

**MAX WEBER**

# **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**

**Introducción y edición crítica  
de Francisco Gil Villegas M.**



# INTRODUCCIÓN GENERAL A LOS “ENSAYOS DE SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN” 1 (1920)\* \*

TRATAR DE LOS PROBLEMAS de la historia universal para un hijo del moderno mundo cultural europeo, implica necesaria y legítimamente plantearlos desde la siguiente problemática: ¿qué serie de circunstancias han llevado a que precisamente en el suelo de Occidente, y sólo aquí, se hayan dado ciertas manifestaciones culturales, mismas que —al menos tal y como solemos representárnoslas— se encuentran en una dirección evolutiva\* de alcance y validez *universales*? \*

Sólo en Occidente hay “ciencia” en aquella fase de su desarrollo que actualmente reconocemos como “válida”. A no dudarlo, también en otras partes (India, China, Babilonia, Egipto) ha habido conocimientos empíricos, meditación sobre los problemas del mundo y de la vida, filosofía de matices racionalistas y aun teológicos (aun cuando la elaboración de una teología sistemática haya sido más bien la obra del cristianismo, influenciado por el espíritu helénico; en el Islam y en algunas sectas indias sólo se encuentran atisbos); conocimientos y observaciones tan profundos como agudos. Pero a la astronomía de los babilonios, como a cualquier otra, le faltó la fundamentación matemática, que los helenos fueron los primeros en darle (aun cuando eso mismo hace tanto más asombroso el desarrollo alcanzado por la astrología, sobre todo entre los babilonios). A la geometría // le faltó la “demostración racional”, que también fue producto del espíritu helénico, el primero igualmente en crear la mecánica y la física. Las ciencias naturales indias carecieron de la experimentación racional (producto del Renacimiento, salvando algunos fuga- 2

ces atisbos de la Antigüedad) y del moderno laboratorio; por eso, la medicina (tan desarrollada en la India en el orden empírico-técnico) careció de todo fundamento biológico y bioquímico, singularmente. Ninguna civilización no occidental ha conocido la química racional. A la historiografía china, que alcanzó un alto desarrollo, le falta el *pragma* tucididiano. Ma-

\* quiavelo tuvo precursores en la India;\* pero a la teoría asiática del Estado le falta una sistematización semejante a la aristotélica y toda suerte de conceptos racionales. Fuera de

\* Occidente no existe una ciencia jurídica racional,\* a pesar de todos los indicios que puedan encontrarse en la India (Escuela de Mimamsa), a pesar de todas las amplias codificaciones y de todos los libros jurídicos, indios o no, puesto que faltaban los esquemas y las categorías estrictamente jurídicas del derecho romano y de todo el derecho occidental amantado por él. Algo semejante al derecho canónico no se conoce fuera de Occidente.

Lo mismo ocurre con el arte. Parece ser que el oído musical estuvo mucho más finamente desarrollado en otros pueblos que actualmente entre nosotros o, en todo caso, no era menos fino que el nuestro. Todos los pueblos conocían la polifonía, la instrumentación, los distintos compases, y, como nosotros, conocían y combinaban los intervalos tónicos racionales; pero

\* sólo en Occidente ha existido la música armónica racional\* (contrapunto, armonía), la composición musical sobre la base de los tres tritonos y la tercera armónica, nuestra cromática y nuestra enarmonía (que sólo a partir del Renacimiento han sido conocidas racionalmente como elementos de la armonización), nuestra orquesta con su cuarteto de cuerda como

3 núcleo y la organización del conjunto de instrumentos de viento, el bajo fundamental, nuestro pentagrama (que hace posible la composición y ejecución de las modernas obras musicales y asegura, por tanto, su duración // en el tiempo), nuestras sonatas, sinfonías y óperas (a pesar de que siempre ha habido música de programa y de que todos los músicos han emplea-

do como medio de expresión musical el matizado, la alteración de tonos, la cromática) y, como medios de ejecución, nuestros instrumentos básicos: órgano, piano y violines.

El arco en ojiva se conoció en la Antigüedad y en Asia como motivo decorativo; al parecer, también en Oriente se conocía la bóveda ojival esquinada. Pero fuera de Occidente no se conoce la utilización racional de la bóveda gótica como medio de distribuir y abovedar espacios libremente contruidos y, sobre todo, como principio constructivo de grandes edificaciones monumentales y como fundamento de un estilo aplicable por igual a la escultura y la pintura, como supo crearlo la Edad Media. Y también falta (a pesar de que el Oriente había suministrado los fundamentos técnicos) aquella solución al problema de las cúpulas y aquella especie de “clásica” racionalización de todo el arte (debida en la pintura a la utilización de la perspectiva y la luz) que creó entre nosotros el Renacimiento. En China hubo productos del arte tipográfico; pero sólo en Occidente ha nacido una literatura impresa, destinada a la impresión y sólo viable por ella: la “prensa” y las “revistas”. En China y en el Islam ha habido escuelas superiores de todo linaje, incluso con la máxima semejanza a nuestras universidades y academias. Pero el cultivo sistematizado y racional de las especialidades científicas, la formación del “especialista” como elemento dominante de la cultura, es algo que sólo en Occidente ha sido conocido. Producto occidental es también el *funcionario especializado, piedra angular del Estado moderno*\* y de la moderna economía europea; fuera de Occidente, el funcionario especializado no ha tenido jamás una tan fundamental importancia para el orden social. Es claro que el “funcionario”, incluso el funcionario especializado, es un producto antiquísimo de las más diversas culturas. Pero ningún país ni ninguna época se ha visto tan inexorablemente condenado como el Occidente a encasillar toda // nuestra

4 existencia, todos los supuestos básicos de orden político, económico y técnico de nuestra vida en los estrechos moldes de

\* una organización de funcionarios\* especializados, de los funcionarios estatales, técnicos, comerciales y especialmente jurídicos, como titulares de las funciones más importantes de la vida social.

También ha estado muy extendida la organización estamentaria de las corporaciones políticas y sociales; pero sólo Europa ha conocido el Estado estamentario: *rex et regnum*, en sentido occidental. Y, desde luego, sólo el Occidente ha creado parlamentos con “representantes del pueblo” periódicamente elegidos, con demagogos y gobierno de los líderes como ministros responsables ante el parlamento:\* aun cuando es natural que en todo el mundo ha habido “partidos” en el sentido de organizaciones que aspiraban a conquistar o, al menos, influir en el poder. También el Occidente es el único que ha conocido el “Estado” como organización política, con una “constitución” racionalmente establecida, con un derecho racionalmente estatuido y una administración de funcionarios especializados guiada por reglas racionales positivas: las “leyes”; fuera de Occidente, todo esto se ha conocido de modo rudimentario, pero siempre faltó esta esencial combinación de los elementos característicos decisivos.

Y lo mismo ocurre con el poder más importante de nuestra vida moderna: el capitalismo.

“Afán de lucro”, “tendencia a enriquecerse”, sobre todo a enriquecerse monetariamente en el mayor grado posible, son cosas que nada tienen que ver con el capitalismo. Son tendencias que se encuentran por igual en los camareros, los médicos, los cocheros, los artistas, las *cocottes*, los funcionarios corruptibles, los jugadores, los mendigos, los soldados, los ladrones, los cruzados: en *all sorts and conditions of men*, en todas las épocas y en todos los lugares de la tierra, en toda circunstancia que ofrezca una posibilidad objetiva de lograr una finalidad de lucro. Es preciso, por tanto, abandonar de una vez para siempre un concepto tan elemental e ingenuo del capitalismo, con el que // nada tiene que ver (y mucho menos

con su “espíritu”) la “ambición”, por ilimitada que ésta sea; por el contrario, el capitalismo debería considerarse precisamente como el freno o, por lo menos, como la moderación racional de este irracional impulso lucrativo. Ciertamente, el capitalismo se identifica con la aspiración a la ganancia lograda con el trabajo capitalista incesante y racional, la ganancia siempre renovada, la “rentabilidad”. Y así tiene que ser; dentro de una ordenación capitalista de la economía, todo esfuerzo individual no enderezado a la probabilidad de conseguir una rentabilidad está condenado al fracaso.

Comencemos por definirlo con alguna mayor precisión de lo que suele hacerse de ordinario. Para nosotros, un acto de economía "capitalista" significa un acto que descansa en la expectativa de una ganancia debida al juego de recíprocas probabilidades de cambio; es decir, en probabilidades (formalmente) pacíficas de lucro. El hecho formal y actual de lucrar o adquirir algo por medios violentos tiene sus propias leyes, y en todo caso no es oportuno (aunque no se pueda prohibir) colocarlo bajo la misma categoría que la actividad orientada en último término hacia la probabilidad de obtener una ganancia en el cambio.<sup>1</sup> Cuando se aspira de // modo racional al lucro de tipo capitalista, la actividad correspon-

<sup>1</sup> En éste y en algunos otros puntos me separo de mi venerado maestro Lujo Brentano\* (en la obra que más tarde citaré). Discrepo de él, en primer lugar, en la terminología; pero también mantengo otras discrepancias objetivas. No me parece oportuno inordinar en la misma categoría cosas tan heterogéneas como el lucro obtenido por explotación y el provecho que rinde la dirección de una fábrica, y mucho menos aún designar como “espíritu” del capitalismo —en oposición a otras formas de lucro— toda aspiración a la adquisición de dinero, porque, a mi juicio, con lo segundo se pierde toda precisión en los conceptos y con lo primero la posibilidad de destacar “lo específico” del capitalismo occidental frente a otras formas capitalistas. También Georg Simmel en su *Philosophie des Geldes (Filosofía del dinero)*\* equipara demasiado los términos “economía dineraria” y “capitalismo”, lo cual va en perjuicio de su propia exposición objetiva. En los escritos de Werner Sombart, especialmente en la última edición de su hermosa gran obra sobre el capitalismo,\* lo específico de Occidente, a saber, la organización racional del trabajo (lo más interesante para el problema desde mi punto de vista), aparece bastante pospuesto a favor de aquellos factores de desarrollo que se han presentado siempre en el mundo.



diente se basa en un cálculo de capital; es decir, se integra en una serie planificada de prestaciones útiles reales o personales, como medio adquisitivo, de tal suerte que, en el balance final, el valor de los bienes estimables en dinero (o el valor de estimación periódicamente calculado de la riqueza valorable en dinero de una empresa estable), deberá exceder al "capital", es decir, al valor de estimación de los medios adquisitivos reales que se emplearon para la adquisición por cambio (debiendo, por tanto, aumentar continuamente con la vida de la empresa). Ya se trate de mercancías *in natura* entregadas en consignación a un comerciante en viaje, cuyo producto puede consistir a su vez en otras mercancías *in natura*; o de una fábrica cuyos edificios, máquinas y existencias en dinero, materias primas y productos fabricados o a medio fabricar representan créditos a los que corresponden sus respectivas obligaciones, lo decisivo en todo caso es el cálculo realizado con el capital en metálico, ya por medio de la moderna contabilidad o del modo más primitivo y rudimentario que se quiera: al comenzar la empresa se hará un presupuesto inicial, se realizarán otros cálculos antes de emprender ciertas acciones, otros posteriores al controlar y examinar la conveniencia de las mismas, y al final de todo se hará una liquidación, que establecerá la "ganancia". El presupuesto inicial de una consignación, por ejemplo, consiste en determinar el valor dinerario convencional de los bienes entregados (si no consisten ya éstos en dinero) y su liquidación será la evaluación final que servirá de base al reparto de las pérdidas y las ganancias; y en cada acción concreta que emprenda el consignatario, si obra racionalmente, habrá un cálculo previo. Hay veces, ciertamente, en que falta todo cálculo y estimación exactos, procediéndose por evaluaciones aproximativas o de modo puramente // tradicional y convencional, y esto ocurre en toda forma de empresa capitalista, incluso en la actualidad, siempre que las circunstancias no obliguen a realizar cálculos exactos; pero esto no

7

afecta la esencia, sino solamente el grado de racionalidad de la actividad capitalista.

Lo que nos interesa señalar es que lo decisivo de la actividad económica consiste en guiarse en todo momento por el cálculo del valor dinerario aportado y el valor dinerario obtenido al final, por primitivo que sea el modo de realizarlo. En este sentido, ha habido "capitalismo" y "empresas capitalistas" (incluso con relativa racionalización del cálculo del capital) en todos los países civilizados del mundo, hasta donde alcanzan nuestros conocimientos: en China, India, Babilonia, Egipto, en la Antigüedad helénica, en la Edad Media y en la Moderna; y no sólo empresas aisladas, sino economías que permitían el continuo desenvolvimiento de nuevas empresas capitalistas e incluso "industrias" estables (a pesar de que precisamente el comercio no constituía una empresa estable, sino una suma de empresas aisladas, y sólo paulatinamente, y por ramas, se fue trabando en conexión orgánica en la actividad de los grandes comerciantes). En todo caso, la empresa capitalista y el empresario capitalista (y no como empresario ocasional, sino estable) son producto de los tiempos más remotos y siempre se han hallado universalmente extendidos.

Ahora bien, en Occidente el capitalismo tiene una importancia y unas formas, características y direcciones que no se conocen en ninguna otra parte. En todo el mundo ha habido comerciantes: al por mayor y al por menor, locales e inter-locales, negocios de préstamos de todas clases, bancos con diversas funciones (pero siempre semejantes en lo esencial a las que tenían en nuestro siglo xvi); siempre han estado también muy extendidos los empréstitos navales, las consignaciones, los negocios y las asociaciones comanditarias. Siempre que ha habido haciendas dinerarias de las corporaciones públicas ha aparecido el capitalista que —en Babilonia, Grecia, India, China, Roma...— // presta su dinero para la financiación de guerras y piraterías, para suministros y construcciones de toda clase; o que en la política ultramarina interviene como

8

empresario colonial, o como comprador del cultivador de plantaciones con esclavos o trabajadores apresados directa o indirectamente; o que arrienda grandes fincas, cargos o, sobre todo, impuestos; o se dedica a subvencionar a los jefes de partidos con finalidades electorales o a los *condotieros* para promover guerras civiles; o que, en último término, interviene como “especulador” en toda suerte de aventuras financieras. Este tipo de empresario, el “capitalista aventurero”, ha existido en todo el mundo. Sus probabilidades (con excepción de los negocios crediticios y bancarios, y del comercio) eran siempre de carácter irracional y especulativo; o bien se basaban en la adquisición por medios violentos, ya fuese el despojo realizado en la guerra en un momento determinado, o el despojo continuo y fiscal explotando a los súbditos.

El capitalismo de los fundadores, el de todos los grandes especuladores, el colonial y el financiero; en la paz, y más que nada el capitalismo que especula con la guerra, llevan todavía impreso este sello en la realidad actual del Occidente, y hoy como antes, ciertas partes (sólo algunas) del gran comercio internacional están todavía próximas a ese tipo de capitalismo. Pero hay en Occidente una forma de capitalismo que no se conoce en ninguna otra parte de la tierra: la organización racional-capitalista del trabajo formalmente libre.\* En otros lugares no existen sino atisbos, rudimentos de esto. Aun la organización del trabajo de los siervos en las plantaciones y en los ergástulos de la Antigüedad sólo alcanzó un grado relativo de racionalidad, que fue todavía menor en el régimen de prestaciones personales o en las fábricas sitas en patrimonios particulares o en las industrias domésticas de los terratenientes que empleaban el trabajo de sus siervos o clientes en la incipiente Edad Moderna. Fuera de Occidente sólo se encuentran auténticas “industrias domésticas” aisladas sobre la base del trabajo libre; y el empleo universal de jornaleros no ha conducido en ninguna parte, salvo // excepciones muy raras y muy particulares (y, desde luego, muy

diferentes de las modernas organizaciones industriales, consistentes sobre todo en los monopolios estatales), a la creación de manufacturas, ni siquiera a una organización racional del artesano como existió en la Edad Media. Pero la organización industrial racional, la que calcula las probabilidades del mercado y no se deja llevar por la especulación irracional o política, no es la manifestación única del capitalismo occidental. La moderna organización racional del capitalismo europeo no hubiera sido posible sin la intervención de dos elementos determinantes de su desarrollo: la separación de la economía doméstica y la industria (que hoy es un principio fundamental de la actual vida económica) y la consiguiente contabilidad racional.\* En otros lugares (así, el bazar oriental o los ergástulos de otros países) ya se conoció la separación material de la tienda o el taller y la vivienda; y también en el Asia oriental, en Oriente y en la Antigüedad se encuentran asociaciones capitalistas con contabilidad propia. Pero todo eso ofrece un carácter rudimentario comparado con la autonomía de los modernos establecimientos industriales, puesto que faltan por completo los supuestos de esta autonomía, a saber, la contabilidad racional y la separación jurídica entre el patrimonio industrial y los patrimonios personales; o, en caso de haberse desarrollado, es con carácter completamente rudimentario.<sup>2</sup> En otras // partes el desarrollo se ha orientado

<sup>2</sup> Naturalmente, la antítesis no debe entenderse de modo demasiado radical. El capitalismo orientado en sentido político (especialmente el dedicado al arriendo de impuestos) engendró ya en la Antigüedad clásica y oriental (incluso en China e India) ciertas formas racionales de industrias estables, cuya contabilidad (que sólo conocemos muy fragmentaria y defectuosamente) tuvo seguramente un carácter “racional”. El capitalismo “aventurero” orientado a la política guarda conexiones históricas íntimas con el capitalismo industrial racional, como lo demuestra, por ejemplo, el origen de los bancos, debido en la mayoría de los casos a negocios políticos realizados con motivo de guerras; así, el Banco de Inglaterra. Esto se puso de relieve en la oposición de la individualidad de Paterson\* —un típico promotor— con los miembros del Directorio que determinaron su constante actitud y que pronto fueron calificados como *the Puritan usurers of Grocers' Hall*, y también en el fracaso de la política financiera de tan “solidísimo” banco, al crearse la Fundación South-Sea. La antítesis, pues, no es rígida; pero existe, en todo caso.

en el sentido de que los establecimientos industriales se han desprendido de una gran economía doméstica (del *oikos*) real o señorial; tendencia ésta que, como ya observó Rodbertus,\* es directamente contraria a la occidental, pese a sus afinidades aparentes.

En la actualidad, todas estas características del capitalismo occidental deben su importancia a su conexión con la organización capitalista del trabajo. Lo mismo ocurre con la llamada "comercialización" con la que guarda estrecho vínculo el desarrollo adquirido por los títulos de crédito y la racionalización de la especulación en las bolsas; pues sin organización capitalista del trabajo, todo esto, incluso la tendencia de desarrollo hacia la comercialización (supuesto que fuese posible), no tendría ni remotamente un alcance semejante al que hoy tiene. Un cálculo exacto —fundamento de todo lo demás— sólo es posible sobre la base del trabajo libre; y así como —y porque— el mundo no ha conocido fuera de Occidente una organización racional del trabajo, tampoco —y por eso mismo— ha existido un socialismo racional. Ciertamente, lo mismo que el mundo ha conocido la economía ciudadana, la política municipal de abastecimientos, el mercantilismo y la política providencialista de los reyes absolutos, los racionamientos, la economía planificada, el proteccionismo y la teoría del *laissez faire* (en China), también ha conocido economías comunistas y socialistas de distinto tipo: comunismo familiar, religioso o militar, socialismo de Estado (en Egipto), monopolio de los *cárteles* y organizaciones consumidoras de la más variada índole. Pero, del mismo modo que fuera de Occidente faltan los conceptos de "burgués" y de "burguesía" (a pesar de que en todas partes ha habido privilegios municipales para el // comercio, gremios, guildas y toda

11

Ninguno de los grandes *promoters* y *financiers* ha sabido crear organizaciones racionales de trabajo, como tampoco supieron hacerlo los representantes típicos del capitalismo financiero y político: los judíos (siempre hablando en general, y salvando excepciones aisladas); eso fue la obra de un tipo distinto de gente.

clase de distinciones jurídicas entre la ciudad y el campo en las formas más variadas), así también faltaba el "proletariado" como clase; y tenía que faltar, precisamente porque faltaba la organización racional del trabajo libre como industria. Siempre ha habido "lucha de clases" entre deudores y acreedores, entre latifundistas y desposeídos, entre el siervo de la gleba y el señor de la tierra, entre el comerciante y el consumidor o el terrateniente; pero la lucha tan característica de la Edad Media occidental entre los trabajadores a domicilio y los explotadores de su trabajo, apenas si ha sido presentida en otras partes. Y sólo en Occidente se da la moderna oposición entre el empresario en grande y el jornalero libre; por eso, en ninguna otra parte ha sido posible el planteamiento de un problema de la índole del que caracteriza la existencia del socialismo.

Por tanto, en una historia universal de la cultura, y desde el punto de vista puramente económico, el problema central no es, en definitiva, el del desarrollo de la actividad capitalista (sólo cambiante en la forma), desde el tipo de capitalista aventurero y comercial, del capitalismo que especula con la guerra, la política y la administración, a las formas actuales de economía capitalista; sino más bien el del origen del capitalismo industrial burgués con su organización racional del trabajo libre; o, en otros términos, el del origen de la burguesía occidental con sus propias características, que sin duda guarda estrecha conexión con el origen de la organización capitalista del trabajo, aun cuando, naturalmente, no es idéntica con la misma; pues antes de que se desarrollase el capitalismo occidental ya había "burgueses", en sentido estamentario\* (pero obsérvese que sólo en Occidente). Ahora bien, el capitalismo moderno ha sido grandemente influenciado en su desarrollo por los avances de la técnica; su actual racionalidad hallase esencialmente condicionada por las posibilidades técnicas de realizar un cálculo exacto; es decir, por las posibilidades de la ciencia occidental, especialmente de las

\*

- 12 ciencias naturales exactas y racionales, de base // matemática y experimental. A su vez, el desarrollo de estas ciencias y de la técnica basada en ellas debe grandes impulsos a la aplicación que, con miras económicas, hace de ellas el capitalista, por las probabilidades de provecho que ofrece. También los indios calcularon con unidades, cultivaron el álgebra e inventaron el sistema de los números de posición, que en Occidente se puso inmediatamente al servicio del desarrollo del capitalismo; y, sin embargo, no supieron crear las modernas formas de calcular y hacer balances. El origen de la matemática y la mecánica no fue condicionado por intereses capitalistas, pero la aplicación técnica de los conocimientos científicos (lo decisivo para el orden de vida de nuestras masas) sí que estuvo, desde luego, condicionado por el resultado económico aspirado en Occidente precisamente por ese medio; y ese resultado se debe justamente a las características del orden social occidental. Por tanto, habrá que preguntarse a qué elementos de esas características, puesto que, sin duda, todas no poseían la misma importancia. Por lo pronto, cabe citar éste: la índole racional del derecho y la administración, pues el moderno capitalismo industrial racional necesita tanto de los medios técnicos de cálculo del trabajo, como de un derecho previsible y una administración guiada por reglas formales; sin esto, es posible el capitalismo aventurero, comercial y especulador, y toda suerte de capitalismo político, pero es imposible la industria racional privada con capital fijo y cálculo seguro. Pues bien, sólo el Occidente ha puesto a disposición de la vida económica un derecho y una administración dotados de esta perfección formal técnico-jurídica.\* Por eso es preciso preguntarse: ¿a qué se debe la existencia de tal derecho? No hay duda de que, en otras circunstancias, los intereses capitalistas contribuyeron a allanar el camino a la dominación de los juristas (educados en el derecho racional) en la esfera de la justicia y la administración, pero no constituyeron en modo alguno el factor único o dominante. Y, en

todo caso, tal derecho no es un producto de aquellos intereses. Otras fuerzas fueron operantes en este desarrollo; pues, ¿por qué los intereses capitalistas no actuaron en el mismo sentido en China? ¿Por qué no orientaron // el desarrollo científico, artístico, político o económico por el mismo camino de la racionalización que es propio de Occidente? 13

Es evidente que, en todos estos casos, se trata de un “racionalismo” específico y peculiar de la civilización occidental. Ahora bien, bajo estas dos palabras pueden entenderse cosas harto diversas, como habrá ocasión de poner de relieve en las páginas siguientes.\* Hay, por ejemplo, “racionalizaciones” de la contemplación mística (es decir, de una actividad que, vista desde otras esferas vitales, constituye algo específicamente “irracional”),\* como las hay de la economía, de la técnica, del trabajo científico, de la educación, de la guerra, de la justicia y de la administración. Además, cada una de estas esferas puede ser “racionalizada” desde distintos puntos de vista, y lo que desde uno se considera “racional” parece “irracional” desde otro.\* Procesos de racionalización, pues, se han realizado en todos los grandes “círculos culturales” (*Kulturreisen*)\* y en todas las esferas de la vida. Lo característico de su diferenciación histórica y cultural es precisamente cuáles de estas esferas, y desde qué punto de vista, fueron racionalizadas en cada momento. Por tanto, lo primero que interesa es conocer las características peculiares del racionalismo occidental, y, dentro de éste, del moderno, explicando sus orígenes. Esta investigación ha de tener en cuenta muy principalmente las condiciones económicas, reconociendo la importancia fundamental de la economía; pero tampoco deberá ignorar la relación causal inversa, pues el racionalismo económico depende en su origen tanto de la técnica y el derecho racionales como de la capacidad y aptitud de los hombres para determinados tipos de conducción de vida (*Lebensführung*)\* práctico-racional. Cuando ésta fue obstruida por obstáculos de tipo mental, el desarrollo de una conducción de vida \*



*económica racional (die Entwicklung einer wirtschaftlich rationalen Lebensführung)* también encontró la oposición de fuertes resistencias internas. Entre los elementos formativos más importantes de la conducción de vida (*Lebensführung*) se cuentan, en el pasado, la fe en los poderes mágicos y religiosos y la consiguiente idea del deber ético. A su debido tiempo hablaremos de esto con la extensión precisa.

- 14 Comienza este volumen con dos trabajos escritos hace algún tiempo, // que intentan arrimarse en un punto concreto de gran importancia a la médula más difícilmente accesible del problema: determinar la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de una "mentalidad económica", de un *ethos* económico, tjanonon en el caso concreto de las conexiones de la ética económica moderna con la ética racional del protestantismo ascético. Por tanto, nos limitamos a exponer aquí uno de los aspectos de la relación causal. Los trabajos subsiguientes sobre la "ética económica" de las religiones\* aspiran a exponer los dos aspectos de dicha relación (en cuanto que ello es necesario para encontrar el punto de comparación con el desarrollo de Occidente que ulteriormente se analiza), poniendo de relieve las conexiones que las más importantes religiones habidas en el mundo guardan con la economía y la estructura social del medio en que nacieron, pues sólo así es posible declarar qué elementos de la ética económica religiosa occidental son imputables causalmente a dichas circunstancias sociológicas, propias de Occidente y no de otra parte. Estos trabajos, pues, no pretenden constituir un análisis amplio o esquemático de la civilización, sino que se limitan de propósito a marcar lo que en cada cultura está y estuvo en oposición con el desarrollo de la cultura occidental, eligiendo algunos puntos de vista que nos parecen de especial interés; y no parece posible seguir otro procedimiento para realizar nuestro propósito. Pero, con el fin de evitar equívocos, hemos de insistir en esta limitación del fin que nos proponemos. Todavía hay otro aspecto sobre el que conviene

mucho precaver al desorientado, acerca del alcance de este trabajo. El sinólogo, el egiptólogo, el semitista, el indólogo,\* nada encontrarán en él de nuevo, naturalmente; a lo que aspiramos es a que no encuentre en nuestro asunto algo esencial que él considere positivamente falso. El autor no puede saber hasta qué punto ha logrado acercarse siquiera a este ideal, en cuanto que ello es posible a quien no es un especialista en la materia. Bien se comprende que quien tiene que recurrir a traducciones,\* y que en lo no traducido ha de guiarse al valorar y utilizar las fuentes documentales, // literarias o monumentales por la bibliografía de los especialistas, en continua controversia entre ellos mismos, y sin poder juzgar por cuenta propia acerca de su valor, tiene harto motivo para sentirse más que modesto sobre el valor de su aportación; tanto más cuanto que todavía es muy pequeña (sobre todo en relación con China)\* la cantidad de traducciones de las "fuentes" efectivas (documentos, inscripciones), principalmente habida cuenta de lo mucho más que existe y tiene importancia. La consecuencia es el valor puramente provisional de estos trabajos, sobre todo en lo relativo a Asia.<sup>3</sup> Sólo a los especialistas corresponde emitir el juicio definitivo. Pero si nos hemos lanzado a escribirlos, ha sido precisamente porque nunca lo han hecho los especialistas con esta específica finalidad y desde este específico punto de vista en que lo hacemos nosotros. Por lo mismo, son trabajos destinados a ser "superados" en mayor medida y más hondo sentido de lo que hasta ahora es corriente en la literatura científica. Por otra parte, en ellos no ha sido posible evitar (por lamentable que sea) la continua irrupción, para fines comparativos, en otras especialidades; pero, ya que hubo necesidad de hacerlo, precisa deducir la consecuencia de una previa y abnegada resignación ante el posible resultado. El especialista cree que hoy es posible prescindir o degradar a la categoría de "trabajo

<sup>3</sup> El conjunto de mis conocimientos hebraicos es también muy deficiente.



subalterno", bueno para aficionados, toda moda o ensayismo. Sin embargo, casi todas las ciencias deben algo a los diletantes, incluso, en ocasiones, puntos de vista valiosos y acertados. Pero el diletantismo como principio de la ciencia sería su fin. Quien quiera "ver cosas" que vaya al cine: \* allí se las presentarán masivamente, incluso en forma literaria, precisamente sobre los problemas a que nos referimos.<sup>4</sup> Desde luego, // una mentalidad semejante está radicalmente alejada de los sobrios propósitos de nuestro estudio, puramente empírico. También podría añadir que quien desee "sermones" que vaya a los conventículos. No pensamos dedicar una sola palabra a discutir qué relación de valor existe entre las distintas culturas estudiadas comparativamente. \* Eso no quiere decir que el hombre que se ocupa de tales problemas, que marcan la trayectoria seguida por los destinos de la humanidad, se sienta indiferente y frío; pero hará bien, sin embargo, en guardar para sí sus pequeños comentarios personales, como se los guarda cuando contempla el mar o la montaña, a no ser que se sienta dotado de formación artística o de don profético. En casi todos los otros casos, el recurrir de continuo a la "intuición" suele no indicar sino un acercamiento al objeto, que ha de juzgarse del mismo modo que la actitud análoga ante los hombres.

Necesitamos justificar ahora por qué no hemos utilizado la investigación etnográfica, como parecía ineludible dado el actual estado de la misma, sobre todo para exponer de modo más completo la religiosidad asiática. Pero la capacidad humana de trabajo tiene sus límites; y, sin embargo, precisamente aquí había que referirse a las conexiones de la ética religiosa de aquellas capas sociales que, en cada país, encarnaban la cultura respectiva; y de lo que se trata precisamente es de las

<sup>4</sup> No necesito decir que no me refiero a investigaciones como, por ejemplo, la de Karl Jaspers (en su libro *Psychologie der Weltanschauungen* [Psicología de las concepciones del mundo], 1919) o Ludwig Klages (*Prinzipien der Charakterologie*, Leipzig, 1910) y otros estudios semejantes, cuyo punto de partida es ya la primera nota diferencial respecto a nuestra investigación. No es éste el lugar para una discusión con ellos.

influencias ejercidas por su modo de conducción de vida (*Lebensführung*), influencias cuyas características sólo pueden ser captadas confrontándolas con el hecho etnográfico-folclórico. Confesemos, pues, e insistamos en ello, que nuestro trabajo presenta aquí una laguna, contra la que el etnógrafo reclamará con plena razón. En algún trabajo sistemático sobre sociología de las religiones\* espero poder compensar en parte esta laguna; pero, de intentarlo aquí, hubiera sobrecargado con mucho el espacio de que dispongo para este trabajo, de fines // mucho más modestos; y me he conformado con poner de relieve del modo más hacedero posible los puntos de comparación con nuestras religiones occidentales.

Finalmente, he de decir también algo sobre el aspecto antropológico del problema. Si sólo en Occidente (incluso en aquellos ámbitos del modo de conducción de vida [*Lebensführung*] que se desenvuelven con aparente independencia recíproca) encontramos determinados tipos de racionalización, parece que hay que suponer que el fundamento de hecho se encuentra en determinadas cualidades hereditarias. El autor declara que se halla dispuesto a justipreciar muy alto el valor de la herencia biológica; pero, aun reconociendo las importantes aportaciones realizadas por la investigación antropológica, confiesa que no ha visto ningún camino que le permita comprender ni aun indicar aproximadamente el cómo, el cuánto y el dónde de su participación en el proceso aquí investigado. Tendrá que ser precisamente uno de los temas de todo trabajo sociológico e histórico descubrir en la medida de lo posible las influencias y conexiones causales explicables de modo satisfactorio por el modo de reaccionar ante el destino y el medio. Entonces cabrá esperar resultados satisfactorios incluso para el problema que nos ocupa, y mucho más cuando la neurología y la psicología comparada de las razas, ya hoy prometedoras, salgan de la fase inicial en que aún se encuentran.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> La misma opinión me manifestó hace años un eminente psiquiatra.

Mientras tanto, creo que falta la base, y toda alusión a la "herencia" me parecería renunciar al conocimiento, quizá ya hoy posible, y desplazar el problema a factores todavía desconocidos.

## PRIMERA PARTE

### EL PROBLEMA

NOTA DEL EDITOR: Todos los párrafos y las palabras marcados entre corchetes en negrita corresponden a los añadidos de la versión de 1920, frente a la primera versión de 1904-1905.

[ESTE TRABAJO se publicó originalmente en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Archivo de ciencia social y política social) (J. C. B. Mohr, Tubinga), vols. xx y xxi (1904-1905). Mucho se ha escrito en torno al mismo, limitándome a señalar aquí las críticas más razonadas: F. Rachfahl, *Kalvinismus und Kapitalismus* (Calvinismo y capitalismo), en la *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* (Semanario Internacional de Ciencia, Arte y Técnica), 1909, núms. 39-43. Véase a este propósito mi contracrítica sobre el “espíritu del capitalismo” en el *Archiv*, cit., vol. xxx, 1910, y la respuesta de Rachfahl,\* loc. cit. (Nochmals Calvinismus und Kapitalismus [Todavía calvinismo y capitalismo]), 1910, núms. 22-25, y “Mi respuesta final”,\* en el *Archiv*, vol. xxxi. (Me parece que Brentano, en la crítica a que luego me referiré, no ha conocido estos últimos razonamientos míos, puesto que no los cita.) Rachfahl es un erudito a quien estimo mucho, pero al tratar de la cuestión se mueve en una esfera que, en realidad, conoce muy poco, y por eso, en esta edición no // he recogido nada de mi polémica con él, por su esterilidad, limitándome a aportar algunas (muy pocas) citas complementarias de mi contracrítica y a intercalar algún pasaje o nota con el fin de evitar para el futuro todo equívoco. Véase Sombart, en su libro *Der Bourgeois* (El burgués), Munich y Leipzig, 1913,\* al que más tarde he de referirme en algunas notas. Finalmente, Brentano, en el apéndice II del discurso pronunciado en la Academia Muni-quesa de Ciencias sobre “los orígenes del moderno capitalista” (publicado aparte en Munich, 1916, ampliado con algunos apéndices); también tendré ocasión de referirme más tarde a esta crítica. Quien tenga interés en ello, podrá comprobar, haciendo las comparaciones oportunas, que no he suprimi-

do, alterado ni atenuado una sola afirmación de mi artículo que yo considerase esencial al escribirlo, y tampoco he añadido nada que se desvíe del sentido doctrinal del primer trabajo. No tenía ningún motivo para hacerlo, y la lectura del libro obligará a convencerse de ello al que todavía dude. Los dos últimos profesores citados han incurrido entre sí en más contradicción que conmigo mismo. La crítica de Brentano contra la obra de Sombart *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (*Los judíos y la vida económica*) la considero objetivamente fundada en muchos puntos, aun cuando injusta en general, prescindiendo de que tampoco Brentano ha sabido ver lo decisivo en el problema de los judíos, que nosotros eliminamos de primera intención. (Véase más adelante.)

Del campo teológico podríamos señalar muchas valiosas sugerencias acerca de nuestro trabajo, pudiendo decirse que, en principio, y salvo discrepancias de detalle, la aceptación de sus afirmaciones ha sido cordial y objetiva; esto me resulta tanto más grato cuanto que no hubiera podido extrañarme que se manifestase cierta antipatía contra el modo en que nos hemos visto obligados a tratar estos asuntos. Lo que para el teólogo afecto a una religión es lo valioso en ésta, no podía serlo decisivo para nosotros. Nos hemos ocupado de los aspectos más superficiales y más groseros (desde el punto de vista religioso) de la vida de las religiones; pero son aspectos reales que, a menudo por su misma exterioridad y tosquedad, fueron los que más poderoso influjo ejercieron en el orden externo. Queremos sobre todo referirnos de una vez por todas (en lugar de la frecuente cita en cada punto concreto) a una obra que, aparte de la riqueza intrínseca de su contenido, nos parece un complemento y la confirmación de la solución dada a nuestro problema; nos referimos al libro de E. Troeltsch *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (*Las doctrinas sociales de las iglesias y grupos cris-*

*tianos*), 1912, en el que se trata la historia universal de la ética del cristianismo occidental partiendo de puntos de vista propios y elevados. Pero el autor se fija principalmente en la doctrina, mientras que a mí me interesa sobre todo el efecto práctico de la religión.]

CUANDO SE PASA REVISTA a las estadísticas profesionales de aquellos países en los que existen diversas confesiones religiosas, suele ponerse de relieve con notable frecuencia<sup>1</sup> un fenómeno que ha sido vivamente discutido en la prensa y la literatura católicas y en los congresos de los católicos alemanes:<sup>2</sup> es el carácter eminentemente protestante tanto de la propiedad y empresas capitalistas, como de las esferas superiores de las clases // trabajadoras, especialmente del alto personal de las modernas empresas, de superior preparación técnica o comercial.<sup>3</sup> Este fenómeno lo hallamos expre-

<sup>1</sup> Los casos contrarios se explican no siempre, pero sí en general, por el hecho de que es lógico que la confesionalidad del elemento obrero de una industria dependa en primer término de la confesión imperante en el país de origen o en el que aquéllos son reclutados. A menudo, esta circunstancia hace variar a primera vista por completo la imagen ofrecida por muchas estadísticas confesionales; por ejemplo, en Renania. Por otra parte, es natural que los datos no sean concluyentes más que a condición de enumerar muy al detalle y con toda especialización las distintas profesiones; no siendo así, podrá darse el caso de que ciertos grandes empresarios aparezcan incluidos en la misma categoría de "directores de industria" que los "maestros que trabajan por su cuenta". [Por lo demás urge advertir que el "gran capitalismo" actual se ha independizado por completo, sobre todo en relación con la extensa capa de sus trabajadores menos calificados, de las influencias que en otros tiempos pudo ejercer la confesión religiosa. (Véase sobre esto más adelante.)]

<sup>2</sup> Cf., por ejemplo, B. Hermann Schell, *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts* (El catolicismo como principio de progreso), Würzburg, 1897, p. 31. Georg von Hertling, *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft* (El principio del catolicismo y la ciencia), Friburgo, 1899, p. 58.

