

RELIGION Y CAPITALISMO (MAS ACA DE MAX WEBER)

Buscaban un dios nuevo, y dicen que le hallaron
Yo apenas vi a los hombres; jamás he visto dioses.
Luis Cernuda

En un dossier sobre Debates recientes de la historia económica (1), el asunto de la religión no parecerá en su lugar ni por lo uno ni por lo otro, ni por económico ni por reciente. Bien se sabe que hace más de ochenta años, principiando el siglo, Weber escribió *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* y que un duro debate le siguió (2), mas los tiempos son distintos. ¿Afecta igual ahora que el catolicismo resulte inocente o sin mérito en el nacimiento de la economía capitalista? ¿Hoy se toma tan a pecho este reparto de responsabilidades o esta bastante más generosa adjudicación de irresponsabilidades? Otros vinculaban el mismo fenómeno a la religión judaica y ya se sabe también lo que ocurrió. Afortunadamente más laicos, los historiadores no parecen apasionarse en nuestros días por cuestiones de esta índole.

LECCIONES ENCONTRADAS

No parece siquiera que guarden algún interés intrínseco. Nos lo dice la obra más ambiciosa del más reputado de los historiadores; *Civilización material, economía y capitalismo* de Fernand Braudel deja caer en efecto afirmaciones de este cariz:

Primera. La susodicha conexión entre religión y economía no fue más que un episodio antimarxista, justamente fracasado; en sus propias palabras, o de su traductor castellano: "La explicación idealista, unívoca, que hace del capitalismo la encarnación de cierta mentalidad, no es más que

1. Conferencia de 15 de enero de 1987. Debo y agradezco a M^a Teresa Pérez Picazo la ocasión y el beneficio de una audiencia interesada y coloquiante.

2. Ha comenzado a aparecer (Taurus, 1984) la traducción completa de los Ensayos sobre sociología de la religión de Weber, cuyo primer volumen abre la última versión de *La ética protestante*; a falta de mejor guía en castellano, sobre el debate ya hay pistas en introducción, notas y escritos que acompañan. Para anteriores referencias, B. Clavero, *Usura. Del uso económico de la religión en la historia*, Madrid (Tecnos) 1985, p. 30; salvo un par ineludible, evito aquí reiteraciones.

Bartolomé CLAVERO
Universidad de Sevilla

la puerta de salida que utilizaron, a falta de otra, Werner Sombart y Max Weber"; "no estamos obligados a seguirlos", continuará (3).

Segunda. Este recurso a un idealismo adolecía de inconsistencia empírica tanto como teórica. ¿Qué decir —interroga— de la ruptura de la Reforma? ¿Ha favorecido esta ruptura el desarrollo de un capitalismo liberado de sus inquietudes, de sus arrepentimientos, para decirlo todo, de su mala conciencia? Esta es en resumen —imputa— la tesis de Max Weber", siguiendo los achaques: el del "viático bastante cómico", según su calificación, que le ofreciera una encuesta sociológica y de una "forma sutil y confusa de razonar a la cual yo (Braudel) confieso ser tan alérgico como lo era el propio Lucien Febvre" (4), su autoridad de profesión y escuela.

Y tercera. El debate subsiguiente carece de utilidad y sentido, resultando en sí y con todo económicamente indiferente su motivo religioso: "En cuanto a hablar, como lo hace Sombart, de un espíritu capitalista que coincidiría con las directrices de la religión de Israel, es coincidir con la explicación protestante de Max Weber.. Esto podría decirse con igual lógica a propósito del Islam..." (5), con igual falta de lógica, naturalmente.

Ocurrencia idealista, inconsistencia científica y debate caprichoso: he aquí el veredicto. Lo es de Braudel, pero igual lo

3. F. BRAUDEL, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII* (1979), Madrid (Alianza) 1984, II, p. 347.

4. F. BRAUDEL, *Civilización, economía y capitalismo*, II, ps. 494-495.

5. F. BRAUDEL, *Civilización, economía y capitalismo*, II, ps. 128 y 496.

encontraríamos en otros historiadores, sin la ventaja tal vez de la franqueza que la autoridad permite. Cambiemos entonces de tercio; acudamos a la más reciente revisión metodológica de la llamada Transición del feudalismo al capitalismo, obra ésta de un sociólogo, R.J. Hilton. (6).

Ya empieza por guardarse otra consideración a Weber: figura el suyo como uno de los tres más importantes paradigmas explicativos de dicha transición, junto al que se origina en Marx y a un tercero, o primero históricamente, de Adam Smith o de una teoría de mercado que también sigue al efecto viva, gracias ahora particularmente a la obra de Douglas North y Robert Thomas (7). Pero vayamos a lo nuestro, sobre lo que tenemos noticias del siguiente tenor:

Primera. Nadie seriamente presenta hoy la sociología histórica de Weber como antitética a la de Marx; nació en nuestro capítulo incluso enfrentándose más bien a la obra de Sombart, y no sólo por su conexión entre capitalismo y judaísmo, sino también por la forma un tanto simple de concebirse la propia relación: son autores como Sombart, que no Weber, quienes piensan en una incidencia directa de la religión en la economía, inhibiendo o incentivando.

Segunda. Nadie seriamente ya cree que la Ética protestante encierre una explicación casualmente idealista de la génesis del capitalismo, dándose crédito a las propias protestas de Weber en tal sentido. Ya se produjo éste en unos términos de causalidad bastante más estructural o nada lineal, aislando explícitamente el factor religioso a los efectos exclusivos de investigación sectorial. Su incidencia económica no la

6. R.J. HORTON, *The Transition from Feudalism to Capitalism*, Londres (MacMillan) 1985, ps. 103-124 para todo lo que añadimos.

