crítico, se analizarían *todas* las «leyes» específicamente marxistas, así como las construcciones de procesos de desarrollo que, en la medida en que no fueran *teóricamente* erróneas, poseían carácter típico-ideal (Weber [1904] 1993, 92). Sobre tomas de posición valorativas e interpretación en un texto polémico con Eduard Meyer, notable además por su complejidad, Weber incluirá dentro de múltiples objetos de interpretación, *El capital* de Karl Marx, el *Fausto* de Goethe, la cúpula de la capilla Sixtina, *Las confesiones* de Rousseau, o bien las experiencias de Santa Teresa, de Mme. Roland, de Tolstoi, de Rabelais, de María Bashkirtseff, o el Sermón de la Montaña (Weber [1906] 1993, 131-132). Todavía, hacia el final de su vida, declaró que Marx era uno de los primeros investigadores científicos modernos (Weber 1976, 148).

De acuerdo con Wolfgang Schluchter, uno de sus más autorizados estudiosos, al parecer Weber nunca rebatió a Marx directamente. Afirma que suele pasarse por alto fácilmente que Weber no criticó de modo directo a Hegel, a Marx o a Dilthey, ocupándose más bien de sus epígonos y seguidores, de modo que, en el caso de Hegel se ocupó de la crítica a Wilhelm Roscher y Karl Knies, en el de Marx, de la descalificación del marxismo vulgar de su época y en el de Wilhelm Dilthey, de objeciones a metodologías de las ciencias sociales y culturales propuestas por Hugo Münsterberg, Wilhelm Wundt o Benedetto Croce (Schluchter 1981, 22).

Con referencia a la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad, Schluchter postulará que para Weber resulta claro que el mundo puede ser configurado de acuerdo con la voluntad humana pero que esta voluntad no es completamente libre, dadas las condiciones dentro de las cuales puede transformar dicho mundo, situación que compara

^{2/} Ver también Giddens (1976, 90) y Vernik (2007, 11).

con la conocida frase de Marx en *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (Marx [1852]1973, 408) según la cual los hombres hacen la historia pero no bajo circunstancias libremente elegidas por ellos (Roth & Schluchter 1979, 56-57, n. 161-162).

Base económica y superestructura

Autores muy diversos han tendido a considerar *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* como la refutación de Marx y del materialismo histórico. Radkau hace énfasis en que Weber manifestaba que no debía malinterpretarse *La ética* como expresión de una concepción espiritualista del mundo que hacía dominar el espíritu sobre los sentidos, distanciándose de Hans Delbrück quien, al igual que muchos otros después, convirtió esa obra en un arma contra el «materialismo». «Debo oponerme a ello, yo soy mucho más materialista de lo que cree Delbrück», afirmó entonces Weber, y cuando Delbrück calificó a Marx como una celebridad ficticia, Weber respondió que un hombre que escribe semejante disparate tendría la obligación moral de callar (Radkau 2011, 180 y 364).

En todo caso, a fines de la década de los noventa del siglo XIX, parece profunda la influencia de la obra de Marx en el pensamiento de Weber y de sus colegas Ferdinand Tönnies y Werner Sombart. Ernst Troeltsch deja constancia de esa influencia (Roth 1971, 229-232). En ese orden recuerda el profesor Francisco Gil Villegas, destacado especialista mexicano en la obra de Max Weber a quien seguimos en este punto, que Ernest Troeltsch, consultor teológico de Weber en *La ética*, fue quien dejó el mejor testimonio respecto de la influencia que recibió de Weber durante sus años de estrecha convivencia en Heidelberg, en intercambios intelectuales que calificó de hechizo inevitable, en donde este fue incluso su maestro de marxismo al revelarle las potencialidades del esquema “infraestructura / superestructura” para el estudio de las cuestiones religiosas (Weber, M. [1904-1905] 2011a, 41-42). Sobre esto, escribe Troeltsch:

Fue en esa época cuando caí bajo el hechizo de la avasalladora personalidad de Max Weber, quien conocía bien todas esas maravillas que para mí apenas estaban despuntando. Ahí quedé cautivado por la teoría marxista de las infraestructuras y las superestructuras, a la que no consideraba simplemente correcta, sino que contenía una manera de interrogar que ya no podía ser evadida, aun y cuando ciertamente cada caso debía ser examinado individualmente. El modo de interrogar que aprendí, fue el de hasta qué grado están condicionados sociológicamente el origen, desarrollo, cambio y peripecias del cristianismo en la modernidad, y hasta qué punto éste opera, en sí mismo como un principio sociológico formativo. Éstos son problemas extraordinariamente complicados, frente a los cuales prácticamente no existía ningún estudio preparatorio. Y, sin embargo, ya no era posible pensar en un mero enfoque de historia de la doctrina, o de historia de las ideas, para estudiar el cristianismo, una vez que la problemática sociológica había sido captada. (Citado por Roth 1971, 42).³

En ese orden de ideas, ciertas lecturas llevan a postular que Weber en momentos específicos, adoptó abiertamente puntos de vista marxistas que años más tarde consideró problemáticos. Por lo menos cuando sostuvo en 1896 que la base económica determinó cambios en la superestructura social y cultural, que condujeron a la decadencia de la Roma antigua, en un texto, que sin tener a la vista, citamos a partir de Kozyr – Kovalski (1971,

³/ Llamó mi atención sobre este texto el sociólogo Pompeyo Parada.

296)⁴ y que está en consonancia con el famoso y discutido Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política* escrito por Marx en 1859, cuya parte sustancial transcribimos en nota de pie de página por considerarla pieza fundamental del debate que se pretende ilustrar.⁵ Dice allí Weber:

La caída de Roma fue una necesaria consecuencia política de la desaparición gradual de la economía de mercado y del incremento de la economía natural. De hecho significó la abolición del sistema de administración y de la *superestructura* [Überbau] política concomitante basados en la economía monetaria, que ya no se ajustaba a su base [Unterbau] económica consistente en la economía natural. (Kozyr-Kowalski 1971, 247)⁶

Este Weber que parece escribir pensando en el Marx del prólogo citado, afirmó lo anterior cuando contaba con 32 años, era ya un académico reconocido y había sido nombrado para suceder a Karl Knies en la cátedra de economía política de la Universidad de Heidelberg (Weber, Marianne 1995, 634). En igual sentido, el de la base económica y la superestructura, puede interpretarse la magistral reflexión que transcribimos a continuación y que, haciendo parte de *La ética*, enfatiza el papel preponderante de la economía, aunque luego reafirme las tesis que informan dicha obra. Se trata de un párrafo de extraordinaria contundencia y plasticidad, verdadera lección para el presente y el destino de todos los seres humanos bajo el modo de producción capitalista. Aquel en que Weber afirma:

El orden económico capitalista actual es como un cosmos extraordinario que le es dado al individuo al nacer, como un edificio prácticamente irreformable, en el que ha de vivir bajo las normas que impone su comportamiento económico, en cuanto que se halla implicado en la trama de la economía. Así, el empresario que actúa contra estas normas, es eliminado indefectiblemente de la lucha económica y el trabajador que no sabe o no puede adaptarse a ellas, se encuentra arrojado a la calle,

⁴/ El texto de Weber, denominado “Die sozialen Gründe des Untergangs der Antiken Kultur”, fue publicado en *Gesammelte Aufsätze zur Sozial – und Wirtschaftsgeschichte*, en Tübinga en 1924.

⁵/ Dice Marx: «En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de revolución por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. ». (Marx [1859] 1973, 517-518).

⁶/ Cursivas en alemán en el original y mías en español.

para engrosar las filas de los sin trabajo. El capitalismo actual, señor absoluto en la vida de la economía, educa y crea por vía de selección económica los sujetos (empresarios y trabajadores) que necesita. (Weber [1904-1905] 1994, 49-50)

Weber destaca permanentemente el papel clave de la economía en el destino de los individuos. Así ocurre en el acápite de la edición de *Economía y sociedad* en dos volúmenes, en donde, con referencia a las clases, los estamentos y los partidos, sostiene que en la esfera regida por las condiciones del mercado, la «posesión» y la «no posesión» son las categorías fundamentales de todas las situaciones de clase, tanto si tiene lugar en el campo de la lucha de precios como si se efectúa en el de la competencia (Weber [1920] 1977, 684).