<sup>3</sup> Uno de mis discípulos ha trabajado el abundante material estadístico que poseemos sobre estas cosas: la estadística confesional de Baden. Cf. Martin Offenbacher, *Konfession und soziale Schichtung* (Confesión y estructura social), estudio sobre la situación económica de los católicos y protestantes en Baden, Tübinga y Leipzig, 1901 (vol. iv, fase 5 de los Cuadernos de Economía de la Universidad de Baden). Todos los hechos y números con que ilustramos a continuación nuestras afirmaciones proceden de este trabajo.



sado en las cifras de las estadísticas confesionales, no sólo allí donde las diferencias de confesión coinciden con las de nacionalidad y, por tanto, con el distinto grado de desarrollo cultural (como ocurría en la Alemania oriental con alemanes y polacos), sino, en general, allí donde el avance del capitalismo [en la época de su mayor auge,] tuvo poder para organizar la población en capas sociales y profesionales, de acuerdo con sus necesidades. ¿Cuál es la causa de esta participación relativamente mayor, de este porcentaje más elevado en relación a la población total con el que los protestantes participan en la posesión del capital<sup>4</sup> y en la dirección y en los más altos puestos de trabajo en las grandes empresas industriales y comerciales?<sup>5</sup> El hecho obedece en parte a motivos históricos,<sup>6</sup> que tienen sus raíces en el lejano pasado, y en los que la adscripción a una determinada confesión religiosa no aparece como causa de fenómenos económicos, sino más bien como consecuencia de los mismos. La participación en aquellas funciones presupone posesión de capital, una educación costosa // y, con frecuencia, una y otra cosa; hoy, aparece ligada a la posesión de la riqueza hereditaria o, al menos, a una situación de mediano bienestar.

23

Precisamente una gran parte de los territorios más ricos del Reich, más favorecidos por la naturaleza y su situación geográfica —tan decisiva para el desenvolvimiento comercial— y que más amplio desarrollo habían logrado en el orden económico, especialmente la mayoría de las más ricas ciudades, se habían convertido en el siglo xvi al protestantismo, y aún hoy puede decirse que los efectos de esa conversión han

<sup>4</sup> Así, por ejemplo, en el año 1895, en Baden había capital tributario por rentas de capital de 954 060 marcos por cada mil protestantes, contra 589 000 marcos por la misma cantidad de católicos. A su vez, los judíos sobrepasaban con mucho estas cifras, con cuatro millones por cada mil. (Datos tomados de Offenbacher, loc. cit., p. 21.)

<sup>5</sup> Acerca de esto deben confrontarse todos los razonamientos del trabajo citado de Offenbacher.

<sup>6</sup> En los dos primeros capítulos del trabajo de Offenbacher se hallan detalles más precisos acerca de esto, relativos a Baden.

sido beneficiosos para los protestantes en la lucha económica por la existencia. Pero entonces surge este problema histórico: ¿por qué eran precisamente estos territorios económicamente más desarrollados los que tenían una peculiar e irresistible predisposición para una revolución eclesiástica? Alguien podrá creer fácil responder a esto, pero no es así. Ciertamente, 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. Pero conviene tener en cuenta un hecho que hoy suele ser olvidado: la Reforma no significaba únicamente la eliminación del poder eclesiástico sobre la vida, sino más bien la sustitución de la forma entonces actual del mismo por una forma diferente. Más aún: la sustitución de un poder extremadamente suave, en la práctica apenas perceptible, de hecho casi puramente formal, por otro que había de intervenir de modo infinitamente mayor en todas las esferas de la vida pública y privada, sometiendo a regulación onerosa y minuciosa a toda la conducción de vida (*Lebensführung*). En la actualidad, hay pueblos de fisonomía económica absolutamente moderna que soportan el dominio de la Iglesia católica —“la cual castiga al hereje, pero es indulgente con el pecador”, como lo era entonces todavía más que ahora— [como lo soportaron los riquísimos países de progresiva economía que había en el mundo hacia fines del siglo xv]. En cambio, para nosotros, la forma más insoportable que cabría imaginar de control eclesiástico sobre la vida individual, sería // el dominio del calvinismo, tal como tuvo vigencia en el siglo xvi en Ginebra y Escocia y en gran parte de los Países Bajos a fines del mismo y en el siguiente, y en la Nueva Inglaterra y la misma Inglaterra durante parte del siglo xvii. [Y como tal lo sintieron extensas zonas del antiguo patriciado de aquella época en Ginebra, Holanda e Inglaterra.] Lo que hallaron censurable aquellos reformadores —nacidos en los países más desarrollados eco-

24

nómicamente— no fue un exceso de dominación eclesiástico-religiosa en la vida, sino justamente lo contrario. ¿A qué se debe, pues, que fuesen precisamente estos países económicamente desarrollados y, dentro de ellos, las clases [medias] “burguesas” entonces nacientes, los que no sólo aceptaron esta tiranía puritana [hasta entonces desconocida], sino que incluso pusieron en su defensa un heroísmo del que la burguesía no había dado prueba hasta entonces ni la ha vuelto a dar después sino muy raramente: *the last of our heroism*, como no sin razón dice Carlyle?

Pero obsérvese además, muy particularmente, que si bien, como se ha dicho, es posible comprender la mayor participación de los protestantes en la posesión del capital y en la dirección de la moderna economía como natural consecuencia de la mejor posición económica que han sabido mantener con el transcurso del tiempo, cabe mostrar otro tipo de fenómenos en los que de modo evidente se revela una inversión de esta relación causal. Recordemos, por ejemplo (para no citar sino el caso más saliente), la notable diferencia que se observa en el tipo de enseñanza que dan a sus hijos los padres católicos en relación a los protestantes, fenómeno que lo mismo se observa en Baden o Baviera que en Hungría, por ejemplo. Se comprende —por la razón económica apuntada— que el porcentaje de católicos entre alumnos y bachilleres de los centros “superiores” de enseñanza no sea el que corresponde a su proporción demográfica.<sup>7</sup> Pero ocurre que también entre los

<sup>7</sup> En la población de Baden había en 1895, 37% de protestantes, // 61.3% de católicos y 1.5% de judíos. Sin embargo, la confesionalidad escolar se repartía del modo siguiente en los años 1885-1891 en los jóvenes que cursaban en las escuelas, nacionales y libres (Offenbacher, *op. cit.*, p. 16):

	Protestante (%)	Católico (%)	Judío (%)
<i>Gymnasien</i> . . . . .	43	46	9.5
<i>Realgymnasien</i> . . . . .	69	31	9
<i>Oberrealschulen</i> . . . . .	52	41	7
<i>Realschulen</i> . . . . .	49	40	11
<i>Höhere Bürgerschulen</i> . . . .	51	37	12
MEDIA . . . . .	48	42	10

bachilleres católicos // el porcentaje de los que acuden a los modernos centros de enseñanza dedicados especialmente a la preparación para estudios técnicos y para profesiones de tipo industrial y mercantil, en general, para cuanto significa específicamente profesión burguesa (como los llamados *Realgymnasien*, las *Realschulen*, las *Bürgerschulen* superiores, etc.), es notablemente inferior al de protestantes, porque los católicos prefieren aquella otra formación de tipo humanista que proporcionan las escuelas a base de enseñanza clásica; ahora bien, este fenómeno ya no puede explicarse, como el primero, por una causa económica, sino que, por el contrario, más bien ha de ser tenido en cuenta para explicar por él (aun cuando no sólo por él) la menor participación de los católicos en la vida capitalista. Y todavía es más curiosa otra observación, que ayuda a comprender por qué los católicos // participan también en menor proporción en las capas ilustradas del elemento trabajador de la moderna gran industria. Es un hecho conocido que la fábrica nutre las filas de sus trabajadores más preparados con elementos procedentes del pequeño taller, en el cual se forman profesionalmente, y del que se apartan una vez formados; pero esto se da en mucha mayor medida en el elemento protestante que en el católico, porque los católicos demuestran una inclinación mucho más fuerte a seguir en el oficio, en el que suelen alcanzar el grado de maestros, mientras que los protestantes se lanzan en número mucho mayor a la fábrica, en la que escalan los puestos superiores del proletariado ilustrado y de la burocracia industrial.<sup>8</sup> En estos casos, pues, la relación causal con-

Exactamente el mismo fenómeno se presenta en Prusia, Baviera, Württemberg, Austria y Hungría (*cf.* los números en Offenbacher, *op. cit.*, pp. 18 ss.).

<sup>8</sup> Véanse los números de la nota anterior, en los que se ve que, por relación a su población total, la asistencia de los católicos a los institutos de segunda enseñanza es inferior en un tercio, salvo, con escasa diferencia, en los liceos (por la ayuda que prestan sus enseñanzas para la formación teológica). Señalemos también como característico el hecho de que, en Hungría, los protestantes presentan en mayor grado que en parte alguna las manifesta-

siste en que la elección de profesión y todo ulterior destino de la vida profesional ha sido determinado por la educación de una aptitud personal, en una dirección influenciada por la atmósfera religiosa de la patria y el hogar.<sup>9</sup>

Esta menor participación de los católicos en el moderno capitalismo alemán resulta tanto más chocante cuanto que contradice una experiencia que se da en todo tiempo,<sup>10</sup> a saber: que las minorías nacionales o religiosas que se contraponen, en calidad de “oprimidas”, a otros grupos “opresores”, por su exclusión espontánea o forzosa de los puestos políticamente influyentes, suelen lanzarse decididas a la actividad industrial, que permite a sus miembros más dotados satisfacer una ambición que no pueden colmar sirviendo al Estado. Así ocurrió con los polacos en Rusia y en la Prusia oriental, donde impusieron adelantos económicos que fueron incapaces de implantar en la Galitzia, dominada por ellos, y lo mismo había ocurrido antes en Francia con los hugonotes, en la época de Luis XIV; en Inglaterra con los no conformistas\* y los cuáqueros,\* y —*last but not // least*— con los judíos, desde hace dos milenios. En cambio, entre los católicos alemanes no se encuentra un fenómeno semejante, al menos con caracteres que le hagan especialmente perceptible; tampoco mostraron un especial desarrollo económico [a diferencia de los protestantes,] en épocas pasadas, en las que —en Inglaterra o en Holanda— eran perseguidos o simplemente tolerados. [Más bien ocurre lo contrario: han sido siempre los protestantes (singularmente en alguna de sus confesiones, de que se tratará más adelante) los que, como oprimidos u opresores, como mayoría o como minoría, han mostrado singular tendencia hacia el racionalismo económico, tendencia que ni

ciones típicas de asistencia a la enseñanza secundaria (Offenbacher, loc. cit., p. 19, nota final).

<sup>9</sup> Véase la demostración en Offenbacher, loc. cit., p. 54, y las tablas que inserta al final del trabajo.

<sup>10</sup> [Eso está muy bien visto en los pasajes que más adelante tendremos ocasión de citar de los escritos de sir William Petty.]

se daba ni se da entre los católicos, en cualquier situación en que se encuentren.]<sup>11</sup> La razón de tan distinta conducta ha de buscarse, pues, en una determinada característica personal permanente y no [sólo] en una cierta situación histórico-política de cada confesión.<sup>12</sup> //

La cuestión sería, ante todo, investigar qué elementos de las características confesionales son o fueron los que obraron y, en parte, siguen obrando en la dirección descrita. Desde un punto de vista superficial y moderno podría intentarse explicar la antítesis diciendo que el mayor “alejamiento del mundo” del catolicismo, los rasgos ascéticos propios de sus más elevados ideales tienen que educar a sus fieles en un espíritu de indiferencia ante los bienes de este mundo. Tal explicación coincidiría con el esquema popular que sirve hoy para

<sup>11</sup> [Los ejemplos que Petty cita a propósito de Irlanda tienen un fundamento bien sencillo: que, en ese país, la capa protestante de la población estuvo constituida por lores absentistas: hubiera sido erróneo afirmar otra cosa, como lo prueba el pasaje relativo a los “Scotch-Irish”. En Irlanda existió, lo mismo que en todas partes, la relación típica entre capitalismo y protestantismo. Sobre los “Scotch-Irish” en Irlanda véase C. A. Hanna, *The Scotch-Irish*, 2 vols., Nueva York, Putnam.]

<sup>12</sup> Esto no impide, naturalmente, que también la última haya tenido consecuencias importantes, y, sobre todo, no contradice el hecho de que, como más tarde veremos, para el desarrollo de toda la atmósfera vital de muchas sectas protestantes fue de un alcance decisivo (incluso en su participación en la vida económica) el haber constituido siempre minorías reducidas y, por lo mismo, homogéneas, como ocurría, por ejemplo, con los calvinistas auténticos fuera de Ginebra y Nueva Inglaterra, incluso allí donde ejercían el dominio político.

[Con nuestro problema nada tiene que ver el fenómeno conocido universalmente de que los emigrantes de todas las confesiones del mundo (indios, árabes, chinos, sirios, fenicios, griegos, lombardos, “trapezitas”)\* se hayan instalado en otros países como representantes del espíritu mercantil de pueblos más desarrollados. En su trabajo sobre “los orígenes del moderno capitalismo” refiérese Brentano a su propia familia, como ejemplo de esta afirmación. Pero // la verdad es que en todos los tiempos y en todos los países ha habido banqueros de origen extranjero como preclaros representantes de la experiencia y las relaciones mercantiles; no son, pues, algo específico del capitalismo y más bien fueron objeto de desconfianza ética por parte de los protestantes (véase más adelante). Otra cosa ocurrió con las familias protestantes de los Muralt, los Pestalozzi, etc., que de Locarno pasaron a Zurich, donde pronto se convirtieron en los propulsores de un desarrollo capitalista (industrial) específicamente moderno.]

juzgar ambas confesiones. Por el lado protestante se utiliza esta concepción para criticar los (reales o supuestos) ideales ascéticos de la vida católica, a lo que contestan los católicos con el reproche de “materialismo”, que sería la consecuencia de la laicización de todo el repertorio vital llevada a cabo por el protestantismo. Ha habido un escritor moderno que ha creído poder explicar la opuesta conducta que se observa ante la vida industrial en las dos confesiones con la siguiente fórmula: “El católico [...] es más tranquilo; dotado de menor impulso adquisitivo, prefiere una vida bien asegurada, aun a cambio de obtener menores ingresos, a una vida en continuo peligro y exaltación, por la eventual adquisición de honores y riquezas. Comer bien o dormir tranquilo, dice el refrán; pues bien, en tal caso, el protestante opta por comer bien, mientras que el católico prefiere dormir tranquilamente”.<sup>13</sup> De hecho, con el “querer comer bien” se puede caracterizar acertadamente, en parte, la principal motivación de las zonas más

29 indiferentes en materia religiosa del actual // protestantismo alemán, pero sólo de éste. Pues en el pasado, las cosas ocurrían de modo bien distinto: lo característico de los puritanos ingleses, holandeses y americanos era justamente todo lo contrario de amor al mundo; y en esto hemos de ver uno de sus más importantes rasgos característicos. Es que, además, en el protestantismo francés ha durado largo tiempo (y, hasta cierto punto, dura todavía) el carácter que fue impreso a las iglesias calvinistas en general y, en especial, a las “bajo la cruz”, en la época de las luchas religiosas; y, sin embargo —o tal vez cabe preguntarse si no es precisamente por eso mismo—, ha sido y sigue siendo, en la pequeña medida permitida por la persecución, uno de los apoyos más considerables del desarrollo económico y capitalista de Francia. Si se quiere llamar “alejamiento del mundo” a esta seriedad y al fuerte predominio de los intereses religiosos en la conducción

<sup>13</sup> Offenbacher, *op. cit.*, p. 68.

de vida (*in der Lebensführung*), los calvinistas franceses están, por lo menos, tan alejados del mundo como los católicos alemanes del norte, cuyo catolicismo es más íntimo y sincero que en ningún otro pueblo de la tierra. Los dos se distinguen de los partidos religiosos dominantes en los respectivos países: el de los católicos franceses, amigos del buen vivir en las capas inferiores y directamente anticlericales en las superiores, y el de los protestantes alemanes, dominados por un afán terrenal de lucro y, en sus capas superiores, indiferentes en religión.<sup>14</sup> Pocos hechos hay que prueben de manera tan clara como éste que con ideas vagas como esas del supuesto alejamiento del mundo de los católicos o el supuesto amor materialista al mundo de los protestantes, y cosas semejantes, no se va a ninguna parte, porque, con esa generalidad las hay que, en parte, todavía son válidas para hoy y, en parte, nunca lo fueron en el pasado. Por eso, si se quisiera echar a toda costa mano de ellas, habría igualmente que dejar lugar para otra serie de consideraciones // que inmediatamente acuden a la mente, e incluso habría lugar para pensar si toda esa supuesta oposición entre alejamiento del mundo, ascesis y piedad, de una parte, y participación en la actividad capitalista, de otra, no debería quedar más bien convertida en una íntima afinidad\* (*in eine innere Verwandtschaft*).

Efectivamente, lo primero que choca —para comenzar citando algunos factores puramente externos— es el gran número de representantes de las formas más puras e íntimas de la piedad cristiana, surgidos precisamente de los sectores mercantiles. Especialmente, el pietismo\* tiene que reconocer este origen en un gran número de sus fieles de más rígida

<sup>14</sup> Inusitadamente finas observaciones sobre las peculiaridades características de las confesiones en Alemania y en Francia y su intersección con otros elementos culturales en la lucha nacionalista alsaciana pueden encontrarse (Legaz Lacambra omitió traducir estas líneas iniciales. N. del E.) en el notable escrito de W. Wittich, *Deutsche und französische Kultur im Elsäss (Cultura alemana y francesa en Alsacia)*, Estrasburgo, 1900 (separata de la *Illustrierte Elsäss, Rundschau*, 1900).



- \* observancia. Podría pensarse que el “mammonismo”<sup>\*</sup> ejerce una especie de revulsivo sobre ciertas naturalezas interiores y poco adecuadas para la profesión mercantil; y, de seguro, lo mismo en Francisco de Asís que en los pietistas, el advenimiento de la “conversión” se dio subjetivamente con tal carácter al convertido. Y del mismo modo podría explicarse el fenómeno no menos frecuente y curioso —hasta el caso de Cecil Rhodes—<sup>\*</sup> de que muchas casas parroquiales hayan sido el centro creador de empresas capitalistas de amplios vuelos, lo que podría interpretarse como una reacción ascética de la juventud. Pero esta explicación falla cuando se dan al propio tiempo, en una persona o colectividad, la “virtud” capitalista del sentido de los negocios y una forma de piedad intensa, que impregna y regula todos los actos de la vida; y esto no se da sólo en casos aislados, sino que precisamente constituye un signo característico de grupos enteros de las sectas e iglesias más importantes del protestantismo. Esta conjunción se da singularmente en el calvinismo, en cualquier lugar que se haya presentado.<sup>15</sup> En la época de expansión de la Reforma, ni él ni ninguna de las distintas confesiones religiosas fue vinculada a una clase social determinada; pero es
- 31 característico y en cierto sentido “típico” que, por // ejemplo, en las iglesias francesas hugonotas, el mayor número de sus prosélitos estaba formado por monjes e industriales (comerciantes, artesanos), sobre todo en la época de la persecución.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Quiere decirse con esto: cuando se daban realmente las posibilidades de desarrollo capitalista en el respectivo territorio.

<sup>16</sup> Véase, acerca de esto, Dupin de St. André, *L'ancien église réformée de Tours. Les membres de l'église* (publicado en el *Bull. de la soc. de l'hist. du Protest.*, vol. 10). Sobre todo un católico tendría que ver aquí como primer motivo impulsor el anhelo de emancipación del control monástico y aun eclesiástico en general. Pero a esta interpretación se opone no sólo el juicio de los adversarios de aquella época (incluso Rabelais), sino también, por ejemplo, las objeciones de conciencia de los primeros sínodos nacionales de los hugonotes (por ejemplo, el *I Sínodo, C. partic., qu. 10*, en Aymon, *Synod. Nat.*, p. 10), en el que se pregunta, por ejemplo, si un banquero puede ser jefe de una Iglesia; por otra parte, y a pesar de la actitud inequívoca Calvino en este punto, en los sínodos nacionales los fieles más escrupulosos plantea-

Ya los españoles sabían que “la herejía” (es decir, el calvinismo) “favorecía el espíritu comercial” [lo que estaba de acuerdo en un todo con el parecer que sostuvo sir W. Petty en su discusión sobre las razones del crecimiento capitalista en los Países Bajos]. Tiene razón Gothein<sup>\*17</sup> cuando califica a la diáspora calvinista como el “vivero de la economía capitalista”.<sup>18</sup> // Cabe pensar que el elemento decisivo en esto fue la superioridad de la cultura económica francesa y holandesa, de la que precisamente nació esta diáspora, o, también, la poderosa influencia del destierro y la violenta ruptura con las relaciones tradicionales.<sup>19</sup> Pero lo mismo ocurría en Fran-

ban repetidamente la cuestión en torno a la licitud del préstamo con interés, y ya esto muestra no sólo activa participación de todos los círculos interesados, sino, sobre todo, que el deseo de poder ejercer la *usuraria pravi-tas* sin control de la confesión, no pudo haber sido factor decisivo, aun en Holanda (véase más adelante). Por eso hemos de afirmar expresamente que estas investigaciones no conceden el menor valor a la prohibición canónica de la usura.

<sup>17</sup> *Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes* (Historia económica de la Selva Negra), vol. 1, Estrasburgo, 1897, p. 67.

<sup>18</sup> Véase a este propósito las breves observaciones de Sombart, *Der moderne Kapitalismus* (El capitalismo moderno), 1ª ed., p. 380. [Desgraciadamente en la que a mi juicio constituye (en esta materia) la más floja de sus grandes obras (*Der Bourgeois* [El burgués], Munich, 1913), ha defendido Sombart una “tesis” radicalmente equivocada, sobre la cual tendré ocasión de insistir; se ha dejado influir para ello por un escrito de F. Keller (*Unternehmung und Mehrwert* —Empresa y plusvalía—, en los *Escritos de la Sociedad Goerresiana*, vol. 12), que, a pesar de sus finas observaciones (no siempre nuevas, sin embargo), queda muy por debajo del nivel de otras publicaciones apoloéticas.]

<sup>19</sup> Pues siempre es cierto que el mero hecho del cambio de domicilio en el trabajo es uno de los medios más poderosos de su intensificación (cf. también, *supra*, nota 12). Así, por ejemplo, una muchacha polaca, a la que todos los ofrecimientos de aumento de salario no son capaces de arrancarle su incuria habitual en el trabajo, cambia radicalmente de carácter y ofrece posibilidades insospechadas de aprovechamiento económico trabajando, por ejemplo, en Sajonia. Fenómeno semejante se da en los trabajadores italianos emigrados. Evidentemente el hecho no se debe (aun cuando sea un factor codeterminante) a la simple entrada en un “medio superior de civilización”, puesto que el fenómeno no deja de darse cuando, como en la agricultura, el trabajo es idéntico e incluso es posible que la calidad de emigrado obligue a un descenso temporal en el nivel de vida, que apenas hubiera sido soportado en la propia patria. El mero hecho de trabajar en un medio distinto del acostumbrado es lo que rompe el tradicionalismo y lo que actúa de factor “educador”. Apenas precisa indicar hasta qué punto se basa en efectos de tal índole la



33 cia en el siglo XVII, como se ve por las luchas de Colbert. La misma Austria —prescindiendo de otros países— importó directamente en ocasiones fabricantes protestantes. [Empero, no todas las sectas protestantes parecen haber actuado con la misma fuerza en esta dirección. En Alemania, parece ser que el calvinismo actuó en el mismo sentido; la confesión “reformada”<sup>20</sup> hubo de resultar excepcionalmente beneficiosa para el desarrollo del // espíritu capitalista, en comparación con otras confesiones, tanto en Wuppertal como en otras partes: más, desde luego, que el luteranismo, como pone de relieve la comparación tanto en general como en los detalles, singularmente en Wuppertal.<sup>21</sup> Buckle, en Escocia, y singularmente Keats entre los poetas ingleses, han insistido en esta relación.]<sup>22</sup> Todavía es más curiosa, y basta aludir a ella, la conexión existente entre la minuciosa reglamentación religiosa de la vida y el desarrollo más intenso del espíritu comercial, precisamente en gran número de aquellas sectas cuyo “alejamiento del mundo” es tan típico como su riqueza; nos referimos principalmente a los cuáqueros y mennonitas.\* El papel que los primeros representaron en Inglaterra y Norteamérica correspondió en Alemania y los Países Bajos a los últimos. El hecho de que en la Prusia oriental el mismo

mayor parte del desarrollo económico norteamericano. En la Antigüedad, por los documentos que poseemos, se ve con la mayor claridad posible cómo el destierro de Babilonia tuvo idéntico alcance para los judíos [, y algo semejante ocurrió con los persas]. Entre los protestantes, la influencia de sus características religiosas actúa como factor rigurosamente autónomo [de modo semejante a como ocurre en la India con los jainas], como lo prueba la indudable diferencia en la estatura económica existente entre las colonias puritanas de Nueva Inglaterra, la católica Maryland, el Sur episcopaliano y la interconfesional Rhode Island.

<sup>20</sup> [Como es sabido, en la mayor parte de sus formas constituye un calvinismo o zwinglianismo templado.]

<sup>21</sup> [En la casi puramente luterana ciudad de Hamburgo, la única fortuna que se remonta hasta el siglo XVII es la de una conocida familia reformada (debo este dato a la amabilidad del profesor A. Wahl).]

<sup>22</sup> [Por tanto, no constituye una “novedad” afirmar aquí esta conexión sobre la que ya disertaron Laveleye, Matthew Arnold y otros; lo raro es la duda totalmente infundada sobre ella que hay que proceder a explicar.]

Federico Guillermo I respetase a los mennonitas como factores indispensables del progreso industrial, a pesar de su absoluta negativa al servicio militar, es uno de tantos hechos que corroboran el aserto, y desde luego uno de los más típicos si se tiene en cuenta la manera de ser de aquel rey. No menos conocido es el hecho de que también entre los pietistas tenía vigencia la conjunción de la más intensa piedad con el desarrollo del sentido y el éxito comercial<sup>23</sup>; basta recordar la situación de // [Renania, o a] Calw;\* y así cabría seguir citando ejemplos, que no hay por qué traer a cuento en estas observaciones puramente provisionales, pues ya los pocos citados demuestran que el espíritu de “trabajo”, de “progreso”, o como quiera llamársele, no puede interpretarse en el usual sentido [de “amor al mundo” ni en cualquier otro sentido] “ilustrado”. El viejo protestantismo de Lutero,\* Calvino\*, Knox\* y Voët\* tenía harto poco que ver con lo que hoy se llama “progreso”. Era directamente hostil a muchos aspectos de la vida moderna, de los que el más fiel prosélito protestante actual no sabría ya prescindir. Luego si queremos encontrar una afinidad interna (*eine innere Verwandtschaft*) entre determinadas manifestaciones del espíritu protestante y de la moderna cultura capitalista, no hemos de ir a buscarlo en su (supuesto) “amor al mundo” más o menos materialista (o, al menos, antiascético), sino más bien en sus rasgos puramente religiosos. De los ingleses dice Montesquieu

<sup>23</sup> Esto no impide, naturalmente, que tanto el pietismo [oficial] como algunas otras direcciones religiosas, se hayan opuesto más tarde, por remiscencias de una mentalidad patriarcalista, a ciertos “progresos” de la constitución económica capitalista (por ejemplo, el paso [de la industria doméstica] al sistema de fábricas). Es preciso separar cuidadosamente, como repetidamente tendremos ocasión de ver, lo que una dirección religiosa determinada aspiraba como ideal y la influencia práctica que ejercía sobre la conducción de vida (*Lebensführung*) de sus adeptos. [Acerca de la específica aptitud para el trabajo de los trabajadores // pietistas, véase los ejemplos que, observados por mí en una fábrica de Westfalia, aduzco en el artículo “Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit” [“Psicofísica del trabajo industrial”], publicado en el *Archiv für Soziologie* (Archivos de Sociología), vol. XXVIII, principalmente, p. 263.]\*

34 \*

\* \*

\* \*

\*

(*Esprit des lois*, libro xx, cap. 7) que son los que “más han contribuido, de entre todos los pueblos del mundo, con tres cosas importantes: la piedad, el comercio y la libertad”. ¿Coincide, efectivamente, su superioridad en el orden industrial —y en otro orden de cosas, su aptitud para la libertad— con aquel récord de piedad que les reconoce Montesquieu?

Si planteamos la cuestión en estos términos, inmediatamente se presentan ante nosotros, oscuramente presentidas, muchas importantes cuestiones. Nuestra misión ahora deberá ser formular lo oscuramente presentado, con toda la claridad que permite la inexhaustiva complicación de toda cuestión histórica. Para ello hace falta, en primer término, abandonar las vagas generalidades en que hasta ahora nos hemos movido, y tratar de penetrar en lo peculiar y distintivo de aquellos magnos idearios religiosos en que se ha traducido históricamente la religión cristiana. //

35 Todavía son precisas, empero, algunas previas consideraciones: ante todo, sobre la característica peculiar del objeto, cuya explicación interesa; después, sobre el sentido en que esta explicación es posible, dentro del marco de estas investigaciones.

## II. EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO

37

EN EL TÍTULO DE ESTE ESTUDIO se emplea el concepto un tanto pretencioso de “espíritu del capitalismo”. ¿Qué debemos entender por ello? [Si tratamos de buscar algo así como una “definición” de ese concepto, toparemos en seguida con ciertas dificultades que radican en la naturaleza misma del objeto que se investiga.]

Si es posible encontrar un objeto al que resulte aplicable aquella denominación, sólo podrá ser una “individualidad histórica”, esto es, un complejo de conexiones en la realidad histórica, que nosotros agrupamos conceptualmente en un todo, desde el punto de vista de su significación cultural.

Ahora bien, este concepto histórico no puede definirse (o “delimitarse”) con arreglo al esquema *genus proximum, differentia specifica*, puesto que por su contenido se refiere a un fenómeno cuya significación radica en su peculiaridad individual; sino que, por el contrario, tiene que componerse o reconstruirse con distintos elementos tomados de la realidad histórica. Por eso, la definitiva determinación conceptual no puede darse al principio, sino al término de la investigación; con otras palabras, sólo en el curso de la discusión y como resultado esencial de la misma, quedará claro cuál es el mejor modo de formular (o sea, el modo más adecuado a los puntos de vista que nos interesan) lo que entendemos por espíritu del capitalismo. Pero estos puntos de vista (de los que aún volverá a hablarse) no son los únicos bajo los que es posible analizar los fenómenos históricos que // consideramos. Desde otros puntos de vista, cualquier fenómeno histórico mostraría otros rasgos “esenciales”; de donde se sigue que por “espíritu del capitalismo” no hay que entender únicamente

38

lo que en esta investigación se revela como esencial para nosotros. Es una esencial característica de toda "formación de conceptos históricos" el que, para sus fines metódicos, no necesita encerrar la realidad en conceptos genéricos abstractos, sino que más bien aspira a articularla en conexiones genéticas concretas, de matiz siempre e inevitablemente individual.

Empero, cuando se trata de fijar un objeto, mediante su análisis e interpretación histórica, no se le puede definir de antemano; lo más que puede hacerse es intentar una [, a modo de anticipación,] descripción provisional del mismo —del "espíritu del capitalismo", en este caso—. Ello es necesario para estar de acuerdo acerca del objeto a investigar, y a este fin recurriremos a un documento inspirado en aquel "espíritu", que contiene con clásica pureza lo que más directamente nos interesa [, y que, al propio tiempo, tiene la ventaja de carecer de relación directa con lo religioso, y de estar, por tanto —para nuestro tema—, "exento de supuestos"]:

"Piensa que el tiempo es dinero. El que puede gana diariamente diez chelines con su trabajo y dedica a pasear la mitad del día, o a holgazanear en su cuarto, aun cuando sólo dedique seis peniques para sus diversiones no ha de contar esto sólo, sino que en realidad ha gastado, o más bien derrochado, cinco chelines más.

"Piensa que el crédito es dinero. Si alguien deja seguir en mis manos el dinero que le adeudo, me deja además su interés y todo cuanto puedo ganar con él durante ese tiempo. Se puede reunir así una suma considerable si un hombre tiene buen crédito y además sabe hacer buen uso de él.

"Piensa que el dinero es fértil y reproductivo. El dinero puede producir dinero, la descendencia puede producir todavía más y así sucesivamente. Cinco chelines bien invertidos se convierten en seis, estos seis en siete, los cuales, a su vez, pueden // convertirse en tres peniques y así sucesivamente, hasta que el todo hace cien libras esterlinas. Cuanto más dinero hay, tanto más produce al ser invertido, de modo que

el provecho aumenta rápidamente sin cesar. Quien mata una cerda, aniquila toda su descendencia, hasta el número mil. Quien malgasta una pieza de cinco chelines, asesina (!) todo cuanto hubiera podido producirse con ella: columnas enteras de libras esterlinas.

"Piensa que, según el refrán, un buen pagador es dueño de la bolsa de cualquiera. El que es conocido por pagar puntualmente en el tiempo prometido, puede recibir prestado en cualquier momento todo el dinero que sus amigos no necesitan.

"A veces esto es de gran utilidad. Aparte de la diligencia y la moderación, nada contribuye tanto a hacer progresar en la vida a un joven como la puntualidad y la justicia en todos sus negocios. Por eso, no retengas nunca el dinero recibido una hora más de lo que prometiste, para que el enojo de tu amigo no te cierre su bolsa para siempre.

"Las más insignificantes acciones que pueden influir sobre el crédito de un hombre, deben ser tenidas en cuenta por él. El golpear de un martillo sobre el yunque, oído por tu acreedor a las cinco de la mañana o a las ocho de la tarde, le deja contento para seis meses; pero si te ve en la mesa de billar u oye tu voz en la taberna, a la hora que tú debías estar trabajando, a la mañana siguiente te recordará tu deuda y exigirá su dinero antes de que tú puedas disponer de él.

"Además, has de mostrar siempre que te acuerdas de tus deudas, has de procurar aparecer siempre como un hombre cuidadoso y honrado, con lo que tu crédito irá en aumento.

"Guárdate de considerar como tuyo todo cuanto posees y de vivir de acuerdo con esa idea. Mucha gente que tiene crédito suele caer en esta ilusión. Para preservarte de ese peligro, lleva cuenta de tus gastos e ingresos. Si te tomas la molestia de parar tu atención en estos detalles descubrirás cómo gastos increíblemente pequeños se convierten en gruesas sumas, y verás lo que // hubieras podido ahorrar y lo que todavía puedes ahorrar en el futuro.

"Por seis libras puedes tener el uso de cien, supuesto que

seas un hombre de reconocida prudencia y honradez. Quien malgasta inútilmente a diario un solo céntimo, derrocha seis libras al cabo del año, que constituyen el precio del uso de cien. El que disipa diariamente una parte de su tiempo por valor de un céntimo (aun cuando esto sólo suponga un par de minutos), pierde, día con otro, el privilegio de utilizar anualmente cien libras. Quien dilapida vanamente un tiempo por valor de cinco chelines, pierde cinco chelines, y tanto valdría que los hubiese arrojado al mar. Quien pierde cinco chelines, no sólo pierde esa suma, sino todo cuanto hubiese podido ganar con ella; aplicándola a la industria, lo que representa una cantidad considerable en la vida de un joven que llega a edad avanzada.”

41 Es Benjamín Franklin<sup>1</sup> quien nos predica en estos principios, los mismos de que hace mofa Ferdinand Kürnberger al trazar el cuadro de la “cultura americana”<sup>2</sup> en un libro que destila ingenio y veneno, presentándolos como [supuestos] artículos de fe del pueblo yanqui. No hay duda de que en este documento habla, con su peculiar estilo, el “espíritu del capitalismo”, pero no debe afirmarse que en el documento transcrito esté contenido todo cuanto debe entenderse por tal “espíritu”. Insistamos // todavía en este pasaje, cuya filosofía resume Kürnberger diciendo que “de las vacas se hace manteca y de los hombres dinero”, y veremos que lo característico de esta “filosofía de la avaricia” es [el ideal del hombre

<sup>1</sup> El párrafo final es del escrito *Necessary Hints to Those that Would be Rich* (*Advertencias necesarias a los que quieren ser ricos*), escrito en 1736; lo restante pertenece a los *Advice to Young Tradesman* (*Consejos a un joven comerciante*), “Works ed. Spark”, 1748, vol. II, p. 87).

<sup>2</sup> *Der Amerikamüde* (Francfort, 1855), paráfrasis poética de las impresiones americanas de Lenau. Como obra literaria, el libro sería hoy difícilmente apreciable, pero es sencillamente insuperable como documento de las antitesis (ya hoy un tanto atenuadas) entre la mentalidad alemana y americana y, sobre todo, como pintura de esa vida interior que, desde la mística alemana de la Edad Media, es patrimonio común de todos los alemanes, católicos o protestantes, contra el sentido activista propio de los círculos puritano-capitalistas. [Hemos corregido, con el original a la vista, la traducción algo libre que hizo Kürnberger del tratado de Franklin.]

honrado digno de crédito y, sobre todo,] la idea de una obligación por parte del individuo frente al interés —reconocido como un fin en sí— de aumentar su capital. [Efectivamente, aquí Franklin no enseña una simple técnica vital, sino una “ética” peculiar, cuya infracción constituye no sólo una estupidez, sino un olvido del deber; y obsérvese que esto es algo rigurosamente esencial. No sólo se enseña la “prudencia en los negocios” —cosa que no hay quien deje de proclamar—; es un verdadero *ethos* lo que se expresa, y justamente en esta cualidad es como nos interesa.]

Cuéntase que Jakob Fugger,\* al discutir con un consocio que se retiraba del negocio y le aconsejaba hacer lo propio —puesto que, le decía, ya había ganado bastante y debía dejar el campo libre para que ganasen otros—, le dijo que él “era de un parecer completamente distinto, y que su aspiración era ganar todo cuanto pudiera”,<sup>3</sup> pareciéndole “pusilánime” la actitud de su colega; pues bien, el “espíritu” de esta manifestación se distingue notoriamente de la posición espiritual de Franklin: lo que aquél manifestaba como consecuencia de un espíritu comercial atrevido y de una inclinación personal de indiferencia ética,<sup>4</sup> // adquiere en éste el carácter de una máxima de conducción de vida (*Lebensführung*) de matiz ético. En este sentido específico usamos nosotros el concepto de “espíritu del capitalismo”.<sup>5</sup> [Naturalmente, del moderno capi-

<sup>3</sup> Sombart pone esta frase como lema del capítulo consagrado a la “génesis del capitalismo” (*Der moderne Kapitalismus*, 1ª ed., vol. I, p. 193; cf. también p. 390).

<sup>4</sup> [Lo cual no significa, naturalmente, ni que Jakob Fugger fuese un hombre éticamente indiferente o irreligioso, ni que la ética de Benjamín Franklin se agotase por entero en aquellos principios. No hubiera hecho falta la cita de Brentano (*Die Anfänge des modernen Kapitalismus* [Los comienzos del moderno capitalismo], Munich, 1916, pp. 150 ss.) para defender a estos conocidos filántropos de un desconocimiento tan grande como el que Brentano parece imputarme. El problema es justamente lo contrario: ¿cómo pudo un filántropo semejante sostener con un estilo de moralista tales principios (cuya formulación singularmente característica ha olvidado reproducir Brentano)?]

<sup>5</sup> En esto apoyamos el distinto modo de plantear el problema, frente a Sombart. Más adelante se verá claro el importante alcance práctico de esta diferencia. Observemos, sin embargo, que Sombart no desconoce en modo algu-



talismo. Es evidente que hablamos tan sólo del capitalismo europeo-occidental y americano. "Capitalismo" ha habido también en China, en la India, en Babilonia, en la Antigüedad y en la Edad Media; pero, como veremos,\* le faltaba precisamente el *ethos* característico del capitalismo moderno.]

