

Max Weber y su sombra

La polémica sobre la religión y el capitalismo

VICENTE GONZALO MASSOT

El último de los grandes libros escritos acerca de la influencia de la religión sobre la vida económica capitalista pertenece al escritor sueco Kurt Samuelsson, cuyo planteamiento del tema marcó uno de los momentos más importantes de la extensa polémica que iniciara Max Weber. Al historiador nórdico no le interesa escribir un ensayo interpretativo acerca de los orígenes del capitalismo y sus posibles entronques religiosos. Tampoco pretende exponer, en una monografía erudita, las razones susceptibles de explicar el particular derrotero de las fuerzas religiosas y económicas a partir del Renacimiento o, siquiera, el desigual desarrollo de los países católicos y protestantes en el siglo de la Reforma. Su pregunta —que, claro está, condiciona la raíz y esencia de su obra— se reduce a lo siguiente: "existió una correlación tan clara entre protestantismo y progreso económico como para plantearla en términos de causa y efecto".¹ Kurt Samuelsson, dando un giro copernicano de ciento ochenta grados, ha puesto a la cuestión principal de la disputa patas arriba, de modo tal que el objeto de su labor intelectual no sea hallar una respuesta o, cuando menos, un principio de razón suficiente a la conexión entre ciertas sectas cristianas y el progreso económico, sino responder acerca de la existencia misma de semejante relación.

Desde el punto de vista metodológico, piensa Samuelsson, es menester investigar primero si en

rigor la conexión que creyeron entrever Max Weber, Richard Tawney, Cunningham y otros sociólogos e historiadores tuvo entidad real, si *existió realmente*, o si fue, tan solo, una formulación apriorística. Solo si el peso de la argumentación demuestra tal existencia, resultará pertinente contestar la pregunta de *por qué* pudo existir determinada afinidad entre el protestantismo y las fuerzas económicas del capitalismo naciente.

La forma de plantear el caso lleva implícita —por parte de Kurt Samuelsson— una acusación directa contra Max Weber. Es que en realidad el sueco, si bien se analiza su posición, afirma querer establecer la legitimidad de aquella conexión como presupuesto para validar o invalidar la teoría causalista, que él —no sin una buena dosis de subjetividad— atribuye al sociólogo de Friburgo. Samuelsson le imputa a Weber el haber sostenido la existencia de un vínculo causal entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Esto, por supuesto, resulta inexacto. Weber fue demasiado claro en su *Ética* diciendo que resultaría absurdo acusarle de haber postulado el nacimiento del espíritu capitalista por influencia de la Reforma, con lo cual aquél sería una suerte de producto epifenómeno de ésta. Weber —como quedó explicado en el capítulo I— buscó aislar, mediante un método abstractivo, uno de los factores intervinientes en el desarrollo del capitalismo moderno. Si bien reconoció el sociólogo alemán que ese factor —la influencia de la ascesis de ciertas sectas puritanas en el espíritu capitalista— era el de mayor relevancia, en ningún

Extracto del libro "Max Weber y su sombra", publicado por el Instituto de Investigaciones en Ciencias Políticas de la Universidad Católica Argentina.

momento —cual parece olvidar Samuelsson relegó al olvido o devaluó la importancia de los restantes. Weber no postuló nunca una causalidad espiritual y unilateral del capitalismo moderno. Samuelsson ha querido ver una relación causal explicativa de los fenómenos económicos por ideas religiosas, allí donde Max Weber solo intentaba describir un caso típico de *recíproca función*.