De acuerdo con él, las clases sociales tienen un origen claramente económico por cuanto los individuos se insertan en distintas situaciones de clase, según los bienes o productos que puedan realizar en el mercado. Pudiera objetarse que esto no es correcto porque según su clasificación, Weber divide a las clases en propietarias, lucrativas y sociales, caracterizadas estas últimas por su carencia de propiedad, (Weber [1920] 1977, 243) sin que explique porqué las clases propietarias y lucrativas no son sociales. Volviendo al punto inicial, la diferenciación entre las situaciones de clase está determinada por la especie de bienes susceptibles de producir ganancias o por el tipo de productos que puedan ofrecerse en el mercado. Entonces la posesión de viviendas, talleres, almacenes por tiendas, bienes raíces agrícolas, minas, ganado, esclavos o la posibilidad de disponer de medios de transporte y maquinaria móvil o de medios de subsistencia de toda especie, sobre todo dinero u objetos convertibles en dinero, de productos del trabajo propio o ajeno, de monopolios negociables; todas estas situaciones son las que producen diferenciaciones en la posición de clase ocupada por los poseedores, al igual que el “sentido” que dan al aprovechamiento de sus bienes, según pertenezcan a la clase de los rentistas o a la clase de los empresarios (Weber [1920] 1977, 684).

Weber asimila aquí lo que denomina *situación de clase a posición ocupada en el mercado*, en donde el *destino* del individuo aparece determinado por sus probabilidades en el mercado, es decir por la economía. Así: «Corresponde siempre al concepto de clase el hecho de que las probabilidades que se tienen en el mercado constituyen el resorte que condiciona el destino del individuo» (Weber [1920] 1977, 684).

Se sabe que en economía Weber fue influido ampliamente por las teorías de la utilidad marginal desde Eugen von Böhm Bawerk y Ludwig von Mises, aunque parece haber ejercido alguna resistencia a esa influencia desde Marx cuando anota que para la teoría económica es el *consumidor* marginal el que gobierna la dirección de la producción, pero objeta que esto es exacto para los tiempos actuales sólo con condiciones, puesto que el empresario «despierta» y «dirige» ampliamente las necesidades de los consumidores cuando éstos pueden comprar (Weber [1920] 1977, 70).⁷ Se trata de una idea similar a la

⁷/ Esta observación nos lleva, por ahora, a tomar distancia de la afirmación del sociólogo francés Loïc Wacquant para quien el neoliberalismo no sería fundado por Ludwig von Mises, Friedrich von Hayek o Milton Friedman sino por Max Weber. Afirma Wacquant: «If neoliberalism is an array of ‘calculative technologies’ originating in the economy and migrating to other domains of social life, then its birth dates back to 1494 with the invention of double entry book-keeping (Carruthers and Espeland 1991), and the grand

afirmación de Marx en los *Grundrisse*, según la cual el productor no sólo produce un objeto para un sujeto sino un sujeto para un objeto (Marx, K. [1857-1858] 2001, 12-13). En igual sentido dirá que la racionalidad formal del cálculo en dinero está unida a condiciones materiales muy específicas, que interesan sociológicamente (Weber [1920] 1977, 82).

Quizá porque la sociología aun no terminaba de diferenciarse de otras disciplinas de las ciencias sociales, cuando Weber hablaba de “nuestra” materia, se refería a la economía política (Lepenies 1994, 263) y la importancia de la economía vuelve a destacarse cuando, estableciendo las distinciones entre quienes viven de y para la política, afirma que: « [...] en la economía cotidiana solo el patrimonio propio posibilita la independencia» (Weber [1917-1919] 1996, 96). Otra versión de esta idea puede encontrarse en su polémica con Wilhelm Roscher y Karl Knies:

Ya de por sí, la particularidad histórica de la época capitalista, y en consecuencia el significado de la teoría de la utilidad marginal (como de toda teoría económica del valor) para la comprensión de esta época, debe considerar la circunstancia de que –mientras la historia de ciertas épocas del pasado ha sido adecuadamente designada como «historia de la acción económica no racional» -, en las condiciones modernas de existencia, la aproximación a la realidad por parte de las proposiciones teóricas de la ciencia económica *está constantemente aumentando*, implicando el destino de estratos cada vez mayores de la humanidad, e irá extendiéndose cada vez más, tanto cuanto nuestro horizonte nos permite ver. (Weber [1908] 1985, 187-188)

Habiendo transcurrido un siglo largo, por lo menos desde la publicación de *La ética* en 1904-5, un intenso batallar académico y político, con frecuencia matizado de ideología, ha oscurecido en la relación entre Marx y Weber, la probabilidad del análisis del materialismo de este último, que recién confirma el doctor Gil Villegas con referencia a Troeltsch. La forma como Weber aborda el estudio de la religión, antes que desde el análisis del *corpus* doctrinal, desde las prácticas reales y materiales de los agentes que offician en el campo religioso, permite suponer el materialismo que empapa su metodología.

Así, en la metodología weberiana referida a la religión, «lo importante no es la *doctrina* de una religión, sino la forma de conducta ética *premiada*» (Weber [1906] 1972, 393), no la teoría ética de manuales teológicos, que solo sirven como medio de conocimiento, sino los *impulsos prácticos a la acción*, (Weber 1997, 330) es decir la conducta práctica de los sujetos, asunto que recuerda el modo como Marx y Engels fundamentan su concepción materialista de la historia, partiendo de la premisa de la existencia de individuos reales, de su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas que han encontrado ya hechas, como las engendradas por su propia acción (Marx & Engels [1846] 1985a, 15). Pierre Bourdieu parece ir más allá:

[...] debo decir que, en este punto decisivo, la frecuentación de Weber, quien, lejos de oponer a Marx, como se cree comúnmente, una teoría espiritualista de la historia, ha llevado el modo materialista de pensamiento a terrenos que el materialismo marxista abandona de hecho al espiritualismo, me ha ayudado mucho a acceder a esta suerte de materialismo generalizado: esto no

theorist of neoliberalism is not Ludwig von Mises, Friedrich von Hayek or Milton Friedman but Max Weber (1978 [1918–20]: 85–113, 212–26) for whom the ascendancy of instrumental rationality has set the West apart from the rest – all the more so since Weber places great emphasis on the related notion of *Lebensführung*, ‘life conduct’, in his comparative sociology of religion» (Wacquant 2012, 70, n. 4).

les parecerá una paradoja sino a aquellos que, por el efecto conjugado de la rareza de las traducciones, la unilateralidad de las primeras interpretaciones francesas y norteamericanas y los anatemas, sumamente económicos, de la ortodoxia «marxista», se representan el pensamiento de este autor de una manera simplista. (Bourdieu 2007, 33)

Ética protestante, espíritu capitalista y teodicea

En 1930 Parsons tradujo al inglés *La ética*, iniciando su difusión en Estados Unidos, en lo que Peter Thomas denominó la *sacralización internacional* de Weber (Thomas 2006, 141). Thomas sostiene que el interés renovado por ese texto llegó reimportado de Estados Unidos a la entonces República Federal Alemana, en una edulcorada versión trasatlántica parsonsiana, que presentó a Weber como un buen alemán no contaminado por veleidades marxistas o simpatías nacional socialistas (Thomas 2006, 142).

Anthony Giddens afirma que resulta erróneo juzgar esta obra, como han hecho muchos, como un ataque frontal al materialismo histórico y que igualmente es equivocado proponer, como hace Fleischmann, que Weber concibió la mayoría de sus trabajos principales con el objeto de verificar si era correcta la teoría marxista de las relaciones entre infraestructura y superestructura y que exagera la medida en que Weber se alejó de Marx para acercarse a Nietzsche. De hecho, sostiene que: «Poco antes de morir señaló que Marx y Nietzsche representan las dos influencias dominantes en la cultura moderna. Puede decirse que el conjunto de las obras de Weber constituye un grandioso intento de integrar los hallazgos más profundos de estas dos corrientes de pensamiento, en apariencia incompatibles» (Giddens 1976, 46-47, 90, 94).

Troeltsch dirá que en sus escritos sobre la ética económica y las religiones universales, Weber aplicó un punto de vista marxista y Roth anota que aquel exageró la influencia de Marx sobre Weber (Roth 1971, 231 n.9). En dichos escritos sostiene Weber que una ética económica no es simple función de formas de organización económica y que, a la inversa, una ética económica no crea solamente por sí misma las formas de organización económica, de modo que nunca una ética económica ha estado determinada sólo por lo religioso aunque posee cierta autonomía respecto a las actitudes del hombre ante el mundo, definidas por factores religiosos. Añade que la lógica propia de la ética económica está regida en muy elevada medida por hechos históricos y de geografía económica pero que, sin embargo, entre los determinantes de la ética económica se encuentra también como elemento único el condicionamiento del modo de vida por la religión. Prosigue diciendo que no obstante, el modo de vida está influido también profundamente dentro del marco de determinados límites geográficos, políticos, sociales y nacionales, por factores económicos y políticos (Weber 1997, 330-331).