Ciertamente, todas las máximas morales de Franklin han sido desvirtuadas en sentido utilitarista: la moralidad es útil porque proporciona crédito; lo mismo ocurre con la puntualidad, la diligencia, la moderación, y son virtudes precisamente por eso: de donde se seguiría, entre otras cosas, que cuando la apariencia de honradez prestase idéntico servicio, sería suficiente con parecer honrado, y, ante los ojos de Franklin, un plus innecesario de tal virtud sería rechazable, por constituir una dilapidación. Y, en efecto: quien lea en su "autobiografía" la narración de su "conversión" a aquellas virtudes,<sup>6</sup> o los razonamientos sobre // los provechos que causa la estricta conservación de las apariencias de modestia y el aprestarse a ocultar los propios méritos para lograr la general estimación,<sup>7</sup> llegará necesariamente a la conclusión de que, según

no este aspecto ético del empresario capitalista, sino que en su razonamiento aparece como una consecuencia del capitalismo, mientras que nosotros partimos de la hipótesis contraria. En realidad, hasta llegar al término de nuestra investigación no podemos anticipar una posición definitiva respecto a esto. Sobre la doctrina Sombart *cf. op. cit.*, 1, pp. 357, 380, etc. Sus razonamientos se enlazan en esto con las brillantes imágenes que se encuentran en la *Philosophie des Geldes* (Filosofía del dinero) de Simmel (último capítulo). [Más tarde hablaré de la polémica que sostuvo conmigo en su libro sobre el "burgués";] aquí me veo obligado a prescindir de toda discusión más detallada.

<sup>6</sup> En la traducción alemana: "Por fin, me convencí de que la verdad, la honradez y la lealtad en las relaciones de hombre a hombre son cosas de la mayor importancia para nuestra felicidad en la vida, y desde aquel momento me decidí a practicarlas durante toda mi vida, y escribí mi resolución en mi diario. Sin embargo, la revelación, de suyo, no hizo gran peso sobre mí, pues yo ya pensaba que si bien hay acciones que no son malas porque nos las prohíba la doctrina revelada ni buenas porque nos las ordene, sin embargo, atendidas nuestras circunstancias personales, es probable que aquellas acciones nos hayan sido prohibidas sólo porque por naturaleza nos son perjudiciales, y ordenadas las otras porque nos son provechosas".

<sup>7</sup> "Yo me relegué cuanto pude a segundo plano y la hice pasar [la creación de una biblioteca, propuesta por él mismo] como empresa de "gran número de amigos" que me habrían rogado buscar gente que considerase amiga de la

Franklin, todas aquellas virtudes sólo lo son en cuanto que benefician concretamente al individuo, y que basta la apariencia de la virtud, cuando así se consigue el mismo efecto que con la práctica de la virtud misma: consecuencia ésta inseparable del más estricto utilitarismo. Aquí parece sorprenderse *in fraganti* lo que los alemanes acostumbran considerar como "hipocresía" de las virtudes americanas. Y, sin embargo, las cosas no son, en verdad, tan sencillas como todo esto. No sólo el propio carácter de Benjamín Franklin, tal como se revela en la incomparable honradez de su autobiografía, sino también la circunstancia de referir a una revelación divina el hecho de haber descubierto la "utilidad" de la virtud —de esa manera habría querido mostrarle Dios la vía virtuosa— muestran que hay aquí algo más que la simple envoltura de máximas puramente egocéntricas. Es que, además, el *summun bonum* de esta "ética" consiste en que la adquisición incesante de más y más dinero, evitando cuidadosamente todo goce // inmoderado, es algo tan totalmente exento de todo punto de vista utilitario o eudemonista, tan puramente imaginado como fin en sí, que aparece en todo caso como algo absolutamente trascendente e incluso irracional<sup>8</sup> frente a la

lectura, y proponerles el asunto. De este modo, mi negocio fue prosperando decididamente, y, en vista de ello, recurrí siempre al mismo procedimiento en cuantos asuntos intervine, y, en vista de mis éxitos, puedo recomendarlo sinceramente a los demás. El pequeño sacrificio del amor propio que supone al principio, es recompensado más tarde largamente. Si durante algún tiempo permanece ignorado a quién corresponde el mérito, el más vanidoso se sentirá animado a reclamar para sí la recompensa; pero entonces la misma envidia se inclinará a hacer justicia al primero, arrancando los adornos usurpados y devolviéndolos al verdadero dueño."

<sup>8</sup> [Brentano, *op. cit.* (pp. 125 y 127, nota 1), convierte esta observación en motivo de crítica de nuestros ulteriores razonamientos sobre la "racionalización y disciplina" que el ascetismo intramundano (*innerweltliche Askese*)\* impuso al hombre: una "racionalización" para una "conducción de vida irracional" (*eine "irrationalen Lebensführung"*). Y, en efecto, así es. Lo "irracional" no es algo sustantivo, sino en relación a un determinado punto de vista "racional".\* Para el irreligioso, toda conducción de vida (*Lebensführung*) religiosa es irracional, como lo es toda conducción de vida ascética (*jede asketische Lebensführung*) para el hedonista, aun cuando, con el criterio de un valor supremo, sea una "racionalización". Si este trabajo nuestro sirve para



“felicidad” o utilidad del individuo en particular. La ganancia no es un medio para la satisfacción de necesidades vitales materiales del hombre, sino que más bien éste debe adquirir, porque tal es el fin de su vida. Para el común sentir de la gente, esto constituye una “inversión” antinatural de la relación entre el hombre y el dinero; para el capitalismo, empero, ella es algo tan evidente y natural, como extraña para el hombre no rozado por su hálito. Al mismo tiempo, contiene una serie de sentimientos en íntima conexión con ideas religiosas. Si se pregunta, por ejemplo, por qué de los hombres se ha de hacer dinero, Benjamín Franklin, deísta sin matiz confesional definido, contesta con una frase bíblica que en su juventud le había inculcado su padre, que, según dice, era un rígido calvinista: “Si ves a un hombre solícito en su trabajo, debe estar antes que los reyes”.<sup>9</sup> La ganancia de dinero —cuando se verifica legalmente— representa, dentro del orden económico moderno, el resultado y la expresión de la virtud en el trabajo, y esta virtud, fácil es reconocerlo, constituye el auténtico alfa y omega de la moral de Franklin, tal como // la expone en los pasajes transcritos y en todos sus trabajos, sin excepción.<sup>10</sup>

En efecto, aquella idea peculiar —tan corriente hoy y tan incomprensible en sí misma— del deber profesional, de una obligación que debe sentir el individuo y siente de hecho ante el contenido de su actividad “profesional”, consista ésta en lo que quiera —y dejando a un lado el que se la sienta naturalmente como pura utilización de la propia fuerza de trabajo o de la mera posesión de bienes (“capital”)—, esa idea, decimos, es la más característica de la “ética social” de la civilización

algo, lo será por lo menos para descubrir el múltiple sentido del concepto, aparentemente unívoco, de lo “racional”.]

<sup>9</sup> *Libro de los Prov.*, c. 22, v. 29. Lutero traduce “en su negocio”; las más antiguas traducciones inglesas de la Biblia escriben *business* (negocios). Cf. *infra*, nota 1 de 1, 3.

<sup>10</sup> [Contra la detallada pero algo imprecisa apología que hace Brentano (loc. cit., pp. 150 ss.) de Franklin, cuyas valiosas cualidades éticas supone desconocidas por mí, me remito simplemente a esta observación, que, a mi juicio, hubiera podido bastar para hacer innecesaria esa defensa.]

capitalista, para la que posee, en cierto sentido, una significación constitutiva. No se piense, por eso, que es un fruto del actual capitalismo; también se la puede encontrar en el pasado, como veremos. Todavía menos debe decirse, naturalmente, que, en el capitalismo actual, la apropiación subjetiva de estas máximas éticas por los empresarios o los trabajadores de las modernas empresas capitalistas sea una condición de su existencia. El orden económico capitalista actual es como un cosmos extraordinario en el que el individuo nace y al que, al menos en cuanto individuo, le es dado como una jaula (*Gehäuse*) prácticamente irreformable, en el que ha de vivir, y al que impone las normas de su comportamiento económico, en cuanto que se halla implicado en la trama de la economía. El empresario que de modo permanente actúa contra estas normas, es eliminado indefectiblemente de la lucha económica; del mismo modo, el trabajador que no sabe o no puede adaptarse a ellas, se encuentra arrojado a la calle, para engrosar las filas de los sin trabajo.


El capitalismo actual, señor absoluto en la vida de la economía, educa y crea por la vía de la selección económica los sujetos (empresarios y trabajadores) que necesita. Ahora bien, // en este punto precisamente saltan a la vista los límites del concepto de “selección” como medio de explicar los fenómenos históricos. Para seleccionar aquel modo de conducción de vida (*Lebensführung*) y de concebir la profesión más adecuada a la esencia del capitalismo (es decir, para que este modo pudiera vencer a otros), debería nacer primariamente no en los individuos aislados, sino como una concepción de un grupo de hombres. Este origen es, por tanto, lo que precisa explicar ante todo. Más tarde nos referiremos a la idea del materialismo histórico ingenuo, para el cual las “ideas” son “reflejos” o “superestructuras” de situaciones económicas en la vida. Bástenos recordar, para nuestro fin, que en la patria de Benjamín Franklin (Massachusetts)\* el “espíritu capitalista” (en el sentido aceptado por nosotros) existió con anterioridad al

"desarrollo del capitalismo" [(ya en 1632 hay quejas en Nueva Inglaterra, a diferencia de otros territorios americanos, sobre las específicas manifestaciones de la especulación y explotación económicas)]; en cambio, en las colonias vecinas (lo que después fueron los Estados del Sur de la Unión), ese espíritu alcanzó un desarrollo mucho menor, a pesar de haber sido vitalizadas por grandes capitalistas, con fines comerciales, mientras que las colonias de Nueva Inglaterra lo fueron por predicadores, y graduados, en unión de pequeños burgueses, artesanos y labradores, con fines religiosos. En este caso, por tanto, la relación causal es la inversa de la que habría que postular desde el punto de vista del "materialismo". Pero la juventud de tales ideas ha sido más tormentosa de lo que imaginan los teóricos de la "superestructura", y su desarrollo no se ha parecido al de una flor. El espíritu capitalista, en el sentido que nosotros damos a este concepto, ha tenido que imponerse en una lucha difícil contra un mundo de adversarios poderosos. En la Antigüedad o en la Edad Media, una mentalidad como la que se expresa en los razonamientos citados de Benjamín Franklin hubiera sido proscrita como expresión de impura avaricia, de sentimientos indignos,<sup>11</sup> como to-

<sup>11</sup> [Aprovecho esta ocasión para intercalar aquí algunas observaciones // "anticríticas". Sombart no tiene derecho a afirmar (*Der Bourgeois*, Munich y Leipzig, 1913)\* que esta ética de Franklin es la reproducción "literal" de los razonamientos del gran genio universal del Renacimiento: Leo Battista Alberti,\* quien, aparte de sus libros teóricos sobre matemáticas, plástica, pintura, especialmente arquitectura, y sobre el amor (siendo, personalmente, enemigo de las mujeres), compuso también una obra sobre la familia (*Della famiglia*) en cuatro libros (de los cuales sólo poseo, por desgracia, en el momento de dar a la imprenta este trabajo, la antigua edición de Bonucci, pero no la más moderna de Mancini. Más arriba hemos reproducido literalmente el pasaje de Franklin; ¿dónde se encuentran pasajes análogos en la obra de Alberti, especialmente una máxima como la de "tiempo es dinero" y todas las advertencias que son su consecuencia? Lo único que podría significar algo así como un eco anticipado del pensamiento frankliniano se encuentra al final del libro 1 de *De la familia* (ed. de Bonucci, vol. II, p. 353), donde se habla muy en general del dinero como el *nervus rerum* de la casa, necesario para el buen gobierno de la economía doméstica, de modo semejante a como se expresa Catón, *De re rustica*. Es completamente equivocado considerar a Alberti, que repetidamente insiste en proceder de una noble

davía es hoy corriente que // suceda respecto de todos aquellos grupos que no están integrados en la economía específicamente capitalista o que no saben adaptarse a ella. Y no es que en las épocas precapitalistas no // se conociera el "impulso adquisitivo", o no estuviese desarrollado (como se ha di-

familia orentina de caballeros ("nobilissimi cavalieri": *Della famiglia*, pp. 213, 228, 247 de la edición de Bonucci), como un hombre con la "sangre envenenada", como un burgués lleno de resentimiento contra la nobleza, que lo excluyó de su seno en su calidad de hijo bastardo (lo que en modo alguno le desclasificaba). Ciertamente, es característico de Alberti su entusiasmo por los grandes negocios, los únicos dignos de una *nobile e onesta famiglia* y de un *libero e nobile animo* (op. cit., p. 209); y, sobre todo, son los que menos trabajo cuestan (cf. *Del governo della famiglia*, IV, p. 55; véase también p. 116, en la redacción de los Pandolfini: por eso es lo mejor el negocio en seda y lana, en la industria doméstica); pero también recomienda una administración ordenada y austera de la economía doméstica, acomodando los gastos a los ingresos. Por tanto, la *santa masserizia*, cuya representación se atribuye a Gianozzo, es primariamente un principio de gobierno doméstico, no de lucro (lo cual no debía ignorar Sombart), del mismo modo que en la discusión sobre la esencia del dinero tratase primariamente no de la colocación de la fortuna (dinero o posesiones), sino de la inversión del capital. Como una protección contra la inseguridad de la "fortuna", recomienda acostumbrarse tempranamente a la actividad *in cose magnifiche ample* (*Della famiglia*, p. 192), de modo constante, único medio también de conservarse siempre sano (pp. 73-74), y la evitación de toda ociosidad, peligrosa para el mantenimiento // de la propia posición, aprendiendo cuidadosamente un oficio adecuado a su clase, para prevenir posibles casos de cambio de fortuna (empero, toda *opera mercenaria* es indigna: *Della famiglia*, vol. I, p. 209). Su ideal de la *tranquilidad dell' animo* y su potente inclinación al epicúreo "λατὲ βιώσας" (*vivere a se stesso*, loc. cit., p. 282), su hostilidad a todo cargo como fuente de desasosiego, enemistad y complicaciones en negocios sucios, su ideal de vida en la villa campestre, su cultivo del sentimiento de sí mismo por el pensamiento puesto en los antepasados, y la consideración del honor de la familia (la cual, por lo mismo, siguiendo el modelo florentino, debe conservar y no dividir su fortuna) como medida y finalidad decisivas, todo esto hubiera sido a ojos de un puritano una pecaminosa y del todo recusable "idolatría" y un patetismo aristocrático desconocido para un hombre como Benjamín Franklin. Recuérdese también su alto aprecio por la literatura (pues su "industria" se refiere en primer término al trabajo literario-científico, que es el verdaderamente digno del hombre, y en esencia sólo el iletrado Gianozzo se atribuye como equivalente la *masserizia* —en el sentido de "economía doméstica racional" como medio de vivir con independencia de los demás y no caer en la miseria— e imputando así a un antiguo sacerdote el origen de este concepto, proveniente de la ética monacal, p. 249). Compárese todo esto con la ética y la conducción de vida (*Lebensführung*) de Benjamín Franklin y sus ascendientes puritanos, y pónganse los escritos literarios del Renacimiento, dirigidos al patriciado humanista, al lado de los de

\* cho con frecuencia), ni que la *auri sacra fames*\* fuese entonces —y aún hoy— menor fuera del capitalismo // burgués que dentro de la esfera genuinamente capitalista, como imaginan muchos románticos. No es ahí, da, donde radica la distinción entre el espíritu capitalista y el precapitalista: la

Franklin, dirigidos a las masas de la clase media burguesa (expresamente los *commis*), y los tratados y sermones de los puritanos, para poder calcular toda la profundidad de la diferencia. El racionalismo económico de Alberti, siempre apoyado en citas de escritores clásicos, tiene afinidades esenciales con la manera como es tratada la materia económica en los escritos de Jenofonte (a quien no conocía), Catón, Varrón y Columela (a quienes cita), si bien conviene advertir que en Catón y Varrón el lucro en cuanto tal ocupa un lugar mucho más importante que en Alberti. Por lo demás, los razonamientos meramente ocasionales de Alberti sobre el empleo de los *fattori*, su división del trabajo y disciplina, sobre la desconfianza de los campesinos, etc., actuaron como una traducción de la prudencia carnal catoniana de la esfera de los siervos de la gleba a la del trabajo libre en la industria doméstica y la labranza. Cuando Sombart (cuya referencia a la ética estoica es completamente desacertada) encuentra ya en Catón “desarrollado hasta sus últimas consecuencias” el racionalismo económico, no va del todo desacertado; es posible inordinar bajo la misma categoría el *diligens pater familias* de los romanos y el ideal albertino del *massajo*. Lo característico de // Catón es la consideración de la tierra como objeto de posible “inversión” del patrimonio. En cambio, el concepto de “industria”, por la influencia cristiana, posee distintos matices. Y en eso consiste la diferencia. En la concepción de la “industria”, nacida con la ascesis monacal y desarrollada por los escritores monjes, existen los gérmenes de un *ethos* que sólo fue plenamente desarrollado en el ascetismo puramente intramundano del protestantismo (véase más adelante), y de ahí deriva, como veremos, la afinidad de una y otra, la cual, empero, es menor en relación a la doctrina eclesiástica oficial del tomismo que respecto de los moralistas mendicantes de Siena y Florencia. Este *ethos* es lo que falta en Catón y en la exposición de Alberti: ninguno de los dos expone una ética, sino una doctrina de sabiduría de la vida. Franklin es también utilitarista. Pero no puede desconocerse el patetismo ético de los consejos al joven comerciante, que es precisamente lo característico de él. Franklin considera toda falta de cuidado con el dinero una especie de “asesinato” de embriones de capital, lo cual constituye, a su juicio, un defecto ético.

En lo que de hecho tienen una íntima afinidad Alberti y Franklin consiste en que en el primero todavía no aparecen, como ya no aparecen tampoco en el segundo, los ligámenes entre la concepción religiosa y su sentido de la “economicidad”. Sombart, sin embargo, llama “piadoso” a Alberti, quien hallábase ordenado y poseía un beneficio en Roma, como tantos otros humanistas, sin perjuicio de lo cual no recurría a motivos religiosos (salvo en algunos pasajes secundarios) para dar una orientación a la conducción de vida (*Lebensführung*) por él recomendada. Uno y otro son, en este terreno, puramente utilitaristas, al menos formalmente; Alberti profesa también un uti-

codicia de los mandarines chinos, de los viejos patricios romanos // o de los modernos agricultores resiste toda comparación. Y la *auri sacra fames* del cochero o *barcajuolo* napolitano, o la de los representantes asiáticos de industrias semejantes, o la del artesano de los países sureuropeos o asiáticos es mu-

litarismo social mercantilista (“empléense muchos hombres en el trabajo”, *op. cit.*, p. 292), cuando recomienda la industria de la seda y el algodón. Los razonamientos que en este punto emplea Alberti constituyen un paradigma muy adecuado de esa especie de “racionalismo” económico immanente que, como “reflejo” efectivo de circunstancias económicas, se encuentra por doquiera y en todas las épocas aun en escritores dotados del máximo interés por la “objetividad”, en el clasicismo chino y en la Antigüedad no menos que en el Renacimiento y en la época de la Ilustración. Ciertamente, tanto en la Antigüedad, con Catón, Varrón y Columela, como en Alberti y sus afines, la doctrina de la “industria” representa un consecuente desarrollo de la *ratio* económica. Pero nadie creará que tales pasatiempos literarios desencadenasen un poder capaz de transformar el modo de conducción de vida (*Lebensführung*) como hizo una doctrina religiosa sobre la salvación con la conducción de vida del // hombre, metodizándola y racionalizándola. Lo que significa una “racionalización” religiosa de la vida (y eventualmente de la actividad económica), puede verse no sólo en las distintas sectas puritanas, sino también en los jainas, los judíos, en ciertas sectas ascéticas medievales, en Wycliff,\* en los “hermanos bohemios”\* (reminiscencia del movimiento hussita),\* en los *koptzi*,\* los *stundistas*\* rusos y en diversas órdenes monásticas (naturalmente, con distinto sentido en cada uno de estos casos). Anticipemos que lo característico de la distinción consiste en que una mera doctrina del arte de vivir como la de Alberti no tiene a su disposición las recompensas psicológicas, de carácter no económico, singularmente eficaces cuando la fe religiosa está todavía viva, como las que concede una ética fundamentada en una religión a favor de la conducta que ella misma provoca. Esa ética solamente ejerce una influencia autónoma sobre la conducción de vida (*Lebensführung*) (y, por tanto, sobre la economía), en la medida en que esas recompensas son eficaces y, sobre todo, en cuanto lo son en una dirección que a menudo se aparta de la doctrina de los teólogos (que nunca es más que “teoría”), y esto es lo decisivo. En realidad esta afirmación constituye el eje de todo este trabajo, y yo podía esperar que fuese objeto de tan grande incompreensión. En otro lugar hablaré de los moralistas teólogos de la Edad Media tardía (singularmente de Antonino de Florencia\* y Bernardino de Siena),\* de sentido relativamente favorable al capital, y que Sombart interpreta muy erróneamente. En todo caso, L. B. Alberti no es de éstos. Sólo el concepto de *industria* proviene en él de ciertas doctrinas monacales, recibidas de segunda mano. Alberti, Pandolfini y sus afines son representantes (a pesar de toda su “obediencia” oficial y de su sumisión a la ética cristiana vigente) de una mentalidad emancipada de los ligámenes eclesiásticos tradicionales y de sentido clásico y “pagano”, mentalidad cuya “ignorancia” me imputa Brentano, suponiendo que yo no he visto su fundamental alcance para el desarrollo de la moderna doctrina económica y la moderna política



51 cho más aguda // y, sobre todo, más falta de escrúpulos que la de un inglés, por ejemplo, en el mismo caso, como cualquiera puede comprobar.<sup>12</sup> Precisamente este universal dominio de la falta más absoluta de escrúpulos cuando se trata de imponer el propio interés en la ganancia de dinero es una característica peculiar de aquellos países cuyo desarrollo burgués capitalista aparece “retrasado” [en relación a la medida del desarrollo del capitalismo en Occidente]. Cualquier fabricante sabe que es justamente la falta de *coscienziosità* de los trabajadores de países como Italia (a diferencia de Alemania, por ejemplo) uno de los obstáculos principales de su desarrollo capitalista, y aun de todo progreso económico en general.<sup>13</sup>

económica. Es cierto que en este lugar no me he preocupado para nada de investigar esta serie causal, sencillamente porque no interesa para una investigación sobre “la ética protestante y el espíritu del capitalismo”. Pero ya en otro lugar demuestro que, lejos de desconocer su fundamental importancia, pensaba y tengo buenas razones para seguir pensando que la esfera y la dirección de su influencia han sido absolutamente distintos de los de la ética protestante (cuyos precursores, prácticamente nada despreciables, fueron las sectas y la ética wyclifiano-hussita). Lo que influyó no fue el modo de conducción de vida (*Lebensführung*) de la incipiente burguesía, sino la // política de los estadistas y los reyes; y por eso mismo queremos separar pulcramente ambas series causales, convergentes en parte, en modo alguno en todo. En este punto, los tratados de economía privada de Benjamín Franklin (utilizados durante algún tiempo en América como libro de lectura en las escuelas), a diferencia de las voluminosas obras de Alberti (apenas conocidas fuera del círculo de los investigadores), entran en la categoría de las ideas que han ejercido una grande y real influencia sobre el comportamiento práctico en la vida. Ahora bien, yo lo cito expresamente como un hombre que estaba por completo más allá de la reglamentación puritana de la vida, ya por entonces harto debilitada lo mismo que la “ilustración” inglesa, cuyas relaciones con el puritanismo se han expuesto repetidas veces.]

<sup>12</sup> [Desgraciadamente Brentano ha confundido toda especie de aspiración al lucro (bélica o pacífica), considerando como lo específico de la tendencia “capitalista” al lucro (en contraposición, por ejemplo, a la feudal) únicamente el orientarse hacia el dinero (en lugar de a la tierra); y no sólo ha rechazado toda ulterior diferenciación —que es lo que podría conducir a formar conceptos claros—, sino que (p. 131) incluso de nuestro concepto capitalismo moderno (elaborado con vistas a nuestra investigación) hace la incomprensible afirmación de que presupone lo mismo que debía probar.]

<sup>13</sup> Cf. las acertadas observaciones de Sombart sobre la economía nacional alemana durante el siglo XIX (p. 123, *supra*). \* Aun cuando los subsiguientes estudios [, en su orientación fundamental,] se basan en trabajos míos más antiguos, debo decir lo mucho que deben [en su formulación] al mero hecho

El capitalismo no puede // utilizar como trabajador al representante práctico del *liberum arbitrium* indisciplinado, así como tampoco puede usar (como enseñaba Franklin) al hombre de negocios que no sabe guardar la apariencia, al menos, de escrupulosidad. La distinción no está, por tanto, en el grado de intensidad y desarrollo del “impulso” adquisitivo. La *auri sacra fames* es tan antigua como la historia de la humanidad, en cuanto nos es conocida; y, en cambio, veremos que aquellos que cedían sin reservas a su hambre de dinero —como aquel capitán holandés que “por ganar bajaría a los infiernos, aunque se le chamuscara la vela”— no eran en modo alguno los representantes de aquella mentalidad de la que nació (y esto es lo que interesa), como fenómeno de masas, el “espíritu” [específicamente moderno] del capitalismo. [En todas las épocas ha habido ganancias inmoderadas, no sujetas a norma alguna, cuantas veces se ha presentado la ocasión de realizarlas. Así como se permitían la guerra y la piratería, se admitía también el comercio libre, es decir, no sujeto a normas, en las relaciones con las razas extrañas, con los extranjeros; la “moral exterior” permitía en este campo lo que condenaba en la relación “entre hermanos”. Y nada tiene de extraño que por doquiera se hallase esa mentalidad de aventurero, para uso interno, que se burla de los límites marcados por la moral, desde el momento que todas las constituciones económicas que conocían el dinero y concedían la posibilidad de hacerlo rentable —por medio de arrendamientos de impuestos, empréstitos estatales, financiación de guerras, sostenimiento de casas reales y empleados, etc.—, admitían la industria capitalista como “aventura”. Muy a menudo, coexistían el desenfreno absoluto y consciente de la voluntad de lucrar y la fiel sumisión a las normas tradicionales. Cuando la tradición se

de existir los grandes trabajos de Sombart con sus fórmulas tajantes, incluso —y precisamente— en aquello en lo que siguen camino distinto. Esto tiene que reconocerlo aun el que se sienta impulsado decididamente a contradecir muchas de las opiniones de Sombart y refutar directamente muchas de sus tesis.

53

derrumbó y la libre concurrencia penetró con mayor o menor intensidad incluso en el interior de las organizaciones sociales, no se siguió // de ordinario una afirmación y valoración ética de esta novedad, sino que más bien se la toleró prácticamente, considerándosela como algo indiferente desde el punto de vista ético o como cosa reproachable, aun cuando inevitable, por desgracia, en la práctica. Tal era no sólo la actitud normal de las teorías éticas, sino también la conducta práctica del hombre medio de la época precapitalista —“precapitalista” en el sentido de que todavía la utilización industrial racionalizada del capital y la organización racional del trabajo no eran las fuerzas dominantes que orientaban la actividad económica—. Pero justamente esta conducta fue uno de los más potentes obstáculos internos con los que hubo de luchar en todas partes la adaptación del hombre a los supuestos de una economía capitalista y burguesa ordenada.]

El adversario, pues, con el que en primer término necesitó luchar el “espíritu del capitalismo” [(en el sentido de un nuevo estilo de vida sujeto a ciertas normas, sometido a una “ética” determinada)] fue aquella especie de mentalidad y de conducta que se puede designar como “tradicionalismo”. No intentaremos definir tampoco este fenómeno de modo concluyente, y nos limitaremos a aclararlo —de modo provisional también— con algunos ejemplos. Comencemos por los trabajadores.

Uno de los medios técnicos que acostumbra emplear el moderno empresario para conseguir de “sus” trabajadores el máximo posible de rendimiento, para acrecer la intensidad de su trabajo, es el salario a destajo. En la economía agrícola, por ejemplo, un caso que exige imperiosamente acrecer en lo posible la intensidad del trabajo es la recolección de la cosecha, ya que, dada la inseguridad del tiempo, de la mayor aceleración de la misma, dependen posibilidades extraordinariamente grandes de ganancias o pérdidas. Por esa razón se recurre entonces al trabajo a destajo. Como el empresario

54

busca obtener el máximo de producto aumentando la intensidad del trabajo, trata de hacer coincidir al trabajador en su interés por acelerar la recolección alzando los destajos, ofreciéndole así el medio de obtener en poco tiempo una ganancia extraordinaria para él. // Pero aquí surgen ciertas dificultades que son características de la mentalidad tradicionalista en el obrero: el alza de los salarios *no aumentó* en los trabajadores la intensidad de su rendimiento, sino que más bien la *disminuyó*. Un obrero, por ejemplo, gana un marco diario por cada fanega de grano segado, y para ganar al día dos marcos y medio, ha de segar dos fanegas y media; si el precio del destajo se aumenta en 25 centavos diarios, el mismo hombre no tratará de segar, como podía esperarse, tres fanegas, por ejemplo, para ganar al día tres marcos con setenta y cinco centavos, sino que sólo seguirá segando las mismas fanegas de antes, para seguir ganando los dos marcos y medio, con los que, según la frase bíblica, “tiene suficiente”. Prefirió trabajar menos a cambio de ganar menos también; no se preguntó cuánto podría ganar al día rindiendo el máximo posible de trabajo, sino cuánto tendría que trabajar para seguir ganando los dos marcos y medio que ha venido ganando hasta ahora y que le bastan para cubrir sus necesidades tradicionales. Esta conducta es un ejemplo de lo que he llamado “tradicionalismo”: lo que el hombre quiere “por naturaleza” no es ganar más y más dinero, sino vivir pura y simplemente, como siempre ha vivido, y ganar lo necesario para seguir viviendo. Cada vez que el [moderno] capitalismo intentó acrecentar la “productividad” del trabajo humano aumentando su intensidad, hubo de tropezar con la tenaz resistencia de este *leitmotiv* precapitalista, con el que sigue luchando aún hoy en proporción directa del “retraso” (desde el punto de vista del capitalismo) en que se halla la clase trabajadora. Volvamos a nuestro ejemplo: al ver que fracasaba la apelación al “sentido de lucro”, aumentando los jornales, se quiso intentarlo con los medios opuestos: se rebajaron los tipos de



55 salarios para forzar a los trabajadores a trabajar más que hasta ahora, para que pudiera conservar lo que actualmente ganaba. Parece a primera vista, y así se ha creído y se sigue creyendo por muchos, que hay una estricta correlación entre el bajo nivel de los salarios y el aumento de la ganancia en el empresario. El capitalismo // siguió esta ruta desde un principio, y durante varios siglos ha sido un artículo de fe que los salarios inferiores son “productivos”, es decir, que aumentan el rendimiento del trabajador, ya que, como había dicho Pieter de la Cour\* —de acuerdo en esto, según veremos, con el espíritu del antiguo calvinismo— el pueblo sólo trabaja porque y en tanto que es pobre.

Pero la eficacia de este medio, aparentemente bien acreditado, tiene sus límites.<sup>14</sup> Es cierto que el capitalismo exige para su desarrollo la existencia de un exceso de población, a la que puede alquilar por bajo precio en el mercado del trabajo. Pero un “ejército de reserva” demasiado numeroso es verdad que puede favorecer su expansión cuantitativa, pero en cambio detiene su crecimiento cualitativo, singularmente el tránsito a aquellas formas de industria que recurren al trabajo intensivo. Salario inferior no es idéntico en modo alguno a trabajo barato. Aun desde un punto de vista rigurosamente cuantitativo, el rendimiento del trabajo desciende fatalmente cuando el salario no basta para satisfacer las necesidades fisiológicas del obrero, y si esa insuficiencia es permanente

<sup>14</sup> Como es natural, aquí renunciamos no sólo a investigar en dónde radican estos límites, sino incluso a tomar posición ante la doctrina de la conexión entre el salario alto y la elevada prestación de trabajo representada y formulada primeramente por Brassey, elevada a teoría por Brentano y —con sentido histórico y constructivo a la par— por Schulze-Gävernitz. La discusión ha sido suscitada de nuevo por los penetrantes estudios de Hasbach (*Schmollers Jahrbuch* [Anuario de Schmoller], 1903, pp. 385-391 ss.) [y todavía no puede considerarse resuelta]. Para nosotros nos basta con el hecho indudable, y por nadie puesto en duda, de que el salario bajo no implica ni provecho elevado ni probabilidades favorables de desarrollo industrial, y de que las simples operaciones mecánicas dinerarias no son causa de “educación” para la cultura capitalista ni de la posibilidad de una economía capitalista. Todos los ejemplos elegidos son simplemente ilustrativos.

constituye, en verdad, una “selección de los más inútiles”. El campesino de la Silesia, poniendo todo su esfuerzo, siega poco más de dos tercios de la tierra que en el mismo tiempo trabaja el campesino de la Pomerania o el Mecklemburgo, mejor pagado y alimentado, y el campesino // polaco oriental rinde otro tanto de menos que el alemán en el mismo tiempo. Desde un punto de vista comercial, el salario bajo como base de desarrollo capitalista fracasa siempre que se trata de conseguir productos que exigen un trabajo calificado (intelectual), o bien el empleo de máquinas costosas y fácilmente inutilizables por impericia del que las maneja; o, en general, un mayor esfuerzo de la atención y una mayor iniciativa. En estos casos, el salario bajo no es rentable y causa efectos contrarios a los pretendidos, ya que no sólo se requiere en tales casos un sentimiento harto desarrollado de la responsabilidad, sino la existencia de una mentalidad que, al menos durante el trabajo, necesita desentenderse de la eterna cuestión de combinar la ganancia acostumbrada con el máximo de comodidad y el mínimo de rendimiento, y que, por el contrario, practica el trabajo como absoluto fin en sí, como “profesión”. Pero esta mentalidad no existe naturalmente, ni puede ser creada por salarios altos ni bajos, sino que es el producto de un largo y continuado proceso educativo. Para un capitalismo que ha alcanzado la cima, es hoy fácil el reclutamiento de sus trabajadores en todos los países industriales y, dentro de cada país, en todas las esferas de la industria. Pero en el pasado era un problema extraordinariamente difícil en cada caso.<sup>15</sup> Y aun

<sup>15</sup> Por eso incluso la naturalización de industrias capitalistas no ha sido posible generalmente más que en virtud de amplios movimientos migratorios de los países de más antigua civilización. Las observaciones de Sombart sobre la oposición entre las “habilidades” y los “secretos del oficio” del artesano, y la moderna técnica científicamente objetivada, son exactas; pero semejante distinción apenas existe en la época de nacimiento del capitalismo; más aún, las cualidades éticas (por así decirlo) del trabajador capitalista (y, en cierta medida, también del empresario) poseyeron a menudo un mayor “valor de rareza” que las habilidades rutinarias del artesanado, mantenidas en un secular tradicionalismo. Incluso la industria actual, al elegir su lugar

57 hoy necesita contar con un auxiliar poderoso que, como más // adelante veremos, ya le ayudó en las primeras fases de su desarrollo. Podemos ilustrar con un ejemplo lo que queremos decir. Una reminiscencia de tradicionalismo lo ofrecen las obreras, sobre todo las solteras. Todos los patronos que dan trabajo a muchachas, especialmente alemanas, se quejan de su absoluta incapacidad y aun de su falta de voluntad para abandonar sus formas tradicionales de trabajo y aprender otras más prácticas, no les interesa adaptarse a formas nuevas de trabajo, no aprenden, no concentran la inteligencia y ni aun casi saben usarla. Toda explicación sobre la posibilidad de aligerar el trabajo y, sobre todo, de hacerlo más productivo choca con la máxima incompreensión; un ofrecimiento de alza en los destajos se estrella en la muralla de la rutina. En cambio, con las muchachas que poseen una específica formación religiosa, especialmente con las de origen pietista, ocurre un fenómeno distinto, que, por lo mismo, presenta un especial interés para nosotros. Se afirma con frecuencia, y la afirmación ha sido generalmente comprobada por cálculos contables,<sup>16</sup> que esta educación religiosa ofrece la más favorable coyuntura para una educación económica. Entonces aparecen unidas en estrecho maridaje la capacidad de concentración del pensamiento y la actitud rigurosamente fundamental de “sentirse obligado” al trabajo, con el más fino sentido económico, que calcula la ganancia y su cuantía, y un austero dominio sobre sí mismo y una moderación que acrecienta extraordinariamente la capacidad del rendimiento en el trabajo. Entonces es prácticamente posible la consideración del trabajo como fin en sí como “profesión”, que es lo que el capi-

de emplazamiento, no es del todo independiente de las propiedades adquiridas por el pueblo en una larga tradición y educación en el trabajo intensivo. El actual círculo de representación integral de lo “científico” se inclina a pensar que allí donde se observa esta dependencia, la causa no está en la tradición y la educación, sino en determinadas cualidades heredadas biológicas, de raza; opinión ésta sumamente dudosa, cuando menos, a mi juicio.

<sup>16</sup> [Cf. el trabajo citado en la nota 22 del cap. 1.]

talismo exige, y entonces hay probabilidades prácticas de superar la parsimonia tradicionalista, que el nuevo tipo de educación religiosa hace imposible. Estas consideraciones que sugiere la observación de lo que ocurre en el capitalismo actual<sup>17</sup> sirven para mostrar // todo el interés de la indagación acerca de cómo fueron posibles en la época de su formación estas conexiones de la capacidad capitalista de adaptación con los factores religiosos, ya que la observancia de muchos fenómenos aislados no permite concluir que entonces existió del mismo modo que ahora. La repulsión y la persecución de que fueron objeto los trabajadores metodistas, por ejemplo, por parte de sus camaradas en el siglo XVIII, con la continua destrucción de sus útiles de trabajo, no fue en virtud de sus excentricidades religiosas, pues Inglaterra había conocido más extraños fenómenos religiosos, sino por su específica “docilidad para el trabajo”, como diríamos hoy. 58

Empero, nos limitaremos por lo pronto a insistir en fenómenos actuales, refiriéndonos ahora a los empresarios, para acabar de perfilar en ellos el concepto y la significación del “tradicionalismo”.

En sus investigaciones sobre la génesis del capitalismo,<sup>18</sup> ha distinguido Sombart como los dos grandes *leitmotiv* entre los que se ha movido la historia económica la “satisfacción de las necesidades” y el “lucro”, según que haya dominado la medida de la necesidad personal o el afán de enriquecerse

<sup>17</sup> Las observaciones precedentes pudieran dar lugar a errores de // interpretación. Con los fenómenos que tratamos aquí nada tiene que ver, por ejemplo, la inclinación de cierto tipo de hombres de negocios a interpretar en su provecho el principio: “no debe arrancarse la fe del corazón del pueblo”, o la propensión [antes tan frecuente], especialmente en amplios círculos del clero luterano, que se ponía incondicionalmente a disposición de la autoridad como “policía negra”, movido por su abstracta simpatía hacia lo autoritario, siempre que se trataba de condenar las huelgas como pecado, de anatematizar los sindicatos como fomentadores de la “codicia”, etc. En el texto nos referimos a hechos no aislados, sino extraordinariamente frecuentes y que, como veremos, se repiten genéricamente.