7. DOUGLAS C. NORTH y ROBERT P. THOMAS, *El nacimiento del mundo occidental. Una nueva historia económica, 900-1700* (1973), Madrid (Siglo XXI) 1978.

creía ni directa ni, mucho menos, intencional, sino a través de la transformación de modos y mentalidades sociales o de la concreta aparición en el caso del método de vida que convendrá al capitalismo: motivación y compulsión de una disciplina social interiorizada, no coactiva, en el seno de una clase burguesa.

Y tercera. Empíricamente mal contrastada, la posición de Weber se sostiene más por su forma que por su contenido, por su problemática metodológica más que por sus resultados substantivos: de aquí su mismo actual valor.

Hay así otra sentencia, menos condenatoria. Otras comprobaciones también cabrían, pues tampoco es éste un pronunciamiento hoy aislado, sólo que normalmente entre sociólogos. No parece sino que hubiera más de un escritor respondiendo al nombre de Max Weber y ocupándose con tan dispar fortuna de unos mismos asuntos. Puede que todavía sea uno solo, pues algo en común guarda y esto es lo negativo: su aportación más empírica todos nos dicen que resulta en nuestro estricto tema parca (8); el desacuerdo comienza luego: para el historiador no presenta interés su cuestión metodológica que parece esencial para el sociólogo.

Hay dos varas de medir o dos formas de afrontar su obra, y la de la historia será indudablemente *light*, más a la moda, la más alegre, despreocupada y ligera. No es tampoco que ahora desprecie materias como la religiosa; realmente, con la llamada historia de las mentalidades, le presta su culto, sobradamente atendiéndola, mas siempre a la par ignorando la problemática de cuño weberiano: trata la historia esta especie inmaterial de materias sin interrogarse sobre su posición y sus funciones en el complejo de la estructura y la dinámica

8. Pare reciente estado de la cuestión, valorándose también más en el sociólogo su original cuadro metodológico, GIANFRANCO POGGI, *Calvinism and the Capitalist Spirit*, Londres (MacMillan) 1983.

sociales, sin relacionarse con las de más material especie (9). No es novedad la historia de las mentalidades, sino su enmismamiento e intransitividad (10). Lo que conservaba para el sociólogo valor en Weber es lo que precisamente parece estorbar al historiador.

PASADO Y PRESENTE

Más no se le hace justicia a la misma historia con esta sencilla confrontación. No se caracteriza así mal una situación actual, pero tampoco satisfactoriamente. Cierto es que los historiadores de profesión suelen mostrarse particularmente cerrados ante una propuesta metodológica como la de Weber, al contrario que respecto al otro par de paradigmas, el de mercado y el marxista, pero precisamente en tiempos más cercanos se han producido novedades que despreciaba Braudel y que poco realmente se aprecian en la tendencia historiográfica dominante, esto es, en la denominada Escuela de Annales, con sus padres fundadores, como Febvre que se nos decía, su tracto sucesorio de autoridades, como Braudel que se entiende, y su órgano de promoción y culto, que no sólo de publicación y debate, la dicha revista Annales (11).

9. Imposible la reseña, compruébese en lo que ha sido manual substantivo, no meramente programático, de esta historia de mentalidades y sensibilidades: ROBERT MANDROU, *Introduction à la France moderne, 1500-1640. Essai de Psychologie historique* (1961). París (Albin Michel) 1974.

10. El mismo territorio ya había recibido una visita weberiana: BERNHARD GROETHUYSEN, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII (1927-1930)*, México (Fondo de Cultura Económica) 1943 y 1981, obra mejor planteada a mi entender que la tenida por clásica de WERNER SOMBART, *El burgués. Introducción a la historia espiritual del hombre económico moderno* (1913), Madrid (Alianza) 1972.

11. Con su dxito entre la misma historiografía anglosajona, a la que ahora vamos: GEORG G. IGGERS, *New Directions in European Historiography (revised edition)*, Londres (Methuen) 1985, ps. 43-79, que es todo un capítulo, y p. 257, que refleja con su bibliografía el fenómeno de conversión de los propios Annales en objeto historiográfico.

Es en otro sector de la historiografía donde los acontecimientos se han producido: en el de la Escuela de Past and Present, si escuela queremos también llamarla cuando no es éste realmente su estilo y si podemos igualmente identificarla con un título de revista bien empeñada, desde su fundación en los años cincuenta, en la animación de una ciencia histórica (12). Nació empero en las peores condiciones para revisar nuestro capítulo, tanto por militancia como por nación. La misma revista era fundación del Grupo de Historiadores del Partido Comunista Británico (13).

Del marxismo se nos ha dicho que era el objetivo atacado por Weber; tanto no lo parece, pero la idea tiene su base; Braudel no inventa. Precisamente pertenece al propio marxismo, que se sintió realmente agredido por lo que entendió como idealismo que "afirma la prioridad del factor religioso en orden a "la refutación del materialismo histórico" (14); subyacía el tópico de la religión como fenómeno supraestructural que, si alguna incidencia práctica alcanzara, sería de más directa dominación de clase. Aquí se fraguó el estereotipo maniqueo cuyo éxito desbordó al propio marxismo, llegando a obras como la de Braudel. Mal punto de partida para una revisión.

Y mejor no lo era el de la nacionalidad británica, por la carga religiosa de su historiografía. La misma revolución propia, ya

12. Más modestamente dentro de un capítulo de *Marxism and Modern Social History*: G. G. IGGERS (y Norman Baker en esta parte), *Directions in European Historiography*, ps. 123-174.