Por muy conocidas las críticas de Weber a la popularmente conocida como «teoría reflejo», con referencia a la relación entre base económica - superestructura, contenidas en *La ética*, solo nos detendremos sucintamente en ellas. La primera afirma que *La ética* tendrá en cuenta principalmente las condiciones económicas, reconociendo la importancia fundamental de la economía, pero que no ignorará la relación causal inversa, pues el racionalismo económico depende originalmente de la técnica, del derecho racional y de la

capacidad y aptitud humana para asumir ciertos tipos de conducta racional (Weber [1904-1905] 1994, 17-18).

Continúa afirmando que hablar de reflejos de las relaciones materiales en la superestructura ideal es un craso contrasentido (Weber [1904-1905] 1994, 78), y que preguntarse por contenidos específicos de la civilización, imputables a la Reforma Protestante implica emanciparse de la concepción que pretende que la Reforma es producto de transformaciones económicas. Aunque aclara que en ello cooperaron incontables constelaciones históricas, que no encajan en leyes económicas por estar influidas por hechos políticos, advierte que resulta absurdo defender tesis doctrinarias que sostienen que el espíritu capitalista sólo pudo nacer por influencia de la Reforma, pues si el capitalismo fuera producto de esta, terminarían negándose formas de economía capitalista que la antecedieron (Weber [1904-1905] 1994, 106-107).

Para Weber, Sebastián Frank capta la esencia de la Reforma al afirmar que esta convirtió a cada cristiano en monje de por vida (Weber [1904-1905] 1994, 155), idea que se encuentra ya en los escritos tempranos del joven Marx quien en 1844 declaró que Lutero convirtió a los curas en seglares al transformar los seglares en curas, liberó al hombre de la religiosidad externa para imponerle una religiosidad interior, venció la servidumbre por la *devoción*, sustituyéndola por la servidumbre en la *convicción* y reemplazó la fe en la autoridad por la autoridad de la fe (Marx [1844] 1967, 10).

Aunque para ambos la idea inicial es la misma, quizá con Frank como fuente común, sus enfoques divergen. En el caso de Marx, el giro dialéctico representa la crítica de la religión como representante de la dicha ilusoria del pueblo (Marx [1844] 1967, 3), en tanto que para Weber se trata de un efecto no esperado de cierta acción social, que estando presente en una ética religiosa que busca la *certitudo salutis*, se traduce en un particular proceso de acumulación de capital, que conduce a quienes portan los signos visibles de la gracia, su riqueza material, a proclamar *la teodicea de su propio privilegio*. Cabe anotar, en todo caso, que el mismo texto muestra que Marx no desconoce el poder transformador de las ideas sobre el mundo material, toda vez que afirma que la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas (Marx [1844] 1967, 9-10).

Hemos mencionado un problema crucial de la sociología de la religión, trabajado a fondo por Weber, el que denomina *el problema de la teodicea*. Sobre él dice que cuanto más se avanza en la dirección de la concepción de un dios único, universal y trascendente, con tanta mayor fuerza se revela el problema de cómo puede ser compatible el gigantesco crecimiento del poder de un dios de ese tipo con la imperfección del mundo que ha creado y rige y que tal problema de teodicea así originado está vivo en la literatura del antiguo Egipto, en Job y en Esquilo, guardadas ciertas especificidades, en donde un orden del mundo con sentido, supradivino e impersonal tropezará con el problema de su imperfección. Weber subraya este punto diciendo que todavía en los últimos años en una encuesta entre miles de obreros alemanes, la inaceptabilidad de la idea de Dios estaba motivada, no por argumentos procedentes de las ciencias de la naturaleza, sino por la incompatibilidad de una providencia divina con la injusticia e imperfección del orden social (Weber 1997, 192).

Si los portadores de la *certitudo salutis* podían hacer gala de la «teodicea de su propio privilegio», postulamos aquí que Marx también se plantea el problema de tal teodicea, esta vez en otra dirección. Recordemos su controvertido texto acerca de la religión:

El hombre es *el mundo de los hombres*, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad, produce la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un mundo *invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo forma popular, su pundonor espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general de consolación y justificación. Es la *fantástica realización* de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad [...] La miseria *religiosa* es, de una parte, la *expresión* de la miseria real y, de otra parte, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el *opio* del pueblo (Marx [1844] 1967, 3).

Sostiene Malcolm Löwy que la idea de considerar a la religión como opio del pueblo no era en 1844 ni nueva ni original de Marx, pues estaba ya en Immanuel Kant,⁸ J. G. Herder, Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Moses Hess y Heinrich Heine. Dice que, por ejemplo, en su ensayo de 1840 sobre Ludwig Börne, Heine ya la empleaba de manera positiva aunque irónica: «Bienvenida sea una religión que derrama en el amargo cáliz de la sufriente especie humana algunas dulces, soporíferas gotas de opio espiritual, algunas gotas de amor, esperanza y creencia» y que Moses Hess, en un ensayo publicado en Suiza en 1843, toma una postura más crítica aunque ambigua: «La religión puede hacer soportable [...] la infeliz conciencia de servidumbre [...] de igual forma el opio es de buena ayuda en angustiosas dolencias» (Löwy 2006, 282).

La razón, tan astuta como poderosa según Hegel, demoró hasta el siglo XX para desplegarse en la tesis de *La ética*, que flotaba ya en el espíritu del tiempo. En la década del treinta del siglo XIX Heine disparó algún fuego graneado, fino e irónico sobre esa tesis:

No discutiré la cuestión de si la felicidad es más frecuente entre las mujeres de confesión evangélica. En todo caso el catolicismo de las mujeres es muy provechoso para los maridos. Cuando han cometido un pecado, no conservan por mucho tiempo en el corazón la correspondiente amargura, sino que en cuanto el sacerdote les da la absolución están otra vez alegres y cantarinas, y no estropean al marido el humor o la sopa por la meditación de un pecado que, en el caso de ser protestantes, se ven obligadas a reparar mediante toda una vida de triste castidad y molesta virtud [...] (Heine 1964, 1034).⁹

El filósofo canadiense Gerald A. Cohen ha hecho un esfuerzo importante por rescatar el debate sobre la posición de Marx en torno a la religión, de lo que considera mera expresión empobrecedora, estigmatizante, sacada fuera de contexto y repetida como cantilena, según la cual la religión es el opio del pueblo, que ha penetrado en la mente de ciertos intelectuales con la fuerza de un prejuicio popular, como diría el mismo Marx.

⁸/ Kant en referencia a quienes al final de su vida llaman como consolador a un sacerdote, no por temor a padecimientos físicos o a la muerte misma sino para aliviar sus culpas, hablará con desaprobación de “opio para la conciencia”. (Kant 2009, 102, nota).

⁹/ Debo esta referencia a Fernando Cubides.

Señala Cohen que a partir de un malentendido extendido aunque comprensible, de lo que Marx quiso decir cuando habló de que la religión era el opio del pueblo, se cree erróneamente que lo que dijo es algo así como que los sacerdotes inventan la religión para acallar a las masas que sufren y, por tanto, que son potencialmente rebeldes. Añade que la tergiversación de la frase del opio del pueblo se agrava cuando el tergiversador añade que los sacerdotes son nombrados por las clases gobernantes para que lleven adelante la citada misión analgésica (Cohen 2001, 109).

Este tema merece explorarse en términos de si Marx en 1844 formulaba ya la contradicción entre la existencia de un dios omnipotente y la miseria del mundo, es decir *el problema de la teodicea*, asunto que de algún modo Weber parece validar con referencia a la encuesta a los obreros alemanes antes mencionados, en cuanto se planteaban ya dicho problema. El que estos dos pensadores conciban, independientemente, problemas similares, hace quizá parte del espíritu del tiempo que vivieron y del acervo común de conocimientos compartido por alguna forma de comunidad académica alemana existente en el siglo XIX.