<sup>18</sup> *Der moderne Kapitalismus (El capitalismo moderno)*, 1ª ed., vol. I, 1902, p. 62.

59 independientemente de los límites de aquélla y la posibilidad de lograrlo en el ejercicio de la actividad económica orientada en determinada dirección. Lo que Sombart llama "sistema de la economía de satisfacción de las necesidades" parece coincidir, a // primera vista, con lo que llamamos nosotros "tradicionalismo económico". La coincidencia es exacta cuando se equiparan los conceptos "necesidad" y "necesidad tradicional"; de no hacerse así, grandes masas de economías que por su estructura deberían ser consideradas como "capitalistas", incluso en el sentido que en otro lugar de su obra da Sombart al "capitalismo",<sup>19</sup> caen fuera de la esfera de las economías "adquisitivas" y entran precisamente en el ámbito de las "economías de satisfacción de necesidades". Igualmente pueden tener un carácter "tradicionalista" incluso aquellas economías que son dirigidas por empresarios privados que invierten el capital (dinero o bienes con valor pecuniario) para fines lucrativos, mediante la compra de los medios de producción y consiguiente venta de los productos, es decir, empresas típicamente "capitalistas". Este fenómeno se ha dado en el transcurso de la reciente historia económica no con carácter excepcional, sino como regla general, aun cuando periódicamente interrumpida por la irrupción repetida y cada vez más potente del "espíritu capitalista". Es cierto que, por lo general, entre la forma "capitalista" de una economía y el espíritu con que es dirigida media una relación "adecuada", pero no una dependencia "legal". Si, a pesar de todo, utilizamos provisionalmente la expresión "espíritu del capitalismo [moderno]"<sup>20</sup> para designar aquella mentalidad que aspira a obtener un lucro ejerciendo sistemáticamente una profesión [, una ganancia racionalmen-

<sup>19</sup> *Der moderne Kapitalismus*, op. cit., p. 195.

<sup>20</sup> [Nos referimos, naturalmente, a la industria moderna racional específica de Occidente, no al capitalismo extendido por todo el mundo desde hace tres milenios hasta la actualidad en China, India, Babilonia, Grecia, Roma y Florencia, representado por los usureros, los proveedores de guerra, arrendatarios de impuestos y cargos públicos, grandes empresarios comerciantes y magnates de las finanzas. (Véase la "Introducción general" a los tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión*.)]

te legítima,] como se expuso en el ejemplo de Benjamín Franklin, es por la razón histórica de que dicha mentalidad ha encontrado su realización más adecuada en la [moderna] empresa // capitalista, al mismo tiempo que ésta puede reconocer en aquélla su más adecuado impulso *mental*.

Por lo demás, es posible que la coincidencia no exista en modo alguno. Benjamín Franklin estaba transido de "espíritu capitalista" en una época en la que su imprenta no se distinguía, por su forma, en nada de cualquier otro oficio manual. Y ya veremos que, por lo general, en los albores de la nueva época, no fueron única, ni siquiera preponderantemente, los empresarios capitalistas del patriciado comercial, sino más bien las capas más audaces de la clase media industrial los representantes de aquella mentalidad que llamamos "espíritu del capitalismo".<sup>21</sup> Y en el siglo XIX, sus representantes clásicos no son los nobles *gentlemen* de Liverpool o de Hamburgo con el patrimonio comercial heredado de sus antepasados, sino los *parvenus* de Manchester, de Renania y de Westfalia, procedentes de las más modestas capas sociales. [Pero ya en el siglo XVI ocurría lo propio: las nuevas industrias entonces nacidas fueron creadas por los *parvenus*.]<sup>22</sup> //

<sup>21</sup> Limitémonos aquí a señalar que, *a priori*, no estamos obligados a admitir que la técnica de la empresa capitalista, de una parte, y el espíritu del "trabajo profesional", de otra, a los que debe el capitalismo su energía expansiva, hayan tenido que encontrar originariamente su savia en las mismas capas sociales. Lo mismo ocurre con las relaciones sociales de los idearios religiosos. Históricamente, el calvinismo fue uno de los más firmes apoyos de una educación en el "espíritu capitalista"; y, sin embargo, por razones que más tarde expondremos, los poseedores de grandes capitales de dinero en Holanda no eran partidarios del calvinismo de observancia estricta, sino arminianos. Aquí y en todas partes, la pequeña [y mediana] burguesía que ascendía socialmente hasta la dirección de las grandes empresas, era precisamente el "típico" titular de la ética capitalista y de la Iglesia calvinista [; y esto confirma cuanto llevamos dicho a este propósito: pues en todos los tiempos ha habido grandes poseedores de capitales monetarios y comerciantes en grande. En cambio, la organización racional capitalista del trabajo industrial burgués fue conocida por primera vez en la transición de la Edad Media a la Edad Moderna (*aber hat erst die Entwicklung von Mittelalter zu Neuzeit gekannt*)].

<sup>22</sup> [Véase sobre esto la excelente tesis doctoral de Julian Maliniak, *Die*

61 De seguro, tipos de actividad económica como la banca, la exportación en grande, la dirección de un gran establecimiento de géneros al por menor, etc., sólo pueden ser ejercidos en la “forma” de empresa capitalista; pero es posible que el “espíritu” que anime su dirección sea el de un estricto tradicionalismo; de hecho, los negocios de los grandes bancos de emisión no podrían ser dirigidos de otro modo; el comercio ultramarino durante largas épocas se apoyó en la base de monopolios y reglamentaciones de carácter rigurosamente tradicionalista; en el comercio al por menor —y no hablamos de los pequeños sobranceros faltos de capital, que hoy claman por la ayuda del Estado— todavía está en plena marcha la revolución que puso fin al viejo tradicionalismo, arrumbando las formas del antiguo sistema de trabajo doméstico,<sup>†</sup> con el que el trabajo doméstico moderno sólo posee semejanza de forma. Un ejemplo podrá aclarar el rumbo y el significado de esta revolución.

Hasta mediados del siglo XIX, la vida del jefe de una empresa de trabajo doméstico (*Verleger*), al menos en muchas ramas de la industria textil continental, era bastante cómoda juzgando desde nuestro punto de vista.<sup>23</sup> Véase a grandes rasgos cómo transcurría. Los campesinos acudían a la ciudad, donde habitaban los empresarios, con los tejidos fabricados por ellos con materias primas, también producidas por ellos en

*Entstehung der Exportindustrie und des Unternehmerstandes in Zürich im 16. und 17. Jahrhundert* (El nacimiento de la industria de exportaciones y la situación de los empresarios en Zurich en los siglos XVI y XVII) (Universidad de Zurich, 1913, cuaderno 2 de los *Zürcher volkswirtschaftliche Studien*.)

<sup>†</sup> *Verlagssystem*, término que desde C. Bücher sustituye al de *Hausindustrie* (industria doméstica). El *Verlagssystem* es, según Sieveking (*Historia económica universal*, trad. de P. Ballesteros, p. 121), una forma de empresa en la que el empresario suministra anticipadamente algún elemento material o instrumental sin llegar a centralizar el trabajo, que se hace a domicilio y según su propia técnica. (Nota de Legaz Lacambra.)

<sup>23</sup> El cuadro que a continuación trazamos es un ejemplo de nuestro método de reducir la realidad a “tipos ideales”; así, hemos simplificado las circunstancias de las distintas ramas de la industria doméstica en los distintos lugares, siendo indiferente para el fin puramente ilustrativo que perseguiamos el que en ninguno de los ejemplos en que hemos pensado se haya reflejado con toda exactitud el proceso, de la manera que lo hemos descrito.

la mayoría de los casos (sobre todo, tratándose de lino); se examinaba // la calidad de los tejidos, a menudo oficialmente, y el campesino recibía el precio acostumbrado. Los clientes del jefe de la empresa se constituían en intermediarios para la venta del artículo a mayores distancias, haciendo viaje de propósito y haciéndose la compra no por muestras, sino según las calidades corrientes y en el almacén, y a veces habían sido ya directamente encargadas a los campesinos. Raramente visitaba a su clientela, y de hacerlo, era viaje largo que tardaba en repetirse; el resto del tiempo bastaba la correspondencia y el envío de muestras aumentado lentamente. Las horas de despacho eran pocas, nunca más de cinco o seis al día, y con frecuencia menos; sólo durante la campaña, cuando la había, aumentaba el trabajo; la ganancia era razonable, la suficiente para vivir decentemente y, en los buenos tiempos, capaz de contribuir a la formación de un pequeño capital; en general, los concurrentes se llevaban bastante bien entre sí, por la gran coincidencia en los principios del negocio; y, para completar el cuadro, la visita diaria repetida a las “arcas”, y, después, el tarro de cerveza, la reunión con los amigos y, en general, un ritmo moderado de vida.

A no dudarlo, esto constituía una forma completamente “capitalista” de organización, si se atiende al carácter puramente mercantil y comercial del empresario y al hecho de ser necesaria la aportación de capitales que se invertían en el negocio, o si se mira el aspecto objetivo del proceso económico o el modo de llevar la contabilidad. Pero era una economía “tradicionalista” si se considera el “espíritu” que animaba a los empresarios: el género tradicional de vida, la ganancia tradicional, la medida tradicional de trabajo, el modo tradicional de llevar el negocio y las relaciones con los trabajadores, la clientela también tradicional y el modo igualmente tradicional de hacerse con ella y de efectuar las transacciones; este tradicionalismo dominaba la práctica del negocio y puede decirse que constituía la base del *ethos* de este tipo de empresario.



63 Pero llegó un momento en que este bienestar fue perturbado de pronto, sin que todavía se hubiese producido una variación // fundamental en la forma de organización (por ejemplo, el paso a la industria cerrada, al telar mecánico, etc.). Lo que ocurrió fue sencillamente esto: un joven de una cualquiera de las familias de empresarios habitantes en la ciudad iría un buen día al campo y seleccionaría allí cuidadosamente los tejedores que le hacían falta y los sometería progresivamente a su dependencia y control, los educaría, en una palabra, de campesinos a trabajadores; al mismo tiempo, se encargaría directamente de las transacciones poniéndose en relación directa con los compradores al por menor; procuraría directamente hacerse con una nueva clientela, haría viajes por lo menos una vez al año y trataría, sobre todo, de adaptar la calidad de los productos a las necesidades y los deseos de los compradores, aprendería así a “acomodarlos al gusto” de cada cual y comenzaría a poner en práctica el principio “precio barato, gran consumo”. Y entonces se repetiría una vez más el resultado fatal de todo proceso de “racionalización”: quien no asciende, desciende. Desapareció así el idilio, al que sustituyó la lucha áspera entre los concurrentes; se constituyeron patrimonios considerables que no se convirtieron en plácida fuente de renta, sino que fueron de nuevo invertidos en el negocio, y el género de vida pacífica y tranquila tradicional se trocó en la austera sobriedad de quienes trabajaban y ascendían porque ya no querían gastar, sino enriquecerse, o de quienes, por seguir aferrados al viejo estilo, se vieron obligados a limitar su plan de vida.<sup>24</sup> Y véase lo más interesante: en tales casos, no era la afluencia de dinero nuevo lo que provocaba esta revolución, sino el nuevo espíritu, el “espíritu del capitalismo [moderno]” que se había introducido (conozco casos

<sup>24</sup> [Por esta misma razón, no es tampoco un azar que en este primer periodo del incipiente capitalismo, los primeros vuelos de la industria alemana, por ejemplo, hayan ido de la mano con una completa mutación del estilo de los “objetos de necesidad” para la vida cotidiana (*des Alltagslebens*).]

64 en los que con unos cuantos miles tomados en préstamo a los parientes se ha puesto en obra todo el proceso de transformación). La cuestión // acerca de las fuerzas impulsoras de [la expansión del moderno] capitalismo no versa principalmente sobre el origen de las disponibilidades dinerarias utilizables en la empresa, sino más bien sobre el desarrollo del espíritu capitalista. Cuando éste despierta y logra imponerse, él mismo se crea las posibilidades dinerarias que le sirven de medio de acción, y no a la inversa.<sup>25</sup> Pero este nuevo espíritu no se introdujo de modo pacífico. Una ola de desconfianza, de odio más bien y de indignación moral, envolvió de ordinario a los primeros innovadores, y a menudo (conozco varios casos de ello) comenzó a formarse una leyenda en torno a las sombras misteriosas de su vida pasada. No es fácil encontrar quien reconozca sin prejuicios que un empresario de este “nuevo estilo” sólo podía mantener el dominio sobre sí mismo, y salvarse del naufragio moral y económico, mediante una extraordinaria firmeza de carácter; y que (aparte de su clara visión y su capacidad para la acción) fueron precisamente ciertas cualidades “éticas” claramente acusadas las que le hicieron ganar la confianza indispensable de la clientela y de los trabajadores, dándole además la fortaleza suficiente para vencer las innumerables resistencias con que hubo de chocar en todo momento; y, sobre todo, a esas cualidades debería la extraordinaria capacidad para el trabajo que se requiere en un empresario de esta naturaleza, y que es del todo incompatible con una vida regalada; en una palabra, el nuevo espíritu encarna cualidades éticas específicas, de distinta naturaleza que las que se adaptaban al tradicionalismo de los tiempos pasados.

[Y esos nuevos empresarios no eran tampoco especuladores osados y sin escrúpulos, naturalezas aptas para la aventura económica, como las ha habido en todas las épocas de la historia, ni siquiera “gentes adineradas” que crearon este

<sup>25</sup> [Esto no quiere decir que, por ejemplo, el movimiento del valor de los metales preciosos sea indiferente desde el punto de vista económico.]



nuevo estilo de vida oscuro y retraído, aunque decisivo para el desarrollo de la economía, sino hombres educados en la dura escuela de la // vida, prudentes y arriesgados a la vez, sobrios y perseverantes, entregados de lleno y con devoción a su causa, con concepciones y “principios” rígidamente burgueses.]

Creerán algunos que estas cualidades morales personales no tienen nada que ver con determinadas máximas éticas o pensamientos religiosos y que, por tanto, el fundamento propio de este sentido mercantilista de la conducción de vida (*Lebensführung*) es de carácter más bien negativo: la capacidad de sustraerse a la tradición recibida (es decir, “ilustración” liberal, en primer término). De hecho, esto es lo más corriente en la actualidad; hoy, no sólo acostumbra a faltar una relación entre la conducción de vida (*Lebensführung*) y los principios religiosos, sino que, cuando la relación existe, es de carácter negativo. En Alemania, las naturalezas transidas de “espíritu del capitalismo” son hoy directamente anticlericales o, al menos, indiferentes en religión. La idea del aburrimiento beatífico en el cielo tiene muy poco de atrayente para el que siente la alegría de la acción, y la religión le parece un medio de sustraer a los hombres del trabajo en el mundo. Si a estos hombres se les preguntase por el “sentido” de esa actividad incansable, jamás satisfecha de su propia posición (por lo cual dentro de una orientación puramente terrenal de la vida debería ser algo sin sentido), supuesto que supiesen dar una respuesta, sería la de “la preocupación por los hijos y los nietos”; o bien (puesto que este motivo se encuentra también en hombres de espíritu “tradicionalista”) dirían simplemente que para ellos, el negocio, con su incesante trabajo, “es indispensable para su vida”. De hecho, ésta es la única motivación de su actividad, un modo de conducción de vida (*Lebensführung*) irracional [visto desde el lado de la felicidad personal], puesto que el hombre existe para el negocio y no a la inversa. Naturalmente, ante tales hombres no falta tampoco el senti-

miento que inspira su poder y sobre todo la consideración que siempre garantiza el hecho de la riqueza; y cuando la fantasía de todo un pueblo sólo se deja deslumbrar por las magnitudes cuantitativas, como en los Estados Unidos, este romanticismo de los números opera con magia irresistible sobre los “poetas” que hay // entre los mercaderes. Pero, en general, esto no reza con los empresarios verdaderamente señeros y, sobre todo, con aquellos de mayores y más duraderos éxitos. De modo especial, los que van a parar al puerto de la riqueza fideicomisaria y de la nobleza otorgada, con hijos cuya conducta en la universidad o en el ejército trata de hacer olvidar su origen, como frecuentemente ha ocurrido en tantas familias de advenedizos del capitalismo alemán, constituyen un producto epigonal de decadencia. El “tipo ideal” de empresario capitalista,<sup>26</sup> encarnado en algunos nobles ejemplares, nada tiene que ver con este tipo vulgar o afinado de ricachón. Aquél, aborrece la ostentación, el lujo inútil y el goce consciente de su poder; le repugna aceptar los signos externos del respeto social de que disfruta, porque le son incómodos. Su comportamiento presenta más bien rasgos ascéticos (habremos de insistir repetidamente en la significación histórica de este fenómeno tan importante para nosotros), como los exige el “sermón” antes citado de Franklin. Y, sobre todo, no es raro, sino muy frecuente, hallar en él un grado de modestia mucho más sincera que la reserva tan prudentemente recomendada por Benjamín Franklin. “Nada” de su riqueza lo tiene para su persona; sólo posee el sentimiento irracional de “cumplir bienamente en su profesión”.

Pero esto precisamente es lo que el hombre precapitalista considera tan inconcebible y misterioso, tan sucio y despreciable. Que alguien pase su vida trabajando, guiado por la sola

<sup>26</sup> Es decir, de aquel tipo de empresario que nosotros hacemos objeto de nuestra investigación, no del tipo corriente dado empíricamente (sobre el concepto de “tipo ideal” véase lo que dijo en el *Archiv für Sozialwissenschaft*, vol. XIX, fascículo 1).\*

idea de bajar un día a la tumba cargado de dinero, sólo le parece explicable como producto de instintos perversos, de la *auri sacra fames*.

- 67 Actualmente, con nuestras instituciones políticas, civiles y comerciales, con las actuales formas de la industria y la estructura // propia de nuestra economía, este “espíritu” del capitalismo podría explicarse, según ya indicamos, como producto de adaptación. El orden económico capitalista necesita esta entrega a la “profesión” de enriquecerse: es una especie de comportamiento ante los bienes externos, de tal modo adecuado a aquella estructura, ligado de tal manera a las condiciones del triunfo, en la lucha económica por la existencia, que ya no es posible hablar hoy de una conexión necesaria entre esa
- \* conducción de vida (*Lebensführung*) “crematística”\* y una determinada “concepción unitaria del mundo”. Sobre todo, ya no requiere apoyarse en la aprobación de los poderes religiosos; y considera como un obstáculo toda influencia perceptible sobre la vida económica de las normas eclesiásticas o estatales. La “concepción del mundo” va determinada por la situación de los intereses político-comerciales y político-sociales. [Quien no adapta su conducción de vida (*Lebensführung*) a las condiciones del éxito capitalista, se hunde o, al menos, no asciende demasiado. Pero todo esto ocurre en una época en la que el moderno capitalismo ha triunfado ya, emancipándose de sus antiguos asideros. Así como sólo pudo romper las viejas formas de la constitución económica medieval apoyándose en el incipiente poder del Estado moderno, lo mismo pudo ocurrir (diremos provisionalmente) en sus relaciones con los poderes religiosos. En qué caso, y en qué sentido lo ha sido realmente, es lo que debemos investigar aquí; pues apenas requiere demostración que la concepción del enriquecimiento como un fin en sí obligatorio para el hombre, como “profesión”, contradecía el sentimiento ético de épocas enteras de la historia. En el principio *Deo placere vix potest*,\* pasado al derecho canónico y tenido entonces por auténtico, así

como el pasaje del Evangelio relativo al interés,<sup>27</sup> utilizado // por la actividad del comerciante, y en la designación de *turpitudine*\* que dio santo Tomás al afán de lucro (lo mismo que al inevitable y, por lo mismo, éticamente lícito provecho),] hubo

<sup>27</sup> [Quizá sea éste el lugar adecuado para referirnos con cierto detalle a las observaciones contenidas en el escrito ya citado de F. Keller (vol. 12 de los escritos de la Sociedad Goerresiana) y a los razonamientos que, inspirados en él, se encuentran en el libro de Sombart sobre el “burgués”. Me parece fuerte cosa que se haya podido criticar un libro en el que no se habla para nada de la prohibición canónica del préstamo a interés (salvo en una nota // y sin la menor relación orgánica con la argumentación expuesta en el texto), alegando que es precisamente esta prohibición (que, por lo demás, tiene su paralelo en casi todas las morales religiosas del mundo) lo que caracteriza la diferencia entre la ética católica y la reformada: en verdad, sólo deben criticarse aquellos trabajos que realmente han sido leídos o que, de haberlo sido, no han sido olvidados. La lucha contra la *usuraria pravitatis*\* llena toda la historia de la Iglesia hugonota y holandesa en el siglo xvi. Los “lombardos”, es decir, los banqueros, fueron excluidos de la comunión, a menudo por su simple cualidad de tales. (Véase la nota 12 del cap. 1.) La concepción más tolerante de Calvino (quien, por lo demás, tampoco impidió que el primer proyecto de Ordenanzas contuviese prescripciones sobre la usura) no se impuso plenamente sino por obra de Salmasio. Por tanto, la diferencia no estaba aquí, sino al contrario. Pero todavía son peores las propias argumentaciones del autor que, en este punto, contrastan penosamente por su superficialidad con los escritos de Funck y otros sabios católicos (a quienes el autor cita, inoportunamente a mi juicio) y con las investigaciones anticuadas en algún punto, pero siempre fundamentales, de Endemann. Ciertamente, Keller se ha librado de incurrir en excesos como los contenidos en ciertas críticas de Sombart (*op. cit.*, p. 321), observando formalmente que los “hombres piadosos” (el autor se refiere singularmente a Bernardino de Siena y Antonino de Florencia) “fomentaron de todas las maneras el espíritu de empresa”, por cuanto que (de modo semejante a como se hizo en todo el mundo con preceptos análogos) interpretaron la prohibición del préstamo usurario de manera que no afectase a la colocación “productiva” (como diríamos hoy) del capital. (El hecho de que Sombart, por una parte, incluya a los romanos entre los “pueblos heroicos” y, por otra —con evidente contradicción—, afirme que el racionalismo económico ya había sido desarrollado por Catón hasta sus “últimas consecuencias” —p. 267— constituye la mejor prueba para afirmar que el autor compuso un “libro de tesis” en el peor sentido de la palabra.) Ahora bien, el autor desfigura por completo la significación de la prohibición del préstamo a interés (a la que tanta importancia se concedió en un principio, para ser despreciada más tarde y revalorizada hoy de nuevo, precisamente en la era de los católicos multimillonarios, con fines apologéticos); por lo demás, ya es sabido que, a pesar de hallarse fundada en la Biblia, la prohibición fue derogada en el último siglo por instrucción de la Congregación del Santo Oficio, ciertamente, sólo *temporum ratione habita*\* e indirectamente, prohibiendo perturbar al penitente con preguntas sobre la *usuraria pravitatis* cuando se duda de su obediencia, // aun en caso de que el precepto

- 69 ya, // frente al parecer radicalmente anticrematístico de amplios sectores, una complacencia de la doctrina católica con los intereses de los poderes financieros de las ciudades italianas, tan estrechamente ligadas con la Iglesia desde el punto de

volviese a estar en vigor. Pues nadie que haya estudiado un poco a fondo la muy complicada doctrina eclesiástica sobre la usura (con sus interminables controversias en torno, por ejemplo, a la licitud de la compra de rentas, el descuento bancario y ciertos contratos y, sobre todo, acerca de la materia sobre la que recayó la mencionada disposición de la Congregación del Santo Oficio con motivo de un empréstito municipal) podrá afirmar que la prohibición del préstamo a interés se refirió únicamente al crédito necesario, que tuvo como finalidad “conservar el capital” y que fue “fomentador de la empresa capitalista” (pp. 24-25). La verdad es que la Iglesia tardó bastante en reflexionar de nuevo sobre la prohibición del interés, y cuando lo hizo, las formas corrientes de negociar con la colocación del capital no eran préstamos a interés fijo, sino *foenus nauticum*, *commenda*, *societas maris* y el *dare ad proficuum de mari* (empréstitos tarifados según la clase, de riesgo en la cuantía de la participación en ganancias y pérdidas, y así tenía que ser, dado el carácter de la operación), las cuales no fueron condenadas en su totalidad (salvo por algunos canonistas rigoristas); y más tarde, cuando fueron posibles y corrientes los descuentos y las colocaciones de capital a interés fijo, surgieron nuevas dificultades por parte de la prohibición de la usura, dificultades que dieron lugar a toda clase de medidas severas por parte de los gremios de comerciantes (así, las “listas negras”); sin embargo, la prohibición canónica del interés tenía un carácter puramente jurídico-formal (en general) y, desde luego, sin la tendencia “protectora del capital” que le atribuye Keller; y, en último término, si es posible hallar en los canonistas una determinada actitud ante el capitalismo, ésta sería, de una parte, una hostilidad tradicionalista (aun cuando ciega, inconsciente) contra el poder creciente e impersonal —y por eso, de difícil sumisión a reglas morales— del capital (reflejada, por ejemplo, en las manifestaciones de Lutero sobre los Fugger en los negocios con dinero en general); y, de otra parte, una tendencia y una necesidad de acomodación a las circunstancias. Pero en realidad todo esto nos interesa muy poco, pues ya hemos dicho que la prohibición del interés y su destino tienen para nosotros simple valor sintomático y, aun éste, muy limitado.

La ética económica de los teólogos escotistas, y especialmente de ciertos medievales del *quattrocento*, como Bernardino de Siena y Antonino de Florencia —escritores monásticos de orientación estrictamente racional-ascética—, merecería una investigación especial que no podemos llevar a cabo en este lugar. Tendría que anticipar en una autocrítica todo lo que habré de decir al exponer // la ética económica católica en su relación positiva con el capitalismo. Todos estos escritores —anticipándose al punto de vista de muchos jesuitas— tratan de justificar como éticamente lícita (más ya no puede afirmar Keller naturalmente) la ganancia del comerciante, como retribución de su “industria”.

Naturalmente, el concepto y la valoración de la “industria” procede en último término del ascetismo monacal, y lo mismo el concepto de *masserizia*

vista // político.<sup>28</sup> Pero aun donde la doctrina se hizo más acomodaticia, como en Antonino de Florencia, nunca desapareció del todo el sentimiento de que la actividad encaminada al enriquecimiento // como fin en sí constituía un *pudendum*,\* que las ordenaciones de la vida entonces existentes obligaban a tolerar. [Algunos moralistas, singularmente de la escuela nominalista, aceptaron como dadas las formas ya implantadas de la vida capitalista, tratando de demostrar su licitud, sobre todo por la necesidad del comercio, probando que la

que Alberti pone en boca de Gianozzo, tomándolo del lenguaje eclesiástico y dándole curso en el lenguaje vulgar. Más tarde hablaremos de la ética monástica como precursora de las distintas denominaciones de ascetismo intramundano (*innerweltliche asketischen*) del protestantismo (en la Antigüedad se encuentran concepciones análogas en los cínicos, en las inscripciones funerarias del helenismo tardío y —en distintas condiciones— en ciertos documentos egipcios). Pero lo que falta en absoluto (lo mismo que en Alberti) es lo que nosotros consideramos decisivo: la concepción, tan característica del protestantismo ascético, de la comprobación de la propia salvación, la *certitudo salutis*, en la profesión: es decir, las recompensas psicológicas que esta religiosidad ponía en la “industria”, las cuales tenían que faltar necesariamente en el catolicismo, por cuanto que eran otros sus medios de salvación. Prácticamente, en estos escritores se trata de doctrinas éticas, no de impulsos prácticos individuales determinados por el interés de salvarse; y cuando no, de acomodación (como fácilmente puede verse), no de argumentaciones sobre la base de una posición religiosa central como en el ascetismo intramundano. (Por lo demás, Antonino de Florencia y Bernardino de Siena han sido de antiguo objeto de estudios mejores que el de F. Keller.) Y aun estas acomodaciones han sido objeto de disputas en los tiempos más recientes. Con todo, el alcance de estas concepciones éticas monacales no ha de ser considerado nulo en modo alguno, al menos como síntoma. Empero, los “atisbos” reales de una ética religiosa de la que arranca el moderno concepto de profesión se encuentran en las sectas y en la heterodoxia, especialmente en Wyclif, aun cuando su importancia haya sido notoriamente exagerada por Broditz, quien afirma (*Engl. Wirtschaftsgeschichte [Historia económica de Inglaterra]*, vol. 1, 1918) que su influencia fue tan grande que el puritanismo no encontró nada nuevo que hacer. No podemos ni debemos ahondar más en esto; pues no es éste el lugar de explicar si, y hasta qué punto, ha contribuido de hecho la ética cristiana medieval a la creación de los supuestos del espíritu capitalista.]

<sup>28</sup> [Las palabras “μη δὲν ἀπελπιζοντες” (Luc. 6, 35) y la traducción de la Vulgata “nihil inde sperantes” constituyen a juicio de A. Merx una desfiguración de μηδὲν ἀπελπιζοντες (= *neminem desperantes*),\* que prescriben el // préstamo a todo hermano, aun pobre, sin hablar para nada del interés. Ahora, al principio *Deo placere vix potest*\* se atribuye un turbio origen arriano\* (lo que para nosotros carece positivamente de interés).]

70

71 \*

\*

\*

\*



"industria" desenvuelta así constituía una fuente legítima de ganancia, éticamente irreproachable por tanto; pero, al mismo tiempo (contradiéndose), la doctrina dominante siguió considerando como *turpitudine* el "espíritu" del provecho capitalista o, al menos, no podía valorarlo positivamente desde el punto de vista ético]. Entonces hubiera sido sencillamente imposible una doctrina "ética" como la de Benjamín Franklin. La actividad de los capitalistas [fieles a la tradición eclesiástica] era algo éticamente indiferente, en el mejor de los casos, algo que podía tolerarse, pero que, en definitiva, ponía en peligro el logro de la bienaventuranza, puesto que podía en cualquier momento incurrir en conflicto con la prohibición eclesiástica del préstamo a interés: como prueban las fuentes, sumas importantísimas pasaban, a la muerte de la gente rica (como "dinero de conciencia"), a las instituciones eclesiásticas y, en ciertos casos, a los antiguos deudores, en calidad de "usura" injustamente ejercida con ellos. [Otro era el comportamiento de los círculos aristocráticos ya emancipados interiormente de la tradición (prescindiendo de las sectas heréticas o sospechosas),] pero incluso los espíritus escépticos y anticlericales solían hacerse su seguro para la otra vida porque, cuando menos, sentían la incertidumbre natural ante lo que pueda haber después de la muerte y porque, según la concepción más laxa (y, por lo mismo, más extendida), para conseguir la eterna felicidad bastaba la sumisión externa al precepto eclesiástico.<sup>29</sup> Aquí se pone de //

<sup>29</sup> Una muestra de cómo se pensaba acerca de la prohibición de la usura la tenemos, por ejemplo, en el libro I, c. 65, del estatuto del *Arte di // Calimala* (en este momento poseo solamente la redacción italiana transcrita en la *Stor. dei Com. Ital.*, vol. III, p. 246, de Emiliani-Giudici): "*Procurino i consoli con quelli frati, che parra loro, che perdono si faccia e come fare si possa il meglio per l'amore di ciascuno, del dono, merito o guiderdono, ovvero interesse per l'anno presente e secondo che altra volta fatto fue*".\* Esto constituía en realidad una especie de remisión que de modo oficial concedía el gremio a sus miembros, a cambio de que éstos se sometiesen. Otra prueba característica del carácter extramoral del provecho capitalista se encuentra también en las indicaciones que van a continuación y en el precepto inmediatamente anterior (c. 63) se anotan como "regalo" todos los intereses y

relieve con la mayor claridad el carácter amoral e incluso inmoral que, según confesión de los propios interesados, caracterizaba esta conducta.

¿Cómo es posible que esta conducta, simplemente tolerada en el mejor de los casos, pudiera convertirse con el tiempo en una "profesión" en el sentido de Benjamín Franklin? ¿Cómo se explica históricamente que en el centro de máximo desarrollo capitalista en el mundo de aquella época, en la Florencia de los siglos XIV y XV, el mercado de dinero y de capital de los grandes poderes políticos fuese considerado sospechoso desde el punto de vista moral [o simplemente tolerable,] mientras que en el reducido ambiente pequeñoburgués de la Pensilvania del siglo XVIII (donde la economía, por falta de dinero, apenas había superado la fase primitiva del cambio de productos, donde no existían huellas de grandes empresas industriales y donde los bancos poseían la más rudimentaria organización) la actividad "capitalista" constituía el contenido de una conducta no sólo laudable desde el punto de vista ético, sino incluso obligatoria? Querer hablar a cuenta de todo esto de un "reflejo" de las relaciones "materiales" en la superestructura ideal, sería un craso contrasentido. Por tanto, hemos de preguntarnos: ¿qué ideas fueron las determinantes para que un tipo de conducción de vida (*Lebensführung*), sin más finalidad aparente que el enriquecimiento, fuese // integrado en la categoría de "profesión", ante la cual el individuo se sentía obligado? Pues esta "obligación" es justamente lo que suministra apoyo y base ética a la conducción de vida (*Lebensführung*) del empresario de "nuevo estilo".

Se ha señalado como motivo fundamental de la moderna economía el "racionalismo económico": así, especialmente, Sombart, en razonamientos felices y convincentes. Ello es exacto

provechos. Las actuales "listas negras" de las bolsas contra los que oponen la objeción de diferencia (se hace alusión al llamado "negocio de diferencia", cuyos créditos no son accionables [nota de Legaz Lacambra]), tuvieron su precedente en el descrédito de que se hacía objeto a los que recurrían al tribunal eclesiástico con la *exceptio usurariae pravitatis*.\*



a condición de entender por racionalismo un crecimiento tal de la productividad del trabajo que hizo a éste romper los estrechos límites “orgánicos” naturalmente dados de la persona humana en que se hallaba encerrado, quedando sometido todo el proceso de la producción a puntos de vista científicos. Este proceso de racionalización en la esfera de la técnica en la economía influye también, indudablemente, sobre el “ideal de vida” de la moderna sociedad burguesa: la idea de que el trabajo es un medio al servicio de una racionalización del abas-  
to de bienes materiales a la humanidad ha estado siempre presente en la mente de los representantes del “espíritu capitalista” como uno de los fines que han marcado directrices a su actividad. Bastal leer, por ejemplo, para convencerse de esta verdad, las descripciones que hace Franklin de sus esfuerzos en servicio de los *improvements*\* comunales en Filadelfia. El moderno empresario siente una específica alegría vital, de matiz indudablemente “idealista”, proporcionada por la satisfacción y el orgullo de “haber dado trabajo” a muchos hombres y de haber contribuido al “florecimiento” de la ciudad nativa, en el doble sentido censitario y comercial en que lo entiende el capitalismo. Y, naturalmente, una de las propiedades de la economía privada capitalista es también el estar racionalizada sobre la base del más estricto cálculo, el hallarse ordenada, con plan y austeridad, al logro del éxito económico aspirado, en oposición al estilo de vida del campesino que vive al día, a la privilegiada parsimonia del viejo artesano [y al “capitalismo aventurero”, que atiende más bien al éxito político y la especulación irracional].

74 Parece, pues, que sería posible comprender el desarrollo del // “espíritu capitalista” como un caso especial del desarrollo global del racionalismo, explicable por la posición de éste ante los últimos problemas de la vida. En tal caso, el protestantismo sólo interesaría en calidad de anticipo de las concepciones racionalistas de la vida. Ahora bien, una investigación a fondo demuestra que no es posible simplificar las cosas

hasta ese punto, puesto que el racionalismo no ofrece en modo alguno el carácter de una evolución progresiva paralela en todas las esferas de la vida. La racionalización del derecho privado, por ejemplo, considerada como simplificación y ordenación conceptual de la materia jurídica, se logró en su forma más avanzada por el derecho romano de la época imperial, mientras que en los países económicamente más racionalizados, como Inglaterra, quedó mucho más rezagada; el renacimiento romanista fracasó en manos de los grandes juristas ingleses, mientras que ha sido una realidad en los países católicos sudeuropeos. La filosofía laica y racionalista del siglo XVIII no floreció de modo exclusivo, ni siquiera dominante, en los países económicamente más desarrollados: el volterianismo sigue siendo patrimonio de las capas superiores y medias —lo que prácticamente es más importante— de la sociedad en los países católico-romanos. Si quiere comprenderse por “racionalismo práctico” aquel modo de conducción de vida (*Lebensführung*) que rehene conscientemente el mundo a los intereses terrenales del yo individual y nace de ellos la medida de toda valoración, un tal estilo de vida sigue siendo todavía hoy una característica peculiar de los países del *liberum arbitrium*, como Francia e Italia, que lo llevan en la masa de la sangre; y, por el contrario, podríamos convencernos de que semejante racionalismo no es en modo alguno campo abonado para que florezca esa relación del hombre con su “profesión”, en el sentido misional, que requiere el capitalismo. [Como lema de toda investigación en torno al racionalismo debería figurar este sencillo principio, olvidado a menudo: que] es posible “racionalizar” la vida desde los más distintos puntos de vista y en las más variadas direcciones. El “racionalismo” es un concepto histórico que encierra un mundo de // contradicciones, y necesitamos investigar de qué espíritu es hija aquella forma concreta del pensamiento y la vida “racionales” que dio origen a la idea de “profesión” y la dedicación abnegada (tan irracional, al parecer, desde el punto de

vista del propio interés eudemonístico) al trabajo profesional, que era y sigue siendo uno de los elementos característicos de nuestra cultura capitalista. Este elemento irracional que se esconde en éste y en todo concepto de “profesión” es precisamente lo que nos interesa.

### III. CONCEPCIÓN LUTERANA DE LA VOCACIÓN. TEMA DE NUESTRA INVESTIGACIÓN

77

ES INNEGABLE que en la palabra alemana “profesión” (*Beruf*), como quizá más claramente aún en la inglesa *calling*, hay cuando menos una reminiscencia religiosa: la idea de una misión impuesta por Dios. Este sentido religioso de la palabra se revela en toda su nitidez en cada caso concreto en que se la tome en la plenitud de su significado. Siguiendo la génesis histórica de la palabra a través de las distintas lenguas, se ve en primer término que los pueblos preponderantemente católicos carecen de una expresión coloreada con ese matiz religioso para designar lo que los alemanes llamamos *Beruf* (en el sentido de posición en la vida, de una esfera delimitada de trabajo), como careció igualmente de ella la Antigüedad clásica,<sup>1</sup> mientras que sí existe // en todos los pueblos de mayo-

78

<sup>1</sup> [De los antiguos idiomas, sólo el hebreo posee expresiones de matiz semejante. Por lo pronto, en la palabra מְלָאכָה usada en relación con las funciones sacerdotales (Ex., 35, 21; Neh., 11, 22; I Chr., 9, 13; 23, 4; 26, 30), los negocios en servicio del rey (especialmente I Sam., 8, 16; I Chr., 4, 23, 29, 6), el servicio de un funcionario real (Esth., 3, 9; 9, 3), de un celador del trabajo (Reg., 2, 12, 12), de un esclavo (Ger., 39, 11), de la labranza (I Chr., 27, 26), de los artesanos (Ex., 31, 5; 35, 21; I Reg., 7, 14), de los comerciantes (Ps., 107, 23) y de todo “trabajo profesional” en el pasaje correspondiente de Sir., 11, 20. La palabra deriva de la raíz מָלַח = mandar, enviar, y por eso significaba primariamente “misión”.