Si pecando de simplistas pudiésemos afirmar que según Weber y su escuela los países protestantes se volvieron prósperos y si continuando con esta línea de razonamiento —cara de Samuelsson— resultase lícito decir que, inversamente, para historiadores como Robertson, fueron los países prósperos los que se convirtieron al protestantismo, el sueco estimará que la cuestión entre naciones, grados de prosperidad, o decadencia, y adscripción al catolicismo o el protestantismo, no admite un estudio genérico, sino pormenorizado, de país por país, del cual concluye que mucho antes de producirse la Reforma en los Países Bajos e Inglaterra hubo una fuerte expansión económica. En cambio, y a pesar de ser enclaves protestantes, Escocia y Suiza no se desarrollan hasta bien entrado el siglo XVIII, sin que factores de carácter religioso hayan incidido para nada en su derrotero. En Estados Unidos, escribe Samuelsson, los estados sureños fueron tanto o más puritanos que los del norte, y sin embargo, en términos económicos comparativos, el sur sufre un subdesarrollo pronunciado respecto del Norte. Portugal, enteramente católico, se mantuvo a la vanguardia del crecimiento económico durante los siglos XV y XVI, para declinar después. Pero en ese orden, Bélgica —el primer país en consumir su proceso de industrialización luego de los británicos— mantiene su riqueza y su puesto en el concierto de los países capitalistas, sin que para nada interfiriera en ello el hecho de ser abrumadoramente católica. En cuanto a Italia y España, aún cuando en el siglo XVI —el de su decadencia— se hubieran pasado al calvinismo, o lo hubieran hecho más tarde, no habrían podido evitar que el comercio se desplazase desde el Mediterráneo a las costas de Holanda, Inglaterra o Bélgica. Por fin, respecto del caso alemán, Kurt Samuelsson enseña que influyeron factores extra religiosos en su desarrollo económico, no siendo los menos importantes, ciertamente, las reservas de hierro y carbón, la ruta comercial del Rin y la extensión y rendimiento agrícola del sur y del oeste. En las regiones bajas de la Europa central y oriental,

finalmente, no es perceptible el comercio y las industrias capitalistas en gran escala, independientemente de la preponderancia católica, ortodoxa, luterana, zwingliana o calvinista. Aunque, hablando en términos generales, los países protestantes consiguieron de hecho mayor prosperidad económica que los católicos, es evidente, en primer lugar, que la gama de variaciones dentro del grupo protestante es muy amplia, así como en el grupo católico, y en segundo lugar, es evidente también que los estados protestantes no tienen una posición de preeminencia sobre los católicos, ni los estados puritanos la tienen sobre el resto del grupo protestante²

El punto de partida de Kurt Samuelsson es, precisamente, la demolición del punto de partida del ensayo weberiano sobre la *Ética Protestante*. Aun a riesgo de repetir cuanto fue expuesto en el capítulo dedicado a Weber, conviene insistir en el hecho de que el historiador alemán quiere hacerse fuerte en unas estadísticas de Offenbacher según las cuales en una región de Alemania como Baden, donde había varias confesiones religiosas, los niños protestantes eran enviados con mucho mayor frecuencia que los católicos a escuelas cuyo tipo de enseñanza era la más apropiada para los futuros comerciantes e industriales. Samuelsson analiza las estadísticas y nota que "si se calcula no en términos de población total, sino de habitantes de los distritos que contienen las distintas categorías de escuelas, no existen diferencias dignas de mención... Escuela por escuela, distrito por distrito, vemos que la proporción de alumnos clasificados según la confesión es casi idéntica a la proporción correspondiente de la población total en el distrito estudiado"³

Weber también hizo hincapié en la predisposición y capacidad de los obreros protestantes, en comparación con los católicos, para escalar los puestos superiores dentro del proletariado ilustrado y la burocracia industrial, afirmaciones que al sueco le parecen improcedentes por cuanto en ese entonces los obreros calificados no eran ni muy numerosos, ni demasiado instruidos, ni bien pagos. En cuanto a los católicos que de acuerdo a la tesis de Weber seguían en su oficio tradicional, en el que solían alcanzar el grado de maestros artesanos, Samuelsson contesta que en muchos casos terminaban convirtiéndose en empresarios industriales. También rechazará Kurt Samuelsson las conclusiones que aluden a la distribución de las riquezas. Como Offenbacher y Weber dijeran que los protestantes eran más