Volviendo al panorama general de *La ética*, es Weber quien al final del texto, de forma directa, puntualiza los términos del debate con el materialismo histórico:

Pues reconociendo que, en general, el hombre moderno, aun con su mejor voluntad, no es capaz de representarse toda la efectiva magnitud del influjo que las ideas religiosas han tenido sobre la conducta en la vida, la civilización y el carácter nacional, nuestra intención no es tampoco sustituir una concepción unilateralmente «materialista» de la cultura y de la historia por una concepción contraria de unilateral causalismo espiritualista. Materialismo y espiritualismo son interpretaciones igualmente posibles, pero como trabajo preliminar; sí, por el contrario, pretenden constituir el término de la investigación, ambas son igualmente inadecuadas para servir la verdad histórica. (Weber [1904-1905] 1994, 261-262).

Con referencia a ética religiosa y mundo, Weber afirma que es indudable que el poder de lo religioso tiene sus limitaciones en ambos sentidos, que desde luego no siempre que marcha a la par con la transformación, el que impulsa es el elemento religioso, que nunca hace surgir situaciones económicas para las que no existieran al menos posibilidades y fuertes estímulos en las relaciones y constelaciones de intereses existentes, siendo limitada su capacidad de competencia con intereses económicos poderosos (Weber 1997, 253).

¿Es Marx uno de los precursores de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*?

Lo que expondremos a continuación podrá equipararse a la respuesta ingenua de aquel joven militante de izquierda que solía afirmar que «todo estaba ya en Marx», mientras la pregunta con que iniciamos este acápite, cándida al parecer, suscitar alguna sonrisa indulgente. Bien puede significar la versión *naïf* de quien escribe desde la periferia, pues otros especialistas del mundo desarrollado quizá ya han resuelto hace tiempo tal dilema. Conocida es la solvencia teórica de los especialistas en la obra de Weber, principalmente alemanes, pero también norteamericanos, ingleses, franceses e italianos, quienes contando con fuentes y archivos de impresionante riqueza, pueden acceder además a una enorme literatura secundaria de muy alta calidad.

Weber ha explorado las raíces de su tesis en torno a la relación entre una ética religiosa y determinadas formas de acumulación de capital. De los españoles menciona que sostenían que la herejía favorecía el espíritu comercial, de su colega Eberhard Gothein toma la idea de que el calvinismo era el vivero de la economía capitalista, del poeta inglés John Keats, observaciones respecto de la relación entre ascetismo y prosperidad entre los escoceses y de William Petty sus consideraciones sobre el ascetismo en los Países Bajos (Weber [1904-1905] 1994, 37-38). Sin embargo, al parecer, la señal más significativa consta en la biografía que del teólogo alemán Friedrich Schleiermacher escribe Dilthey en 1870, en donde se muestra la influencia recíproca entre protestantismo y capitalismo (Gil Villegas 2011, 25 y n.30). En época reciente diversos autores han mostrado que el argumento central de *La ética*, correspondiente a la relación entre protestantismo ascético y espíritu capitalista, era relativamente conocido antes de Weber.

Paul Münch ha hecho una arqueología de la tesis weberiana, que según él se remonta al siglo XVI (Münch 1995, 51-72)¹⁰ y desde 1774 el viajero católico italiano por tierras alemanas Carlo Antonio Pilati pudo observar un comercio floreciente en las villas libres que profesaban la religión protestante como Francfort, Nuremberg, Augsbourg, Lubeck, Bremen, y sobre todo Hamburgo, en donde los luteranos eran industriuosos, aplicados a sus fábricas y negocios, ricos y pujantes, contrario a los católicos, en su mayor parte perezosos, fanáticos y pobres. Aun así, los calvinistas poseían más riquezas que los luteranos, mientras en Holanda los menonitas superaban a los calvinistas en riqueza (Pilati 1779, 76-78).¹¹

En todo caso, conviene recordar que Weber le confiere un enorme crédito a Eduard Bernstein, un notable socialista alemán, de quien dice que fue quien primero advirtió que «el ascetismo es una virtud burguesa» (Weber, M. [1904-1905] 2011a, 238 n. 84). En ello pudo estar equivocado como trataremos de argumentar más abajo.

En 1859, analizando la *Aritmética Política* de William Petty, un economista y aventurero inglés del siglo XVI, Marx observa que este defiende la libertad de conciencia como condición del comercio citando algunas de las afirmaciones de Petty: «porque los pobres son laboriosos y consideran al trabajo y a la industria como un deber para con Dios, con tal de que se les permita pensar que ellos, que tienen menor riqueza, tienen mayor ingenio y comprensión en cuestiones divinas, cosa que consideran un atributo especial de los pobres». Añade Petty que por ello, el comercio «no está fijado a ninguna clase de religión, sino antes bien siempre a la parte heterodoxa del todo» (Marx, K. [1859] 2008, 38 n.17). La primera parte de la cita ha sido usada por Weber para responder las críticas de Rachfahl (Weber [1904-1905] 2011b, 434). Respecto de los holandeses Petty dice que son en su mayoría hombres pensantes, sobrios y pacientes y como tales creen que el trabajo y la industria es su deber hacia Dios (Petty 1690, 23).

Naturalmente, no basta con que Marx haya observado y transcrito las observaciones de Petty en escritos que fungen como antecedente de *El capital*. No obstante, el pasaje siguiente es ya, en nuestra interpretación, un antecedente muy elaborado teóricamente de la

¹⁰/ Ver también (Radkau 2011, 372)

¹¹/ Llegué a Pilati por la vía de Ulrich Im Hof, autor que me fue sugerido por el sociólogo Alfonso Chávarro.

nueva ética, que parece directamente sugerido por la lectura de la *Aritmética política* de quien Marx denomina como el padre de la economía política inglesa, cuando aquel se refiere a cómo el dinero de los impuestos resulta más productivo cuando se invierte en bienes durables antes que en comida y bebida. A partir de esa lectura Marx formulará una ética del puritanismo inglés y del protestantismo holandés, que de paso relevaría a Bernstein de la importante función que le asigna Weber. Veamos:

El culto del dinero tiene su ascetismo, sus renunciaciones, sus sacrificios: la frugalidad y la parsimonia, el desprecio por los placeres mundanos, temporales y fugaces, la búsqueda del tesoro *eterno*. De aquí deriva la conexión del puritanismo inglés o también del protestantismo holandés con la tendencia a acumular dinero. (Marx [1857-1858] 2001, 167-168)

Esta idea fue planteada en 1857-58, unos 46 años antes de la aparición de *La ética* y unos 12 años antes de que la formulara Dilthey en 1870 en la biografía de Schleiermacher (Gil Villegas, F. 2011, 24-25). Marx agregará que un pueblo está en su apogeo industrial cuando lo principal para él *no es la ganancia, sino el ganar* y que en esto, los *yankees* están por encima de los ingleses (Marx [1857-1858] 2001, 6), idea que al sugerir actividad lucrativa constante antes que atesoramiento, resulta similar a la consideración clave de *La ética* según la cual se trata de la rentabilidad siempre renovada, la adquisición de más y más dinero y del enriquecimiento como un fin en sí (Weber [1904-1905] 1994, 48, 72). Aquí la idea de Marx respecto de *la búsqueda del tesoro eterno* quizá pueda equipararse a la *certitudo salutis* del texto weberiano.

El texto anterior permite enunciar que la idea de *La ética* que Weber desarrolla en su célebre libro está ya formulada en Marx casi medio siglo atrás. Lo categórico, o temerario, de esta afirmación quizá autoriza a sostener que antes que advertir una enorme fisura entre Marx y Weber respecto de *La ética*, lo que se observan son más bien elementos de continuidad en la teorización del desarrollo del capitalismo, tal vez en el sentido en que la concibió Georg Simmel al sostener en el prefacio de su *Filosofía del dinero* de 1900 que:

Desde una perspectiva metodológica, podemos formular nuestra intención primaria del modo siguiente: echar los cimientos en el edificio del materialismo histórico de forma tal que se mantenga el valor explicativo de la importancia de la vida económica en la causación de la cultura espiritual y, al mismo tiempo, se reconozca a las formas económicas como resultado de valoraciones y corrientes más profundas, de presupuestos psicológicos y hasta metafísicos. En la práctica del conocimiento todo esto se desarrolla en una reciprocidad sin fin: en toda interpretación de una construcción ideal por medio de otra económica hay que respetar la exigencia de comprender ésta, a su vez, en razón de otras profundidades ideales para las que, por otro lado, hay que encontrar de nuevo la infraestructura económica general y, así, hasta lo infinito. En esta alternancia y enredo de los principios conceptuales y opuestos de conocimiento resulta práctica y viva para nosotros la unidad de las cosas, aparentemente inalcanzable para nuestro conocimiento y, sin embargo, manifestando sus conexiones. (Simmel, G. [1900] 2003, 4-5)