Con arreglo a estas citas, parece evidente que su origen está en los conceptos burocráticos del Estado egipcio y del salomónico (inspirado en aquél), organizados sobre la base de la prestación personal. Cabe pensar, como me enseñó A. Merx, que ya en la Antigüedad se perdió por completo este concepto originario, aplicándose la palabra a todo “trabajo”, convirtiéndose entonces en algo tan incoloro como nuestra “profesión”, con la que compartió el destino de ser utilizada primeramente para designar funciones sacerdotales. La expresión הָק = lo “determinado”, “asignado”, “pensum”, que también aparece en Sirach, 11, 20 —traduciéndose de los LXX como “ὁρισμένη”—, procede también del lenguaje de la burocracia cuasi feudal, como בְּרִיּוֹת (Ex., 5, 13; cf. Ex., 5, 14, donde los LXX tienen también tra-

79 ría protestante. En segundo lugar se advierte que esa existencia no es debida a una condicionalidad étnica de los respectivos idiomas (el ser, por ejemplo, la // expresión de un “espíritu popular germánico”), sino que en su sentido actual la

ducido διαδίκη por “pensum”. Sirach, 43, 10, traduce en los LXX con la palabra κριμα. Evidentemente, en Sirach, 11, 20 se utiliza la palabra para aludir al cumplimiento de los mandamientos divinos —algo parecido a nuestra “vocación” (en alemán *Beruf*, idéntica palabra que “profesión”). Sobre los pasajes de Sirach nos remitimos, por relación a estos versos, al conocido libro de Sombart sobre Jesús Sirach, y para la interpretación de las palabras διαδίκη, ἔργον, πόνος, a su *Index zur Weisheit des Jesust Sirach* (índice para el conocimiento de J. S.), Berlín, 1907. (Como es sabido, se perdió el texto hebreo del libro de Sirach, siendo redescubierto por Schechter, quien lo completó en parte con citas talmúdicas. Lutero no lo poseyó y sobre su lenguaje no ejercieron influencia alguna ambos conceptos hebraicos.) En griego falta en absoluto una expresión que posea un matiz ético análogo al de la palabra alemana. Donde Lutero, de modo completamente de acuerdo con nuestro moderno modo de hablar traduce en Jesús Sirach, 11, 20 y 21, “sigue en tu profesión”, los LXX dicen una vez ἔργον y otra πόνος [en un pasaje completamente desfigurado, al parecer (en el original hebraico se habla del resplandecer del auxilio divino)]. Por lo demás, la Antigüedad emplea la expresión τὰ προσηχόντα en el sentido general de “deberes”. En el lenguaje de la Stoa (como me hizo observar Alb. Dieterich) la palabra κματος posee un sentido análogo a pesar de su origen gramatical indiferente. Todas las demás expresiones (como ταξίς, etc.) carecen de coloración ética. En el latín, lo que nosotros traducimos por “profesión” (la actividad especializada y permanente de un hombre que, normalmente, constituye para él una fuente de ingresos y, por tanto, un fundamento económico seguro de su existencia) se expresa no sólo con la incolora palabra *opus*, sino, sobre todo, con la expresión (de matiz afín, cuando menos, al contenido ético de la palabra alemana) “officium” (de *opificium*, sin matiz ético definido al principio, y más tarde, especialmente en Séneca, *de benef.*, IV, 18 = profesión; también con la de *munus* —derivada de las cárceles de las antiguas municipalidades—; en ocasiones se empleaba también la palabra “profesio”, con especial referencia a los deberes de derecho público, como las antiguas declaraciones de impuestos de los ciudadanos, aun cuando más tarde se la empleó en el moderno sentido de “profesión liberal” (así: *professio bene dicendi*), alcanzando en esta estricta esfera una significación de conjunto análoga a la de nuestra actual palabra “profesión” (incluso en su sentido más íntimo; así, cuando Cicerón dice de alguien: *non intelligit quid profiteatur*; en el sentido de “no conoce su auténtica vocación”), aun cuando con un tinte puramente profano, sin la menor coloración religiosa. Tal es muy singularmente el caso de la palabra “ars”, que en la época imperial fue empleada en el sentido de “oficio”. La Vulgata traduce los párrafos mencionados de Jesús Sirach, bien por *opus*, bien (v. 21) por *locus*, que en este caso significaría algo así como “posición social”. [De un asceta como san Jerónimo procede la añadidura *mandatum tuorum* justamente señalada por Brentano, el cual no se da cuenta, empero, de que esto precisamente constituye

palabra nació precisamente de traducciones de la Biblia, y no del espíritu del texto original, sino precisamente // del espíritu del traductor.<sup>2</sup> En la traducción luterana de la Biblia,

80

lo característico para demostrar el origen ascético —primero sagrado, y profano después— del concepto. Por lo demás, no puede asegurarse de qué texto tradujo san Jerónimo; no parece imposible la influencia de la antigua significación litúrgica de la palabra בְּרַחֲמֵי. En las lenguas románicas, sólo la palabra española “vocación” (en el sentido de “llamamiento” interior hacia algo), proveniente del oficio eclesiástico, posee un matiz parcialmente análogo al sentido literal de la palabra alemana; pero no se usa en el otro sentido meramente externo, de “profesión”, que ésta posee. En las traducciones románicas de la Biblia, las palabras “vocación”, española, y las italianas *vocazione* y *chiamamento* se emplean en una significación análoga en parte a la que posee en el lenguaje luterano y calvinista, sólo para traducir el κλησις del Nuevo Testamento, que significa “llamamiento por el Evangelio a la salvación eterna”, y que la Vulgata traduce por *vocatio*. (Es extraño que Brentano, loc. cit., piense que esta circunstancia que yo mismo aduzco en favor de mi tesis pruebe más bien la existencia del concepto de “profesión”, en su significación posreformadora, con anterioridad a la Reforma. Pero de esto no hay que hablar; cierto que κλησις necesitaba traducirse por *vocatio*; pero ¿cuándo y dónde la utilizó la Edad Media en nuestro sentido actual? La prueba está precisamente en el hecho de esta traducción y en la falta de un sentido intramundano de la palabra.) En el mismo sentido emplea la palabra *chiamamento* la traducción italiana de la Biblia del siglo XV, impresa en la *Collezione di opere inedite e rare*, Bolonia, 1887, así como la de *vocazione*, que es la que emplean las traducciones modernas. En cambio, las palabras con que en los idiomas románicos se designa a la “profesión” en el sentido exterior y profano de una actividad lucrativa constante, carecen de todo matiz religioso (como lo prueba el material lingüístico y los amables informes proporcionados por mi estimado amigo el profesor Baist, de Friburgo), sin perjuicio de que las derivadas de *ministerium* u *officium* tuviesen en un principio cierta coloración ética, de la que, por lo demás, siempre carecieron en absoluto las derivadas de *ars*, *professio* e *implicare* (*impiegare*). Los pasajes antes citados de Jesús Sirach, en los que Lutero emplea la palabra “profesión”, tienen las siguientes traducciones: en francés, v. 20, *office*; en la traducción calvinista, v. 21, *labeur*; en español, v. 20, *obra* y, (v. 21) *lugar* (siguiendo la Vulgata); de las nuevas traducciones, la protestante traduce *posto*. [Los protestantes de los países románicos, por su escaso número, no lograron o no intentaron ejercer una influencia gramatical creadora análoga a la que pudo ejercer Lutero sobre la lengua alemana de las cátedras, nada racionalizada académicamente hasta entonces.]

<sup>2</sup> Por el contrario, la Confesión de Augsburgo sólo parcial e implícitamente contiene el concepto en cuestión. El artículo XVI (véase la ed. de Kolde, p. 43) proclama: “Pues el Evangelio [...] no quiere destruir los regímenes temporales, la policía y el matrimonio, porque quiere que todo esto sea mantenido como ordenación de Dios y que en tales estados, cada cual según su profesión, demuestre caridad y haga obras buenas y rectas” (en latín

81 parece haber sido utilizada por vez primera, en nuestro // actual sentido, en un pasaje de Jesús Sirach (11, 20 y 21).<sup>3</sup> No tardó el lenguaje profano de todos los pueblos protestantes en adoptar su significación actual, mientras que anteriormen-

dice únicamente: *et in talibus ordinationibus exercere caritatem*, eod., p. 42); de ahí suele deducirse la consecuencia de que “debe obedecerse a la autoridad”, lo cual prueba que aquí se habla de “profesión”, al menos en primer término, en el sentido del párrafo I Cor., 7, 20, como ordenación objetiva. Y el artículo xxvii (cf. Kolde, p. 83, *infra*) sólo habla de “profesión” (en latín: *in vocatione sua*) en unión de los estados ordenados por Dios: pastor, autoridad, realeza, aristocracia, etc., y aun esto sólo en alemán en la redacción del libro de las concordias, mientras que en la *editio princeps* alemana falta la frase correspondiente.

Sólo el artículo xxvi (Kolde, p. 81) emplea la palabra en un sentido que, cuando menos, comprende también nuestro actual concepto, diciendo “que la maceración no debe servir para merecer la gracia, sino para mantener dentro el cuerpo, de modo que no impida lo que a cada cual le está ordenado hacer con arreglo a su profesión” (*juxta vocationem suam*, dice el texto latino).

<sup>3</sup> Prueba el léxico, y así han tenido la amabilidad de confirmármelo mis colegas los señores Braune y Hoope, que antes de las traducciones luteranas de la Biblia la palabra “profesión” (*Beruf*), en holandés *beroep*, en inglés *calling*, en danés *kald* y en sueco *kallelse*, no aparece en ninguno de los idiomas que actualmente la contienen en su actual sentido puramente profano. Las palabras que en el holandés y en el bajo y alto alemán de la Edad Media expresaban lo mismo que “profesión”, significaban juntamente “llamamiento” (*Ruf*) en el sentido que actualmente posee en alemán, incluyendo también muy en particular (en la Edad Media tardía) incluso la designación de un candidato para un beneficio eclesiástico por el autorizado a concedérselo —caso especial éste que también suele señalarse en los diccionarios de los idiomas escandinavos—. El mismo Lutero utiliza también ocasionalmente la palabra en este último sentido. Pero aun cuando más tarde esta especial aplicación de la palabra haya favorecido su cambio de sentido, sin embargo la creación del concepto moderno de “profesión” arranca incluso gramaticalmente de las traducciones de la Biblia, concretamente de las protestantes, y sólo en Tauler (muerto en 1361) se encuentran atisbos del mismo, que más tarde señalaremos. [Todos los idiomas que han sufrido la influencia dominadora de las traducciones de la Biblia han formado la palabra, mientras que esto no ha ocurrido, al menos en este sentido, en aquellas lenguas que, como las románicas, no han sufrido ese influjo.]

Lutero traduce con la misma palabra “profesión” dos conceptos que son totalmente distintos. Por lo pronto, la “κλησις” paulina en el sentido de llamamiento por Dios a la salvación eterna (cf. I C., I, 26; Eph., I, 18; 4, I, 4; 2 Tess., I, 11; Hebr., 3, I; 2 Petri., I, 10). En todos estos casos se trata del concepto puramente religioso del llamamiento hecho por Dios por medio del Evangelio anunciado por el Apóstol, y el concepto de κλησις no tiene nada que ver con las “profesiones” terrenales en el sentido actual. Las Biblias

te // no se encuentran huellas de ésta en la literatura sagrada ni en la profana de esos mismos pueblos, como no sea en un místico alemán que influyó grandemente sobre Lutero.\* //

82

\*

alemanas anteriores a Lutero escriben en este caso la palabra “ruffunge” (llamamientos, llamadas) (así, todos los incunables de la Biblioteca de Heidelberg), y, en ocasiones, en lugar de “llamado por Dios”, dicen “demandado (*gefordert*) por Dios”. En segundo lugar, como ya antes dijimos, traduce las palabras reproducidas en la nota anterior de Jesús Sirach [en la transcripción de los LXX], “ἐν τῷ ἔργῳ σου παλαιώθητι ὡς καὶ ἔμμενε τῷ πόνῳ σου” por “sigue en tu profesión” (*beharre in deinem Beruf*), “permanece en tu profesión”, en lugar de decir “en tu trabajo”; las traducciones católicas (autorizadas) de la Biblia realizadas con posterioridad (por ejemplo, la de Fleischütz, Fulda, 1871) le han seguido en esto y en otros pasajes del Nuevo Testamento. La traducción luterana de este pasaje de Sirach me parece ser el primer caso en el que la palabra alemana *Beruf*, profesión, es utilizada en su actual sentido puramente profano. [(La advertencia precedente [v. 20]: “σῴηθι ἐν διαθήκῃ σου” la traduce: “sigue en la palabra de Dios”, si bien los pasajes 14, I, y 43, 10, de Sirach, muestran —de acuerdo con la expresión hebraica פֶּן que había empleado Sirach según las citas talmúdicas— que “διαθήκη” significa de hecho algo semejante a nuestra “profesión”, esto es, el “destino”, el “trabajo asignado” a uno.)] Anteriormente, ya hemos visto que no existía en la lengua alemana la palabra “profesión” [en su sentido posterior y actual] ni siquiera en boca de los predicadores y los más antiguos traductores de la Biblia. Las Biblias alemanas anteriores a Lutero traducen el pasaje de Sirach por “obra” (*Werk*). Berthold von Regensburg emplea en sus sermones la palabra “trabajo” donde nosotros hablaríamos de profesión. El lenguaje sigue, pues, las huellas de la Antigüedad. El primer pasaje que conozco hasta ahora en el que se aplica no la palabra “profesión” (*Beruf*), sino la de “llamamiento” (*Ruf*) —como traducción de “κλησις”— en relación con el trabajo puramente profano, es el bello sermón de Tauler sobre Ephe. 4 (edición de Basilea, f. 117 v.): de los campesinos que van a “estercolar”: a menudo marchan mejor siguiendo confiados su llamamiento (*Ruf*) que los clérigos que no respetan su vocación (*Ruf*). Esta palabra no ha penetrado este sentido en el lenguaje profano. Y a pesar de que el lenguaje de Lutero vacila al principio (*Obras*, ed. de Erlangen, 51, p. 51) entre *Beruf* y *Ruf*, no es segura una influencia directa de Tauler, no obstante encontrarse en la “libertad de un hombre cristiano” muchas reminiscencias de este sermón. Pues, de primera intención, Lutero no utilizó la palabra en el sentido puramente profano en que la emplea Tauler (valga esto contra Denifle, *Luther*, p. 163).

Evidentemente, el consejo de Sirach, prescindiendo de la admonición general de confiar en Dios, en la redacción de los LXX no contiene relación directa con una valoración específicamente religiosa del trabajo profesional profano [(la expresión πόνος, “fatiga”, “penalidad”, que se encuentra en el segundo pasaje alterado, más bien significaría lo contrario, de no hallarse alterado).] Lo que dice Sirach corresponde simplemente a la advertencia del salmista (Ps., 37, 3): “sigue en la tierra y aliméntate honradamente”, como lo confirma también claramente el hallarse esto unido a la adverten-



- 83 Pero no sólo el sentido literal, también la idea es nueva: es producto de la Reforma. Ni en la Edad Media [ni incluso en la Antigüedad (en el helenismo de la última época)] se dieron los supuestos // para esa estimación del trabajo cotidiana

(v. 21) de no dejarse deslumbrar por las obras de los impíos, pues para Dios es fácil hacer rico a un pobre. [Sólo la advertencia inicial: seguir en la  $\pi\eta$  (v. 20) tiene cierta semejanza con la “ $\kappa\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ ” evangélica, pero precisamente se da el caso de que Lutero no traduce aquí la palabra griega  $\delta\iota\alpha\delta\acute{\iota}\chi\eta\iota$  por “profesión”.] El pasaje de la primera epístola a los corintios y su traducción es el puente que une los dos sentidos aparentemente heterogéneos de la palabra “profesión” en Lutero.

En Lutero (en las ediciones corrientes modernas), el pasaje en que se encuentra este párrafo dice así (I Cor., 7, v. 17): “[...] cada cual se comporte del modo como el Señor le llama [...]” (18). El que es llamado circuncidado, no tenga prepucio. El que es llamado en el prepucio, no sea circuncidado. (19) Esta circuncisión no es nada y nada es este prepucio; sino guardar el precepto del Señor. (20) Siga cada cual en el estado en que es llamado  $\epsilon\nu\ \tau\eta\ \kappa\lambda\eta\sigma\epsilon\iota\ \eta\ \acute{\epsilon}\kappa\lambda\eta\theta\eta$ ; el consejero secreto A. Merx me hizo notar que esto constituye un notorio hebraísmo; en la Vulgata se lee: *in qua vocatione vocatus est*. (21) Si eres llamado siervo, no te preocupes; pero puedes ser libre, y entonces usa mejor de ello. (22) Pues quien es llamado siervo, es un libertado del Señor; y lo mismo quien es llamado libre, es siervo de Cristo. (23) Venderos caros; no seáis siervos de los hombres. (24) Cada cual, queridos hermanos, en lo que es llamado, queda en el Señor”. En el v. 29 se advierte la “brevedad” del tiempo, a lo que siguen las conocidas indicaciones, motivadas por esperanzas escatológicas (v. 31) de tener las mujeres como si no se las tuviera, de comprar como si no se poseyese lo comprado, etc. En v. 20, Lutero, en 1523, en la exégesis de este capítulo, había traducido “ $\kappa\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ ” por “llamamiento” (ed. Erlangen, v. 51, p. 51), interpretándolo como “estado”.

Es evidente que en este pasaje, y sólo en él, la palabra “ $\kappa\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ ” corresponde bastante al latín *status* y a nuestro *estado* (estado de matrimonio, estado de siervo, etc.). [(Pero no, como piensa Brentano, *op. cit.*, p. 137, en el actual sentido de “profesión”; Brentano apenas ha leído cuidadosamente ni el párrafo mismo ni lo que yo digo acerca de él.)] En una significación que, cuando menos, recuerda ésta, se encuentra esta palabra —que, por su raíz, es afín con “ $\epsilon\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$ ”, “asamblea convocada”— en la literatura griega (hasta donde alcanza el material lingüístico) sólo en un pasaje de Dionisio de Halicarnaso, en el que al *classis* latino (procedente de una palabra griega) corresponden las clases ciudadanas “convocadas”, llamadas. Theophylaktos (siglos XI-XII) interpreta I Cor., 7, 20: “ $\acute{\epsilon}\nu\ \omicron\iota\omega\ \beta\acute{\iota}\omega\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\nu\ \omicron\iota\omega\ \tau\alpha\rho\mu\alpha\tau\iota\ \kappa\alpha\iota\ \pi\omicron\lambda\iota\tau\epsilon\upsilon\pi\alpha\tau\iota\ \acute{\omicron}\nu\ \epsilon\pi\iota\sigma\tau\epsilon\upsilon\sigma\epsilon\nu$ ”. (Mi colega el señor Diessman me llamó la atención sobre este pasaje.) En todo caso, la palabra “ $\kappa\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ ” no corresponde a nuestra actual profesión. Pero Lutero, que en la advertencia (motivada escatológicamente) de que cada cual debe seguir en su estado actual, había traducido “ $\kappa\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$ ” por profesión, cuando más tarde tradujo los Apócrifos, empleó la misma palabra para traducir el consejo tradicionalista y anticre-matístico de Sirach de que cada cual debe seguir en su oficio, en virtud de

no en el mundo que implica esta idea de profesión: de ello se hablará más adelante. En todo caso, lo absolutamente nuevo era considerar que el // más noble contenido de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el

la positiva semejanza del consejo. [(Esto es lo más decisivo y característico. El pasaje I Cor., 7, 17, no emplea, como ya se ha dicho, la palabra  $\kappa\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$  en el sentido de “profesión” = esfera delimitada de prestaciones.)] Entre tanto (o simultáneamente), en 1530 se afirmaba en la Confesión de Augsburgo el dogma protestante de la inutilidad de la superación católica de la eticidad intramundana, usándose entonces la expresión “cada uno según su profesión” (véase la nota anterior). Esto y la creciente estimación (precisamente al comienzo del año treinta) de la santidad del orden en que cada uno se encuentra situado, que era consecuencia de su creencia cada vez más firmemente precisada en la especialísima Providencia divina sobre las particularidades de la vida, y al mismo tiempo su creciente inclinación a considerar las ordenaciones del mundo como inmutables por voluntad divina, es lo que aparece con mayor claridad en las traducciones de Lutero. [En el latín tradicional se empleaba la palabra *vocatio* en el sentido de llamamiento divino a una vida santa en el claustro o como clérigo, y bajo la presión de este dogma, ése fue el sentido que adoptó en Lutero el trabajo “profesional” intramundano.] Pues así como ahora traduce las palabras  $\acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu$  y  $\pi\acute{\omicron}\nu\omicron\varsigma$  de Jesús Sirach por “profesión” [(para lo cual sólo existía antes la analogía latina procedente de la traducción monacal)], algunos años antes había traducido las sentencias de Salomón 22, 29, el hebreo  $\text{מְלָאכָה}$  que sirvió de base al  $\acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu$  del texto griego de Jesús Sirach (y que, como la *Beruf* alemana y las nórdicas *kald* y *kallelse*, proviene especialmente de la profesión sacerdotal) [y en otros pasajes] (Gen. 39, 11) por “negocio” (LXX:  $\acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu$ ; Vulg.: *opus*; inglés: *business*, y de modo análogo las traducciones nórdicas y, en general, todas cuantas conozco). [La creación a él debida de la palabra “profesión” en nuestro sentido actual, permaneció primeramente adscrita al puro luteranismo. Los calvinistas consideraron anticatólicos los Apócrifos. Sólo a consecuencia de un desarrollo que puso en primer plano el interés de la comprobación de la fe, aceptaron y aun acentuaron desmesuradamente el concepto luterano de profesión; pero en las primeras traducciones (románicas) no disponían de la palabra correspondiente y no tenían poder para crearla y darle circulación en los idiomas ya estereotipados.]

Ya en el siglo XVI, el concepto de profesión en sentido actual adquiere carta de naturaleza en la literatura profana. Los traductores de la Biblia anteriores a Lutero habían traducido  $\kappa\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$  por “llamamiento” (*Berufung*) (así, por ejemplo, en los incunables de Heidelberg de 1462-1466, 1485), y la traducción de Eck, en Ingolstadt, dice: “en el llamamiento (*Ruf*) en que es llamado”. La mayoría de las traducciones católicas posteriores siguen directamente a Lutero. En Inglaterra, Wycliff\* emplea [el primero de todos] en su traducción (1382) la palabra *cleping* (antigua palabra inglesa, sustituida más tarde por la de *calling*, de origen extranjero) [—esto es, lo que es característico de la ética de los Lolardos:\* una palabra que corresponde ya al sentido que más tarde tuvo en los reformados—]; en cambio la traducción de Tindal de 1534 recurre al concepto de estado: “in the same state

85

\*

\*

cumplimiento de la tarea profesional en el mundo. Tal era la consecuencia inevitable del sentido, por así decirlo, sagrado del trabajo, y lo que engendró el concepto ético-religioso de profesión: concepto que traduce el dogma común a todas las confesiones protestantes, opuesto a la distinción que la ética católica hacía de las normas evangélicas en *praecepta y consilia*\* y que como único modo de vida grato a Dios reconoce no la superación de la eticidad intramundana (*der innerweltlichen Sittlichkeit*) por medio de la ascesis monástica, sino precisamente el cumplimiento en el mundo de los deberes intramundanos (*innerweltlichen Pflichten*) que a cada cual impone la posición que ocupa en la vida, y que por lo mismo se convierte para él en “profesión”.

86 En Lutero,<sup>4</sup> esta idea se desarrolla durante el primer // decenio de su actividad reformadora. En un principio, siguiendo en absoluto la tradición medieval tal como la representaba, por ejemplo, santo Tomás de Aquino,<sup>5</sup> estimaba que el trabajo en

wherein he was called” (“en el mismo estado en que fue llamado”), y lo mismo la ginebrina de 1557. La traducción oficial de Cramer de 1539 sustituía *state* por *calling*, mientras que la Biblia (católica) de Reims de 1582, así como las Biblias cortesanas anglicanas de la época isabelina, retornan característicamente a la palabra *vocation*, de acuerdo con la Vulgata. Murray vio con acierto que, en Inglaterra, la traducción de Cramer fue la fuente del concepto puritano *calling* en el sentido de profesión = *trade*. Ya a mediados del siglo XVI se encuentra empleada en ese sentido la voz *calling*, y en 1588 se habló, según Murray, de *unlawful callings* (profesiones ilícitas), y en 1603 de *greater callings*, en el sentido de profesiones “elevadas”. [(Es muy extraña la idea de Brentano, loc. cit., p. 139, de que en la Edad Media *vocatio* no se tradujo por profesión, no conociéndose este concepto porque sólo un hombre libre podía seguir una profesión y entonces faltaba gente libre en las profesiones burguesas. Yo no entiendo esta afirmación, por cuanto que la estructura social de la Edad Media, a diferencia de la antigua, se basaba en el trabajo libre y, sobre todo, los comerciantes eran libres casi en su totalidad.)]

<sup>4</sup> Cf. para lo siguiente la instructiva exposición de K. Eger, *Die Anschauung Luthers vom Beruf* (Concepción luterana de la profesión), Giessen, 1900, cuya única laguna (propia de casi todos los escritores teológicos) es quizás el análisis poco claro del concepto de *lex naturae* (véase acerca de esto E. Troeltsch, en la recensión de la *Historia de los dogmas* de Seeberg, *Gött. Gel. Anz.*, 1902 [y, sobre todo, los lugares correspondientes de su libro, sobre las “doctrinas sociales” de las Iglesias cristianas].)\*

<sup>5</sup> Pues Tomás de Aquino piensa en el cosmos objetivo de la sociedad

el mundo, aun cuando querido por Dios, pertenece al orden de la materia, siendo como el fundamento natural indispensable de la vida religiosa, no susceptible de valoración ética, como el // comer o el beber.<sup>6</sup> Pero a medida que se fue afir-

como considera la articulación estamentaria y profesional de los hombres como obra de la Divina Providencia. Pero que el individuo se aplique a una determinada “profesión” concreta (como diríamos nosotros; o, como dice santo Tomás: *ministerium u officium*) tiene su fundamento en *causae naturales*. *Quaest. quodlibet.*, VII art. 17 c: “*Haec autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum status distribuit... secundo etiam ex causi naturalibus, ex quibus contingit, quod in diversis hominibus sunt diversas inclinationes ad diversa officia...*”\*) [Del mismo modo, por ejemplo, la valoración por Pascal de la “profesión” parte del principio de que el azar decide sobre la elección de profesión (cf. sobre Pascal: A. Koster, *Die Ethik Pascals* [La ética de Pascal], 1907). De las éticas religiosas “sistemáticas”, sólo la más cerrada de todas ellas, la india, adopta distinta postura en este respecto.] La antítesis entre el concepto tomista y protestante de profesión (incluso en su última fase luterana, con la que podría mostrar mayor afinidad por su acentuación de lo providencial) aparece tan clara que puede bastar la cita precedente, puesto que más tarde habrá que insistir en la apreciación de las concepciones católicas. Sobre santo Tomás véase la obra de Maurenbrecher, *Th. v. Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit* (Posición de Tomás de Aquino ante la vida económica de su tiempo), 1898. En algunos detalles, Lutero parece coincidir con santo Tomás, pero el influjo no emana tanto de éste, en especial, como de la escolástica en general; pues, como ha demostrado Denifle, su conocimiento de santo Tomás es harto deficiente (véase Denifle, *Luther und Luthertum* [Lutero y luteranismo], 1903, p. 501, y el comentario de Kohler: *Ein Wort zu Denifles Luther* [Una palabra sobre el Lutero de Denifle], 1904, pp. 25 ss.).

<sup>6</sup> En *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (De la libertad de un cristiano); a): la “doble naturaleza” humana es aplicada para la construcción de los deberes intramundanos en el sentido de *lex naturae* (identificada con orden objetivo del mundo), como consecuencia de que (ed. Erl., 27, p. 188) el hombre está sujeto de hecho a su cuerpo y a la comunidad social; b): en esta situación (he aquí un segundo argumento, ligado con el primero), si es creyente cristiano, adoptará la resolución (p. 196) de corresponder con el amor al prójimo al otorgamiento de la gracia de que Dios le hizo objeto, por puro amor. Con esta vinculación relajada entre la “fe” y el “amor” se entrecruza c): la antigua fundamentación ascética del trabajo como medio de conceder al hombre “interior” el dominio sobre su cuerpo; d): por eso, el trabajar —así se dice después en unión con esto, reapareciendo en nuevo sentido la idea de *lex naturae*, equiparada ahora con “moralidad natural”— es un impulso que Dios había ya impreso en Adán antes de la caída y al que éste seguía “sólo por agradar a Dios”. Finalmente, e) (pp. 161 y 189): en conexión con Mateo 7, 18 ss., aparece la idea de que el trabajo virtuoso en la profesión es y tiene que ser consecuencia de la nueva vida, obra de la fe; sin embargo, no llega a desarrollar la idea decisiva del calvinismo, de la “compro-

\* mando en la idea de la *sola fides*,\* con todas sus consecuencias, y que fue creciendo su oposición a los “consejos evangélicos” del monaquismo católico “dictados por el diablo”, la idea de “profesión” delimitó más claramente sus perfiles y se impuso en toda su significación. Según Lutero, es evidente que la conducción de vida (*Lebensführung*) monástica no sólo carece por completo de valor para justificarse ante Dios, sino que además es el producto de un desamor egoísta, que trata de sustraerse al cumplimiento de los deberes que precisa cumplir en el mundo. Surge así como contraste la idea a la vez profana y religiosa del trabajo profesional como manifestación palpable de amor al prójimo, recurriéndose para demostrarlo a razonamientos que, por lo demás, nada tienen de profanos y que están en casi grotesca oposición con los conocidos principios que más tarde había de exponer Adam Smith,<sup>7</sup> //

88 afirmándose que la división del trabajo obliga a cada cual a trabajar para los demás. Pero esta fundamentación esencialmente escolástica no tardó en desaparecer y sólo quedó la afirmación, cada vez más enérgicamente sostenida, de que el cumplimiento en el mundo de los propios deberes es el único medio de agradar a Dios, que eso y sólo eso es lo que Dios quiere, y que, por lo tanto, toda profesión lícita posee ante Dios absolutamente el mismo valor.<sup>8</sup>

bación”. La pasión que informa todo este escrito explica la utilización en él de elementos conceptuales heterogéneos.

<sup>7</sup> “No esperamos nuestra comida de la benevolencia del carnicero, del panadero o del labrador, sino de la consideración de su propia ventaja; no nos fijamos en su altruismo, sino en su egoísmo, y no les hablamos de nuestras necesidades, sino siempre de su provecho.” (W. of. N. I, 2.)

<sup>8</sup> “*Omnia enim per te operabitur (Deus), mulgebit per te vaccam et servilissima quaeque opera faciet, ac maxima pariter et minima ipsi grata erunt*”\* (Exégesis del Génesis, *op. lat. exeg.*, ed. Elsperger, VII, 213). Antes de Lutero, la idea se encuentra en Tauler,\* equiparada fundamentalmente en valor al “llamamiento” espiritual o profano. Las distintas formulaciones a que recurre santo Tomás ponen de relieve que éste —para poder afirmar el valor moral de la contemplación— se vio precisado a interpretar el principio paulino: “quien no trabaja no debe comer”, sosteniendo que el trabajo es un deber que incumbe en general a la especie humana *lege naturae*, pero no a cada individuo en particular. La gradación en la estimación del traba-

Es indudable, y todo el mundo está de acuerdo con ello, que esta valoración ética de la vida profesional constituye una de las más enjundiosas aportaciones de la Reforma y, por tanto, de modo especial, de Lutero.<sup>9</sup> [Semejante concepción está alejada por todo un mundo del profundo odio con el que el alma contemplativa de Pascal rechazaba el amor a obrar en el mundo, // sólo explicable a su juicio por vanidad o astucia;]<sup>10</sup> y todavía lo está más de la adaptación utilitaria al mundo, obra del probabilismo jesuítico.\* Ahora bien, cómo haya de representarse en concreto el alcance práctico de aquella aportación [del protestantismo,] es cosa más oscuramente sentida que claramente conocida.

Ante todo, apenas es necesario recordar que no se pueden señalar afinidades electivas (*innerlich verwandt*) entre Lutero y el “espíritu del capitalismo” en el sentido empleado aquí por nosotros [, ni en otro sentido alguno]. Aquellos círculos eclesiásticos que más entusiastamente ensalzan el “hecho” de la Reforma, no son en modo alguno amigos del capitalismo, en ningún sentido. Y no hay que decir que Lutero habría recha-

jo, de las *opera servilia* de los campesinos para arriba, es algo que guarda conexión con el carácter específico de las órdenes mendicantes, vinculadas por razones materiales a la ciudad en que estaban domiciliadas, y que fue ajena tanto a los místicos alemanes como al propio Lutero —hijo de campesinos—, los cuales consideraban como querida por Dios la estructuración estamentaria de la sociedad, estimando por igual todas las profesiones. Véase los pasajes decisivos de santo Tomás en Maurenbrecher: *Th. v. Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit (Posición de Tomás de Aquino ante la vida económica de su tiempo)*, Leipzig, 1898, pp. 65 ss.

<sup>9</sup> [Lo más ambiguo es que haya investigadores que piensen que una creación de esta índole haya podido pasar sin dejar la menor huella sobre el obrar del hombre. Confieso que no puedo comprender esto.]

<sup>10</sup> [“La vanidad echa raíces tan hondas en el corazón del hombre que hasta el último galopín, pinche o mozo de cuerda se ensalza y quiere tener sus admiradores...” (ed. de Faugeres, I, 208, cf. Koster, loc. cit., pp. 17, 136 ss.). Sobre la actitud adoptada por Port-Royal y el jansenismo ante la “profesión” —sobre lo que más tarde se insistirá—, cf. el notable trabajo del doctor Paul Honigsheim, *Die Staats und Soziallehren der französischen Jansenisten im 17. Jahrhundert (Doctrinas sociales y políticas de los jansenistas franceses en el siglo XVII)*\* (tesis doctoral de la Universidad de Heidelberg, 1914; forma parte de una obra más amplia sobre la “prehistoria de la Ilustración francesa”; cf. pp. 138 ss. del trabajo primeramente citado).]

90 zado ásperamente toda afinidad con una mentalidad como la que, por ejemplo, revela Franklin. Pero no podemos comprobar este aserto repitiendo sus diatribas contra los grandes comerciantes, como los Fugger y otros;<sup>11</sup> pues la lucha contra la situación privilegiada, de hecho o de derecho, de algunas grandes compañías mercantiles de los siglos XVI y XVII, podría más bien compararse a la campaña que hoy se lleva contra los trusts, y ni una ni otra son en sí mismas la expresión // de una mentalidad tradicionalista. [También los hugonotes y los puritanos emprendieron ruda campaña contra esta mentalidad, \* contra los lombardos, los “trapeçitas”\* y los monopolistas, grandes especuladores y banqueros favorecidos por el anglicanismo, los reyes y los parlamentarios de Francia e Inglaterra.<sup>12</sup>] Cromwell escribió al Parlamento después de la batalla de Dunbar (septiembre de 1650): “Ruego que evitéis los abusos de todas las profesiones, y hay una que hace muchos pobres para hacer ricos a los menos: eso no es provechoso para la comunidad”; y, sin embargo, podría demostrarse que estaba completamente empapado de “mentalidad capitalista”.<sup>13</sup> En

<sup>11</sup> Por relación a los Fugger se expresa de este modo: no puede “ser justo ni agradar a Dios el que una hacienda tan grande y real vaya a formar parte del mismo montón por toda la vida de un hombre”. Esto es esencialmente desconfianza campesina contra el capital. Del mismo modo (véase Gr., *Sermón sobre la usura*, en la ed. Erl. 20, p. 109), la compra de rentas es para él éticamente reprobable, porque constituye una “cosa nueva hábilmente inventada”; es decir, porque era algo económicamente impenetrable para él, de la misma manera que los eclesiásticos no comprendían el comercio a plazos.

<sup>12</sup> [Esta lucha ha sido muy bien estudiada por H. Levy (en su escrito sobre *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft* [Los fundamentos del liberalismo económico en la historia de la economía inglesa], Jena, 1912). Cf. también, por ejemplo, la petición de los *leveller* en el ejército de Cromwell contra los monopolios y las compañías, en 1653, en Gardiner, *Commonwealth*, II, p. 179. Por el contrario, el régimen de Laud aspiraba a una organización económica “cristianosocial” dirigida por el rey y la Iglesia, a la que el rey se prometía grandes ventajas políticas, fiscales y monopolistas. Justamente contra esto se dirigía la lucha de puritanos.]

<sup>13</sup> Lo que queremos decir con esto puede aclararse con el ejemplo del manifiesto a los irlandeses con el que Cromwell iniciaba su lucha de exterminio contra ellos en el año 1650 y que era la respuesta al manifiesto del

91 cambio, cuando // Lutero lanza diatribas contra la usura y el préstamo a interés, da pruebas de una mentalidad estrictamente “reaccionaria” (desde el punto de vista capitalista) en su concepción de la ganancia, frente a la escolástica tardía.<sup>14</sup> Recordemos que insiste en el argumento de la esterilidad del dinero, ya abandonado, por ejemplo, por Antonino de Florencia. Pero no necesitamos entrar aquí en más particularidades; lo importante es que el sentido religioso de la “profesión” era susceptible de adquirir matices y configuración harto diversos en sus consecuencias para la conducción de la vida intramundana (*die innerweltliche Lebensführung*).

[Lo propio y específico de la Reforma, en contraste con la concepción católica, es haber acentuado el matiz ético y aumentado la primacía religiosa concedida al trabajo en el mundo, racionalizado en “profesión”. Y la evolución del concepto estuvo en íntima conexión con el desarrollo de formas dis-

clero católico irlandés de Clomacnoise de 4 y 13 de diciembre de 1649. Los párrafos más sustanciales dicen así: “Englishmen had good inheritances [en Irlanda particularmente] which many of them purchased with their money [...] they had good leases from Irishmen for long time to come, great stocks thereupon, houses and plantations erected at their cost and charge [...] You broke the union [...] at a time when Ireland was in perfect peace and when though the example of English industry, through commerce and traffic, that which was in the nations hand was better to them than if all Ireland had been in their possession [...] Is God, will God be with you? I am confident he will not”. Este manifiesto, que recuerda los artículos de fondo de la prensa inglesa en la época de la guerra de los *boers*, no es característico por establecer como fundamento jurídico de la guerra el “interés” capitalista de los ingleses —lo cual hubiera podido ser objeto de conversaciones, por ejemplo, entre Venecia y Génova acerca de la extensión de su esfera de intereses en Oriente [(esta objeción me hace extrañamente Brentano, *op. cit.*, p. 142, a pesar de haber yo mismo insistido en ello)], sino que lo específico de ese documento consiste precisamente en que Cromwell, con la más profunda convicción (como sabe todo el que conoce su carácter), fundamenta la legitimidad ética de la sumisión de los irlandeses en la circunstancia de que el capital inglés educó a los irlandeses en el espíritu de trabajo, e invoca para ello el nombre de Dios. (El manifiesto ha sido impreso y analizado por Carlyle y, en resumen, en la *History of the Commonwealth*, I, pp. 163 ss.; también se encuentra en traducción alemana en el *Cromwell* de Honig.)