ricos que los católicos, Samuelsson argumentará que las pruebas aducidas resultan indignas de confianza ya que consisten en cifras de tasación. En rigor la diferencia resulta moderada y explicable en razón de que las únicas estadísticas que considera Weber son las referidas a la imposición sobre las rentas del capital, donde los protestantes superan a los católicos, y no las cifras totales de la riqueza en Baden, donde los católicos reivindican el 60 % de la riqueza de la región, porcentaje casi idéntico a la proporción de católicos en el total de la población. Donde Max Weber ha visto como factor primario explicativo la *religión*, Samuelsson insiste en ver —y en esto lleva razón— *distribución regional*. Pero aun habiendo demolido proulijamente las series estadísticas de Offenbacher-Weber, sigue siendo cierto que la tesis de este último será inabordable e imposible de entender si se la reduce a un problema de legitimidad de una correlación estadística.

Samuelsson es consciente de esto y ataca por otro lado. Muy acertadamente resume el meollo de la tesis weberiana en el dogma de la predestinación calvinista y sus consecuencias. *La intensa dedicación al trabajo cotidiano y el éxito en los negocios eran signos* —dice Samuelsson comentando la clave de bóveda de la explicación de Weber— *de que el individuo pertenecía al grupo de los 'elegidos'. De este modo, en líneas generales, por mucho que los padres puritanos predicasen los peligros y la maldad de las riquezas, fue la religión lo que impulsó a los miembros de la Iglesia reformada a una diligencia constante y a la continua acumulación de riquezas*.⁴ El autor sueco sostiene que el tono que prevalece en los pronunciamientos de Calvino, Baxter, Wesley y Fox no es, ni mucho menos, el de la exhortación y estímulo a las actividades económicas, sino, antes bien, el del consentimiento que se otorga —con mayor o menor voluntad en unos casos, con repugnancia manifiesta en otros— a tales actividades. Pero como quiera que sea, piensa Samuelsson, la concepción conforme a cuyos preceptos la riqueza y el ansia de poseerla eran inicuas, por igual enlaza a San Agustín, Santo Tomás y Calvino, con la diferencia del ambiente económico monetario y de negocios que circunda al reformador ginebrino, frente al ambiente pastoril y agrícola propio de los siglos en que vivieron los grandes santos católicos.

Por diferentes que pudiesen ser en los campos de la filosofía y la teología sus respectivas enseñanzas, respecto de la ética social coincidían los tres en que la riqueza como fin último de la vida,

o bien en sí misma, era pecado. Samuelsson parece minimizar las diferencias ambientales y de época —economía agrícola-pastoril o monetaria-mercantil— y los diversos enfoques que una u otra podían sugerir a los distintos santos y reformadores, pero dicha minimización induce a no pocos errores, pues Calvino tuvo precisamente en cuenta su entorno a fin de pronunciarse respecto del tema de la usura y el préstamo a interés. Cuando el autor sueco acusa a Weber de no explicar por qué tiene que ser precisamente con Calvino —y el calvinismo— y no con San Pablo, San Agustín o Lutero que comienza a difundirse la idea de la "santidad del trabajo" sin duda falta a la verdad. Es que el sociólogo de Friburgo nunca dijo que el puntapié inicial lo hubiera dado el reformador de Ginebra. Por el contrario, Weber siempre sostuvo que Calvino rechazaba la idea de que se pudiese comprobar la salvación merced a signos exteriores, pero agregó que los epígonos de Calvino —como Beza, el cual dirigió en Ginebra la Academia instituida por el reformador para instruir a los propagandistas de la nueva fe— y el común de las gentes, pensaron diferente. Para ellos la cognoscibilidad de la elección divina era un drama existencial, de manera que alguna respuesta y eventualmente solución había que encontrarle a tamaña inquietud. De ahí la doble recomendación de considerarse elegidos a priori y de recurrir al trabajo profesional incesante para ahuyentar las dudas respecto del propio estado de gracia.