Pero la idea central de *La ética* parece hallarse también en *El capital*, quedando sin respuesta el interrogante de hasta donde esta obra influyó a Weber en el punto específico de la ética protestante, más allá de la afirmación de Löwith según la cual, ni la sociología marxista ni la burguesa entendieron que la sociología de Weber era el contrapunto de *El capital* de Marx (Löwith 2007, 9). En ese orden, dice Marx:

Para una sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como *mercancías*, es decir como *valores*, y en relacionar sus trabajos privados, revestidos de esta forma *material*, como modalidades del *mismo trabajo humano*, la *forma de religión* más adecuada es, indudablemente, el *cristianismo*, con su culto del hombre abstracto, sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo, etc. (Marx, K. [1867] 1973, 44)

Una idea similar se lee en sus *Teorías sobre la plusvalía*:

El desarrollo de la producción capitalista crea un nivel medio de sociedad burguesa, y por lo tanto un nivel medio de temperamento y disposición de ánimo entre los pueblos más variados. Es tan realmente cosmopolita como la cristiandad. Por eso la cristiandad es, también, la religión especial del capital. En ambos, sólo cuentan los hombres. Un hombre en abstracto vale tanto o tan poco como otro cualquiera. En un caso, todo depende de que tenga o no fe; en el otro, de que posea o no crédito. Pero además, en una circunstancia hay que agregar la predestinación, y en el otro el accidente de si un hombre nace o no con la cuchara de plata en la boca. (Marx 1975, 372-373)

Pero el destino inescrutable que Dios ha decidido para los hombres, sometidos al doble decreto de la predestinación, unos salvados y otros condenados, ¿no pudo partir en la mente de Calvino de la observación de este mundo terrenal del más acá en donde unos hombres nacen en la miseria y otros «con la cuchara de plata en la boca»? En clave similar a la de Marx, Weber expresa en su sociología de la religión, que el cristianismo inició su andadura como una doctrina de oficiales artesanos ambulantes y que siendo una religión absolutamente urbana, y sobre todo burguesa, siguió siéndolo en todos los momentos de su auge externo e interno, en la Antigüedad, en la Edad Media y en el puritanismo (Weber 1997, 332).

De acuerdo con lo anterior, la religión cristiana solo pudo nacer bajo la estructura y la textura material de la ciudad y florecer sobre el fulcro del capital representado por la burguesía a la que Weber alude. Esta afirmación pudiera interpretarse como que el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general (Marx [1859] 1973, 517-518). Marx insistirá en esto en *El capital*: «El protestantismo desempeña un papel importante en la génesis del capital, aunque sólo sea por el hecho de haber transformado en días de labor la mayor parte de las fiestas tradicionales» (Marx [1867] 1973, 217). Obsérvese que, aunque no muy determinante, aquí la idea protestante aparece como una de las causas de la génesis del capital y no como consecuencia, o como reflejo, del desarrollo de este. El punto respecto de la disminución de días festivos como parte de una ética del trabajo es analizado a fondo por Münch a partir del siglo XVI (Münch 1995, 56, 65). Aquí cabe preguntarse si Joseph Schumpeter o George Lichtheim no tuvieron razón, el primero al afirmar que todos los datos y argumentos de Weber encajan perfectamente en el sistema de Marx (Schumpeter 1984, 35) y el segundo al concluir que el conjunto de la sociología de la religión de Weber se adaptaba sin dificultad en el esquema marxista (Lichtheim 1961, 385 citado en Roth 1971, 229).

¿Un lugar para Engels en la génesis de *La ética*?

Sobre la controvertida figura de Friedrich Engels se revelan de cuando en cuando interrogantes válidos, entre otros, si estaba a la altura de Marx, si se trataba de un interlocutor intelectual competente. Francis Wheen, uno de los biógrafos más recientes de Marx afirma que se trataba, en efecto, de su más digno *sparring* (Wheen 2000, 82). Pero yendo al punto, se trata de que en el *corpus* de *La ética* resultan determinantes ciertas confesiones religiosas frente a otras, de modo que el calvinismo, no el luteranismo, resulta ser la fuente y el instrumento de la revolución espiritual y material que Weber ilustra. Así, esta primera hipótesis, la del papel de la religión en el desarrollo del capitalismo, va acompañada de una segunda que le sirve de formidable soporte: se trata del papel del calvinismo en esa revolución tranquila.

Engels expresaba con bastante claridad esa idea en 1892 en el prólogo a la edición inglesa de su libro *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Veamos:

Pero donde Lutero falló, triunfó Calvino. El dogma calvinista cuadraba a los más intrépidos burgueses de la época. Su doctrina de la predestinación era la expresión religiosa del hecho de que en el mundo comercial, en el mundo de la competencia, el éxito o la bancarrota no depende de la actividad o de la aptitud del individuo, sino de circunstancias independientes de él. «Lo que preside no es la voluntad o la acción del hombre, sino la misericordia» de fuerzas económicas superiores pero desconocidas. Y esto era más verdad que nunca en una época de transformaciones económicas, en que todos los viejos centros y caminos comerciales eran desplazados por otros nuevos, en que se abrían al mundo América y la India y en que vacilaban y se quebraban hasta los artículos económicos de fe más antiguos y venerables: los valores del oro y de la plata. Además, el régimen de la iglesia calvinista era absolutamente democrático y republicano: ¿cómo podían los reinos de este mundo seguir siendo súbditos de los reyes, los obispos y los señores feudales, donde hasta el reino de Dios se había republicanizado? Si el luteranismo alemán se convirtió en un instrumento sumiso en manos de los pequeños príncipes alemanes, el calvinismo fundó una república en Holanda y fuertes partidos republicanos en Inglaterra y sobre todo en Escocia [...] En el calvinismo encontró acabada su teoría de lucha la segunda gran insurrección de la burguesía. Esta insurrección se produjo en Inglaterra. La puso en marcha la burguesía de las ciudades, pero fueron los campesinos medios (la *yeomanry*) de los distritos rurales los que arrancaron el triunfo. (Engels 1961, 434-435)

La perspicacia de Engels es notable: partiendo del carácter efímero, volátil y cambiante del mundo social que había inaugurado el capitalismo, deduce que ese modo de producción determina la forma religiosa del calvinismo caracterizada por la incertidumbre de la predestinación, que ha sido elaborada teóricamente por el alma popular a partir de las complejas e inciertas realidades que brotando de la vida real el pueblo no logra comprender. La religión es la teoría general de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica bajo forma popular, dice Marx. La alusión a la *yeomanry* parece repetirse en la referencia de Weber a los creadores y portadores del espíritu específicamente occidental burgués que según él, no pasaba por magnates como los Morgan, los Rockefeller o los Gould (Weber [1904-1905] 2011a, 329-330).

Que Engels postulara al calvinismo como la confesión religiosa de la avanzada de la burguesía no resulta casual. Parecía muy consciente de la importancia de los fenómenos religiosos pues había nacido en una familia de prósperos pietistas de Barmen, siendo él mismo un fervoroso pietista en su temprana juventud. En 1839, a sus 19 años, en una carta

a su amigo Friedrich Gräber, expresa ya una forma de lo que Weber denominó el problema de la teodicea, además de manifestar su entusiasmo por los escritos de Schleiermacher, del que elogia la eficacia de lo que denomina su «cristianismo racional» (Engels 1981, 740, 744-745). Sus *Cartas del valle de Wuppertal* contienen agudas observaciones sobre la actividad religiosa y comercial de los pietistas de Barmen y Elberfeld: «Durante todo el día están sumergidos en las cifras de sus balances, y ponen en ello una pasión y una intensidad increíbles» (Cornü 1975, 158-159, 166).

El interrogante que se nos plantea es si Weber conocía estos escritos de Marx y Engels y la respuesta tiende a ser afirmativa, por lo menos respecto de *El capital* que parecía conocer muy bien. Else Jaffe, su gran amiga, recuerda que al iniciar sus estudios Weber le había dicho que antes que nada debía leer a Smith, Ricardo y *El capital* cuyos tres tomos le prestó de su propia biblioteca (Radkau 2011, 180). Lo anterior nos conduce a la pregunta obligada de si las citas de Marx y Engels respecto de la religión, el cristianismo, el protestantismo y el calvinismo, que hemos incluido antes, influyeron en la formulación de la hipótesis weberiana de *La ética*.