<sup>14</sup> No es éste el lugar de insistir más detalladamente en esto. Véase los escritores citados dos notas más abajo.



92 tintas de piedad en cada una de las iglesias reformadas.] La autoridad de la Biblia, de la que Lutero se había servido para acuñar la idea de profesión, favorecerá de ahora en adelante interpretaciones de tipo tradicionalista. De modo especial el Antiguo Testamento, que no reconoció en las genuinas profecías [ni fuera de ellas (salvo atisbos o anticipaciones aisladas)] una superación de la eticidad intramundana (*innerweltliche Sittlichkeit*), dio este sentido a una idea religiosa análoga: que cada cual atienda a su "alimentación", y que los impíos se preocupen de ganar dinero: tal es el sentido de todos los pasajes que tratan directamente del oficio o profesión en el mundo. Sólo el Talmud descansa en parte, no totalmente, sobre bases // distintas. La actitud personal de Jesús aparece plasmada con clásica pureza en [la súplica genuinamente oriental]: "el pan nuestro de cada día dánoslo hoy", y su radical repudio del mundo (expresado en el μαμωνᾶς τῆς

\* ὀδύνης)\* excluye toda posible referencia a él de la idea moderna de profesión.<sup>15</sup> La era apostólica del cristianismo, tal como se expresa en el Nuevo Testamento, y de modo especial la doctrina de san Pablo, adopta una actitud de indiferencia, o al menos tradicionalismo, ante la vida profesional en el mundo, puesto que aquellas primeras generaciones cristianas estaban transidas de esperanzas escatológicas: ya que todo esperaba la llegada del Señor, cada cual puede seguir ocupando en el mundo la situación y el oficio en que le ha encontrado Su "llamado", y seguir, trabajando como hasta ahora; de ese modo, el pobre no es gravoso para sus hermanos; y en todo caso, se trata de una corta espera. Lutero leyó la Biblia con los lentes de su propia mentalidad, la cual no sólo fue tradicionalista en los años de su evolución ideológica entre 1518 y 1530, sino que cada día lo fue más.<sup>16</sup> //

<sup>15</sup> Véanse las observaciones de Julicher en su hermoso libro sobre las *Gleichnisrede Jesu (Parábolas de Jesús)*, vol. II, pp. 636, 108 ss.

<sup>16</sup> Para lo que sigue véase especialmente la exposición de Eger, *op. cit.* También debemos referirnos a la hermosa obra, todavía no anticuada, de Schneckenburger (*Vergleichende Darstellung des lutherischen und refor-*

93 En los primeros años de su actividad reformadora, y a consecuencia de su concepto excesivamente materialista de la profesión, dominó en él, ante toda suerte de actividad en el mundo, una concepción electivamente afin (*innerlich verwandte Anschauung*) a la indiferencia escatológica paulina que reveló la epístola primera a los Corintios, 7:<sup>17</sup> cualquier estado es bueno para conseguir la bienaventuranza; en este breve viaje de peregrinación que es la vida, no tiene sentido atribuir excepcional importancia al género de profesión que se ejerce; la aspiración a acumular bienes materiales en medida superior a la propia necesidad [, manifiesta un estado de gracia insuficiente, por lo que] es condenable, ya que además sólo puede tener realización a costa de otros.<sup>18</sup> Pero Lutero estima

*miertes Lehrbegriffs (Estudio comparativo de la doctrina luterana y reformada)*, ed. por Guder, Stuttgart, 1855).\* La *Ethik Luthers (Ética de Lutero)*, de Luthardt, p. 84 de la primera edición, única que poseo, no expone debidamente esta evolución. Cf. también la *Historia de los dogmas*, de Seeberg, t. II, p. 262, *infra*. Falto de todo valor es el artículo "Profesión" en la *Realenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche*, en el que en lugar de un análisis científico del concepto se hacen observaciones superficiales en torno a las más distintas cuestiones, como el feminismo y otras análogas. De las obras de economía referentes a Lutero citemos únicamente los trabajos de Schmoller, *Geschichte der nationalök. Ansichten in Deutschland während der Reformationszeit (Historia de las doctrinas económicas en Alemania durante la época de la Reforma)*, en la "Z. f. Staatswiss.", XVI, 1860, el trabajo laureado de Wiskeman (1861) y el libro de Frank G. Ward, *Darstellung und Würdigung von Luthers Ansichten vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben (Exposición y crítica de la doctrina de Lutero sobre el Estado y sus funciones económicas)*, Conrds Abh., XXI, Jena, 1898. [Sobre este punto concreto, me parece que no ha aportado nada nuevo la literatura, notable por lo demás, en torno a Lutero con motivo del centenario de la Reforma. Sobre la ética social de Lutero (y luterana, en general) debe consultarse en todo caso el libro de Troeltsch sobre las "doctrinas sociales".]\*

<sup>17</sup> Interpretación del cap. 7 de la primera epístola a los Corintios, 1523, ed. Erl., 51, pp. 1 ss. Lutero interpreta aquí la idea de la igualdad de "toda profesión" ante Dios, en el sentido de este pasaje, todavía de modo que, en primer lugar, se ve obligado a rechazar todo estatuto humano (votos de vida monástica, prohibición de matrimonios mixtos, etc.), y, en segundo, acentúa como precepto de amor al prójimo el cumplimiento (que, ante Dios, es en sí indiferente) de los deberes tradicionales hacia los semejantes. En verdad, en los característicos razonamientos de las pp. 55-56, por ejemplo, se trata del dualismo de la *lex naturae* y la justicia ante Dios.

<sup>18</sup> Véase el pasaje que con razón pone Sombart como lema de su exposición del "espíritu del oficio" (= tradicionalismo): *Del comercio y de la usura*

94 en más el trabajo profesional a medida que se enzarza en las disputas y negocios de este mundo; entonces, se perfila cada vez más claramente la idea de que el ejercicio de una determinada profesión concreta constituye algo como un mandamiento // que Dios dirige a cada uno, obligándole a permanecer en la situación en que se encuentra colocado por la Divina Providencia. Y como después de sus luchas con los “espíritus fanatizados”\* y las rebeliones de campesinos Lutero siente con mayor claridad que antes como derivación directa de la divina voluntad el orden objetivo histórico en que por designio de Dios se encuentra el individuo,<sup>19</sup> la acentuación cada vez más fuerte del elemento providencial en todos los acontecimientos de la vida humana conduce irremisiblemente a una concepción de tipo tradicionalista análoga a la idea del “destino”; cada cual debe permanecer en la profesión y el estado en que le ha colocado Dios de una vez para siempre y contener dentro de estos límites todas sus aspiraciones y esfuerzos en este mundo. Resulta así que el tradicionalismo económico, que al principio es resultado de la indiferencia paulina, es fruto más tarde de la creencia cada vez más fuerte en la predestinación,<sup>20</sup> que identifica la obediencia incon-

(1524): “En este comercio no debes proponerte más que buscar tu alimentación suficiente; después calcular y computar el costo, el esfuerzo, el trabajo y el peligro y con arreglo a eso poner, aumentar o rebajar la mercancia para que obtengas recompensa por este trabajo y esfuerzo”. Este principio queda así formulado en sentido plenamente tomista.

<sup>19</sup> En la carta a H. v. Sternberg, con la que le dedica en 1530 la *Exégesis* del Salmo 117, el “estado” de la nobleza (inferior), a pesar de su depravación moral, aparece como fundado por el mismo Dios (ed. Erl., 40, p. 282, *infra*). La significación decisiva que los disturbios de Münzer tuvieron para el desarrollo de esta concepción aparecen claramente señalados en la carta (p. 282, *supra*). Cf. también Eger, *op. cit.*, p. 150.

<sup>20</sup> En la interpretación de los vv. 5 y 6 del Salmo III (ed. Erl., 40, pp. 215 y 216) —1530— el punto de partida es también la polémica contra la superación de las ordenaciones del mundo por los conventos, etc. Pero ahora la *lex naturae* (en oposición al derecho positivo, tal como lo fabrican el emperador y los juristas) es identificada directamente con la “justicia divina”: es fundación de Dios y comprende en particular la estructura estamentaria de la sociedad (p. 215, prop. 2, *in fine*), con lo cual se acentúa especialmente el igual valor de todos los estados ante Dios.

95 dicional a los preceptos divinos<sup>21</sup> y la incondicional resignación con el puesto en que cada cual se encuentra situado en el mundo. Lutero, pues, no llegó a basar en // principios realmente nuevos o verdaderamente fundamentales su vinculación del trabajo profesional con las ideas religiosas.<sup>22</sup> La pureza de la doctrina, como único criterio infalible de su Iglesia, afirmada por él cada vez más rígidamente después de 20 años de lucha, constituía en sí misma un obstáculo para desenvolver puntos de vista nuevos en el terreno ético.

De este modo, el concepto de profesión mantuvo todavía en Lutero un carácter tradicionalista.<sup>23</sup> Profesión es aquello

<sup>21</sup> Como lo enseña particularmente en los escritos *Von Konzilien und Kirchen* (De los concilios e iglesias), 1539, y *Kurzes Bekenntnis vom heiligen Sakrament* (Breve confesión del santo sacramento), 1545.

<sup>22</sup> Hasta qué punto ocupa un lugar secundario en Lutero la idea (tan importante para nosotros y dominante en el calvinismo) de la comprobación del cristiano en su trabajo profesional y en su modo de conducción de vida (*Lebensführung*), se revela en el siguiente pasaje del *Von Konzilien und Kirchen* (1539, ed. Erl., 25, p. 376, *infra*): “Además de estas siete notas capitales (por las que se reconoce la verdadera Iglesia), hay otros signos exteriores que permiten conocer también la santa Iglesia cristiana [...] cuando no somos impúdicos y borrachos, soberbios, vanidosos y orgullosos, sino castos, honestos y sobrios”. Estos signos, según Lutero, no son tan seguros como “los anteriores” (pureza de la doctrina, oración, etc.) “porque también algunos paganos se han ocupado en tales obras y han podido parecer más santos que los cristianos”. Calvino, personalmente, difería muy poco de esta actitud, como después veremos; no así el puritanismo. En todo caso, según Lutero, el cristiano sirve a Dios sólo *in vocatione*, no *per vocationem* (Eger, pp. 117 ss.). En cambio, en los místicos alemanes se encuentran algunos antecedentes de la idea de la comprobación (si bien más en su interpretación pietista que calvinista), de matiz puramente psicológico (cf. sobre esto la *Historia de los dogmas*, de Seeberg, p. 195, donde se cita un pasaje de Suson y se reproducen las manifestaciones, ya antes citadas por nosotros, de Tauler).

<sup>23</sup> Su punto de vista definitivo aparece concretado en los siguientes razonamientos de la exégesis del Génesis (*op. lat. exeget*, ed. Elsperger), vol. IV, p. 109: “Neque haec fuit levis tentatio, intentum esse suae vocationi et de aliis non esse curiosum [...] Paucissimi sunt, qui sua sorte vivant contenti [...]” (p. 111 ed.) Nostrum autem est, ut *vocanti Deu pareamus* [...] (112): *regula igitur haec servanda est*, ut unisquisque maneat in sua vocatione et suo domo contentus vivat, de aliis autem non sit curiosus”.\* [Legaz Lacambra no reprodujo las líneas intermedias de esta cita. Nota de Gil Villegas.] Prácticamente, esto corresponde al tradicionalismo formulado por santo Tomás (th. v, 2 gen., 118, art. 1 c.): “Unde necesse est, quod bonum

- 96 que // el hombre ha de aceptar porque la Providencia se lo envía, algo ante lo que tiene que “allanarse”; y esta idea determina la consideración del trabajo profesional como misión, como la misión impuesta por Dios al hombre,<sup>24</sup> rasgo éste que fue todavía acentuado en la evolución posterior del luteranismo ortodoxo. Lo único nuevo en el orden ético fue, pues, este rasgo negativo: la desaparición de los específicos deberes ascéticos (superiores a los deberes a cumplir en el mundo) y la predicación de la obediencia a la autoridad y el conformarse con la situación asignada a cada cual en la vida.<sup>25</sup>

hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo [...] quærit habere exteriores divitias, prout sunt necessariae ad vitam ejus secundum suam conditionem. Et ideo in excessu hujus mensurae consistit *peccatum*, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere, quod pertinet ad avaritiam”. \* Santo Tomás basaba en la *lex naturae* (tal como aparece en el fin —*ratio*— de los bienes externos) lo pecaminoso del rebasar en el afán de lucro la medida dada por la propia necesidad, con arreglo al estado en que uno se encuentra; Lutero lo fundamenta en la disposición divina. Sobre la relación entre la fe y la profesión en Lutero, véase también vol. VII, p. 225: “[...] quando es fidelis, tum placent Deo etiam physica, carnalia, animalia, officia, sive edas, sive bibas, sive vigiles, sive dormi. quæ mere corporalia et animalia sunt. Tanta res est fides [...] Verum est quidem, placere Deo etiam in impiis sedulitatem e industriam in officio [esta actividad en la profesión es una virtud *lege naturae*]. Sed obstat incredulitas et vana gloria, ne possint opera sua referre ad gloriam Dei [resonancias de expresiones calvinistas] [...] Merentur igitur etiam impiorum bona opera in hac quidem vita præmia sua [oposición contra el *vitia specie virtutum palliata*\* de san Agustín] sed non numerantur, non colliguntur in altero”.\*

<sup>24</sup> En el *Sermonario eclesiástico* (ed. Erl., 10, pp. 233, 235-236) se dice: “Cada cual es llamado en una profesión”. A esta *Beruf* (a la que en la p. 236 se llama *Befehl*, mandato, orden) hay que esperar y servir en ella a Dios. Lo que agrada a Dios no es lo realizado, sino la obediencia que con ella se le presta.

<sup>25</sup> Por eso (en oposición a lo que antes se dijo acerca de los efectos del pietismo sobre el sentido económico de las obreras) se afirma que no es raro encontrar entre los modernos empresarios muchos que, por ejemplo, en Westfalia, poseen una mentalidad tradicionalista, acusada precisamente entre aquellos más adictos a los dogmas de la Iglesia luterana, siendo enemigos de toda transformación en los métodos de trabajo (aun sin pensar en el tránsito al sistema de fábrica), a pesar de la tentadora mayor ganancia que podrían obtener, pensando que en la otra vida ya obtendrán la debida compensación. Es evidente que el mero hecho de ser adicto a una Iglesia y a un dogma no basta para influir de manera decisiva sobre el modo integral de conducción de vida (*Gesamtlebensführung*); han sido contenidos vitales

[Cuando estudiemos la ética // religiosa medieval,] veremos que la idea de profesión en este sentido luterano había sido preparada por los místicos alemanes: así, Tauler,<sup>26</sup> que valoraba de modo análogo a Lutero las profesiones intelectuales y profanas y, en general, la menor estimación concedida a las formas tradicionales del obrar ascético, a consecuencia del valor exclusivo reconocido a la recepción estático-contemplativa del espíritu divino por el alma. En cierto sentido, el luteranismo representa incluso un retroceso frente a los místicos, ya que en Lutero y, sobre todo, en su Iglesia, fueron harto inseguras las bases psicológicas para una ética racional de la profesión, mientras que las concepciones místicas recuerdan más bien en este punto la psicología de la fe pietista y cuáquera;<sup>27</sup> además, la tendencia a autodisciplinarse ascéticamente parecía despreciable porque santificaba las obras, por lo cual ocupaba en su Iglesia un plano cada vez más secundario.

Como puede verse, la simple idea de “profesión” en sentido luterano tiene un alcance muy problemático para lo que buscamos; por lo pronto, esto es lo único que nos interesa establecer.<sup>28</sup> Con esto no pretendemos negar en modo alguno la significación práctica que para objeto de nuestra investigación haya podido tener la reorganización luterana de la vida religiosa. Todo lo contrario. Lo que ocurre es que no se la puede derivar directamente de la posición adoptada por Lutero y su Iglesia ante el trabajo profesional y, sobre todo, no es tan clara como en otras formas del protestantismo. Por eso debemos comenzar // por investigar aquellas de sus formas en las que, de modo más claro que en el luteranismo, percibe la cone-

religiosos mucho más concretos los que han ejercido y siguen ejerciendo todavía una influencia considerable en el desarrollo del capitalismo.

<sup>26</sup> Cf. Tauler, ed. de Basilea, Bl., pp. 161 ss.

<sup>27</sup> Cf. el sermón verdaderamente sentimental de Tauler, loc. cit., y fol. 17, 18, v. 20.

<sup>28</sup> [Como en este lugar ésta es la única finalidad de nuestras observaciones sobre Lutero, nos contentamos con este bosquejo tan pobre de su doctrina, cuya insuficiencia para una valoración adecuada de su figura confesamos sin rodeos.]

xión de la conducta práctica en la vida con un punto de partida religioso. Ya antes se aludió al considerable papel desempeñado por el calvinismo y las sectas protestantes en la historia del desarrollo capitalista. Así como Lutero veía a Zwinglio\* animado por un "espíritu" que no era el suyo, lo propio ocurría a sus sucesores con los calvinistas. Y no es un azar el que en todo tiempo, incluso actualmente, el catolicismo haya visto su mayor enemigo en el calvinismo. Este hecho tiene, ante todo, una significación eminentemente política: la Reforma sería inimaginable sin la personalísima evolución religiosa de Lutero, y la propia personalidad de éste es lo que le dio un sello permanente; pero su obra no hubiera sido duradera sin el calvinismo. Sin embargo, la razón de que católicos y luteranos aborrezcan por igual al calvinismo radica en el singular matiz ético de éste. La investigación más superficial descubre al momento que la relación entre la vida religiosa y el obrar en el mundo es de tipo esencialmente distinto en los calvinistas que en los católicos y luteranos. Esto aparece puesto de relieve incluso en la literatura religiosa. Compárese, por ejemplo, el final de la *Divina comedia*, cuando al poeta le falla el lenguaje para describir los misterios divinos que contempla arrobado en el Paraíso, con el final de aquel otro poema que se suele llamar la "Divina comedia del puritanismo". Milton concluye del modo siguiente el último canto del *Paradise Lost* después de haber descrito la expulsión del Paraíso:

*Atrás vuelve la vista en el instante;  
Y a la parte oriental de su morada  
La espada fulminante  
Ven en hondas flámígeras vibrada;  
Y su elevada puerta,  
Con armas centelleantes ya cubierta,  
De tremendos semblantes ocupada. //*

*Verter les hizo lágrimas natura;  
Mas la vista de un mundo, que anchuroso*

Lugares ofrecía a su reposo,  
*Las enjuga, calmando su amargura.*

*Aunque errante su paso, y vagaroso,  
Asidos de la mano con ternura,  
En el Edén por solitaria vía  
Siguen la Providencia que los guía.*

Y, poco antes, Miguel había dicho a Adán:

*Resta sólo que a tu sabiduría  
Corresponda en los hechos la energía  
De virtud, de paciencia, fe, templanza  
Y amor, o caridad después llamada  
(Alma de todo), con lo cual dichoso  
No te será gravoso  
Dejar del Paraíso la morada;  
Porque alegre, contento y satisfecho,  
Más feliz la tendrás dentro del pecho.†*

Fácilmente se comprende que en un escritor medieval hubiera sido imposible esta grandiosa expresión de la enérgica dedicación puritana al mundo, este sentido misional de la vida intramundana (*des innerweltlichen Lebens*). Pero también es del todo extraño al luteranismo, tal como se manifiesta, por ejemplo, en los cánticos de Lutero y Paul Gerhardt.\* Lo que necesitamos ahora es formular de modo más claro este conocimiento impreciso, y preguntarnos por los motivos intrínsecos de esta diferencia. Apelar al "carácter popular" no sólo es una confesión de ignorancia, sino que en este caso es, además, totalmente inútil. Atribuir a los ingleses del siglo XVI un carácter nacional homogéneo sería, sencillamente, // una falsedad histórica; los "caballeros" y los "cabezas redondas"\* se consideraban, más que como dos partidos, como dos opues-

† Utilizo la traducción de Benito Ramón de Hermida, Madrid, 1814. (Nota de Legaz Lacambra.)



tos géneros actuales de hombres, y quien considere atentamente la historia tiene que darles la razón en ello.<sup>29</sup> Por otra parte, no es posible señalar una oposición caracterológica entre los *merchants adventurers* y los antiguos hanseatas, como tampoco cabe afirmar una diferencia profunda entre las características inglesas y alemanas, explicables por la diversidad de destinos políticos.<sup>30</sup> Fue el poder de los movimientos religiosos —no sólo, él, pero sí de modo dominante— lo que creó las diferencias que hoy vemos.<sup>31</sup>

Digamos ahora que cuando al investigar las relaciones entre la antigua ética protestante y el desarrollo del espíritu capitalista partimos de las creaciones de Calvino, del calvinismo y de las otras sectas “puritanas”, no pretendemos afirmar que en los fundadores o representantes de estas confesiones se encuentre un despertar de lo que llamamos “espíritu del capitalismo”, como finalidad de su trabajo y de sus actividades vitales. Ninguno de ellos consideraba la aspiración a los bienes terrenales como un valor // ético, como un fin en sí. Y debe quedar bien claro que ninguno de los reformadores (incluidos Menno,\* George Fox\* y Wesley)\* dio una importancia primordial a los programas de reforma moral. No eran fun-

dadores de asociaciones de cultura ética ni representaban aspiraciones humanitarias de reforma social o de ideales de cultura. La salvación del alma y sólo esto era el eje de su vida y su acción. Sus aspiraciones éticas y los efectos prácticos de su doctrina no se explicaban sino por esa otra finalidad primordial y eran meras consecuencias de principios exclusivamente religiosos. Por eso, los efectos de la Reforma en el orden de la civilización —por preponderantes que queramos considerarlos desde nuestro punto de vista— eran consecuencias imprevistas y espontáneas del trabajo de los reformadores, desviadas y aun directamente contrarias a lo que éstos pensaban y se proponían.

Así, pues, nuestro estudio podría constituir una modesta aportación ilustrativa sobre cómo las “ideas” alcanzan eficiencia histórica. Mas, para evitar equívocos acerca de esta eficiencia real que atribuimos a motivos puramente ideales, séanos permitido todavía terminar esta introducción con algunas consideraciones en torno al mismo asunto.

No intentamos en modo alguno valorar el contenido mental de la Reforma en aquellos aspectos que para la conciencia religiosa tienen que aparecer como periféricos, puramente exteriores; pues sólo se trata de iluminar la envoltura externa dada por ciertas ideas religiosas a la trama del desarrollo de nuestra civilización moderna, a la que innumerables motivos históricos orientaron en un sentido específicamente terrenal y del “más acá”. Preguntamos, pues, únicamente qué contenidos característicos de esta civilización cabría imputar a la influencia de la Reforma. Para ello conviene emanciparse de aquella concepción que pretendería explicar la Reforma como debida a un “desarrollo histórico necesario”, deduciéndola de determinadas transformaciones de orden económico. Para que fuese posible la subsistencia de las nuevas iglesias creadas, es evidente que hubieron // de cooperar incontables constelaciones históricas, que no sólo no encajan en ninguna “ley económica”, sino que son radicalmente insusceptibles

<sup>29</sup> Ciertamente, quien comparta la construcción histórica de los *Leveller* tendrá la suerte de poder explicar también esto por diferencias de raza: ellos, como representantes de los anglosajones, creían defender su *birth-right* contra la descendencia de Guillermo el Conquistador y los normandos. [Ya nos asombra que, hasta ahora, todavía no haya habido nadie que se haya decidido a interpretar en sentido antropométrico, como “cabezas redondas”, a los plebeyos *Roundhead*.]

<sup>30</sup> [Así, el orgullo nacional inglés es una consecuencia de la *Magna Charta* y de las grandes luchas. La frase hoy tan típica: “She looks like an English girl” (“Mira como una muchacha inglesa”), que se aplica a la mirada de las muchachas extranjeras hermosas, ya existía en el siglo xv.]

<sup>31</sup> [Naturalmente, estas diferencias han seguido también en Inglaterra. Especialmente la *esquirearquía* fue, hasta la actualidad, la representante de la *merry old England*, y toda la época de la Reforma puede ser considerada como la lucha interna de los dos tipos de britanismo. En este punto coincido con las observaciones de M. J. Bonn (en la *Frankfurter Zeitung*) acerca del bello trabajo de V. Schulz-Gavernitz sobre el imperialismo británico. Cf. H. Levy en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XLVI, 3.]

de ser consideradas desde puntos de vista económicos, y, sobre todo, influyeron hechos puramente políticos. Pero no menos absurdo sería defender una tesis tan tontamente doctrinaria (*töricht-doktrinäre These*)<sup>32</sup> según la cual el “espíritu capitalista” (siempre en el sentido provisional que le hemos asignado) sólo habría podido nacer por influencia de la Reforma, con lo que el capitalismo sería un producto de la misma. En primer término, hay formas importantes de economía capitalista que son notoriamente anteriores a la Reforma, y ya este hecho desmiente aquella tesis. Lo que es menester señalar es si han participado influencias religiosas, y hasta qué punto, en los matices y la expansión cuantitativa de aquel “espíritu” sobre el mundo, y qué aspectos concretos de la cultura capitalista se deben a ellas. Dada la variedad de recíprocas influencias entre los fundamentos materiales, las formas de organización político-social y el contenido espiritual de las distintas épocas de la Reforma, la investigación ha de concretarse a establecer si han existido, y en qué puntos, determinadas “afinidades electivas” (*Wahlverwandschaften*)\* entre ciertas modalidades de la fe religiosa y la ética profesional. Con esto queda aclarado al mismo tiempo, en la medida de lo posible, el modo y la dirección en que el movimiento religioso actuaba, en virtud de dichas afinidades electivas (*Wahlverwandschaften*),\* sobre el desenvolvimiento de la civilización material.\* Una vez que esto haya quedado en claro podrá intentarse la apreciación de en qué medida los contenidos de la civilización moderna\* son imputables a dichos motivos religiosos, y en qué grado lo son a factores de distinta índole.

## SEGUNDA PARTE

### LA ÉTICA PROFESIONAL DEL PROTESTANTISMO ASCÉTICO

<sup>32</sup> [Sin embargo, esto es lo que con extraña insistencia se me viene imputando sobre estas y las siguientes observaciones mías, que no han cambiado y fueron formuladas con la máxima claridad posible, a mi juicio.]

#### IV. LOS FUNDAMENTOS RELIGIOSOS DEL ASCETISMO INTRAMUNDANO

105

LOS REPRESENTANTES HISTÓRICOS del protestantismo ascético (en el sentido por nosotros usado de la palabra) son fundamentalmente cuatro: primero, el calvinismo, en la forma que adoptó en los principales países del occidente europeo en que dominó, principalmente en el siglo XVII; segundo, el pietismo;\* tercero, el metodismo;\* cuarto, las sectas nacidas del movimiento baptista.\*<sup>1</sup> Ninguno de estos movimientos fue absolutamente extraño al otro y ni siquiera se llevó a cabo con demasiado rigor la separación de las iglesias reformadas no ascéticas. El metodismo nació hacia la mitad del siglo XVIII dentro de la Iglesia oficial // anglicana y en la intención de sus fundadores no aspiraba a ser tanto una nueva Iglesia como una renovación del espíritu ascético dentro de la Iglesia antigua; sólo más tarde, y sobre todo al pasar a América, se separó de la Iglesia anglicana. El pietismo vio la luz por vez primera en el seno del calvinismo inglés y singularmente del holandés, y a través de paulatinas transiciones quedó

\*  
\*  
\*

106

<sup>1</sup> No tratamos separadamente del zwinglianismo, puesto que, tras breve predominio, perdió casi toda su importancia. El "arminianismo" \* cuya peculiaridad característica consistió en la oposición al dogma predestinacionista en su formulación más cruda y que repudiaba igualmente el "ascetismo intramundano", sólo existió como secta en Holanda y los Estados Unidos, y en este capítulo carece de interés [(o sólo presenta interés negativo): basta decir que era la confesión profesada por el patriciado mercantil holandés (véase sobre esto más adelante)]. Sus dogmas tuvieron vigencia en la doctrina anglicana y en casi todas las sectas metodistas. [Su actitud "erastiana" (es decir, partidaria de la soberanía del Estado aun en los asuntos eclesiásticos) era común a todos los poderes que aspiraban a la supremacía política, tanto al Parlamento inglés como a Isabel y a los Estados Generales de Holanda; y, muy particularmente, Oldenbarnevelt\* representaba idéntica posición.]

\*  
\*  
\*

unido a la ortodoxia y más tarde, a fines del siglo XVII, y debido a la acción eficaz de Spener,\* se incorporó al luteranismo en parte por razones dogmáticas. Como tal permaneció dentro de la Iglesia, y sólo la dirección que seguía a Zinzendorff,\* tal vez por reminiscencias de influjos husistas y calvinistas dentro de la confraternidad de Moravia, se vio convertida como el metodismo, contra su voluntad, en secta aparte. En un principio, calvinistas y baptistas se hallaron en ruda oposición, pero ya a fines del siglo XVII mantenían estrechas relaciones, y en las sectas independentistas\* de Inglaterra y Holanda la transición fue gradual desde comienzos del mismo. También se realizaba paulatinamente el tránsito al luteranismo, como en el caso del pietismo, y lo mismo ocurría entre el calvinismo y la Iglesia anglicana, tan semejante a la católica en sus rasgos externos y en el espíritu de sus fieles más consecuentes. El movimiento ascético, que, en el más amplio sentido de esta palabra (tan rica en significados), llamamos nosotros "puritanismo",<sup>2</sup> atacó en la masa de sus partidarios y, sobre todo, en sus defensores más consecuentes, los fundamentos del anglicanismo; pero también aquí, con la lucha, fue agudizando progresivamente la oposición. El hecho // es el mismo si prescindimos de aludir a la cuestión previa (aun cuando sin interés en este lugar) en torno a la constitución y a la organización. Las diferencias dogmáticas, aun las más importantes, como las relativas a la justificación y la predestinación, mezclábanse en las más variadas combinaciones y de ordinario, no siempre, impedían ya a comienzos del siglo XVII el mantenimiento de una comunidad eclesiástica. Y conviene advertir que las manifestaciones más importantes (para nos-

<sup>2</sup> Sobre el desarrollo del concepto "puritanismo" véase Sanford, en los *Studies and Reflections of the Great Rebellion* (*Estudios y reflexiones sobre la gran rebelión*), pp. 65 ss. Siempre que hacemos uso de esta expresión, lo hacemos en el sentido de orientación ascética en Inglaterra y Holanda, sin distinción de dogmas ni programas de constitución eclesiástica, incluyendo, por tanto, a los "independientes", congregacionistas,\* baptistas, mennonitas y cuáqueros.

otros) de la eticidad de la conducción de vida (*Lebensführung*) se encuentran al mismo tiempo en todas las sectas surgidas de una o de la combinación de varias de las fuentes antes señaladas. Ya veremos después que las mismas máximas morales pueden apoyarse en fundamentos dogmáticos diferentes. [También se influenciaron mutuamente con el curso del tiempo ciertos escritos que constituían una preciosa ayuda para la cura de almas,\* como los compendios casuísticos, entre los que no es raro hallar grandes semejanzas, a pesar de diferir notoriamente el modo de conducción de vida (*Lebensführung*), según las distintas sectas.]

Según eso, cabría pensar que lo mejor sería prescindir en nuestra consideración tanto de los fundamentos dogmáticos como de las doctrinas éticas, para atenernos exclusivamente a la práctica moral. Empero, no es así. Es cierto que se secaron las raíces dogmáticas [, tan distintas entre sí,] de la moralidad ascética, tras enconadas luchas; pero ese primitivo arraigo en aquellos dogmas no sólo ha dejado potentes huellas en la moralidad posterior "antidogmática", sino que sólo por el conocimiento de aquel prístino contenido ideal comprendemos cómo iba vinculada la moralidad con el pensamiento ultraterreno que dominaba a todos los hombres más interiores de la época, y sin cuyo poder omnipotente no hubiera podido realizarse renovación ética alguna que de modo serio aspirase a influir en la vida. Es natural que no nos interese,<sup>3</sup> por ejemplo, lo que de un modo teórico y // oficial se enseñaba en los compendios morales de la época —a pesar del evidente alcance práctico que poseían por la influencia de la disciplina eclesiástica, la cura de almas y la predicación—, sino algo totalmente distinto [: indagar cuáles fueron los impul-

<sup>3</sup> [Es sensible que esto no haya sido reconocido en todas las discusiones en torno a esta cuestión. Tanto Sombart como Brentano citan siempre los escritos éticos (especialmente los que han conocido a través mío) como codificaciones de reglas de vida, sin preguntarse jamás a cuáles de éstas eran dadas las primas de la salvación, únicas eficaces desde el punto de vista psicológico.]



109 sos psicológicos creados por la fe religiosa y la práctica de la religiosidad,] que marcaron orientaciones para la conducción de vida (*Lebensführung*) y mantuvieron dentro de ellas al individuo. Pero estos impulsos variaban con las distintas modalidades confesionales. El hombre de aquel tiempo meditaba sobre dogmas aparentemente abstractos en una medida sólo comprensible cuando se descubre su conexión con intereses prácticos de la religiosidad. Por eso es ineludible lanzarse por la vía de algunas consideraciones dogmáticas,<sup>4</sup> // que para

<sup>4</sup> Apenas necesito señalar que este bosquejo es completamente de “segunda mano” y no pretende la menor originalidad en tanto que se mueve en el terreno puramente dogmático, el que ha aprovechado las exposiciones de la literatura sobre historia de la Iglesia y de los dogmas. Excuso decir que, sin embargo, en la medida de mis fuerzas, he procurado profundizar directamente en las fuentes de la historia de la Reforma. Pero hubiera sido una pretensión exagerada querer ignorar el fino e intensivo trabajo teológico de muchas décadas, en lugar de dejarse guiar por él, como es inevitable, para la comprensión de las fuentes. Debo esperar que la forzosa brevedad de este bosquejo no será causa de formulaciones incorrectas y que cuando menos habré sabido evitar errores graves de interpretación. Quien conozca bien la literatura teológica más importante, sólo encontrará de “nuevo” en esta exposición el enfoque peculiar que damos a todos los puntos de vista que más interesan —por ejemplo, el carácter racional del ascetismo y su alcance para el moderno “estilo de vida”—, necesariamente distinto del que es característico de los teólogos. [Después de aparecido este trabajo, se ha profundizado sistemáticamente en el asunto y, en general, en el aspecto sociológico del libro ya citado de E. Troeltsch (cuyo *Gerhard und Melancthon*, así como sus numerosas recensiones en la *Gött. Gel. Anz.* contienen ya muchos anticipos de su gran obra posterior).] Por razones de espacio no citamos todo lo que ha sido utilizado en este trabajo, sino tan sólo aquellos escritos reproducidos o seguidos en el texto. Se trata con frecuencia de autores antiguos cuyos puntos de vista coinciden a veces con los nuestros. La escasa consignación que // existe para las bibliotecas alemanas determina que, “en provincias”, las fuentes sólo puedan recibirse en préstamo durante pocas semanas de la Biblioteca de Berlín o alguna otra gran biblioteca. Tal ocurre con Voet, Baxter, Tyermanns y Wesley, todos los escritores baptistas, metodistas y cuáqueros y muchos otros de la primera época cuyas obras no están contenidas en el *Corpus Reformatorium*. Quien quiera realizar un estudio a fondo está obligado a visitar las bibliotecas inglesas y, principalmente, americanas. Naturalmente, nuestro estudio tuvo que conformarse, en general, con lo que existe en Alemania. En América, desde hace algún tiempo, la conciencia y característica negación por parte de las universidades de su pasado “sectario”, determina que sus bibliotecas no hagan nuevas adquisiciones de alguna importancia en torno a esta materia; una prueba más de la tendencia general a “secularizar” la vida americana, que en poco tiempo habrá

los lectores no teólogos resultarán tan fatigosas como precipitadas y superficiales para los que posean alguna formación teológica. Recurriremos para ello a nuestro método de sistematización en “tipos ideales”, siquiera en la realidad histórica sea difícil hallarlos. Pero es justamente la imposibilidad de trazar contornos precisos en la realidad lo que impone la exclusiva investigación de sus formas más consecuentes, como medio de captar de modo más seguro sus efectos específicos.

El calvinismo es la idea religiosa a que primeramente hemos de referirnos,<sup>5</sup> por haber sido la determinante de cuantas luchas se llevaron a cabo en torno a la religión y la cultura en los países más desarrollados desde el punto de vista del capitalismo (Países Bajos, Inglaterra y Francia), durante los siglos xvi y xvii.<sup>6</sup> Entonces, como ahora, su dogma caracte-

de borrar por completo el carácter tradicional de aquel pueblo y hará variar por completo el sentido de muchas de sus más fundamentales instituciones. Hay que recurrir a los pequeños colegios que las sectas poseen en el país.

<sup>5</sup> Aquí no nos interesan de momento el origen, los antecedentes y el desarrollo histórico de las direcciones ascéticas, sino que aceptamos como dado su contenido ideológico, tal como era, una vez plenamente desarrollado.