13. ERIC J. HOBBSBAWM, *The Historians' Group of the Communist Party*, en MAURICE CORNFORTH (ed.), *Rebels and their Causes. Essays in Honour of A. L. Morton*, Londres (Lawrence and Wishart) 1978, ps. 22-47; CHRISTOPHER HILL, RODNEY H. HILTON y E. J. HOBBSBAWM, *Origins and Early Years*, en *Past and Present*, 100, 1983, ps. 3-14.

14. GYÓRGI LUKACS, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler* (1953), Barcelona (Grijalbo) 1976, p. 489, como ejemplo más señero pues las comprobaciones podrían ser también desde luego interminables.

equiparada a la francesa y otras que die-
ran paso a nuestro tipo de sociedad, se
identificaba aquí, singularizándose, me-
diante calificativos religiosos —la revolución
inglesa del XVII como revolución purita-
na—, con la correspondiente hipoteca
sobre toda su problemática (15); en Ingle-
terra se había también producido la rece-
pción más acogedora, aun con sus puntos de
desacuerdo, del planteamiento weberiano:
La religión y el orto del capitalismo que
publicara Richard Tawney en 1926 (16),
dato suplementariamente incómodo por
tratarse del autor más renovador, desde las
posiciones menos conservadoras, de esta
historia moderna en su generación (17). Es
en este contexto religiosamente sobrecar-
gado, y por mérito de una escuela que apa-
recía con el compromiso primordial de
traer esta historia a un terreno materialis-
ta, donde la novedad se produce. ¿Cómo
pudo ser?

Nada fácilmente desde luego. La cues-
tión de entrada no dejaba de despreciar-
se. Ilustrativo resulta el conocido debate
sobre *La transición del feudalismo al ca-
pitalismo* que se suscitara durante los pri-
meros años cincuenta a propósito de los
*Estudios sobre el desarrollo del capitalis-
mo de Maurice Dobb*; ya es curioso que
tuviera que ser un historiador japonés
quien viniese críticamente a recordar la
significación de Weber para el tema del
"espíritu capitalista" que había debido to-

15. R.C. RICHARDSON, *The Debate on the En-
glish Revolution*, Londres (Methuen) 1977, ps. 64-84.

16. R.H. TAWNEY, *Religión and the Rise of Ca-
pitalism* (1926). Londres (Penguin) 1969, ps. VII-XIII:
prefacio de 1937 interesante al propio entendimiento
de Weber. No tengo noticia de traducción viva, pero
la hubo temprana, en fecha aciaga, Madrid (Ed. Re-
vista de Derecho Privado) 1936, y luego Buenos Aires
(Dédalo) 1959, creo que distinta.

17. R.C. RICHARDSON, *Debate on the English
Revolution*, ps. 85-90; G.G. IGGERS, *Directions In
European Historiography*, ps. 159-160; la incomodi-
dad: GARETH STEDMAN JONES, *Historia: la miseria
del empirismo*, p. 120, en ROBIN BLACKBURN
(ed.), *Ideología y Ciencias Sociales* (1972). Barcelo-
na (Grijalbo) 1977, ps. 109-131.

car Dobb: "Resulta sorprendente que
cuando Dobb habla del espíritu capitalis-
ta pase por alto la admirable percepción
de Weber" (18). De hecho, Dobb le pre-
sentaba como una especie de secuaz poco
dúctil de Sombart (19). La indicación de
Kohashiro Takahashi, quien era el crítico
(20), cayó por lo demás en baldío. El de-
bate ha venido luego a Weber, pero para
cuestión de historia urbana, no de la reli-
giosa (21).

En un medio historiográfico tan carga-
do de religión, tampoco podía llanamente
ignorarsele; y bien que no se hizo. A estu-
diarsele vino, pero con la orientación na-
turalmente que tendía a reducirla a la
dimensión más material: entre intereses
económicos y políticos, había de resultar
desprovista de entidad y de incidencia pro-
pias. Christopher Hill, cabeza de la escuela
si la hubiera, abordó bajo esta óptica la his-
toria de la iglesia de Inglaterra y penetró
con el mismo propósito en ésta como en
otras religiones, mas la religión en sí no se
constituía en objeto histórico, pese tam-
bién a la estima de la obra de Tawney (22).

18. PAUL M. SWEEZY y otros, *La transición del
feudalismo al capitalismo* (1954, sólo los proceden-
tes de Science and Society), Madrid (Ciencia Nueva)
1967, p. 94, reeditándose por Artiach y por Ayuso.

19. M. DOBB, *Estudios sobre el desarrollo del
capitalismo* (1946), Buenos Aires (Siglo XXI) 1971, ps.
19-24; le precedió edición cubana (Ed. Ciencias So-
ciales, 1969) incluyendo debate.

20. Su intervención también aquí recogida en H.K.
TAKAHASHI, *Del Feudalismo al Capitalismo*. Proble-
mas de la transición, Barcelona (Grijalbo) 1986, ps.
15-59, y Weber en p. 46.

21. Edición última, con introducción y más recién-
tes intervenciones, del mismo debate: R.H. HILTON
(ed.), *La transición del feudalismo al capitalismo*
(1976), Barcelona (Grijalbo) 1977, ps. 21 y 241-243, so-
bre cuyo capítulo en esta misma polémica: B. CLAVE-
RO, *El mito histórico de la ciudad burguesa*, en
Ciudad y Territorio, 57-58, 1983, ps. 37-43.