Una hipótesis muy preliminar nos lleva a proponer de forma provisoria que Weber habría leído la formulación de la relación entre confesión religiosa y capitalismo en Marx, en *El capital*, en donde había estado consignada desde 1867, unos 37 años antes de la primera publicación de *La ética* en 1904-1905. En otras palabras, la fuente de la tesis fundamental del autor de *La ética*, pudo ser primer volumen de *El capital*, pero considerando que también por la época, encontró otro fundamento en la biografía de Schleiermacher escrita por Dilthey.

Quizá se trata de una variante de lo que Robert Merton denomina «descubrimiento múltiple», aquel en que un conjunto de científicos, trabajando independientemente unos de otros, arriba a similares conclusiones, más o menos de forma simultánea, siendo, al parecer, tales descubrimientos prácticamente inevitables, cuando ciertos tipos de conocimientos y herramientas se acumulan en el acervo cultural y cuando la atención de un número apreciable de investigadores se concentra en un problema, a causa de desarrollos internos de la ciencia o por la aparición de determinadas necesidades sociales (Merton 1985, 455, 477). En suma, la emergencia de dos grandes fenómenos, el capitalismo y el protestantismo, condujo a que diversos pensadores relacionaran las dos variables que nos ocupan. En todo caso, la respuesta al caso concreto que planteamos resulta muy difícil de establecer de no contarse con el acceso a nuevas fuentes.

Por otra parte, Francisco Gil Villegas rastrea y precisa la idea de *afinidad electiva*, que el pensador alemán toma de Goethe, destacando que Ch. W. Mills y Hans Gerth consideraron esa noción como decisiva en el proceso mediante el cual Weber relaciona ideas e intereses. Gil Villegas sostiene que Weber no solo utiliza la expresión exclusivamente para fijar conexiones entre «ideas e intereses» sino, en sentido más amplio, para establecer formas de relación entre economía y sociedad (Weber [1904-1905] 2011a, 280). Quizá resulta extravagante sugerir que bien pudo significar el intento por encontrar un *sustituto funcional*, si se nos permite el giro parsonsiano, a la relación entre base económica y

superestructura, toda vez que se interpreta como la forma de relacionar de modo flexible intereses materiales con intereses ideales (Ibid, 280-281). Dejamos abierto ese interrogante.

Finalmente: ¿Resulta posible un reencantamiento del mundo?

En el brillante final de *La ética*, que parafraseamos a continuación, afirma Weber que el grandioso cosmos de orden económico moderno, vinculado a condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico maquinista, determina hoy con fuerza irresistible el estilo vital de cuantos individuos nacen en él y que, en todo caso, el capitalismo victorioso ya no necesita de un apoyo religioso puesto que descansa en fundamentos mecánicos (Weber [1904-1905] 1994, 258-259). En clave similar Adorno y Horkheimer narraron que la Ilustración, el iluminismo, se había propuesto convertir a los siervos en señores y desterrar la superstición pero que, (in)cumplida la promesa, la tierra completamente iluminada resplandecía bajo el signo de una triunfal calamidad (Adorno & Horkheimer 1994, 59). Por su parte, Marx dedujo que la producción capitalista solo sabía desarrollar la técnica y el proceso de producción, socavando simultáneamente las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el hombre (Marx [1867] 1973c, 424).

Volviendo a la expresión de Weber, esta puede interpretarse como que el capitalismo ya no requiere de un espíritu para justificarse, lo que no resulta convincente, por lo menos para Luc Boltanski y Ève Chiapello, quienes advierten que el capitalismo requiere siempre de un espíritu, de una ideología, para legitimarse (Boltanski, L. & Chiapello È. 2002, 40 ss.). Quizá la distinción básica resida en que el espíritu no requiere ya para su despliegue de un sustrato religioso sino de uno embebido de materia, presente, por ejemplo, en el lenguaje (Marx, K. & Engels, F. [1846] 1985b, 31).

Inspirados en Weber y en Marx, podemos afirmar que tal espíritu aparece ahora, en la modernidad tardía, en pleno desarrollo, pero de modo independiente y completamente apartado de sus antiguos compañeros de viaje: Dios y la religión, ideas que, dada la creciente secularización de las sociedades, abandonan su función de guías para convertirse en objeto de la ciencia social. Weber dirá que en tiempos de la ciencia Dios está escondido y que esta es ajena a la idea de Dios porque nos ha tocado vivir en un tiempo que carece de profetas y está de espaldas a Dios (Weber [1917] 1996, 205-206, 225-226). Según él, la ruptura con el tradicionalismo económico parece ser un momento excepcionalmente favorable para que el espíritu se incline a la duda ante la tradición religiosa y acabe por rebelarse contra las autoridades tradicionales (Weber [1904-1905] 1994, 28).

Bien había dicho Schumpeter que la bolsa resultaba ser un pobre sustituto del Santo Grial (Schumpeter 1984, 188), expresando de alguna manera la añoranza respecto del mundo encantado que la Ilustración, el capitalismo y la modernidad desencantaron. Boltanski y Chiapello han expresado vigorosamente ese desencantamiento como la carencia de autenticidad de un capitalismo que profana cuanto objeto auténtico toca (Boltanski & Chiapello 2002, 557-564). Immanuel Wallerstein ha llamado al reencantamiento del mundo pero no ya desde la mistificación, la superstición o la magia, sino a partir del establecimiento de una relación distinta con la naturaleza que implique el derribamiento de las barreras artificiales interpuestas entre esta y los seres humanos, para establecer «un universo único enmarcado por la flecha del tiempo» (Wallerstein 2006, 81-82).

La parte final de *La ética* presenta una idea sugerente. Aunque Weber afirme que el capitalismo ya no necesita de la inspiración del espíritu que creó el calvinismo, por descansar en fundamentos mecánicos, simultáneamente consigna esperanzas de reencantamiento del mundo bajo formas distintas como la aparición de nuevos profetas o reediciones del Renacimiento y del siglo de oro de Grecia.

Iniciada la segunda década del siglo XXI, el espíritu del capitalismo luce agotado. Ello implica diferentes salidas: que ese modo de producción, en su fase de financiarización (Arrighi 2007, 242) y crisis, solo logrará relegitimarse con el advenimiento de alguna nueva forma de reencantamiento o, que en la sociedad asomen formas inéditas de organización social que conduzcan a versiones revisadas de lo que dio en denominarse socialismo realmente existente, pues de acuerdo con Jameson, existen varias maneras de reinventar la utopía (Jameson, F. 2004, 39). Hegel dice en alguna parte que el mero movimiento no resuelve la contradicción pero crea la forma de su resolución y la plaza pública, trátase de Tiananmen, Tahrir, Zucotti, Puerta del Sol, Taksim, Santiago, Belo Horizonte, Sao Paulo, Bolívar o Tunja, colmada de multitudes, presagia ya tal forma. Al resignificarse la plaza, la multitud y la relación con la naturaleza, tal vez la sociedad esté recobrando formas de reencantamiento del mundo.

Consideraciones finales

La idea de la religión como opio del pueblo, parece más bien un tópico de los intelectuales alemanes de los siglos XVIII y XIX. De forma similar puede pensarse que la noción de la «herejía» calvinista, favoreciendo al comercio y al capital, pudo ser otro tópico corriente entre los intelectuales de la Europa que va del siglo XVI al XX, en donde, en todo caso, es Max Weber quien elabora sistemáticamente, *in extenso* y hasta sus últimas consecuencias tal noción.

De otra parte, Geof Bowker ha afirmado respecto de las diferencias entre ciencia y tecnología que:

La distinción entre los discursos de la ciencia «pura» y la ciencia «aplicada» es, en sí misma, una invención histórica ligada a la creación de las disciplinas científicas durante el siglo XIX. Los científicos no han observado siempre esta distinción, que hoy por hoy tiene menos fundamento que nunca. ¿Acaso la mayoría abrumadora de trabajos científicos no tiene un origen industrial? Incluso las investigaciones emprendidas en las universidades se enmarcan a menudo en contratos externos negociados con el ejército o con grandes empresas. Para simplificar las cosas los expertos en ciencia industrial recurren a un discurso propio de los expertos en ciencia pura. (Bowker 1991, 541-542)

La cita ilustra por analogía lo que queremos decir. Llevamos un siglo largo en el proceso de diferenciación de las disciplinas sociales, particularmente de la sociología respecto de la economía, la antropología o la ciencia política. Tal diferenciación, quizá necesaria en el momento en que nuestra disciplina buscaba constituir su identidad propia, ha servido a su relativa consolidación. Siguiendo a Scott Lash, quizá ahora debemos tornar por el camino inverso de explorar procesos de *desdiferenciación* (Lash 1997, 13, 29) que tiendan a unificar por lo menos las disciplinas sociológicas y económicas, aunque Michael Burawoy, en polémica con Immanuel Wallerstein, expresa reservas sobre la interdisciplinariedad (Burawoy 2012, 9). El camino de la desdiferenciación parece sugerido por los renglones

finales de *La ética*, habida cuenta que la vieja tendencia que busca profundizar la distancia entre los pensamientos de Marx y de Weber, en nuestra opinión, ha devenido obsoleta. Una nueva mirada parece imponerse.