<sup>6</sup> Sobre Calvino y el calvinismo en general, aparte del trabajo fundamental de Kampschulte, lo mejor que existe es la exposición de Erich Marck (en su *Coligny*). No siempre crítico ni imparcial se muestra Campbell, *The Puritans in Holland, England and America (Los puritanos en Holanda, Inglaterra y América)* (2 vols.). Marcada tendencia anticalvinista poseen los // *Studien over Johan Calvijn* de Pierson. Para la evolución holandesa cf., aparte de Motley, los clásicos holandeses [especialmente Groen van Prinsterer: *Geschied. v. h. Vaderland; La Hollande et l'influence de Calvin* (1964); *Le parti antirévolutionnaire et confessionnel dans l'église des P. B.* (1860; para la Holanda moderna); también], los *Tien jaren uit den tachtigjarige oorlog* de Fruin, y el *Calvinist. of Libertijnsch* de Naber [; W. J. Nuyehs: *Gesch. der kerkel. arr. pol. geschillen in de Rep. de Ver. Prov.* (Historia de los sucesos políticos y eclesiásticos en la república de las provincias unidas), Amsterdam, 1886; A. Köhler, *Die niederl. ref. Kirche (La Iglesia holandesa reformada)*, Erlangen, 1856, para el siglo xix]; sobre Francia, además de Polenz, véase Baird, *Rise of the Huguenots*; sobre Inglaterra, además de Carlyle, Macaulay, Masson y —last but not least— Ranke, los trabajos de Gardiner y Firth que más tarde se citarán, y además, por ejemplo, Taylor: *A Retrospect of the Religious Life in England (Ojeada retrospectiva sobre la vida religiosa en Inglaterra)*, 1854, y el notable libro de Weingarten sobre *Las iglesias inglesas de la Revolución*; véase también el artículo sobre los “moralistas” ingleses de E. Troeltsch en la *Realenzyklopädie für Protest. Theol. u. Kirche (Enciclopedia de la Iglesia y la teología protestante)*, 3ª ed. [; y, naturalmente, su

- 110 rístico // es el de la “predestinación”, aun cuando se ha discutido si, en efecto, es el dogma más “esencial” de la Iglesia reformada o un añadido secundario. Ahora bien, los juicios en torno a la esencialidad de un fenómeno histórico son simples valoraciones // o creencias (cuando se piensa en lo que únicamente “interesa” o se considera “valioso” de modo duro), o imputaciones históricas (cuando se piensa en lo que, por su influencia sobre otros acontecimientos históricos, posee significación causal). Cuando se adopta este último punto de
- 111

obra *Doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos*], así como el valioso ensayo de Bernstein en la *Historia del socialismo* (Stuttgart, 1895, vol. 1, pp. 506 ss.). La mejor bibliografía (unos 7 000 números) es la de Dexter, *Congregationalism of the Last 300 Years* (*Congregacionalismo de los últimos 300 años*), en el que se tratan principalmente, aunque no exclusivamente, cuestiones de constitución eclesiástica. Este libro es muy superior al de Price (*Hist. of Nonconformism*), al de Sakeats y a otras exposiciones. [Para Escocia véase, por ejemplo, Sack: *K. von Schottland* (1844) y la bibliografía sobre John Knox.] Sobre las colonias americanas sobresale, de entre la abundante literatura, la obra de Doyle, *The English in America*. [Cf. también Daniel Wait Howe, *The Puritan Republic* (*La república puritana*), Indianapolis, The Bowen-Merrill Cy Publishers; J. Brown, *The Pilgrim Fathers of New England and their Puritan Successors* (*Los padres peregrinos de Nueva Inglaterra y sus sucesores puritanos*) (3ª ed., Revell), con amplias citas.] Para el conocimiento de las diferencias doctrinales es obligada la lectura del cursillo ya citado de Schneckenburger. La obra fundamental de Ritschl,\* *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (*La doctrina cristiana sobre la justificación y la reconciliación*) (3 vols.; nuestra cita se refiere a // la 3ª ed.), muestra la acusada personalidad del autor en su continua interferencia de juicios de valor con la exposición histórica, lo cual hace que quien recurre a ella, aun reconociendo su grandiosidad y rigor mental, no se siente completamente seguro de su “objetividad”. Dudo mucho, por ejemplo, que tenga razón para rechazar la exposición de Schneckenburger, a pesar de que en esta materia yo no me atrevería a emitir un juicio propio. En otro lugar, selecciona de la gran abundancia de ideas y sentimientos religiosos que se encuentran en el propio Lutero lo que, según él, constituye lo verdaderamente “luterano”; pero me parece que el autor procede aquí por valoraciones subjetivas, pues lo que considera luterano es simplemente lo que para Ritschl constituye lo eternamente valioso del luteranismo. Es el luteranismo que, según Ritschl, debía ser, pero que no siempre fue. No necesitamos decir que, desde luego, hemos utilizado también las obras de Karl Müller, Seeberg y otros. He impuesto a los lectores y a mí mismo la penitencia de sufrir un exceso de notas a este libro mío, para posibilitar a los primeros, especialmente a los carentes de especial formación teológica, una crítica siquiera provisional de las ideas expuestas en él, incluso indicando otros puntos de vista en conexión con ellas.

vista —tal es nuestro caso—, forzosamente ha de hacerse gran aprecio de los efectos histórico-culturales del dogma por cuyo alcance nos preguntamos.<sup>7</sup> La lucha por la cultura emprendida por Oldenbarnevelt\* se estrelló en él; las discrepancias \* en la Iglesia anglicana fueron insuperables desde el momento en que la corona y el puritanismo (en la época de Jacobo I) mantuvieron diferencias dogmáticas justamente en torno “a esta doctrina; y, en general, ésta fue considerada como el elemento antiestatal del calvinismo, por lo // que fue combatida 112 oficialmente por las autoridades.<sup>8</sup> Los grandes sínodos del siglo XVII, especialmente los de Dordrecht y Westminster (prescindiendo de otros menos importantes) tomaron a empeño la convalidación canónica del dogma; éste fue, a su vez, el sostén de muchos héroes de la *ecclesia militans*, y tanto en el siglo XVIII como en el XIX ha sido la causa de escisiones eclesiásticas y a su conjuro se han dado los gritos para la batalla en los grandes *revivals* de la fe. No podemos pasar indiferentes por su lado, y puesto que sólo algunos ilustrados lo conocen, reproduciremos su contenido auténtico expresado en las proposiciones de la *Westminster Confession*\* (1647), repetidas todas las confesiones independentistas y baptistas:<sup>9</sup> \*

#### Capítulo 9. (Del libre albedrío.) Número 3: Al caer el hombre

<sup>7</sup> Antes de continuar debo decir que no expongo las opiniones personales de Calvino, sino el calvinismo mismo, y aun sólo en la forma que presenta a fines del siglo XVI y en el siglo XVII en las extensas zonas de su influencia dominadora que eran al propio tiempo representantes de cultura capitalista. Prescindimos de primera intención de referirnos a Alemania, puesto que en este país el calvinismo nunca dominó en zonas demasiado extensas. [Desde luego, “reformado” no es término idéntico a “calvinista”.]

<sup>8</sup> [La reina ya se negó a ratificar la declaración del artículo de la confesión anglicana (el llamado artículo de Lambeth de 1595) acordada entre la Universidad de Cambridge y el arzobispo de Canterbury, en la que (contrariamente a la concepción oficial) se proclamaba expresamente la predestinación para la muerte: la doctrina templada pretendía la simple “posibilidad” de condenación; pero los radicales hicieron gran hincapié en la fórmula contenida en dicha declaración (así la *Hanserd Knollys Confession*).]

<sup>9</sup> Véase el texto original de los simbolismos calvinistas citados aquí y más adelante en Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* (*Los escritos confesionales de la Iglesia reformada*), Leipzig, 1903.

en el pecado, su voluntad ha perdido completamente la capacidad de encaminarse al bien espiritual y a la bienaventuranza, de modo que el hombre natural, apartado por completo del bien y muerto en el pecado, no es capaz de convertirse ni aun de prepararse para ello.

113 Capítulo 3. (Del eterno decreto de Dios.) Número 3: Para revelar su majestad, Dios por su decreto ha destinado (*predestinated*) a unos hombres a la vida eterna y sentenciado (*foreordained*) a otros a la eterna muerte. Número 5: Aquellos hombres que están destinados a la vida han sido elegidos en Cristo para la gloria eterna por Dios, antes de la creación, por su designio // eterno e inmutable, su decreto secreto y el arbitrio de su voluntad, y ello por libre amor y gracia; no porque la previsión de la fe o de las buenas obras o de la perseverancia en una de las dos u otra circunstancia semejante de las criaturas le hubiesen inclinado, como condición o como causa, sino que todo es premio de su gracia soberana. Número 7: Plugo a Dios olvidarse de los restantes mortales, siguiendo el inescrutable designio de su voluntad, por el que distribuye o se reserva la gracia como le place, para honra de su ilimitado poder sobre sus criaturas, ordenándolos a deshonor y cólera por sus pecados, en alabanza de su justicia.

Capítulo 10. (Del llamamiento eficaz.) Número 1: Place a Dios llamar eficazmente por su palabra y su espíritu a todos aquellos a quienes ha destinado a la vida, y sólo a éstos, en el tiempo conveniente y señalado por Él... quitándoles su corazón de piedra y dándoles un corazón de carne, renovando su voluntad y decidiéndoles, por su fuerza omnipotente, a optar por lo que es bueno...

Capítulo 5. (De la Providencia.) Número 6: Por lo que respecta a los hombres malos e impíos, a los que Dios, como juez justo, ha ofuscado y endurecido por pecados anteriores, no sólo los aparta de su gracia, por la que su inteligencia hubiera sido iluminada y su corazón hubiera sido aseQUIBLE, sino que a veces les retira también los dones que tenían y los pone

en relación con objetos de los que su corrupción hace una ocasión de pecado, entregándolos a sus propios placeres, a las tentaciones del mundo y al poder de Satanás, de donde sucede que se endurecen a sí mismos y por los mismos medios de que se sirve Dios para ablandar a otros.<sup>10</sup> "Yo podré ir al infierno; pero un dios semejante no tendrá nunca mi respeto": tal era el juicio que esta doctrina merecía // a Milton.<sup>11</sup> Pero lo que nos interesa no es emitir un juicio de valor, sino la situación histórica del dogma. Veamos, primeramente, cómo nació la doctrina y cómo se integró en determinados complejos ideológicos de la teología calvinista. Para ello hubo de seguir dos caminos. En todos los grandes espíritus de apasionada y activa religiosidad (tan conocidos por el cristianismo desde san Agustín), el fenómeno del sentimiento religioso de la redención va unido con la seguridad de tener que agradecerlo todo a la acción exclusiva de un poder objetivo y nada al propio valer: el que ha sido pecador y ha logrado superar el pecado, se siente invadido por una sensación tal de piadosa seguridad, que ya no le queda la posibilidad de imaginarse que este inesperado obsequio de la gracia pueda deberse en

114

<sup>10</sup> [Cf. la *Savoy* y la *Hanserd Knollys Declaration* (americana); sobre el predestinacionismo de los hugonotes, véase Polenz, I, pp. 545 ss.]

<sup>11</sup> Sobre la teología de Milton, véase el artículo de Eibach, "John Milton como teólogo", en los *Theol. Studien und Kritiken* (*Estudios y críticas teológicas*), vol. 52, 1879 (es completamente superficial el ensayo de Macaulay acerca de la traducción por Summer de la *Doctrina Christiana* redescubierta en 1823, ed. Tauschnitz, 185, pp. 1 ss.); para un estudio más a fondo, cf. la obra inglesa fundamental, en seis tomos, aun cuando articulada demasiado esquemáticamente, de David Masson (*The Life of John Milton*, Londres, 1859-1894) y la biografía alemana de Milton hecha sobre la base de aquella obra por Stern. Milton comenzó a separarse primeramente del predestinacionismo en la forma del doble decreto hasta ir a parar al cristianismo libre de su vejez. En su ruptura con todos los vínculos que le unían a su tiempo, podría compararse en cierto sentido con Sebastian Franck, con la diferencia de que éste era una naturaleza esencialmente crítica, mientras que Milton poseía un espíritu práctico y positivo. Milton es "puritano" sólo en el amplio sentido de orientación racional de la vida dentro del mundo por la voluntad divina que es la herencia permanente que el calvinismo legó a la posteridad. En sentido análogo podría considerarse puritano a Franck. Y por esta rebeldía a encuadrarse dentro de una doctrina organizada deben quedar fuera de nuestra investigación.



parte a la propia cooperación ni que pueda ir unido, siquiera parcialmente, a realizaciones o cualidades del propio creer o querer. Cuando Lutero, en la época de su mayor genialidad religiosa, era capaz de escribir su *Libertad del hombre cristiano*, los “designios inescrutables” de Dios eran para él la fuente exclusiva e irracional de la conservación de la gracia.<sup>12</sup>

- 115 Más tarde, no // abandonó formalmente este dogma, pero a medida que se vio impulsado a orientar en sentido “realista” su política eclesiástica, le fue relegando a un plano cada vez más secundario. Melancthon se negó en la Confesión de Augsburgo a aceptar la “peligrosa y oscura” doctrina, y para los padres de la Iglesia luterana era dogma incontrovertible que la gracia podía perderse (*amissibilis*), recuperándose por medio de la humildad y el arrepentimiento la confianza creyente en la palabra de Dios y los sacramentos. Justamente lo contrario ocurrió en Calvino,<sup>13</sup> para quien cada vez fue más fundamental aquel dogma, en sus discusiones con los adversarios dogmáticos. En la tercera edición de su *Institutio* aparece plenamente elaborado y [, muerto él,] fue el eje de todas las grandes luchas por la cultura, a que trataron de poner término los sínodos de Dordrecht y Westminster. Calvino no
- \* “vive” como Lutero el *decretum horribile*,\* sino simplemente lo “imagina”, y por eso puede aumentar su importancia a medida que aumenta la consecuencia lógica en la dirección de

<sup>12</sup> “Hic est fidei summus gradus: credere Deum esse clementem, qui // tam paucos salvat, – justum, qui sua voluntate nos damnabiles facit”. \* así dice el famoso pasaje del escrito *De servo arbitrio*.

<sup>13</sup> En el fondo, los dos, Lutero y Calvino (cf. las observaciones de Ritschl, en la *Historia del pietismo*, y Kostliin, artículo “Dios”, en la *Realencyklopädie für protestantischen. Theologie und Kirchen* [Real enciclopedia sobre teología e iglesias protestantes], 3ª ed.): el Padre benigno y bondadoso del Nuevo Testamento —que domina los primeros libros de la *Institutio Christiana*— y el *Deus absconditus*,\* el déspota que obra arbitrariamente. En Lutero siempre predominó el dios del Nuevo Testamento, porque cada vez evitó más la reflexión sobre lo metafísico, como inútil y peligrosa, mientras que en Calvino triunfó la idea de la divinidad trascendente, que tanto poder sobre la vida llegó a ejercer. Ciertamente, esta idea no pudo mantenerse en la evolución popular del calvinismo; pero lo que ocupó su puesto no fue el Padre celestial del Nuevo Testamento, sino el Jehová del Antiguo.

su interés religioso, orientado tan sólo a Dios y no a los hombres;<sup>14</sup> pues Dios no es por los hombres, sino los hombres // son por y para Dios, y todo cuanto sucede (también, por tanto, el hecho indudable para Calvino de que sólo un pequeño número de hombres está llamado a salvarse) no tiene sentido sino en calidad de medio para el fin de que la majestad de Dios se honre a sí misma. Por eso es absurdo aplicar a sus decretos soberanos la medida de la “justicia” terrenal, y constituye una lesión de su majestad,<sup>15</sup> ya que sólo Dios es libre, es decir, no está sometido a ley alguna, y sus designios sólo pueden ser comprensibles y aun conocidos en tanto que Él ha considerado bueno comunicárnoslos. Sólo a estos fragmentos de la eterna verdad podemos atenernos; todo lo demás —el sentido de nuestro destino individual— está rodeado de tenebrosos misterios, que es temerario e imposible tratar de aclarar. El condenado que se quejase de su destino por considerarlo inmerecido, obraría como el animal que se lamenta de no haber nacido hombre. Toda criatura está separada de Dios por un abismo insondable, y ante Él, todos merecemos muerte eterna, salvo decisión propia en contrario, con el solo fin de hacer honrar a su propia majestad. Lo único que sabemos es que una parte de los hombres se salvará y la otra se condenará. Suponer que el mérito o la culpa humanas colaboran en este destino significaría tanto como pensar que los decretos eternos absolutamente libres de Dios podrían ser modificados por obra del hombre: lo que es absurdo. Del “Padre celestial” del Nuevo Testamento, tan humanamente comprensible, que goza con la vuelta del pecador como se alegra la pobre mujer que recupera los céntimos perdidos, surge ahora un ser trascendente e inaccesible a toda humana comprensión que desde la eternidad asigna a cada cual su destino según designios

<sup>14</sup> Para lo que sigue cf. Scheibe, *Calvins Prädestinationslehre* (La doctrina de la predestinación en Calvino), Halle, 1879. Para la teología calvinista en general: Heppe, *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (Los dogmas de la Iglesia evangélica reformada), Elberfeld, 1861.

<sup>15</sup> *Corpus Reformatorium*, vol. 77, pp. 186 ss.



117 totalmente inescrutables, y que dispone hasta el más mínimo detalle en el cosmos.<sup>16</sup> La divina gracia —siendo // inmutables los designios de Dios— es tan inadmisibile para el que le ha sido concedida como inalcanzable para el que le ha sido negada.

Con su inhumanidad patética, esta doctrina había de tener como resultado, en el ánimo de una generación que la vivió en toda su grandiosa consecuencia, el sentimiento de una inaudita soledad interior del hombre.<sup>17</sup> En el asunto que para los hombres de la Reforma era más decisivo: la felicidad eterna, el hombre se veía condenado a recorrer él solo su camino hacia un destino ignorado prescrito desde la eternidad. Nadie podía ayudarle; no el predicador, porque sólo el elegido era capaz de comprender espiritualmente la palabra de Dios; no los sacramentos, porque éstos son, es verdad, medios prescritos por Dios para aumento de su gloria (por lo que han de practicarse absolutamente), pero no son medios para alcanzar la gracia, sino (subjektivamente) simples *externa subsidia*\* de la fe. Tampoco la Iglesia, pues aun cuando se afirma el principio *extra ecclesiam nulla salus*\* (en el sentido de que quien se aleja de la Iglesia verdadera ya no puede pertenecer al círculo de los elegidos por Dios),<sup>18</sup> a la Iglesia (externa) per-

<sup>16</sup> Una exposición de la doctrina calvinista análoga a la nuestra puede encontrarse, por ejemplo, en la *Theologia practica* de Hoornbeek (Utrecht, 1663), lib. II, cap. I: *De praedestinatione* (todo el capítulo se encuentra, característicamente, // bajo el título “De Deo”). El autor se basa principalmente en el capítulo primero de la Epístola a los Efesos. No nos ha parecido preciso hacer objeto de nuestro análisis los múltiples e inconsecuentes ensayos de combinar la responsabilidad del individuo con la predestinación y la providencia de Dios, para salvar la “libertad” empírica de la voluntad [doctrina cuya primera formulación encontramos en san Agustín].

<sup>17</sup> “The deepest community [con Dios] is found not in institutions or corporations or churches, but in the secrets of a solitary heart”, dice Dowden en su hermoso libro *Puritan and Anglican* (p. 234), dando una formulación al punto decisivo de la doctrina. [También en los jansenistas\* de Port-Royal, igualmente predestinacionistas, se encuentra este profundo aislamiento interior del individuo.]

<sup>18</sup> “Contra qui hujusmodi coetum [es decir, una Iglesia en la que existen una doctrina pura, sacramentos y disciplina] contemnunt [...] salutis suae

tenecen también los // excomulgados, quienes deben ser sometidos a su disciplina no para alcanzar de ese modo la eterna felicidad —cosa posible—, sino porque también ellos deben ser forzados, *ad gloriam Dei*, a observar sus preceptos. Por último, tampoco Dios podía prestar aquella ayuda, pues el mismo Cristo sólo murió por los elegidos,<sup>19</sup> a los que Dios había decidido en la eternidad ofrecer el sacrificio de su vida. [Este radical abandono (no llevado a sus últimas consecuencias por el luteranismo) de la posibilidad de una salvación eclesiástico-sacramental, era el factor decisivo frente al catolicismo. Con él llega a su culminación el proceso de “*desencantamiento*” del mundo\*<sup>20</sup> que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y ultraje todos los medios mágicos para buscar la salvación. El puritano auténtico rechazaba incluso toda huella de ceremonial religioso en la tumba, y enterraba a los suyos calladamente, sólo por evitar toda apariencia de *superstition*, de confianza en la supuesta acción salvadora de cuanto tuviese carácter mágico-sacramental.<sup>21</sup>

certi esse non possunt; et qui in illo contemtu perseverat electus non est.”\* Olevian, *De subst. foed.*, p. 222.

<sup>19</sup> [“Se dice, es verdad, que Dios envió a su Hijo para salvar al género humano; pero su finalidad no era ésta, sino solamente librar de la caída a algunos; y yo os digo, que Cristo sólo murió por los elegidos...” (Sermón pronunciado en 1609 en Broek, reproducido en H. C. Rogge, Uytenbogaert, II, p. 9. Comparar con Nuyens, *op. cit.*, II, p. 932.) También es complicada la fundamentación de la mediación de Cristo en la *Hanserd Knollys Confession*. En general, se supone que Dios no habría necesitado en realidad de este medio.]

<sup>20</sup> [Véase sobre este proceso el artículo sobre “La ética económica de las religiones universales”.\* Allí demostraremos que la peculiar posición de la antigua ética israelita en relación con la egipcia y la babilonia —tan semejantes a aquella en su contenido—, así como todo el desarrollo de la misma desde la época de los profetas, se basa en este hecho fundamental: el repudio de la magia sacramental como vía de salvación.]

<sup>21</sup> [Según la opinión más consecuente, el bautismo era obligatorio sólo por precepto positivo, pero no era necesario para la salvación. Por eso, los independientes escoceses e ingleses estrictamente puritanos pudieron imponer el principio de que no debían ser bautizados los hijos de los reprobados notorios (por ejemplo, los hijos de borrachos). El sínodo de Edam de 1586 (artículo 32, 1) recomendaba bautizar a un adulto que aspira al bautismo sin //

- 119 Ni medios // mágicos ni de alguna otra especie eran capaces de otorgar la gracia a quien Dios había resuelto negársela.] Si se recuerda, además, que el mundo de lo creado hállase infinitamente lejano de Dios y que nada vale de por sí, se verá que el aislamiento interior del hombre explica, de una parte, la actitud negativa del puritanismo ante los elementos sensibles y sentimentales de la cultura y la religiosidad subjetiva (en cuanto inútiles para la salvación y fomentadores de ilusiones sentimentales y de la superstición divinizadora del mundo) y su radical apartamiento de la civilización material;<sup>22</sup> de otra parte, es una de las raíces del individualismo desilusionado y pesimista<sup>23</sup> todavía influyente en el “carácter popular” y las instituciones de los pueblos de pasado puritano (en cruda oposición con la visión, tan distinta, que la
- 120 “ilustración” tuvo del hombre).<sup>24</sup> En la época // que nos ocupa,

estar todavía “maduro” para la comunión, sólo en el caso de que su conducta fuese intachable y de que manifestase su deseo *sonder superstitie*.]\*

<sup>22</sup> Esta relación negativa con la “cultura de los sentidos” es precisamente un elemento constitutivo del puritanismo, como ha demostrado Dowden, loc. cit.

<sup>23</sup> La expresión “individualismo” comprende los elementos más heterogéneos imaginables. Las indicaciones siguientes permitirán ver más claro qué es lo que nosotros queremos decir al emplear esa palabra. En otro sentido de la palabra se ha llamado “individualista” al luteranismo porque no conoce la reglamentación ascética de la vida. Y todavía emplea la palabra en distinto sentido Dietrich Schafer cuando en su escrito *Zur Beurteilung des Wormser Konkordats (Sobre el juicio del concordato de Woms)* (Abh. d. Berl. Akad., 1905) dice de la Edad Media que es la época de la “individualidad acusada”, porque entonces los factores irracionales tuvieron sobre el acontecer histórico un alcance que nunca más han tenido. Tiene razón, pero quizá la tienen también aquellos contra quienes se dirige la anterior afirmación, puesto que uno y otros interpretan en sentido diferente las palabras “individualidad” e “individualismo”. Las geniales formulaciones de Jakob Burckhardt han sido superadas; en parte y desde el punto de vista científico sería, precisamente ahora, del más alto valor un análisis fundamental de los conceptos de orientación histórica. Lo contrario de esto, naturalmente, es el proceder de ciertos historiadores que gustan “definir” redondamente los conceptos para darse el placer de colgárselo con una etiqueta a determinadas épocas de la historia.

<sup>24</sup> [Y en oposición también —aun cuando, naturalmente, mucho más // suave— con la doctrina católica posterior. El profundo pesimismo de Pascal, basado igualmente en la doctrina de la predestinación, tiene, en cambio, origen jansenista, y su consiguiente individualismo, su huida del mundo, no

encontramos claras huellas de la influencia de esta doctrina de la predestinación en elementales manifestaciones de la conducción y el modo de sentir la vida, aun allí donde ya el dogma había perdido su vigencia; pues era únicamente la forma más extrema de la exclusividad de la confianza en Dios, cuyo análisis interesa hacer aquí; así, por ejemplo, en la literatura inglesa, singularmente puritana, se halla repetida con insistencia curiosa la advertencia de no confiar demasiado en la ayuda y la amistad de los hombres.<sup>25</sup> Aun el suave Baxter\* aconseja desconfiar del amigo más íntimo, y Bailey recomienda abiertamente no confiar en nadie y no comunicar a nadie nada que sea comprometedor para uno: Dios debe ser el único confidente del hombre.<sup>26</sup> Del mismo modo, a diferencia //

coincide en manera alguna con la posición católica oficial. Véase sobre esto el escrito antes citado de Honigsheim sobre los jansenistas franceses.]\*

<sup>25</sup> [Se encuentra igualmente en los jansenistas.]\*

<sup>26</sup> Bailey, *Praxis pietatis* (ed. alemana, Leipzig, 1723), p. 187. También Ph. J. Spener en sus *Theologischen Bedenken (Objeciones teológicas)* (citamos con arreglo a la 3ª ed., Halle, 1712) se sitúa en un punto de vista análogo: pocas veces da su consejo el amigo por consideración a la honra de Dios, sino generalmente con propósitos carnales (no necesariamente egoístas): “He —the ‘knowing man’— is blind in no man’s house, but best sighted in his own. He confines himself to the circle of his own affairs and thrusts not his fingers in needless fires [...] He sees the falseness of it [del mundo] and therefore learns to trust himself ever, others so far, as not to be damaged by their disappointment”: así filosofa Th. Adams (*Works of the Puritan Divines*, p. 176). Bailey (*Praxis pietatis*, op. cit., p. 176) recomienda además imaginarse cada mañana, antes de mezclarse entre la gente, que se entra en una selva virgen llena de peligros y pedir a Dios que nos dé “el manto de la justicia y la prudencia”. Este mismo sentimiento se encuentra en todas las sectas ascéticas y determinó que muchos pietistas llevaran dentro del mundo un tipo de vida semejante al de los anacoretas. El mismo Spagenberger, en la *Idea fidei fratrum* (moravo), p. 382, recuerda expresamente a Jeremías 17, 5: “Maldito es el hombre que se abandona a los hombres”. Obsérvese, para medir hasta dónde llegaba la hostilidad a los hombres de esta concepción de la // vida, el sentido en que se expresa también la *Theol. pract.*, I, p. 882, de Hoornbeek, acerca del deber de amar a los enemigos: “Denique hoc magis nos ulciscimur, quo proximum, inultum nobis, tradimus ultiori Deo [...] Quo quis plus se ulciscitur eo minus id pro ipse agit Deus” [: es el mismo “aplazamiento de la venganza” que se encuentra en aquellas partes del Antiguo Testamento que siguen al destierro, un aumento e interiorización refinada del sentimiento de venganza contra lo antiguo: “ojo por ojo”]. Sobre el “amor al prójimo”, véase también, más adelante, la nota 35.

- 121 del luteranismo, desapareció también la confesión privada, contra la que el mismo Calvino sólo experimentaba algunos recelos por la posible [falsa] interpretación sacramental: hecho éste de gran trascendencia, en conexión igualmente con el modo total de sentirse la vida. [Pues, en primer lugar, revelaba el peculiar modo de obrar de esta forma de religiosidad; por otra parte, ponía de relieve el desarrollo psicológico de su actitud ética. Así se eliminó el medio de que la conciencia afectiva de la culpa pudiese “reaccionar”<sup>27</sup> periódicamente;<sup>27</sup> más tarde insistiremos en la influencia que todo esto ejerció sobre la moralidad media de la gente. Pero son claras, desde luego, las consecuencias que tuvo en relación con la entera situación religiosa del hombre;] el comercio del calvinista con su Dios se verificaba en el más profundo aislamiento interior, a pesar de la necesidad de pertenecer a la verdadera Iglesia para salvarse.<sup>28</sup> Quien quiera darse cuenta de los específicos efectos<sup>29</sup> // de esta atmósfera peculiar, vea en el libro más leído de toda la literatura puritana: *The Pilgrim's Progress*,<sup>\*</sup> de Bunyan,<sup>30</sup> la descripción de la conducta de *Christians*
- 122

<sup>27</sup> [A decir verdad el confesionario no ha producido solamente este efecto; las afirmaciones de Von Muthmann (*Z. f. Rel. Psych.*, 1, fasc. 2, p. 65), por ejemplo, son demasiado simplistas para explicar todo el complicado problema psicológico que es la confesión.]

<sup>28</sup> Precisamente esta combinación es de capital importancia para juzgar las bases psicológicas de las organizaciones sociales calvinistas. Todas ellas se basan en motivaciones íntimamente “individualistas” [en la consideración de la “racionalidad” de un fin o de un valor]. Pero el individuo nunca penetra sentimentalmente en ellas. La “gloria de Dios” y la propia salvación siempre están sobre el “umbral de la conciencia”. Todo esto imprime un sello peculiar, incluso actualmente, a las organizaciones sociales de los pueblos de pasado puritano.

<sup>29</sup> [El sentido fundamentalmente antiautoritario de la doctrina, que // negaba el valor y la utilidad de la tutela eclesiástica o estatal de la moralidad y la salvación del alma, fue causa de que repetidas veces fuese prohibida, como lo fue, por ejemplo, por parte de los Estados Generales holandeses. La consecuencia inevitable era la formación de “conventículos” (así, desde 1614).]

<sup>30</sup> Sobre Bunyan cf. la biografía de Froude en la colección de Morley “*English Men of Letters*”, y el superficial bosquejo de Macaulay (*Miscell. Works*, II, p. 227). Bunyan es indiferente ante las distintas diferencias de matiz existentes dentro del calvinismo, permaneciendo siempre por su parte calvinista baptista estricto.

cuando, dándose cuenta de que está en la “ciudad de la corrupción”, y habiendo oído el llamamiento de Dios que le ordena emprender inmediatamente la peregrinación a la ciudad celestial, rechaza la compañía de su mujer y sus hijos y, tapándose los oídos, va gritando a campo traviesa: *life, eternal life!*<sup>\*</sup> Ningún refinamiento podría reproducir mejor que el ingenuo goce del calderero que en su prisión hacía poesías, ante el aplauso de un mundo creyente, el estado de ánimo del creyente puritano ocupado sólo de sí mismo, pensando sólo en su propia salvación, ese estado de ánimo que se manifiesta en las conversaciones llenas de unción (que en algún punto recuerdan el *Gerechter Kammacher* de Gottfried Keller)<sup>\*</sup> que mantenía en el camino con otros hombres guiados por la misma aspiración. Y sólo una vez que ya se siente en lugar seguro, se le ocurre pensar que sería hermoso tener la familia a su lado. Es un temor ante la muerte y el más allá, idéntico al que se encuentra en Alfonso de Ligorio, descrito por Willinger, pero que ahora es sentido por todos de modo penetrante, profundamente alejado del espíritu de orgullosa mundanalidad de que dio muestra Maquiavelo en su elogio de aquellos ciudadanos florentinos para quienes —en lucha con el papa y la excomunión— “el amor a la ciudad natal estaba por encima del temor por la salvación de su alma” [y más alejado todavía de sentimientos como los que Richard Wagner manifiesta // por boca de Sigmundo ante el encuentro mortal: “Saluda a Wotan; saluda a Wallhala [...] Pero no me habléis de los ásperos placeres del Wallhala”. Ahora bien, los efectos de esta angustia son esencialmente distintos en Alfonso de Ligorio<sup>\*</sup> y en Bunyan: la misma angustia que impulsa al primero a rebajarse hasta límites inconcebibles estimula al segundo a una lucha incansable y sistemática con la vida. ¿De dónde viene esta diferencia?].

A primera vista, parece un enigma cómo sea posible enlazar la tendencia a emancipar al individuo de los lazos que le unen al mundo, propia del calvinista, con la indudable supe-

\*

\*

123

\*



124 rioridad del calvinismo en la organización social.<sup>31</sup> Por raro que // parezca, ello es una consecuencia del matiz que adquirió el cristiano “amor al prójimo” bajo la presión del aisla-

<sup>31</sup> [Parece imprescindible señalar la gran importancia que para el carácter social del cristianismo reformado tuvo la idea calvinista de que la pertenencia a una comunidad, ordenada de acuerdo con los preceptos divinos, era necesaria para la salvación derivada del requisito de la “incorporación en el Cuerpo de Cristo” (*Calv. Institut.*, III, II, 10).] Sin embargo, el centro de gravedad del problema radica en otra parte, considerado desde nuestro especial punto de vista. Esa idea [dogmática] pudo haberse desarrollado, como lo hizo de hecho, supuesto el carácter puramente institucional de la Iglesia. [No tuvo el cristianismo reformado fuerza suficiente para despertar iniciativas constructivas comunitarias ni para darles el vigor que poseyó el calvinismo.] Precisamente éste llevó a cabo la realización de su tendencia comunitaria fuera del esquema de la comunidad eclesialística [“en el mundo”,] prescrito por Dios. “Aquí es decisiva la creencia de que el cristiano comprueba su gracia obrando *in majorem Dei gloriam*;<sup>\*</sup> y es evidente que el marcado aborrecimiento a toda idolatría [y a la afección a las relaciones personales con los hombres] tenía que conducir inconscientemente estas energías por las vías del obrar objetivado (impersonal). [El cristiano, cuyo primordial interés es comprobar su gracia, obra por los fines de Dios, los cuales sólo pueden ser impersonales.] Toda relación sentimental —es decir, no justificada racionalmente— entre hombre y hombre, corre el riesgo de incurrir fácilmente en el anatema de idolatría por parte de la ética puritana y ascética en general. Aparte de lo ya dicho en otra nota, véase este pasaje característico sobre la amistad: “It is an irrational and not fit for a rational creature to love any other father than reason will allow us [...] It very often taketh up men’s minds so as to hinder their love of God” (Baxter, *Christian Directory*, IV, p. 253). Estos argumentos se encuentran repetidos mil veces. [Los calvinistas se inspiran en esta idea: que Dios, al formar el mundo y el orden social, quiso lo positivamente conveniente como medio de honrar su majestad: no la criatura por ella misma, sino la ordena- // ción de lo creado bajo su voluntad. Por eso, el ímpetu activista desencadenado en los santos por una doctrina de la predestinación desemboca enteramente en la aspiración a racionalizar el mundo.] Particularmente, la idea de que la utilidad “pública” o *the good of the many*, como dice Baxter (*Christian Directory*, IV, p. 262, con la cita un tanto forzada de Rom. 9, 3), anticipándose al racionalismo liberal posterior, precede al bien “personal” o “privado” de los particulares, aun cuando no tenía nada de original, derivaba en el puritanismo su tendencia antiidolátrica. Del mismo modo, la [tradicional] hostilidad americana a la prestación de servicios personales [, aparte de otros motivos más groseros derivados de los sentimientos “democráticos”,] guarda especial conexión con esa misma tradición. Y lo mismo cabría decir de la inmunidad relativamente grande de los pueblos de pasado puritano contra el cesarismo y, en general, la posición de los ingleses con respecto a sus estadistas, que si, por una parte, es interiormente más libre e inclinada a reconocer el valor de sus grandes figuras, por otra se niega a apasionarse histéricamente por ellos y a reconocer valor al principio de que hubiera que estar obligado a prestar a

miento interior del individuo realizado por la fe calvinista. [Por lo pronto, en el orden dogmático.]<sup>32</sup> El mundo está [exclusivamente] destinado para honrar a Dios, el cristiano [elegido] tampoco existe sino para aumentar la gloria de Dios en el mundo, realizando sus preceptos en la parte que le corresponde. Ahora bien, Dios quiere que los cristianos hagan obra social, puesto que quiere que la vida social se adapte en su estructura a sus preceptos y se organice // de modo que responda a aquel fin. El trabajo social<sup>33</sup> del calvinista en el mundo se hace únicamente *in majorem Dei gloriam*. Y exactamente lo mismo ocurre con la ética profesional, que está al servicio de la vida intramundana de la colectividad. Ya en Lutero oímos derivar el trabajo profesional especializado del “amor al prójimo”. Pero lo que en él era atisbo inseguro [y pura construcción mental,] constituye en los calvinistas un elemento característico de su sistema ético. Como el “amor al prójimo” sólo puede existir para servir la gloria de Dios<sup>34</sup> y no la de la criatura,<sup>35</sup> su primera manifestación es el cum-

alguien obediencia política por “motivos de agradecimiento”: lo contrario de cuanto, a partir de 1878, hemos visto en este sentido —positiva o negativamente— en Alemania. Sobre la culpabilidad de la fe en la autoridad —sólo lícita cuando es impersonal, dirigida únicamente por el contenido de la Escritura— y la estimación exagerada de los hombres más santos y eminentes —que podría poner en peligro la obediencia debida a Dios—, véase Baxter, *Christian Directory* (2ª ed., 1678), I, p. 56. Lo que significa desde el punto de vista político la oposición a la “idolatría” y el principio de que sólo Dios debe “dominar” en la Iglesia y, en último término en la vida misma, no puede ser objeto de investigación en este lugar.

<sup>32</sup> [Repetidamente habrá ocasión de hablar acerca de las relaciones entre las “consecuencias” dogmáticas y práctico-psicológicas. No necesitamos advertir que, desde luego, no son cosas idénticas.]

<sup>33</sup> Como es natural, empleamos la palabra “social” sin pensar lo más mínimo en el sentido moderno de la misma; lo hacemos únicamente en el sentido de la actuación dentro de las organizaciones comunitarias políticas, eclesialísticas, etcétera.

<sup>34</sup> [Son pecaminosas aquellas buenas obras que se realizan con un fin distinto que el de honrar a Dios, *Hanserd Knollys Confessions*, cap. XVI.]

<sup>35</sup> Lo que en la esfera propia de la vida común religiosa significa esta “impersonalidad condicionada” del “amor al prójimo” por la exclusiva referencia de la vida a Dios puede verse claramente muy bien en los siguientes datos de la *China Inland Mission* y la *International Missionaries’ Alliance*





126 plimiento // de las tareas profesionales impuestas por la *lex naturae*, con un carácter específicamente objetivo e impersonal: como un servicio para dar estructura racional al cosmos que nos rodea. Pues la estructura y organización (pletóricas de maravillosa finalidad) de este cosmos, que según la revelación de la Biblia y el juicio natural de los hombres parece en-

(véase a este propósito Warneck, *Gesch. d. prot. Mission [Historia de las misiones protestantes]*, 5ª ed., pp. 99, 111). Con costo formidable fueron equipados enormes batallones de misioneros, enviándose, por ejemplo, mil a China solamente, para “ofrecer” a los paganos el Evangelio en sentido estrictamente literal, predicando por todo el país porque así lo mandó Cristo, haciendo depender de eso su vuelta al mundo. Ya es cosa secundaria para el misionero porque es asunto exclusivo de Dios, que resuelve en definitiva, el que los catecúmenos sean o no ganados para el cristianismo y participen, por tanto, de la bienaventuranza [e incluso el que hayan entendido el mero sentido gramatical del lenguaje de 10 misioneros]. Según Hudson Taylor (*cf.* Warneck, *op. cit.*), tiene China alrededor de 50 millones de familias, de modo que 1 000 misioneros podían alcanzar diariamente (!) 50 familias, con lo cual, en 1 000 días o menos de tres años podría “ofrecerse” el Evangelio a todos los chinos. Con arreglo a este mismo esquema ejercía el calvinismo su disciplina eclesiástica: su finalidad no era la salvación del alma de los censurados —asunto exclusivo de Dios (y, en la práctica, asunto propio) [y en el que nada podía hacerse con medidas eclesiásticas—], sino aumentar la gloria de Dios. Pero el calvinismo no es, propiamente, responsable de esa obra de misiones a que nos hemos referido, ya que ésta no se encuentra ligada a ninguna denominación // determinada. (El mismo Calvino rechazaba el deber de hacer obra de misión con los paganos, puesto que la expansión de la Iglesia es *unius Dei opus*.) \* Su origen se debe, más bien, como es notorio, a la idea latente en la ética puritana de que se cumple con el precepto del amor al prójimo cumpliendo todos los mandamientos divinos para mayor gloria de Dios; con esto, ya se da al prójimo lo que se le debe, y todo lo demás corre a cargo de Dios. Desaparece con esto la “humanidad”, si cabe decirlo así, de las relaciones con el “semejante”. Este hecho se pone de relieve en las más variadas circunstancias; así —para no citar sino un caso típico de esta atmósfera vital—, en la esfera de la *charitas* reformada, tan justamente famosa en alguno de sus aspectos: los Huérfanos de Amsterdam (a los que todavía [en el siglo xx] se les obliga a vestir como si fuesen bufones, faldeta y calzones mitad negros y mitad rojos, siendo conducidos de esta guisa en formación a la inglesa) constituyeron sin duda, para la mentalidad de tiempos pasados, un ejemplo altamente edificante y servían la gloria de Dios exactamente en la medida en que necesariamente tenía que sentirse ofendido todo sentimiento “humano” y personal. Y, como veremos, esto se da en todos los más pequeños detalles de la vida. Se trata, a no dudarlo, de una tendencia general que no puede constatar ciertas limitaciones en casos concretos; pero necesariamente teníamos que referirnos aquí a esta tendencia fundamental de la religiosidad ascética.

derezada al servicio de la “utilidad” del género humano, permite reconocer este trabajo al servicio de la [impersonal] utilidad social, como propulsor de la gloria de Dios y, por tanto, como querido por Él. [El puritano y el judío realizan con la misma facilidad, aun cuando por razones diferentes, la eliminación absoluta de todo problema de teodicea y de todas esas cuestiones en torno al “sentido” del mundo y de la vida, que tanto preocupan a otros; en general, esta postura es compartida por toda la religiosidad cristiana antimística. Aparte de esta economía de fuerzas, presenta el calvinismo un segundo rasgo: el desconocimiento del dualismo entre el “individuo” y la “ética” (en el sentido de Sören Kierkegaard), a pesar // de que el calvinismo pone al individuo a solas consigo mismo en cuestiones religiosas.] No es éste el lugar para analizar el fundamento y la significación de este punto de vista en relación con el racionalismo político y económico del calvinismo; en todo caso, ahí radica la fuente del carácter utilitarista de la ética calvinista y de los más característicos aspectos de la concepción profesional del calvinismo.<sup>36</sup> Insistamos todavía, empero, en la doctrina de la predestinación.