22. Van estos trabajos de Hill, fundamentalmente,
de *Economic Problems of the Church from Archbis-
hop Whitgift to the Long Parliament*, de 1956, a *Pro-
testantism and the Rise of Capitalism*, que fue
contribución en 1961 a un homenaje a Tawney (trad.
que no he visto en DAVID S. LANDES y otros, *Estu-
dios sobre el nacimiento y el desarrollo del capita-*

**A otros efectos la misma presencia de
la religión en la propia historia claramen-
te incomodaba; Eric Hobsbawm, brazo de
la escuela si existiera, emprendió la histo-
ria de los movimientos sociales compren-
diendo en la categoría "arcaica" de Re-
beldes primitivos a los obreros ingleses que
inicialmente se expresaron y organizaron
mediante la religión: sería una "anomalía"
en la historia de estepais, que no de otros**
(23). El mismo autor, planteando por otra
parte el tema de una crisis más general del
siglo XVII en la que encuadrar la propia
revolución inglesa, no es extraño entonces
que manifestase su desconsideración por
Weber (24). Y llegamos a la década de los
sesenta, cuando el panorama cambie; me-
diada, Hobsbawm manifiesta su aprecio
por Weber situándolo incluso junto a Marx
para "el problema siempre fascinante y
fundamental de las relaciones entre pro-
testantismo y capitalismo o, más genérica-
mente, entre ideología y economía" (25).

No hay modo de escapar; la religión re-
torna. Al cabo de dicha década, llegándo-
se a los setenta, tras unos años de respiro
religioso, Hill reincide: se ocupa de temas
como el del **Anticristo** bajo la confesión

llismo, Madrid, Ayuso, 1971). pasándose por diversas
publicaciones sobre el puritanismo (R.C. RICHARD-
SON, *Debate on the English Revolution*, ps. 96-112).
En sus **Intellectual Origins of the English Revolution**,
de 1965 (trad. Grijalbo, 1980). tendrán sus capítulos
el derecho, las ciencias o la historia, pero no la reli-
gión.

23. E.J. HOBSBAWM, *Rebeldes primitivos*. Es-
tudio sobre las formas arcaicas de los movimien-
tos sociales en los siglos XIX y XX (1959), Barcelona
(Ariel) 1968, cap. 8.

24. E.J. HOBSBAWM, *El siglo XVII en el desarro-
llo del capitalismo* (1960), p. 77, en aquí, *En torno
a los orígenes de la revolución Industrial*, Buenos
Aires (Siglo XXI) 1971, ps. 71-88, tras su *Crisis general
de la economía europea en el siglo XVII* (1954),
originalmente recogido, con otros de diversos autores
que siguieron en *Past and Present*, en TREVOR S.
ASTON (ed.), *Crisis en Europa, 1560-1660* (1965), Ma-
drid (Alianza) 1983, con **Apéndice** al día de Pablo Fer-
nández Albaladejo.

25. E.J. HOBSBAWM, *Industria e Imperio* (1968),
Barcelona (Ariel) 1977, p. 291.

20 además de que no debiera despreciarse su entidad teológica a los mismos efectos de considerarse su incidencia social (26). Se le puede tener a Hill ahora como un auténtico restaurador de la religión en la historia (27). El mismo, el propio Christopher Hill, privadamente ironiza sobre el tinte protestante, religioso, de la militancia marxista del grupo (28). ¿Qué ha ocurrido a esta tendencia nacida con tan distintos y perversos propósitos? ¿Alguna conversión colectiva, aunque de la apostasía a la herejía fuese, como las de los buenos tiempos antiguos?. Tampoco tanto. Pero alguna revelación sí hubo. Hubo un camino de Damasco.

PODER DEL SIGNO

Sincero parece el testimonio del propio Hobsbawm con ocasión de reeditar sin excesiva convicción páginas suyas sobre la "anomalía" de la religión entre Trabajadores británicos: la vacilación la habría causado La formación de la clase obrera inglesa de Edward Thompson aparecida en el interín, en 1963; una rendición se produce; si hay desacuerdo, manifiesta Hobsbawm, el crédito debe concedérsele a Thompson (29), otro brazo, y éste el izquierdo, de la escuela si, de haber existi-

do, aún subsistiera cuando ya venían revelándose disensiones políticas antes que científicas. ¿Qué tiene todo esto que ver con nuestro asunto? ¿En qué entra ya Weber con su cuestión religiosa?. En mucho; en todo: de aquí procede el viraje de un marxismo y de una historiografía, o a la larga incluso de la ciencia social sin más, respecto a este preciso punto. Tendrá que verse todo, por supuesto.

Repátese la mencionada obra de Thompson y repátese, ya desde los epígrafes del índice, en su uso de motivos religiosos, sin asomo de ironía (30). Causando su sorpresa, se ha recordado la formación religiosa, antes que marxista, de Thompson como de Hill (31), pero se trata de algo ya distinto: de un punto de llegada, que no de partida. Se ha constatado la importancia histórica del factor religioso para los primeros tiempos del capitalismo e incluso, como gustara a Weber, para las propias posibilidades de su implantación; Tawney ya no resulta incómodo. Y los acuerdos no se ocultan: véase en particular el capítulo elocuentemente titulado El papel transformador de la Cruz para comprobarse cuanto decimos (32).

Acoge Thompson y amplía el planteamiento de Weber. Interesan los cambios producidos por el protestantismo en la religión dada sobre todo su eventual virtud inductora del determinado método de vida conveniente al capitalismo, y no sólo en el seno de alguna burguesía, sino también, lo que ahora se subraya, en lo que al proletariado importa: la disciplina laboral característica de una economía capitalista también pudo en su caso contar con la religión, debiéndosele así inexcusablemente

te atender para la comprensión de su establecimiento histórico, menos espontáneo o natural de lo que ya suele presumirse. Se ha dicho que luego ha ido Thompson a un tratamiento más laico del capítulo (33), pero él mismo, debatiendo críticas, se ha reafirmado en lo substancial (34). Debate ha tenido su obra, mas también en nuestro punto su éxito: investigaciones monográficas de presupuestos marxistas sobre la clase obrera pueden integrar pacíficamente en Inglaterra esta cuestión religiosa (35).