Plantea Bourdieu que la lucha por el monopolio del comentario legítimo de *El capital* no sería tan encarnizada si en ella no se ventilara el inmenso capital simbólico que representa el marxismo, única teoría del mundo social eficiente a la vez en el campo político y en el campo intelectual (Bourdieu 2001, 139). En sentido similar, el dominio de la teoría weberiana no solo rinde beneficios en términos académicos, como muchos pretendieran, sino también políticos, como revela la intensa actividad política que literalmente «empapó» a Weber en vida y que solo recientemente es reconocida, pues la idea de un Weber apenas académico resulta ya insostenible.

Precisamente sosteniendo puntos de vista políticos en su famosa conferencia de 1918 ante oficiales austriacos afirmó que, a pesar de no estar él de acuerdo con varias de las tesis fundamentales de *El Manifiesto Comunista*, por su índole, «este documento representa un logro científico de primera magnitud. Eso hay que reconocerlo, eso es algo que uno no puede negar, porque nadie se lo creería y porque nadie podría negarlo en conciencia» (Weber 1991, 327).

En este balance parcial quedan muchos temas por tocar, como los desarrollos diversos de los dos pensadores frente a las clases sociales, en particular el relativo al acelerado crecimiento de las clases medias y la burocracia frente al menor tamaño del proletariado, sobre cuya base erige Weber su notable teoría de la burocratización y sobre la que Marx anotó entre 1862 y 1863 en sus *Teorías de la plusvalía*, cuando la tendencia no aparecía tan marcada, que: «El tamaño de la clase media aumenta, y el proletariado será siempre una parte comparativamente pequeña del pueblo, aunque todavía siga creciendo. Tal es el verdadero desarrollo de la sociedad burguesa» (Citado en Bell 1976, 80).

Respecto de la concentración y expropiación de los medios de producción, si Bourdieu afirma que Weber llevó el materialismo marxista más lejos que muchos marxistas convencionales, nos sentimos, por otra parte, autorizados a destacar que radicalizó la ya radical afirmación de Marx respecto de la expropiación por parte de la burguesía de los medios de producción, sacando todas las consecuencias posibles de esa premisa al extender la misma idea a la relación de los funcionarios con los medios de administración, de los soldados y oficiales con los medios bélicos en el ejército y, por último, de los científicos respecto de los laboratorios y de los medios de hacer ciencia. (Weber 1977, 175, 108-110, 119, Vol. II, 1061).

Una breve referencia a la crítica de la afirmación de Marx y Engels en el *Manifiesto Comunista* según la cual el Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa (Marx, Engels [1848] 1973a. 113). Por considerar que se trata de una interpretación vulgar de una organización compleja e importante, muchos intelectuales suelen mesarse los cabellos ante esa afirmación *marxengelsiana* y, de cierta manera, en esa objeción incurren incluso teóricos recientes e importantes (Whimster 2007, 45) que parecen desconocer la posición de Weber respecto del Estado: «Desde el punto de vista de la sociología, el Estado moderno es una «empresa»

con el mismo título que una fábrica: en esto consiste precisamente su rasgo histórico específico». (Weber 1977, Vol. II, 1061).

A partir de Marx, Louis Althusser ha definido al Estado como una máquina de producir poder (Althusser 2003, 127) y ha analizado a fondo el símil que aquel hace del Estado con una máquina. Así, en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, Marx hablará de como Napoleón perfeccionó en Francia la máquina del Estado, de como todas las revoluciones perfeccionaban esta máquina en vez de destruirla, de la consolidación de la máquina burocrático-militar del gobierno francés y de cómo Napoleón III despoja a la máquina del Estado de su halo de santidad (Marx 1973, 488-489, 495, 498). Con referencia a la Comuna de París de 1871 Engels afirma en 1891 que, en realidad, el Estado no es otra cosa que una *máquina* de opresión de una clase sobre otra (Engels, 1973, 199).

Weber coincide con ellos al decir que muy bien puede sostenerse con sentido, que el poder del Estado se incrementa hasta el máximo concebible para usarlo como medio de restricción contra los opositores, pero que se le debe negar todo valor propio, caracterizándolo como un *mero instrumento técnico* para la realización de distintos valores y que su dignidad reside en no pretender escapar de este papel auxiliar (Weber 1993, 268).

Los nuevos tiempos han decantado el viejo debate y el espíritu que parece acompañar una más fructífera relación, caracterizada más por la continuidad que por la ruptura, entre los pensamientos de Marx y Weber ha sido bien sintetizado por Habermas:

En lo referente a la práctica política, hace mucho ya que la creciente diferenciación entre instituciones ha pasado factura a la tradición teórica. Hoy el marxismo es un método de investigación, más o menos marginal, de los muchos a los que se recurre en la vida académica. Este proceso de «academización» ha dado lugar a revisiones que ya iban siendo necesarias y a fértiles cruces con otros enfoques teóricos. De hecho, fue la fusión de Marx y Max Weber la que despejó el campo para el surgimiento del discurso sociológico en tiempos de Weimar. Desde entonces, el marxismo occidental se ha autocriticado, básicamente en las universidades, generando un pluralismo mediado, en gran medida, por los debates académicos. Ideas interesantes y conflictivas, como las planteadas por Pierre Bourdieu, Cornelius Castoriadis o Alain Touraine, Jon Elster o Anthony Giddens, Claus Offe o Ulrich Preuss, demuestran que la tradición iniciada por Marx sigue estimulando con gran dinamismo a los intelectos. Cuenta con la ventaja de ser estereoscópica: no se centra en aspectos superficiales del proceso de modernización ni queda confinada al patio trasero de la razón instrumental, sino que reacciona ante las ambigüedades que se registran en el proceso de racionalización que está en la base de la sociedad. Es como arar tierra fértil; el arado abre la superficie y remueve la tierra que hay debajo. Muchos han aprendido de Marx, cada cual a su manera, la forma de convertir la dialéctica de la Ilustración de Hegel en un proyecto de investigación. Aun así, hoy la tradición marxista, sólo puede partir de las objeciones que he enumerado en los puntos a) a e) (Habermas 2011, 99-100).

El prestigio de la obra de Marx se sostiene en el tiempo con objeciones cada vez menos categóricas como puede leerse en Eric Hobsbawm (2011), Jacques Derrida (1995), Terry Eagleton (2011) o en la reciente compilación de Marcello Musto (2013), mientras que la autoridad del pensamiento de Weber sigue siendo tal que se argumenta que quienquiera que consiga que se acepte su propia interpretación del atormentado sociólogo podría determinar la evolución futura de las ciencias sociales, pues se afirma que *Weber es poder* (Thomas 2006, 142).

Bibliografía

- Adorno, T. & Horkheimer, M. 1994. *Dialéctica de la ilustración*. Madrid: Editorial Trotta.
- Althusser, L. 2003. *Marx dentro de sus límites*. Madrid: Ediciones Akal.
- Arrighi, G. 2007. *Adam Smith en Pekín*. Madrid: Ediciones Akal.
- Bell, D. 1976. *El advenimiento de la sociedad postindustrial*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bendix, R. 1970. *Max Weber*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Boltanski, L. & Chiapello È. 2002. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Ediciones Akal.
- Bourdieu, P. 2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, P. 2001. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid Editorial Akal.
- Bowker, G. 1991. «Vigésima bifurcación ¿Qué ciencia? ¿Universitaria o industrial? El auge de la investigación industrial». En: Serres, Michel (Comp.) *Historia de las Ciencias*. Madrid: Ediciones Cátedra Teorema.
- Burawoy, M. 2012. «Interdisciplinarity - the promise and the perils». Philippine Sociological Society, held at Ateneo University, October 19, 2012.
<http://burawoy.berkeley.edu/Universities/Interdisciplinarity.pdf>
- Cohen, G. 2001. *Si eres igualitarista, ¿cómo es que eres tan rico?* Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Cornü, A. 1975. *Carlos Marx Federico Engels*. Tomo I. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales de la Habana.
- Derrida, J. 1995. *Espectros de Marx, el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid: Editorial Trotta.
- Dilthey, W. 1980. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Alianza Editorial.
- Eagleton, T. 2011. *Por qué Marx tenía razón*. Barcelona: Ediciones Península.
- Engels, F. 1961. «Prólogo a la edición inglesa del folleto *Del socialismo utópico al socialismo científico*». En: *Anti-Dühring*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.
- Engels, F. 1981. «Engels a Friedrich Gräber». *Engels. Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

Engels, F. [1891] 1973a. «La guerra civil en Francia, Introducción de Federico Engels». En: Marx, K. & Engels, F.: *Obras escogidas*. Vol. II. Moscú: Editorial Progreso.