El trabajo fue recomendado, pues desde antiguo se lo consideraba en Occidente como un medio ascético acreditado, y, por tanto, preventivo de cualquier tentación. Pero además, el trabajo viene a ser entendido en la teología cristiana como un fin prescripto por Dios y dirigido a todos los hombres para promover su propia dignidad. Lutero fue quien primero consideró la vida monástica como el producto de un desamor egoísta, que contrastaba con el efectivo amor al prójimo manifestado a través de la vida profesional y del cumplimiento de los deberes que la situación individual en el mundo imponía a cada uno de los fieles. Pues bien, apunta Samuelsson, si esto es así, Weber tampoco explica por qué el luteranismo no produjo los mismos resultados económicos que las sectas calvinistas. Sin embargo, Weber fue asaz explícito: la concepción luterana del trabajo era *tradicional* en tanto y en cuanto recomendaba a los fieles aceptar la condición social dada como querida por Dios, enseñanza que reforzaba la estratificación vigente y

emparentaba la concepción luterana con la medieval católica. De acuerdo a Weber todavía existía otra semejanza tradicional importante, propia de católicos y luteranos, en el sacramento de la confesión. La confesión no facilitaba la conducta sistemática porque promovía, a través de su ciclo natural —pecar y condenarse, confesarse y quedar absuelto para volver a pecar— la in-constancia. En cambio, esto no valía para el puritanismo, cuya doctrina de la predestinación —en mayor o menor medida atenuada según las sectas, pero en todo caso uniforme respecto de su sentido último— distinguía a los elegidos de los réprobos, sin opciones ulteriores. Contra lo que estima Samuelsson, Max Weber sí explica la escasa efectividad económica del predestinacionismo luterano, que queda enmarcado dentro del molde tradicional no solo en cuanto a la moral económica sino a la obligación de la penitencia, que inhibía las aspiraciones individuales de progreso social, ahogando, de esta manera, el afán competitivo que era fundamental para fomentar la innovación en el proceso productivo capitalista.

No conforme con el anterior listado de impugnaciones, Samuelsson endereza una más contra Weber. Se pregunta el historiador sueco y le pregunta a Weber si en la *Ética* la ascetis protestante es presentada como un medio para alcanzar la salvación o si solamente es un instrumento susceptible de ofrecerle al fiel cierta certeza respecto de su condena o salvación. A juzgar por el texto weberiano, no obstante, parece fuera de duda que el sociólogo alemán se manifiesta de manera inequívoca por la segunda de las variantes. La objeción de Samuelsson carece de sentido, lo cual no le obsta para escribir: "Weber sugiere que el concepto de la 'vocación', la idea de que se puede influir en las decisiones divinas aparece en teólogos calvinistas posteriores. Tan tarde que en 1647, la Confesión de Westminster mantiene el mismo concepto que Calvino..."⁵ Pero es necesario —dada la índole del argumento— responderle a Samuelsson que Weber no asienta su teoría en el hecho de que pueda influir en las decisiones divinas, sino en la posibilidad de conocerlas mediante la propia conducta, lo cual llevó a santificar el trabajo profesional. Con esto salimos al cruce de las impugnaciones de Samuelsson en el sentido de que los moralistas protestantes no alentaron el ansia de riqueza, ni su búsqueda como un bien en sí, y en consecuencia, mal puede el protestantismo haber dinamizado —directa o indirectamente— el progreso económico. Queda claro —como lo reconoce Weber

que una cosa es insistir en que no deben buscarse las riquezas como fin último y otra impedir que la contracción al trabajo incesante produjese riquezas, cuando esta dedicación era recomendada por los mismos predicadores y moralistas.