Thompson trata un caso precisamente pionero, a lo que tal vez no sea ajeno el mismo cambio en la religión. Si la implantación del capitalismo pudo venir favorecida por una modificación religiosa que, según el planteamiento weberiano, tendiese a la interiorización de una disciplina social, ¿cómo advendría el fenómeno fallando la condición?. Ya precisaría más coacción y otro grado de ruptura social; éstas en el caso inglés no faltan, como expone desde luego Thompson, pero, con mayores dificultades para la misma novedad económica, sus intensidades como sus efectos ya diferirán. No es sólo cuestión, o no la es exactamente, de interés económico y poder político de una iglesia, sino de fuerza de una cultura o del requisito de su transformación interna. ¿Era indiferente la religión?. Siga quedando para nosotros tan sólo la pregunta, pues no es que precisamente suela todavía desde la perspectiva atenderse.

Pero continuemos con Thompson, que

33. R. SAMUEL, *British Marxist Historians*, p. 43, refiriéndose a su *Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial* (1967), aquí en su Tradición, re-vuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial, Barcelona (Grijalbo) 1979, ps. 239-293.

34. E. P. THOMPSON, *Epílogo* de 1968 a *La formación de la clase obrera*, en 111, ps. 531-562.

35. Así JOHN FOSTER, *Class Struggle and Industrial Revolution. Early Industrial Capitalism and Three English Towns*, Londres (Methuen) 1974, ps. 25-28, 64 y 214-216.

26. C. HILL, *Antichrist In Seventeenth-Century England*. Londres (Oxford University Press) 1971, ps. 167-177, sobre conferencias de finales de 1969 y cuya cuestión justamente se integra en su *El Mundo Trastornado. El Idearlo popular extremista en la revolución Inglesa del siglo XVII* (1972), Madrid (Siglo XXI) 1983. Y para su bibliografía, hasta 1981: DONALD PENNINGTON y KEITH THOMAS (eds.), *Puritans and Revolutionaries. Essays In Seventeenth-Century History presented to Christopher Hill* (1978), Oxford (Clarendon) 1982, ps. 382-402.

27. G. G. IGGERS, *Directions In European History*, ps. 160-161, con toda su superficialidad, de N. Baker en esto como decíamos.

28. RAPHAEL SAMUEL, *British Marxist Historians, 1880-1980*, I, p. 52, en *New Left Review*, 120, 1980, ps. 21-96.

29. E. J. HOBSBAWM, *Trabajadores. Estudios de historia de la clase obrera* (1964), Barcelona (Grijalbo) 1979, p. 48, en nota a texto de 1957.

30. E. P. THOMPSON, *La formación histórica de la clase obrera*. Inglaterra, 1780-1832 (1963). Barcelona (Laia) 1977.

31. R. SAMUEL, *British Marxist Historians*, ps. 43 y 54.

32. E. P. THOMPSON, *La formación de la clase obrera*, II, ps. 239-306.

aún más atiende el tema. No sólo se trataría del servicio de una determinada forma de religión a la implantación del capitalismo, sino también, complicándose bien las cosas, exactamente de lo contrario: ha debido vencer el capitalismo la resistencia religiosa incluso en los casos de dicha modificación previa. "En términos de clase era hermafrodita", esto es, "de explotados y explotadores", la misma religión protestante que más favorable le fuera, lo que se subraya frente al planteamiento menos comprensivo de Hobsbawm (36). La religión habría efectivamente concurrido a la primera práctica de unos derechos de manifestación, reunión y asociación entre los trabajadores ingleses (37), con la trascendencia que Thompson a ello confiere para la misma aparición histórica de la propia clase obrera. La diferencia con países menos protestantes también podría hacerse desde luego notar.

Y es claro que no estamos ante una teoría de la liberación, aprovechable luego por católicos menos aventajados; nos encontramos ante análisis históricos precisos de caso que efectivamente abriera camino, con su alcance así más que singular. Y en análisis concreto sabe también elevarse a categoría, como la expresivamente híbrida, con sus componentes religiosos como la proscripción de la usura, de economía moral que prestara resistencia de aliento popular a la economía propiamente dicha, por constitutivamente "desmoralizada" como dice, que sería la capitalista (38). Y es categoría que supera la prueba de otras

36. E.P. THOMPSON, La **formación** de la **clase** obrera. II, ps. 247-249 y 291, y 111, **Epílogo** de 1968, ps. 535-536, sorteando, con espíritu **todavía** de grupo, el debate al que se le quiso provocar con Hobsbawm.

37. En materia política o constitucional resulta más concreta y mejor asimilada la **evolución** del propio Hobsbawm: **Revolution**, en ROY PORTER y MIKULAS TEICH (eds.), *Revolution In History*, Londres (Cambridge University Press) 1986, ps. 5-46.

38. E.P. THOMPSON, La economía moral de la **multitud** en la **Inglaterra** del **siglo XVIII** (1971), en **Tradición**, revuelta y consciencia. ps. 62-134.

aplicaciones, llegando a fronteras como la de la historia de Murcia (39).