Giddens, A. 1976. *Política y sociología en Max Weber*. Madrid: Alianza Editorial.

Giddens, A. 1985. *El capitalismo y la moderna teoría social*. Barcelona: Editorial Labor.

Gil Villegas, F. 2011. «Introducción del editor». En: Max Weber: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Habermas, J. 2011. «¿Qué significa el socialismo hoy? La revolución rectificadora y la necesidad de renovación de la izquierda» En: *New Left Review*. No. 70. Septiembre / Octubre. Madrid: Editorial Akal.

Heine, H. 1964. *Obras*. Barcelona: Editorial Vergara.

Hobsbawm, E. 2011. *Como cambiar el mundo, Marx y el marxismo 1840-2011*. Barcelona: Editorial Crítica.

Im Of, U. 1993. *La Europa de la Ilustración*. Barcelona: Editorial Crítica.

Jameson, F. 2004. «La política de la utopía». En: *New Left Review* No. 25. Marzo-abril. Madrid: Akal editores.

Jaspers, K. 1972. *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*. Madrid: Gredos.

Kant, I. 2009. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza Editorial.

Kozyr-Kowalski, S. 1971. «Weber y Marx». En: *Presencia de Max Weber*. Buenos Aires. Ediciones Nueva Visión.

Lash, S. 1997. *Sociología del posmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Lepenes, W. 1994. *Las tres culturas, la sociología entre la literatura y la ciencia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lichtheim, G. 1961. *Marxism. An Historical and Critical Study*. New York: Praeger.

Löwith, K. 2007. *Max Weber y Karl Marx*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Löwy, M. 2006. «Marxismo y religión: ¿opio del pueblo?» En: Atilio Borón (Comp.) *La teoría marxista hoy, problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.

Marx, K. [1844] 1967. *En torno a la crítica de la filosofía del derecho*. México: Editorial Grijalbo.

Marx, K. & Engels, F. [1846] 1985a. «Feuerbach, contraposición entre la concepción materialista y la idealista». En: *La ideología alemana. Obras escogidas*. Vol. I. Moscú: Editorial Progreso.

Marx, K. & Engels, F. [1846] 1985b. *La ideología alemana*. Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos.

Marx, K. & Engels, F. [1848] 1973a. «El manifiesto comunista». En: Marx, K. & Engels, F.: *Obras escogidas*. Vol. I. Moscú: Editorial Progreso.

Marx, K. [1852] 1973a. «El dieciocho brumario de Luis Bonaparte». En: Marx, K. & Engels, F.: *Obras escogidas*. Vol. I. Moscú: Editorial Progreso.

Marx, K. [1857-1858] 2001. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Vol. 1. México: Siglo XXI Editores.

Marx, K. [1859] 1973b. «Prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*». En: Marx, K. & Engels, F.: *Obras escogidas*. Vol. I. Moscú: Editorial Progreso.

Marx, K. [1859] 2008. *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI Editores.

Marx, K. [1867] 1973c. *El capital*. Vol. I. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. 1975. *Teorías sobre la plusvalía*. Tomo 3. Buenos Aires: Editorial Cartago.

Merton, R. 1985. *Sociología de la ciencia 2*. Madrid: Alianza Editorial.

Mitzman, A. 1976. *La jaula de hierro, una interpretación histórica de Max Weber*. Madrid: Alianza Editorial.

Mommsen, W. 1981. *Max Weber, sociedad, política e historia*. Buenos Aires: Editorial Alfa.

Münch, P. 1995. «The thesis before Weber: an archaeology». In: Hartmut Lehmann and Guenther Roth, Editors, *Weber's protestant ethic: origins, evidence, contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.

Musto, M. (Coordinador) 2011. *Tras las huellas de un fantasma, la actualidad de Karl Marx*. México: Siglo XXI Editores.

Parkin, F. 2001. «Estratificación social». En: Bottomore, Tom; Nisbet, Robert: *Historia del análisis sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Parsons, T., Rossi, P., König, R., Mommsen, W., Marcuse, H., et. al. 1971. *Presencia de Max Weber*. Buenos Aires: Editorial Nueva Visión.

Parsons, T. 1978. *Autobiografía intelectual, elaboración de una teoría del sistema social*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.

Petty, W. 1690. *Politicial Arithmetick*. London. Printed for Robert Clavel at the Peacock and Hen. Mortlock at the Phoenix in St Paul's Church Yard.
http://openlibrary.org/search?q=william+petty&has_fulltext=true

Pilati, C. A. 1779. *Voyages en différens pays de L'Europe en 1774, 1775, et 1776 ou lettres écrites de l'Allemagne, de la Siusse, de l'Italie, de Sicile, & de Paris*. Tome Premier. Basle: Charles Auguste Serini.

Radkau, J. 2011. *Max Weber, la pasión del pensamiento*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rickert, H. 1922. *Ciencia cultural y ciencia natural*. Madrid: Calpe.

Rossi, P. 1993. «Introducción». En: Weber, Max: *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Roth, G. 1971. «The historical relationship to Marxism». In: Bendix, Reinhard; Roth, Guenther: *Scholarship and partisanship, essays on Max Weber*. University of California Press.

Roth, G. & Schluchter, W. 1979. *Max Weber's vision of history. Ethics and methods*. Berkeley: University of California Press.

Schluchter, W. 1981. *The rise of western rationalism. Max Weber's developmental history*. Berkeley: University of California Press.

Schumpeter, J. 1984. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Madrid: Editorial Folio.

Simmel, G. [1900] 2003. *Filosofía del dinero*. Granada: Editorial Comares.

Thomas, P. 2006. «¿Quién era Max Weber?» En: *New Left Review*. No. 41. Noviembre / Diciembre. Madrid: Editorial Akal.

Vernik, E. 2007. «Introducción: Max Weber según Karl Löwith». En: Löwith, K. 2007. *Max Weber y Karl Marx*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Wacquant, L. 2012. «Three Steps to a Historical Anthropology of Actually Existing Neoliberalism». *Social Anthropology*, 19-4 (November), with responses by Johanna Bockman, Steve Collier, Daniel Goldstein, Bob Jessop, Mathieu Hilgers, Don Kalb, Jamie Peck/ and Nik Theodore: 66-79.

Wallerstein, I. (Coordinador). 2006. *Abrir las ciencias sociales*. Siglo XXI Editores.

Weber, Marianne 1995. *Biografía de Max Weber*. México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. [1904] 1993. «La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social». En: *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Weber, M. [1904-1905] 1994. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Ediciones Península.

Weber, M. [1904-1905] 2011a. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas M. México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. [1904-1905] 2011b. «Primera respuesta de Max Weber a Félix Rachfahl». En: Max Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. [1906] 1972. «Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo». En: Mills, Ch. W. Gerth, H. H. *Ensayos de sociología contemporánea*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.

Weber, M. [1906] 1993. «Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura, en polémica con Eduard Meyer». En: *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Weber, M. [1908] 1985. «La teoría de la utilidad marginal y la ‘ley fundamental de la psicofísica’». En *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.

Weber, M. [1917-1919] 1996. *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.

Weber, M. [1917] 1996. «La ciencia como vocación». En: *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.

Weber, M. [1920] 1977. *Economía y sociedad*. 2 Volúmenes. México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. [1923] 1976. *Historia económica general*. México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. 1991. *Escritos políticos*. Madrid: Alianza Editorial.

Weber, M. 1997. *Sociología de la religión*. Madrid: Ediciones Istmo.

Wheen, F. 2000. *Karl Marx*. Madrid: Editorial Debate.

Whimster, S. 2007. *Understanding Weber*. New York: Routledge.

Windelband, W. 1949. «Historia y ciencias de la naturaleza». En: *Preludios filosóficos: Figuras y problemas de la Filosofía y de su Historia*. Traducción de Wenceslao Roces. Buenos Aires: Santiago Rueda, Editor.