Pasando a otro tema y otro siglo, Kurt Samuelsson le enrostra a Weber haber considerado a los capitanes de industria norteamericanos del siglo XIX y principios del XX exponentes del espíritu protestante. Weber no identifica el espíritu del capitalismo con la ética protestante; dice que formalmente el primero derivó de la segunda, cosa bien distinta. Muchos capitanes de industria no fueron puritanos o abjuraron del cristianismo, como Andrew Carnegie, *el rey del acero*. Pero muy bien pueden haber aprendido de sus mayores a comportarse según las pautas calvinistas. Samuelsson menciona la parquedad casi morbosa de Rockefeller y Carnegie, la imagen de un Rockefeller o un Morgan con un vaso de leche en la mano o un Carnegie con un traje roído. ¿No es esto, acaso, el espíritu del capitalismo del que nos habla Weber, influenciado por la ética protestante? La respuesta en todo caso será siempre discutible, pero es del caso señalar que aun en el supuesto de demostrar que muchos de estos magnates tenían ideas opuestas al cristianismo, siempre quedará la duda de hasta donde las reglas de conducta y normas de acción puritanas —que eran las de sus mayores y seguían siendo las de su medio social— no influyeron sobre su vida y la predisposición para los negocios en el mundo. La cuestión, con todo, no merita el interés que le otorga Samuelsson, a diferencia de la polémica que sostiene —siempre contra Max Weber— respecto de Benjamín Franklin.

Samuelsson tiene sus dudas —y ciertamente serias— de que los escritos de Benjamín Franklin representen el espíritu capitalista, pero concediendo teóricamente que así fuese, se permite observar: 1) que el contraste con el puritanismo es lo que otorga al credo de Franklin el contenido de *fe capitalista* y 2) que 'el capitalismo secularizado' no era privativo de Franklin; él no era el único ni siquiera el primero. Mucho antes de Franklin existieron escritos, tanto en el campo católico como en el protestante, en los cuales se predicaban ideales idénticos o semejantes a éste, no como elementos de formación religiosa, sino de la preparación del hombre de negocios capaz".⁶ Las dos observaciones de Samuelsson reflejan la verdad, solo que insistir en cuanto había dicho Sombart, trayendo a colación la figura de Leon Batista Alberti o de Jacques Savary no bas-

ta, cual cree Samuelsson, para echar por tierra la tesis de Weber. Samuelsson tiene algo de razón en dudar de las razones que Weber esgrimiera para defenderse de los argumentos sombartianos.⁷ Pero Samuelsson pasa por alto el argumento de mayor importancia: a Weber menos le interesan las consecuencias directas de las ideas religiosas que aquellos rasgos en el cuadro total de la religión que han sido decisivos para el amoldamiento de un modo práctico de vida. Alberti y el mismo Savary individualmente pueden haber sustentado ideas y dado espacio para prácticas similares a las de las sectas puritanas que menciona Weber, pero la contribución del protestantismo, al producir una conducta orientada racionalmente al desenvolvimiento económico, no es perceptible en los tiempos de Alberti, Fugger o Savary. Lo que Weber intentó poner de manifiesto es que solamente a partir de la ética protestante de la vocación, una conducta racional —concordante con la voluntad de Dios— guía el cumplimiento de una misión en el mundo. El dato esencial que apunta Weber —y falta en los hombres del Renacimiento que cita Samuelsson— es que al momento de consumir la empresa acometida con éxito, ese éxito se constituye en un signo de bendición, porque el puritanismo consigna un sistema religioso de estímulo a la actividad intramundana.

Samuelsson logró demostrar que el sentido de los pronunciamientos de los moralistas protestantes respecto de la actividad económica, no es el de la exhortación y estímulo, pero tampoco el de repugnancia frente a unas riquezas cuya posesión no tiene porque ser pecaminosa. Puso de manifiesto que la concepción de Baxter respecto de la vocación no autoriza a suponer que el éxito en los negocios sea una señal anticipada de predestinación divina. Siguió a los grandes maestros que habían escrito sobre la génesis del capitalismo y no dudó en reconocer que mucho antes de la Reforma existían en distintos lugares de Europa, enclaves capitalistas. Es más, puso énfasis en que los cambios de opinión y la quiebra de determinadas líneas directrices de la Edad Media, capaces de influir en las nuevas concepciones económicas que se abrían paso, no tuvieron lugar exclusivamente dentro del campo religioso, sino también fuera del mismo. Demolió las series estadísticas que presentara Weber y puntualizó la debilidad en la argumentación del sociólogo alemán respecto de Benjamín Franklin. Asimismo, siguiendo la corriente de quienes dudaron de la correlación protestantismo-progreso económico,