Llega la aportación de Thompson a las fronteras, pero dejando sus vacíos. El mismo principal difusor, y no sólo por prólogos a las traducciones, de su obra en España, Josep Fontana, sigue incorruptiblemente manteniendo posiciones marxistas más tradicionales, acentuando el propio maniqueísmo (40). Por sus latitudes tampoco ha sabido siempre apreciarse este giro del marxismo; quien puede hoy pasar, con su notable capacidad de construcción histórica, por el máximo exponente de un materialismo histórico renovado, Perry Anderson (41), se ha constituido en cronista del **Marxismo** occidental sin abrirle siquiera registro de entrada al grupo fundacional de Past and Present, que sólo interesaría para la historia más doméstica del **Marxismo** inglés; rectificó, pero tarde para rendir justicia a obras ajenas y poco para replantearse la suya propia; respecto a Thompson, con quien ya había tenido sus enfrentamientos, es significativo que al fin lo atienda más en su vertiente directamente política que en la propiamente científica; respecto a Weber, por quien algún aprecio en campo histórico ha mostrado, más lo es que lo siga tomando por antagonista en el momento que se entiende de la teoría (42). De Weber a Thompson, con

39. GUY LEMEUNIER, El **reino** de **Murcia** en el **siglo XVIII: realidad y contradicciones** del **crecimiento**, ps. 324-327, en ROBERTO FERNANDEZ (ed.), España en el **siglo XVIII**. Homenaje a Pierre **Vilar**, Barcelona (Grijalbo) 1985, ps. 289-341. A la luz de su capítulo, a la hontera de Andalucía aún no han llegado cosas previas.

40. J. FONTANA, Sobre revoluciones burguesas y autos de fe, en *Mientras Tanto*, 1, 1979, ps. 25-32; para la resistencia, el prólogo a **Tradición**, revuelta y **consciencia** de Thompson; para el acento, el del referido Homenaje a Pierre **Vilar**, también suyo.

41. R.J. HOLTON, *Transition from Feudalism to Capitalism*, ps. 91-99.

42. P. ANDERSON, **Consideraciones** sobre el **marxismo occidental** (1976), Madrid (Siglo XXI) 1979; **Arguments within English Marxism**, Londres (New

Tawney y con Hill, se ha producido más simplemente para otros "cierto tráfico de ideas entre los criterios de derechas y de izquierdas" (43).

La historia y la política se relacionan aquí ciertamente; con ello puede ver el mismo aprovechamiento de Weber por parte de Thompson. Según la pista de sus propias expresiones, parece haber pasado por **El** miedo a la libertad de Erich Fromm, a cuya lectura presumiblemente más le llevaría su preocupación por el fascismo y por el agravamiento de las formas totalitarias del propio comunismo (44); hay en nuestro grupo un hilo rojo entre crisis política y revisión historiográfica, con estas mediaciones que al efecto más importan. El capítulo peculiarmente weberiano que dedica Fromm a la Reforma lo valora Thompson como una acertada amplificación del planteamiento de Weber, colocándose en la fila (45). Mas los beneficios de una intimidad de trato entre ciencia y política, en lo que no se sigue desde luego a Weber, tampoco resultan regulares o ni siquiera de provecho suficiente. Thompson al menos deja en nuestras mismas cuestiones más dudas pendientes que resueltas.

Seguimos ciertamente en la incertidumbre sobre las diferencias, que debieran ser decisivas, entre la religión de una sociedad

Left Books and Verso) 1980 (trad. anunciada en Siglo XXI como Teoría, **política** e historia: un debate con Edward Thompson): *Tras las huellas del materialismo histórico* (1983), Madrid (Siglo XXI) 1986, ps. 24-25 y 107-108.

43. R. SAMUEL, Historia popular, historia del pueblo, p. 25, en R. SAMUEL (ed.), *Historia popular y teoría socialista* (1981), Barcelona (Grijalbo) 1984, ps. 14-47.

44. ERICH FROMM, *El miedo a la libertad*, Buenos Aires (Paidós) 1965, con abundantes reediciones; y Barcelona (Planeta) 1985, con la misma traducción; Thompson utiliza edición de 1960, significativamente tardía; la primera inglesa, como *The Fear of Freedom*, es de 1942, precediéndole aún una americana, como *Escape from Freedom*, en 1941, datos que debo a Antonio-Enrique Pérez Luño.

45. E.P. THOMPSON, La **formación** de la **clase** obrera, II, p. 249.

22 precapitalista y la de una fase de implantación del capitalismo; su mismo concepto de economía moral ignoramos cómo habría de operar en una sociedad señorial, que le será más propia, cuando sólo se le contempla en su derivación como índice de una resistencia popular a las alturas de la Inglaterra del XVIII; el específico miedo a la libertad que él corrobora en un primer capitalismo, con su necesidad de un control ya preferentemente interiorizado, tampoco acaba de substanciarse como un requisito de su propio establecimiento; su misma caracterización bifronte, en términos de clase, de alguna determinada religión resulta elusiva de este tipo de problemas más genérica o estructuralmente sociales. Y no son cuestiones que se hayan realmente dilucidado, o ni siquiera propiamente debatido, en la polémica provocada por Thompson, estorbándolo su misma ulterior afirmación positivista (46).

Su respeto, aún a la contra, de una tópica marxista ya le condicionaba; frente a cánones como el de supraestructuralidad y dominancia clasista de la religión, mejor se entiende su propia forma de presentar resultados; ante coordinadas como la de lucha de clases, también se comprenderá su resistencia a entrar en un terreno de estructura social en el que, como mínimo, protagonistas de esta clase temporalmente ceden. Pero estamos coisiderando no tanto la problemática substantiva como el acontecimiento historiográfico: y la obra de Thompson ya lo es por su mismo giro, sin renegaciones ni autos de fe, en el serio de una historiografía animada por el marxismo. Lo es por su tensión metodológica interna: Marx y Weber.

46. E.P. THOMPSON, *Miseria de la Teoría* (1978), Barcelona (Grijalbo) 1981, sobre cuyo debate: RAFAEL AFACIL y MARIO GARCIA BONAFE (eds.), *Hacia una historia socialista*, Barcelona (Del Serbal) 1983, con informada introducción, y R. SAMUEL (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, ps. 271-317.