recordó las profundas diferencias que se establecieron entre los países europeos antes y después de la Reforma, sin que en su desigual desarrollo tuviese un peso preponderante la consagración a uno y otro credo religioso. Puso, pues, en tela de juicio, parte del postulado weberiano según el cual en aquellos estados donde coexistían diferentes religiones, fueron los protestantes y, de entre estos, los puritanos, quienes descollaron en la vida económica, fruto de la idea de la vocación. Samuelsson intuyó, además, que en esta larga polémica la proposición que había que demostrar, servía muchas veces como prueba, lo cual era a todas luces ilegítimo. En efecto, por que se convertía a un dato de la realidad —el mayor crecimiento o desarrollo de los países protestantes en comparación con los católicos— que en todo caso debía ser el resultado del análisis, en una premisa o axioma. Weber no incurrió en este tipo de error, pero sí algunos de sus defensores. También parece tener razón Samuelsson en el tema del *capitalismo y el espíritu capitalista* tomando partido junto a Sombart, Brentano, Robertson, Tawney, Kraus y Fanfani para repetir básicamente el argumento de este último: "Aun-que aceptemos que existió realmente una diferencia entre la visión capitalista de la ante y la post-reforma, como Weber defiende (y esa diferencia denota algo más que diferentes modos de expresar las mismas cosas en distintas épocas), la consecuencia de este razonamiento sería aún muy extraña. Porque implicaría que el capitalismo sería perfectamente posible aun sin el 'espíritu capitalista' en el sentido en que Weber lo entiende. Naciones y grupos, carentes del 'espíritu del capitalismo' podrían prosperar económicamente y realizar un progreso material tan bien como si poseyeran ese espíritu"⁸

Unida a esta impugnación Samuelsson desliza otra respecto del que sigue siendo uno de los puntos más débiles de Weber: la equivocidad conceptual. El historiador sueco —mejor que los demás opugnadores de Max Weber— se ha dado cuenta que algunos de los términos que maneja el sociólogo de Friburgo son oscuros. Aun sin dar crédito a la especulación final de Samuelsson —que la debilidad fundamental de Weber es la oscuridad de los conceptos que emplea y que aun prescindiendo de la extrema vaguedad de sus conceptos, todo su método es insostenible— no cabe duda que Weber no pudo superar enteramente el grave problema de definiciones que le planteaba el protestantismo y el capitalismo. Si decir que enmascaró con la teoría de los *tipos ideales* su de-

bilidad analítica es una osadía, parece cierto que por momentos la *Ética* bascula entre conceptos que no reivindicaban para sí, con exclusión de toda equivocidad, una definición clara y distinta. Los dos fenómenos de los que parte Max Weber son de una amplitud y una riqueza tal, que no haber podido dotarlos de claridad es sin duda una falla. No es que no permitan una valoración en términos de correlación, pero para que la correlación sea válida el protestantismo y el capitalismo requieren de una pureza conceptual de la que están faltos. El mismo Weber se dio cuenta de esta dificultad y por eso optó por una construcción teórica, con arreglo a la cual explicar e interpretar la realidad. Sin embargo en la medida que el *Protestantismo* sea empleado con varias significaciones diferentes, tal como lo apunta Kurt Samuelsson, y el *espíritu del capitalismo* continúe escurriéndose por entre las manos, hasta resultar metodológica y pedagógicamente difícil de manejar, Weber presentará un flanco débil a las críticas.