CONFLUENCIAS Y DISONANCIA

La obra seminal de Thompson apareció en 1963, tras cuya fecha efectivamente se detectan significativos cambios de postura respecto a Weber, comenzándose por nuestra cuestión religiosa y por nuestro grupo de *Past and Present*. No parece que aquí haya falacia croriológica: 'post hoc, propter hoc'. La misma revisión teórica vendrá en el capítulo a continuación de la histórica, lo que ya es de notar. Veámoslo sin salirnos de este medio historiográfico y, pues traerá teoría, del sociológico que le está vecino o que ahora precisamente más se le acerca. La misma revista se ha abierto y es ahora plural (47), pero no es su evolución la que aquí particularmente nos interesa, como la de su escuela de nacimiento y la del binomio revolución y capitalismo en su propio entorno

Tras entradas más ligeras, y advenedizas a nuestro menú como *Religión, Reforma y cambio social de Trevor-Roper* (48), llega un nuevo plato fuerte: *La religión y el declive de la magia de Keith Thomas*, produciéndose en unos términos substancialmente weberianos pese a su propia menor estima de partida de la obra de Weber; estudio de la decadencia precisamente de formas religiosas intrínsecamente indisciplinadas en la Inglaterra de la edad moderna, despliega su esfuerzo teórico por situarse en el terreno y contribuir al progreso de un análisis social integrado, a cuyo fin sigue el ejemplo de una antropología de esta tendencia y esta capacidad transi-

47. JACQUES LE GOFF, *Later History*, en *Past and Present*, 100, 1983, ps. 14-28, lo que ya es motivo de celebración junto con la del propio número centenario.

48. H.R. TREVOR-ROPER, *Religión, Reforma y cambio social* (1967). Barcelona (Argos Vergara) 1985, ya también más light por consistir en una recopilación no muy integrada de artículos, alguno ya traducido, como el de *La crisis general del siglo XVII* en el volumen citado de Trevor Aston, y el más específico, que presta título a la colección, datando de 1963, sin llegar a Thompson.

49. K. THOMAS, *Religion and the Decline of Ma-*

tivas (49).

Y no es un esfuerzo aislado; ha podido repetir la obra de Thomas el efecto de la de Thompson (50); más decisivamente, al propósito metodológico, han seguido de *Past and Present* iniciativas de acercamiento de la historia a la antropología para el más preciso abordaje de materias de esta índole sin pérdida o en búsqueda de dicha penetración social (51): aún con todo el tracto de traducciones que traemos, ya parece esto llegarnos con mayor dificultad (52). Respecto a Weber, tampoco era otra substancialmente su propuesta, bien que efectuada con su lenguaje de época, cuando estaba distante la antropología del estado de desenvolvimiento que permite el trazado de la operación (53); que no se le conecte entonces siempre, todavía acusa el peso del estereotipo.

También a estas alturas, con pertrechos como el de la antropología, podría de We-

gic. *Studies In Popular Beliefs In Sixteenth and Seventeenth-Century England*, Londres (Weidenfeld and Nicolson) 1971, con su anticipo metodológico: *History and Anthropology*, en *Past and Present*, 24, 1963, ps. 3-24.

50. Expresivo ahora precisamente C. HILL, el Mundo Trastornado, IX y 6. Reseñó en su momento La clase obrera de Thompson sin interesarse por el asunto religioso: *Men as They Live Their Own History* (1963). en su *Change and Continuity in Seventeenth-Century England*, Londres (Weidenfeld and Nicolson) 1974, ps. 239-247, donde también se recoge su *Protestantism and the Rise of Capitalism*, ps. 81-102.

51. JACK GOODY, JOAN THIRSK y E.P. THOMPSON (eds.), *Family and Inheritance. Rural Society in Western Europe, 1200-1800*, Londres (Cambridge University Press) 1976; E.J. HOBBSAWM y TERENCE RANGER (eds.), *The Invention of Tradition*, Londres (C.U.P.) 1983; JOHN BOSSY (ed.), *Disputes and Settlements. Law and Human Relations in the West*, Londres (C.U.P.) 1983.

52. He aquí un sintoma que en otra ocasión ya he señalado: la colección de los artículos de Thompson. *Tradición*, revuelta y consciencia, lleva el citado subtítulo de Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial mientras que su equivalente italiano ostenta el menos tópico y más incisivo de Saggi di antropologia storica.

53. B. CLAVERO, *Tantas Personas como Estados. Por una antropología política de la historia europea*, Madrid (Tecnos) 1986, ps. 30-34.

ber prescindirse, pero los sociólogos tampoco nos dejan, o nos lo impiden al menos quienes entre ellos no se resignan a que su tarea se reduzca a una forma ilustrada de periodismo: necesitan a Weber. Y no se piense que precisan de autoridades propias para evitar disolverse como ciencia social entre otras de empuje cuales la historia o la antropología; en nuestro ámbito anglosajón, se trata de algo de mayor envergadura y que a todas las disciplinas sociales afecta; precisamente de lo contrario: del proyecto de una integración de la ciencia social en el que vendría a jugar un papel de primer orden la recuperación de nuestro paradigma weberiano.

Durante los años setenta, la obra de Anthony Giddens traza los fundamentos, incluida su demostración de la mayor cercanía de Weber respecto a Marx que entre éste y el marxismo que se le reclama, especialmente desenvuelta en su *Capitalismo y moderna teoría social* (54); obra también traducida, como casi la totalidad de las reseñadas, tampoco parece mucho su efecto entre nosotros, inclusive entre profesionales de quienes ya debe suponerse que manejan originales (55). Sin traducción todavía, a comienzos de los ochenta, Philip Abrams extrae las consecuencias a nuestro objeto, con su postulación de una *Sociología histórica* que, superando estériles *interdisciplinariades*, pierda el respeto por las mismas disciplinas y aprenda a conjugarlas en una sola ciencia social. Su rigor de partida ya entraña crítica de la mejor historia: desde una exigencia tal la misma obra de Edward Thompson aparece

como efectivamente todavía *light* (56).

Referencia fundamental de este proyecto indeclinablemente resulta nuestra *Ética protestante*, ya abordando un asunto de mentalidad con la perspectiva precisa de análisis social; de este tipo de integración entre problemática sociológica de alcance e indagación histórica de contraste, así se trata; de este horizonte de conjugación entre la vertiente más subjetiva, o espiritual si se quiere, y la más objetiva, o material entonces, de una única realidad social, aquí se habla. Lo hace la sociología, pero tras la historia: a través de Giddens y de Abrams, el mismo capítulo weberiano de *La transición del feudalismo al capitalismo* de Holton pasa por *El poder transformador de la Cruz de Thompson*. El mismo pensamiento de la sociología ha venido tras una experiencia de la historia que también era además política.

Más cercano a nuestros medios, ya puede encontrarse en Abrams la serie de consideraciones sobre la aportación de Weber que nos rendía la exposición de Holton (57). Su misma trinidad de paradigmas puede tener su fuente en Giddens, con una variante desdeñable a nuestros efectos; en Holton la formaban Adam Smith, Marx y Weber; en la *Moderna ciencia social* de Giddens están éstos últimos, junto a Durkheim (58). Dos resultan a estas alturas tan insustituibles como inseparables. ¿Terminaremos con aquel desdoblamiento entre más de un Max Weber en compañía de este nuevo autor definitivamente único: **Marx Weber**?. El mismo monoteísmo precisa un dios compuesto, o al menos con

profeta.

¿Volvemos al comienzo? ¿Retornamos, en ajuste de cuentas, también a Braudel?. Algo de bochorno, como historiadores, ya nos provocaría. Algunas de las aportaciones consideradas, como las de Abrams y Holton, son posteriores a *Civilización material, economía y capitalismo*, de 1979, pero no desde luego otras, como la de Giddens o como, en el propio terreno de la historia, *La clase obrera* de Thompson, ya casi entonces mayor de edad. A ella ni siquiera hace referencia Braudel cuando alude a hitos del debate weberiano que debieran atenderse, si algún interés guardase (59). Y tienen estas obras sus cosas en común, como la forma de tríptico. Las diferencias eran internas; es la de Braudel una excursión alrededor del mundo; la de Thompson, una incursión a las entrañas de una sociedad. ¿En qué turismo cabe este viaje? ¿Y de qué lado queda situado el limbo?. Si la historia quiere participar en la construcción de una ciencia social, y no ficción, ya se sabe lo que precisa: algo que producía alergia a Braudel y, por lo visto, a toda su *Escuela de Annales* (60). Y la alergia aquí la curan con alegría.

De la de sus posiciones conciencia tenía el propio Braudel: reconoce la posibilidad de que "mi lectura (de Weber) no haya sido lo suficientemente atenta", como también la evidencia de que su aportación suele falsearse: "Allí donde él (Weber) no veía más que una coincidencia, un encuentro, se le ha acusado de haber afirmado que el protestantismo es la génesis misma del capitalismo" (61).

54. A. GIDDENS, *El capitalismo y la moderna teoría social* (1971), Barcelona (Labor) 1977.

55. Lo del efecto ya lo afirma, con aplicación incluso a sí mismo, un sociólogo: JOSE ENRIQUE RODRIGUEZ IBÁÑEZ, De Gouldner a Giddens: dos momentos renovadores de la teoría sociológica anglosajona, en *Sistema*, 47, 1982, ps. 133-143; respecto a su más reciente tratado crítico del materialismo histórico, se ha traducido ERIK O. WRIGHT, Giddens sobre Marx (1983), en *Zona Abierta*, 31, 1984, ps. 127-168.

56. P. ABRAMS, *History, Sociology, Historical Sociology*, ps. 5-6, en *Past and Present*, 87, 1980, ps. 3-16. y reiterandola crítica, en su volumen aparecido póstumo, *Historical Sociology*, Shepton Mallet (Open Books), ps. XI-XII.

57. P. ABRAMS, *Historical Sociology*, ps. 86-103.

58. Ya se anunciaba en un subtítulo escamoteado en la traducción castellana: *An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, de quienes realmente se trata.

59. F. BRAUDEL, *Civilización, economía y capitalismo*, II, p. 496.

60. Compartiéndose por una vez la hipérbola, es de justicia recordar el diagnóstico de J. Fontana, Asenso y decadencia de la Escuela de los "Annales" (1974), en ALBERTO M. PRIETO ARCINIEGA (ed.), *Hacia una Nueva Historia*, Madrid (Akal) 1976, ps. 109-127.

61. F. BRAUDEL, *Civilización, economía y capitalismo*, II, ps. 495 y 507.

24 *Arriesga la contradicción, pero no se corrige. No parece que Weber le merezca la molestia de una lectura, curándose en salud.*

*Ni Weber ni el otro del dúo: tampoco lectura encuentra en su obra Marx, pese a la mayor deferencia de su mismo trato. Ya el propio desprecio a La ética protestante, o su **descalificación** como **antimarxismo** de ocasión, era un guiño a la audiencia; weberismo más bien no hay y en cambio existe un marxismo cuya enemiga nada conviene y que todavía se cree identificar con tópicos como éste. La historia es **light** también por razones de marketing; para estas operaciones de comercio, que menos de ciencia, cuenta también la exportación a latitudes de cultura tópica marxista. Entre el dogmatismo de unos y la ligereza mas aprovechada de otros, hay debates que se cierran en falso. **Así de** sencilla, y sólo una, es mi conclusión.*