Quizás nadie haya sido más cuidadoso en la definición de sus variables y en la valoración de sus hipótesis de trabajo que Max Weber, pero de la misma manera que pudo definir y circunscribir — hasta donde ello era posible— el concepto *Capitalismo*, de lo cual no se da cuenta Samuelsson porque no se preocupó de rastrearlo en la *Historia Económica General y Economía y Sociedad*, no tuvo igual suerte en cuanto respecta a los otros dos conceptos principales de la triada que conforma la *Ética Protestante y el espíritu del capitalismo*.

Mas la fuerza de las razones de Kurt Samuelsson no alcanzaron a consumir, ni de lejos, el intento de refutar *de manera definitiva* la tesis de Weber. Robert Moore ha dicho bien que fracasa por su falla en relacionar *The Protestant Ethic* con otros trabajos de Weber.⁹ En efecto, Samuelsson parte de la base que una impugnación punto por punto del libro que Max Weber dedicara al tema de la religión y el capitalismo, bastaría para demostrar que casi todas las pruebas están en su contra, pues "no encontramos apoyo para sus teorías".¹⁰ Pero no fue así. Por de pronto, todo investigador orientado a estudiar la obra webe-

riana debiera saber que su sociología de la religión no queda enmarcada —sin posibilidades expansivas— en la territorialidad reclamada por la *Ética Protestante*. Pero, aparte, el análisis de Samuelsson, contra los aciertos ya enumerados, se resiente por prejuiciosa. De lo contrario no sería posible hallar en su factura tantos errores de atribución. Samuelsson insiste una y otra vez en adjudicarle al sociólogo de Friburgo ideas que éste no sustenta, afirmaciones que no ha defendido, tesis que no sostuvo y concepciones que no reclamó nunca como propias.

NOTAS

¹ "Samuelsson Kurt "Religión y Economía". Edit. Marova-Fontanella, Madrid 1970 (R.E.) pág. 59.

² R. E., pág. 240.

³ R. E., pág. 221.

⁴ R. E., pág. 85.

⁵ R. E., pág. 87.

⁶ R. E., pág. 109.

⁷ "La respuesta revanchista de Weber abunda en sofismas, distorsiones y círculos viciosos. Bastará destacar los puntos siguientes para dar una idea de lo que acabamos de decir: 1) Se duda del racionalismo de Alberti, para decir un poco después que es indudable; aunque, comparado con el de Franklin, no tiene importancia para los asuntos de los hombres; 2) se da una importancia capital a divergencias insignificantes de expresión entre Alberti y Franklin, mientras se da poco peso a las semejanzas de ambos autores en el tema central que, habida cuenta del tiempo que los separa y del entorno de ambos, son muy notables; 3) esas divergencias —que Weber puede haber comprendido correcta o erróneamente— se interpretan arbitrariamente considerándolas 'capitalistas' en el caso de Franklin y 'no capitalistas' en el de Alberti; 4) el talante racional, capitalista (que en un lugar se presenta como exclusivo de los puritanos y Franklin, mientras en otro se afirma también de Alberti, pero se dice que sólo con el puritanismo y Franklin afectó a la conducta humana) se pretende derivarlo solamente del factor religioso" R. E., pág. 114. Para una defensa exhaustiva de la tesis weberiana sobre Franklin y una crítica de los argumentos expuestos aquí por Samuelsson, ver: Niles M. Hansen *Sources of Economic Rationality*, págs. 144-145-146, incluido en el libro *Protestantism, Capitalism and Social Science. The Weber Thesis Controversy*. Edited and with an introduction by Robert W. Green. Heath and Co. Second edition, 1973.

⁸ R. E., pág. 116

⁹ Robert Moore: *Historia, Economía y Religión. Una tesis de revisión sobre 'Las Hipótesis de Max Weber'*. Incluido como Cap. 5 del libro: *Max Weber y la Sociología Moderna* (Aran Sañay, compilador). Paidós, Bs. Aires, 1974.

¹⁰ R. E., pág. 241.