Estimamos que el problema fundamental a resolver es el de cómo pudo ser soportada esta doctrina<sup>37</sup> en una época en

<sup>36</sup> [En todos estos respectos, difería bastante la ética predestinacionista de Port-Royal, por virtud de su orientación mística y extramundana, esto es, católica (véase Honigshiem, loc. cit.).]

<sup>37</sup> Hundeshagen (*Beitr. z. Kirchenverfassungsgeschichte u. Kirchenpolitik [Contribución a la historia de la constitución y la política de la Iglesia]*, 1864, I, p. 37) sostiene la tesis, frecuentemente repetida desde entonces, de que el dogma de la predestinación fue una doctrina teológica, pero jamás una doctrina aceptada por el pueblo. Esto es cierto sólo a condición de identificar el “pueblo” con la masa de las capas inferiores más ignorantes; y aun en esta esfera se encontrarían excepciones. [Hacia el año 40 del siglo xix, Köhler (loc. cit.) encontraba que, precisamente las “masas” (es decir, la pequeña burguesía holandesa) profesaban un rígido predestinacionismo; quien negaba el doble Decreto, era un hereje, un condenado. A él mismo le preguntaron por el momento de su regeneración (en sentido de la doctrina).] No sólo Cromwell —en el que ya Zeller (*Das theol. System Zwinglis [El sistema teológico de Zwinglio]*, p. 71) había ejemplificado como en un paradigma los efectos del dogma— sino todos sus santos sabían perfectamente de lo que se trataba y los cánones de los sínodos de Dordrecht y Westminster sobre la doctrina en

128 la // que los problemas de la otra vida preocupaban infinitamente más que todos los intereses de la vida terrenal.<sup>38</sup> Todo

\* cuestión eran asuntos de interés nacional. [Los *tryers* y *ejectors*\* de Cromwell sólo admitieron puritanos, y Baxter (*Life*, 1, p. 72), a pesar de haber sido antes su adversario, juzga que su efecto sobre la calidad del clero fue considerable.] No hay que pensar que los pietistas reformados, los participantes de los convencios ingleses y holandeses tuviesen dudas acerca de la doctrina, pues ésta era la que les impulsaba a reunirse en busca de la *certitudo salutis*. Lo que la predestinación significaba, o no significaba, allí donde tan sólo ha sido doctrina de teólogos, puede mostrarlo el catolicismo eclesiásticamente correcto, en el que nunca ha sido doctrina esotérica ni extraña, en formas más o menos vacilantes. (Lo decisivo es que siempre se rechazó la idea de que el individuo hubiera de considerarse elegido y comprobarse por sí mismo. Cf. la // doctrina católica, por ejemplo, en Ad. van Wyck, *Tract. de predestinatione*, Colonia, 1708. [No hemos de investigar aquí hasta qué punto era correcta la doctrina pascaliana sobre la predestinación].) Hundeshagen, a quien resulta antipática la doctrina, recoge sus impresiones predominantemente de la situación en Alemania. Su antipatía se basa en la creencia (adquirida por razonamiento deductivo) de que su consecuencia para el orden moral tenía que ser necesariamente el fatalismo y el antinomismo. Esta opinión fue ya debidamente refutada por Zeller, loc. cit. Por lo demás, no hay que negar la posibilidad de que la doctrina hiciese este viraje, del que ya habla tanto Melancthon\* como Wesley: pero lo más característico es que en ambos casos se trata de una combinación con la religiosidad sentimental de la “fe”. Y, evidentemente, al faltar la idea racional de la comprobación, dicha consecuencia se prendía de la naturaleza misma de las cosas. [También en el Islam existen estas consecuencias fatalistas; ¿por qué? Pues porque la predeterminación islámica no tiene sentido predestinacionista, sino sólo predeterminacionista, y no va referida a la salvación en la otra vida, sino al destino en este mundo, y, por consiguiente, en esta doctrina no desempeña el menor papel la idea éticamente decisiva: la comprobación como predestinado, y, por tanto, lo

\* único que podía deducirse era el arrojo guerrero (como en la “moira”),\* pero no consecuencias de metodización vital, pues faltaba la “prima” religiosa. Véase la tesis doctoral (Universidad de Heidelberg) de F. Ullrich, *Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Chr.* (La doctrina de la predeterminación en el Islam y en el cristianismo), 1912]. Las atenuaciones de la doctrina impuestas por la práctica —cf., por ejemplo, Baxter— no fueron tan esenciales como para modificar la idea de que, para cada individuo en particular, Dios decretaba su destino, cuya comprobación quedaba a cargo del interesado. Y digamos, sobre todo, que todas las grandes figuras del puritanismo —en el más amplio sentido de la palabra— partieron de esta misma doctrina, cuya austera seriedad ejerció honda influencia en su formación juvenil: Milton, Baxter [—en medida decreciente—] y Franklin [(convertido más tarde en librepensador).] Todos éstos acabaron por emanciparse de la doctrina, siguiendo el desarrollo que en el mismo sentido iba sufriendo la totalidad del movimiento religioso. [Pero todos los grandes *revivals* eclesiásticos, al menos en Holanda y la mayoría de los de Inglaterra, se verifican de nuevo bajo su signo.]

<sup>38</sup> No es otro el tono fundamental que todavía domina poderosamente en *The Pilgrim's Progress* (La marcha del peregrino) de Bunyan.

creyente tenía que plantearse necesariamente estas cuestiones: ¿Pertenezco yo al grupo de los elegidos? ¿Y cómo estaré seguro de // que lo soy? Tales cuestiones relegaban a segundo 129 término toda preocupación terrena.<sup>39</sup> Para Calvino, personalmente, esto no constituía un problema: se sentía “instrumento” de Dios y estaba seguro de hallarse en posesión de la gracia. Por eso, a la apremiante cuestión de cómo podrá estar el individuo seguro de haber sido elegido para la vida eterna, no sabe dar en principio otra respuesta que ésta: debemos contentarnos con el conocimiento del decreto divino y la perdurable confianza en Cristo que se logra por la verdadera fe. Sobre todo, rechaza el supuesto de que la conducta ajena pudiese revelar el destino de quien la practica; sería un intento vano pretender descifrar así los designios de Dios. Los elegidos no se distinguen aparentemente en nada, en esta vida, de los condenados,<sup>40</sup> y en éstos son posibles incluso las mismas experiencias que en los elegidos (como *ludibria spiritus sancti*,)\* con la sola excepción de la confianza creyente *finaliter*\* perdurable. Los elegidos son, pues, como la Iglesia invisible de Dios. Naturalmente, no ocurre lo mismo con los epígonos (así, Beza)\* y sobre todo con la extensa capa de los hombres vulgares. Para éstos, la cuestión de la *certitudo salutis*, la cognoscibilidad del estado de gracia, tenía que alcanzar una importancia primordial<sup>41</sup> y en general // así ocurrió en cuantos 130

<sup>39</sup> En la época de los epígonos el luterano se planteaba esta cuestión [—aun prescindiendo del dogma de la predestinación—] con menos intensidad que el calvinista, no porque fuese menor su interés por la salvación del alma, sino porque el desarrollo de la Iglesia luterana acentuó su carácter de organismo para la salvación y, por consiguiente, el individuo se sentía objeto de su actividad [y cobijado en ella]. Obsérvese que sólo el pietismo volvió a suscitar el problema dentro del luteranismo. [Pero la cuestión misma de la *certitudo salutis* podía poseer significación central en toda religión de salvación no sacramental —llámese budismo, jainismo o como se quiera—; esto no cabe desconocerlo. De aquí provienen todos los impulsos psicológicos de carácter puramente religioso.]

<sup>40</sup> Así, expresamente, en la carta a Bucer, *Corp. Ref.*, 29, 883 ss. Cf. sobre esto Scheibe, *op. cit.*, p. 30.

<sup>41</sup> [La Confesión de Westminster admite también (xviii, 2) la certeza infalible de la gracia de los elegidos, a pesar de que, por más que hagamos,

lugares tuvo vigencia la doctrina de predestinación, en los que atormentó de continuo la cuestión de si existen indicios seguros que permitan reconocer la pertenencia al grupo de los *electi*. Esta cuestión no sólo fue el eje de la evolución pietista, iniciada en el seno de la Iglesia anglicana, sino que en algún momento alcanzó significación constitutiva en cierto sentido, y aún más: cuando estudiemos el extraordinario alcance político y social de la doctrina y la práctica reformadas de la comunión veremos la importancia que, aun fuera del pietismo, tuvo durante todo el siglo XVII el problema de la posibilidad de constatar el estado de gracia por el propio individuo, es decir, por ejemplo, de su posibilidad de acceso a la comunión, al acto central del culto, el más decisivo para la posición social de los que en él participaban.

Planteada la cuestión en torno al propio estado de gracia, resultaba imposible conformarse<sup>42</sup> con el criterio de Calvino, nunca abandonado, en principio al menos, por la doctrina ortodoxa: recurrir al autotestimonio de la fe perdurable lograda en el hombre por la gracia.<sup>43</sup> No lo podía, desde lue-

siempre somos "siervos inútiles" (xvi, 2) y de que la lucha contra el Maligno dura toda la vida (xviii, 3). Pero también el elegido ha de sostener largas luchas para alcanzar la *certitudo salutis*, que consigue por la conciencia del cumplimiento del deber, que nunca faltará por completo al creyente.]

<sup>42</sup> Así, por ejemplo, Olevian, *De substantia foederis gratuiti inter Deurn et electos* (1585), p. 257; Heidegger, *Corpus Theologiae*, xxiv, pp. 87 ss.; otros pasajes en Heppe, *Dogm. der ev. ref. Kirche* (Los dogmas de la Iglesia evangélica reformada) (1861), p. 425.

<sup>43</sup> La genuina doctrina calvinista remitió a la fe y la conciencia de la comunidad con Dios en los sacramentos, y sólo accidentalmente mencionó los "tres frutos del espíritu". Véase los pasajes correspondientes en Heppe, *op. cit.*, p. 425. El mismo Calvino rechazó con gran energía las obras, aun las que él y los luteranos consideran frutos de la fe, como señales del valor ante Dios (*Instit.*, iii, 2, 37, 38). El viraje práctico hacia la comprobación de la gracia en las obras, que es lo que caracteriza a la ascesis, marcha paralelamente a la transformación paulatina de la doctrina de Calvino, la que después de considerar (como Lutero) que los signos de la verdadera Iglesia son, ante todo, la pureza de la doctrina y los sacramentos, llega a considerar la // "disciplina" como señal equivalente a estas dos. Este desarrollo puede seguirse en los textos citados en Heppe, *op. cit.*, pp. 194-195, y también en la manera como ya a fines del siglo XVI se adquiría en los Países Bajos la cualidad de miembro (condición central: la sumisión contractual expresa a la disciplina).

go, la cura // de almas, que a cada momento tenía que verse-  
las con las torturas que en las almas causaba la doctrina,  
recurriendo a diversos expedientes para resolver las dificultades.<sup>44</sup> En los casos en que la doctrina no era interpretada con excesiva libertad o no se la atenuaba en términos que implicaban un abandono de la misma,<sup>45</sup> hallamos dos tipos de consejos característicos para la cura de almas: en primer término, se prescribe como un deber el considerarse elegido y rechazar como tentación del demonio<sup>46</sup> toda duda acerca de ello, puesto que la poca seguridad de sí es consecuencia de una fe insuficiente y, por tanto, de una acción insuficiente de la gracia. La advertencia del Apóstol de "afianzarse" en la propia profesión se considera ahora como un deber para conseguir en la lucha diaria la seguridad objetiva de la propia salvación y justificación; en lugar del pecador humilde y abatido al que Lutero otorga la gracia si confía arrepentido en Dios, se cultivan ahora esos "santos"\* seguros de sí mismos<sup>47</sup> que vemos personificados en ciertos hombres de // negocios de la era heroica del capitalismo y, aún hoy, en ciertos ejemplares aislados. En segundo lugar, como medio principalísimo de conseguir dicha seguridad en sí mismo, se inculcó la necesidad de recurrir al trabajo profesional incesante,<sup>48</sup> único modo de

<sup>44</sup> Véase acerca de esto las observaciones de Schneckenburger, *op. cit.*, p. 48.

<sup>45</sup> Así, por ejemplo, también en Baxter adquiere gran importancia, como en el catolicismo, la distinción entre *mortal* y *venial sin*. El primero es signo de que, al menos actualmente, falta la gracia al hombre, y sólo una completa "conversión" de éste puede garantizarle su posesión. El último no es incompatible con el estado de gracia.

<sup>46</sup> Así —en innumerables matices—, Baxter, Bailey, Sedgwick, Hoornbeek. Véase también los ejemplos citados en Schneckenburger, *op. cit.*, p. 262.

<sup>47</sup> [La concepción del "estado de gracia" como una especie de cualidad profesional o de clase (como la de los ascetas de la antigua Iglesia) se encuentra a menudo en autores diversos; en Schortinhuis (*Het innige Christendom* [*El cristianismo interior*], 1740, obra prohibida por los Estados Generales).]

<sup>48</sup> Así, como más tarde se verá, en innumerables pasajes del *Christian Directory* —sobre todo en su pasaje final— de Baxter. [Esta recomendación del trabajo profesional como medio de ahuyentar la angustia suscitada por



ahuyentar la duda religiosa y de obtener la seguridad del propio estado de gracia.

La razón de que fuera posible considerar de este modo el trabajo profesional [, como un medio adecuado para “reaccionar” contra la angustia religiosa,] se apoya en ciertas hondas características del sentir religioso fomentado por las iglesias reformadas, cuya manifestación más clara (de rotunda oposición al luteranismo) está en la doctrina sobre la naturaleza de la fe justificadora. En el hermoso ciclo de conferencias dadas por Schneckenburger<sup>49</sup> estas diferencias han sido analizadas con tal // finura y objetividad y ausencia de todo juicio de valor, que no tenemos inconveniente en seguir su exposición sobre la materia que nos ocupa a continuación.

La más elevada vivencia religiosa a que aspira la piedad luterana (singularmente en el curso de su evolución durante

el sentimiento de la propia inferioridad moral, recuerda la interpretación psicológica que daba Pascal al afán de dinero y la ascesis profesional como un medio inventado para engañarse sobre la propia nulidad ética. En él, el dogma de la predestinación va unido a la convicción de la desvalorización que el pecado original ha impreso a la criatura; así puede recomendar el apartamiento del mundo y la contemplación, como únicos medios de descargarse de la presión del pecado y alcanzar la seguridad de la salvación. En su trabajo ya citado (parte de una obra más amplia cuya continuación esperamos) el doctor Honigsheim ha hecho penetrantes observaciones en torno a la formulación correctamente católica y jansenista del concepto de profesión. En los jansenistas no hay huellas de relación entre la certeza de la salvación y la actividad intramundana. Su concepto de la “profesión” tiene, mucho más que el luterano y que el católico genuino, el sentido de un conformarse con la situación que a cada cual es asignada en la vida, determinada no sólo por el orden social —como en el catolicismo—, sino por la voz de la propia conciencia (Honigsheim, loc. cit., pp. 139 ss.)]

<sup>49</sup> Un punto de vista parecido sostiene también el breve pero claro resumen de Lobstein en el libro de homenaje a H. Holtzmann, que también se consultará con provecho para cuanto viene a continuación. Se le ha reprochado el haber insistido demasiado en el alcance del *leitmotiv* de la *certitudo salutis*. Pero precisamente en este punto conviene distinguir entre la teología de Calvino y el calvinismo y entre el sistema teológico y las necesidades prácticas de la cura de almas. Todos los movimientos religiosos que afectaban las más extensas zonas partían de esta cuestión: “Cómo podré asegurarme de mi bienaventuranza”. [Su importancia es decisiva, como ya se ha dicho, no sólo en este caso, sino en toda la historia religiosa del mundo en general, incluso en la India. En realidad, no podía ser de otro modo.]

el siglo XVII) es la *unio mystica* con Dios.<sup>50</sup> Como ya lo indica // la palabra (desconocida para la Iglesia reformada), se trata de un sentimiento sustancial de Dios: el sentimiento de una efectiva penetración de lo divino en el alma creyente, cualitativamente análogo a los efectos de la contemplación en los místicos alemanes, y caracterizado por su carácter pasivo, enderezado tan sólo a satisfacer el anhelo de reposar en Dios, y su pura afectiva interioridad. [Ahora bien, una religiosidad de tinte místico no sólo es perfectamente compatible con un sentido marcadamente realista de la realidad que nos ro-

<sup>50</sup> Ciertamente, no cabe negar que el pleno desarrollo de este concepto no se efectuó más que en la última fase del luteranismo (Praetorius, Nicolai, Messner). También existe, en sentido análogo a éste, en Johannes Gerhard. Por eso en el libro IV de su *Historia del pietismo* (vol. II, pp. 3 ss.) sostiene Ritschl que la introducción de este concepto en la religiosidad luterana significa un renacimiento o aceptación de la piedad católica. No niega (p. 10) que el problema de la certeza individual de la salvación ha sido el mismo en Lutero y en los místicos católicos, pero cree que recibió en uno y otros la solución opuesta. Acerca de esto, no me atrevo a emitir juicio propio. Como es natural, cualquiera comprende que es distinto el aire que se respira en la *Libertad de un hombre cristiano*, comparado con el dulce jugueteo con el “niñito Jesús” de la literatura posterior, e incluso con el sentimiento religioso vivo en Tauler. También la conservación de los elementos místico-mágicos en la doctrina luterana de la eucaristía tiene motivos religiosos completamente distintos que la piedad “bernardina” —que recuerda el estilo del *Cantar de los cantares*—, a la que siempre se refiere Ritschl, estimando que de ella proviene el cultivo del comercio “virginal” con Cristo. Pero, ¿no sería posible que también aquella doctrina de la eucaristía hubiese contribuido a favorecer el renunciamiento del sentido místico de la religiosidad? Desde luego, no es acertado afirmar (*op. cit.*, p. 11) que la libertad del místico consiste solamente en su aislamiento del mundo. En interesantísimos razonamientos desde el punto de vista psicológico-religioso, puso de relieve Tauler el orden que se establece, incluso en los pensamientos referentes a la vida profesional, como efecto práctico de las contemplaciones nocturnas tan recomendadas por él durante su insomnio: “Sólo por esto [por la unión mística con Dios en la noche antes del sueño] se purifica la razón y se fortalece el cerebro, y el hombre se sentirá tan dichosa y divinamente influido durante todo el día por este ejercicio interior que realmente le ha unido a Dios, que todas sus obras serán ordenadas. Y por eso, cuando se ha preparado para su obra y va a la realidad fundado en la virtud, sus obras resultan virtuosas y divinas” (*Sermones*, fol. 318). Ya se ve, pues, que la contemplación mística y la concepción racional de la profesión no se excluyen en modo alguno. Lo contrario ocurre cuando la religiosidad reviste formas histéricas, lo cual no ocurre ni en todos los místicos ni menos aún en todos los pietistas.



dea (la historia de la filosofía lo comprueba), sino que incluso puede constituir su más firme apoyo, por su incompatibilidad con las doctrinas dialécticas. Más aún: es posible que la mística contribuya indirectamente a la racionalización del modo de conducción de vida (*Lebensführung*). Pero, en todo caso, la referencia que la mística establece con el mundo excluye una valoración positiva de la actividad externa.] Por eso, la *unio mystica* iba unida en el luteranismo con un sentimiento de profunda indignidad por el pecado original, que había de servir para que el creyente luterano practicase cuidadosamente la *penitentia quotidiana*,\* como medio de conservar la sencillez y humildad indispensables para la remisión de los pecados. En cambio, la religiosidad específicamente reformada estuvo desde un principio en posición francamente adversa [, tanto contra la fuga del mundo pascaliano como] contra esta piedad puramente sentimental e interior del luteranismo. El calvinista no admitía una efectiva penetración de lo divino en el alma, por la absoluta trascendencia de Dios sobre lo creado: *finitum non est capax infiniti*.<sup>\*</sup> La comunidad de Dios con sus agraciados sólo podía realizarse y conocerse cuando Dios “actuaba” (*operatur*) en ellos, y éstos se daban cuenta de ello; es decir, cuando su acción provenía de // la fe actuada en ellos por la divina gracia y, a su vez, esa fe se legitimaba como actuada por Dios por la calidad de aquel obrar. [Podemos así señalar las dos formas de toda religiosidad práctica:<sup>51</sup> el hombre puede asegurarse de su estado de gracia sintiéndose o como “recipiente” o como “instrumento” del poder divino; en el primer caso, su vida tenderá a cultivar el sentimiento místico; en el segundo, propenderá al obrar ascético. Lutero se aproxima al primer tipo; el calvinismo pertenece al segundo.] También el reformado quería conseguir la eterna felicidad *sola fide*. Pero como según Calvino todos los sentimientos y estados de ánimo, por elevados que puedan

<sup>51</sup> [Véase acerca de esto los artículos siguientes sobre la “ética económica de las religiones”, introducción.]

parecer, son siempre engañosos,<sup>52</sup> la fe necesita comprobarse en sus efectos subjetivos para servir de base segura a la *certitudo salutis*:<sup>\*</sup> ha de ser una *fides efficax*<sup>\*53</sup> [y el llama-

<sup>52</sup> En este supuesto, el calvinismo coincide con el catolicismo [oficial]. Pero para los católicos derivaba de ahí la necesidad del sacramento de la penitencia, mientras que los reformados deducían la consecuencia de la comprobación práctica por la actividad intramundana.

<sup>53</sup> Así, por ejemplo, Beza (*De praedestinat. doct. ex praelect. in Rom.*, 9. a. Raph. Eglino exc., 1584), p. 133: “[...] sicut ex operibus vere bonis ad sanctificationis donum, a sanctificatione ad fidem [...] ascendimus: ita ex certis illis effectis non quamvis vocationem, sed efficacem illam, et ex hac vocatione electionem ex electione donum praedestinationis in Christo tam firmam quam immotus est Dei thronus certissima connexione effectorum et causarum colligimus [...]”<sup>\*</sup> Sólo por referencia a los signos de la condenación habría que mostrarse prudente, puesto que se trata del estado final. (En este punto, el puritanismo pensaba de otra manera.) Véase también el profundo estudio de Schneckenburger, *op. cit.*, quien sólo cita, ciertamente, determinada clase de literatura. En toda la literatura puritana reaparece este mismo rasgo. “It will not be said: did you believe? — were you Doers, or Talkers only?”, dice Bunyan. Según Baxter (*The Saint's Everlasting Rest [El descanso eterno de los santos]*, cap. xii) —representante de la suma más atenuada de la doctrina predestinacionista—, la fe significa la sumisión a Cristo con el corazón y los hechos. “Do what you are able first, and then complain of God for denying you grace if you have cause”, contestaba a la objeción de que la voluntad es sierva y sólo Dios es quien retiene injustamente su capacidad de // santificación (*Works of the Puritan Divines*, iv, p. 155). [El examen de Fuller (historiador eclesiástico) se limitaba a la cuestión de la comprobación práctica y los autotestimonios del propio estado de gracia en la conducta.] Lo mismo Howe en el lugar ya citado anteriormente. Una lectura de las *Works of the Puritan Divines* proporciona pruebas a cada paso. No era raro que fuesen muchos escritos ascéticos directamente católicos los que determinasen la “conversión” al puritanismo (así, en Baxter, un tratado jesuítico). [Pero, frente a la doctrina genuina de Lutero y Calvino, estas concepciones no eran realmente una renovación total (cf. *Inst. Christ.*, c. 1, ed. orig., v. 1536, pp. 97, 112). Pero, para Calvino, era seguro que por esta vía no llegaría a alcanzarse la certeza de la gracia (147 *ib.*). Era corriente la invocación a 1 Job 3, 5, y pasajes análogos. Anticipemos que la exigencia de la *fides efficax* no se limita a los calvinistas en sentido estricto. También las confesiones de fe baptista tratan los frutos de la fe en los artículos sobre la predestinación (“and that its —de la regeneración— proper evidence appears in the holy fruits of repentance and faith and newness of life”: artículo 7 de la confesión impresa en *The Baptist Church Manual [Manual eclesiástico baptista]*, por J. N. Brown D. Filadelfia, Am. Bapt. Publ. Sec.). De modo parecido comienza el tratado —influido por el menonismo— de Olijé-Taccken (aceptado por el sínodo de Harlem de 1640), p. 1, planteándose la cuestión de cómo se reconoce el Hijo de Dios, a la que responde (p. 10): “Nu al is't des dasdanigh vruchtbare ghelove alleene zii het seker fundamentale kennteeiken [...] om de conscientien der gelovigen in het nieuwe verbondt der genade Gods te versekeren.”]<sup>\*</sup>

\* 136 miento a la salvación un // *effectual calling*\* (como dice la *Savoy Declaration*). A la pregunta de qué frutos del reformado atestiguarán la rectitud de su fe, se contesta: aquel modo de conducción de vida (*Lebensführung*) del cristiano que sirva para aumentar la gloria de Dios; y qué conducta sea ésta, o se halla directamente revelado en la Biblia, o se deduce indirectamente del orden de los fines de la naturaleza por Él creada (*lex naturae*).<sup>54</sup> El estado de gracia puede controlarse especialmente comparando el estado de la propia alma con el que, según la Biblia, era patrimonio de los elegidos, esto es, los patriarcas.<sup>55</sup> //

137 Sólo el elegido tiene propiamente la *fides efficax*,<sup>56</sup> sólo él es capaz —gracias a la *regeneratio* y la consiguiente *santificatio* de su vida entera— de aumentar la gloria de Dios por la práctica de obras realmente, no sólo aparentemente, buenas. Y al darse cuenta de que su cambio —al menos en lo fundamental y en su constante intención (*propositum obedientiae*)—\* se debe a un poder viviente en él<sup>57</sup> para aumentar la gloria de Dios —de modo que [no sólo] es querido [, sino actuado] por el propio Dios—,<sup>58</sup> es cuando alcanza el sumo bien a que aspira la religiosidad: la certidumbre de la gracia.<sup>59</sup> La posibilidad de así alcanzarla está corroborada por la segunda epístola a los Corintios, 13, 5.<sup>60</sup> Así, pues, las buenas

<sup>54</sup> Ya antes se dijo algo en torno al alcance de esta ley natural para el contenido material de la ética social. [Aquí] no nos interesa el contenido, sino el impulso favorable al obrar ético.

<sup>55</sup> Resulta evidente hasta qué punto tenía que influir esta idea en la penetración del espíritu judaico del Antiguo Testamento en el puritanismo.

<sup>56</sup> [Así, la *Savoy Declaration* dice de los *members* de la *ecclesia pura* que son "saints by effectual calling, visibly manifested by their profession and walking".]

<sup>57</sup> "A principle of goodness", Charnock en las *Works of the Pur. Div.*, p. 175.

<sup>58</sup> Sedgwick dice en una ocasión que la conversión es una "copia literal del decreto de predestinación". Y agrega Bailey: "El que es elegido, es llamado y capacitado para la obediencia". Sólo aquellos a los que Dios llama a la fe (expresada en la conducta) son creyentes verdaderos, no meros *temporary believers*, como enseña la *Hanserd Knollys Confessio* (baptista).

<sup>59</sup> Cf., por ejemplo, el final del *Christian Directory* de Baxter.

<sup>60</sup> Así, por ejemplo, en Charnock, *Self-examination* (*Examen de sí mismo*), p. 183, para refutar la doctrina católica de la *dubitatio*.

obras son del todo inadecuadas si se las considera como medios para alcanzar la bienaventuranza (pues también el elegido es criatura y todo cuanto hace se encuentra a infinita distancia de los preceptos divinos), pero son absolutamente indispensables como signos de la elección.<sup>61</sup> [Constituyen un medio técnico no para comprobar la bienaventuranza, sino para desprenderse de la angustia por la bienaventuranza.] En este sentido, son consideradas ocasionalmente como "indispensables para la bienaventuranza",<sup>62</sup> o // como condición de la *possessio salutis*;<sup>63</sup> lo que prácticamente significa que Dios ayuda al que se ayuda a sí mismo<sup>64</sup> y que, por tanto, como ya hubo ocasión de exponer, el calvinista crea por sí mismo<sup>65</sup> su propia salvación (o, mejor, la seguridad de la misma); pero esta creación no puede consistir (como en el catolicismo) en un incesante acopio de acciones meritorias aisladas, sino en un sistemático control de sí mismo que cada día se encuentra ante esta alternativa: ¿elegido o condenado? Con esto llegamos a un punto importante de nuestra exposición.

Ya es sabido que los círculos luteranos han lanzado sobre esta actitud, cada vez más acusada<sup>66</sup> en las iglesias y sectas reformadas, el reproche de "santificadora de las obras".<sup>67</sup>

<sup>61</sup> Esta argumentación reaparece de continuo en Joh. Hoornbeek, *Theologia practica*, II, pp. 70, 72, 182; I, p. 160.

<sup>62</sup> Por ejemplo, dice la *Conf. Helvet.* 16: "et improprie his [las obras] *salus adtribuitur*".\*

<sup>63</sup> Cf. para todo esto Schneckenburger, pp. 80 ss.

<sup>64</sup> "Si non est praedestinatus fac ut praedestineris",\* parece ser que dijo san Agustín.

<sup>65</sup> Esto recuerda en esencia una sentencia análoga de Goethe: "¿Cómo puede uno conocerse a sí mismo? Por la contemplación, nunca; sólo por el obrar. Trata de cumplir con tu deber y pronto sabrás lo que hay en ti. ¿Pero cuál es tu deber? Lo que pide el momento".

<sup>66</sup> Pues en el mismo afirma Calvino que la "santidad" tiene que darse también en la apariencia (*Inst. Christ.*, IV, 1, §§ 2, 7, 9), aun cuando los límites entre lo santo y lo no santo son inescrutables para el saber humano. Hemos de creer que allí donde es puramente anunciada la palabra de Dios en una Iglesia organizada y administrada según su ley, existen también elegidos, aun cuando no los conozcamos.

<sup>67</sup> La religión calvinista es uno de los muchos ejemplos [que se encuentran en la historia religiosa] de la relación que con el comportamiento prác-

- 139 Y // por lícita que fuese la oposición de los atacados a identificar su posición dogmática con la doctrina católica, no faltaba alguna razón a los atacantes, pensando en las consecuencias prácticas de la doctrina sobre la conducta normal del

tico-religioso guardan ciertas consecuencias deducidas lógicamente de determinadas ideas religiosas. Parece natural que la consecuencia lógica de la predestinación fuese el fatalismo. Sin embargo, la consecuencia psicológica fue precisamente la opuesta, en virtud de la idea de la comprobación práctica. [(Por motivos análogos reclaman los partidarios de Nietzsche significación ética positiva para la idea del eterno retorno. Sólo que aquí se trata de la responsabilidad por una vida futura que no va unida con el operante por ninguna continuidad de conciencia; mientras que el puritano dice:

\* *tua res agitur*).] \* Bellamente explica Hoornbeek (*Theol. pract.*, vol. 1, p. 159) la relación entre la predestinación y el obrar, en el lenguaje de su tiempo: los *electi*, precisamente por virtud de su elección, son inaccesibles al fatalismo, y justamente // en esta repulsa de las consecuencias fatalistas (que, con todo, no dejaron de presentarse ocasionalmente) se comprueban a sí mismos. Por otra parte, como lo muestra precisamente el calvinismo, el contenido ideológico de una religión tiene un alcance mucho más amplio del que le concede, por ejemplo, William James (*The Varieties of Religious Experience*, \* 1902, pp. 444 ss.). La importancia de lo racional en la metafísica religiosa se muestra de modo clásico en los grandiosos efectos que ha ejercido sobre la vida la estructura del concepto calvinista de Dios. El hecho de que el dios de los puritanos haya ejercido en la historia un efecto tal, casi sin precedentes, débese a los atributos con que le dotó el poder del pensamiento. (Por lo demás, la valoración “pragmática” que hace James del alcance de las ideas religiosas con arreglo a la medida de su comprobación en la vida es hija legítima de la ideología de la patria puritana de este eminente pensador.) La vivencia religiosa en cuanto tal es irracional, evidentemente, como cualquier otra vivencia. En su forma superior, mística,

\* es la vivencia “por excelencia” \* y —como el mismo James ha dicho bellamente— se caracteriza por su absoluta incomunicabilidad: tiene un carácter específico y se manifiesta como conocimiento, aun cuando no se puede reproducir adecuadamente con los medios de nuestro aparato verbal y conceptual. Y también es cierto que toda vivencia religiosa pierde su sustancia al tratar de darse una formulación racional; y pierde tanto más cuanto más avanza en ese sentido. Ésa es la razón de los conflictos trágicos de todas las teologías racionales, que ya conocieron las sectas bautistas del siglo xvii. Pero la irracionalidad (que tampoco es propia exclusivamente de la “vivencia” religiosa, sino de toda vivencia) no impide que, prácticamente, sea de suma importancia la clase de sistema intelectual que la “vivencia” religiosa inmediata confisca, por así decirlo, en su favor, marcándole la ruta a seguir, pues con arreglo a aquél será como se desarrollarán en épocas de intensa influencia de la vida por las iglesias y de potente evolución de los intereses dogmáticos de las mismas, la mayor parte de esas diferencias (prácticamente tan importantes) en las consecuencias éticas, como existen entre las diversas religiones del mundo. [Todo el que conoce las fuentes históricas sabe cuán increíblemente intensivo —medido con parámetros actuales—

140 cristiano // reformado<sup>68</sup> pues quizá nunca se ha dado una tan elevada estimación del obrar ético como la que el calvinismo inculcaba en sus adeptos. Pero lo decisivo para conocer el alcance práctico de esta “santificación de las obras” es, sobre todo, el conocimiento de las cualidades características de la correspondiente conducción de vida (*Lebensführung*), tan distintas del comportamiento en la vida del cristiano medio medieval, que podría describirse aproximadamente del modo siguiente: en el aspecto ético, el cristiano [corriente] vivía en la Edad Media<sup>69</sup> “al día”; cumplía, por lo pronto, sus deberes tradicionales y realizaba además ciertas “buenas obras” que [, normalmente, no constituían una serie racionalizada de acciones, ni eran esenciales, ni iban necesariamente unidas a

era el interés dogmático, incluso por parte de los seglares, en el tiempo de las grandes luchas religiosas. Sólo podría compararse con la fe, de fondo un tanto supersticioso, que el actual proletariado pone en lo que es capaz de hacer y demostrar “la ciencia”.]

<sup>68</sup> Baxter (*The Saints's Everlasting Rest*, 1, 6) contesta así a la cuestión: “Wether to make salvation our end be not mercenary or legal? — It is properly mercenary when we expect it as wages for work done [...] Otherwise it is only such a mercenarism as Christ commandeth [...] and if seeking Christ mercenary, I desire to be so mercenary [...]” Por lo demás, aun en muchos calvinistas que pasaban por ortodoxos no faltaba en ocasiones la caída en el sentido de una santificación de las obras groseramente interpretada. Según Bailey (*Praxis pietatis*, p. 262), las limosnas son un medio para evitar la pena temporal. Otros teólogos recomendaban realizar buenas obras al condenado para que la condena se hiciese tal vez más soportable, y al elegido porque Dios no las quiere sin una razón, sino *ob causam*, lo que no dejará de tener su recompensa. También la apología había hecho ciertas concesiones fáciles al alcance de las buenas obras para el grado de bienaventuranza. (Schneckenburger, *op. cit.*, p. 101.)

<sup>69</sup> También aquí debemos expresarnos en el lenguaje y los conceptos del “tipo ideal”, con objeto de destacar las diferencias, aun cuando forcemos con ello un tanto la realidad histórica; pero es que de otro modo sería imposible llegar a una formulación clara. Sería un punto a discutir [separadamente] el de la relatividad de las antítesis, que aquí aparecen formuladas con la mayor crudeza posible. [Bien se comprende que ya en la Edad Media afirmó la doctrina oficial católica el ideal de santificación sistemática de la vida. Pero también es cierto, primero, que la práctica cotidiana eclesiástica facilitaba la conducción de vida “insistemática” a que nos referimos en el texto, por obra de su medio disciplinario más eficaz: la confesión, y, segundo, que al catolicismo secular de la Edad Media tenía que faltarle constantemente el sentido fundamentalmente frío y rigorista y el reconcentrado aislamiento de los calvinistas.]



- 141 un determinado // sistema de vida, más bien] eran realizadas [ocasionalmente] con el fin, por ejemplo, de reparar ciertos pecados, o por influencia del clero, o sobre todo, en las proximidades de la muerte, como una especie de prima de seguro. [Naturalmente, la ética católica era “ética de la intención”];\* pero acerca del valor de cada acción decidía su concreta *intentio*; y cada acción, buena o mala, era imputada a su autor, influyendo sobre su destino temporal y eterno. La Iglesia pensaba así, con criterio realista, que el hombre no constituye en absoluto una unidad determinada y valorable desde un único punto de vista, sino que, normalmente, la conducta humana es algo contradictorio, por la influencia de opuestas motivaciones. Ciertamente, la Iglesia exigía también del hombre, como ideal, un radical cambio de vida; pero esta exigencia quedaba atenuada (para el tipo medio de hombre) justamente por uno de sus instrumentos más importantes de poder y educación: el sacramento de la penitencia, cuya función iba íntimamente ligada con la más profunda peculiaridad de la religiosidad católica.

- \* El “desencantamiento” del mundo, la eliminación de la magia como medio de salvación<sup>\*70</sup> no fue realizada en la piedad católica con la misma consecuencia que en la religiosidad puritana (o, anteriormente, en la judía). Para el católico, la gracia sacramental de su Iglesia estaba a su disposición como medio de compensar su propia insuficiencia: el sacerdote era el mago que realizaba el milagro del cambio y que tenía en sus manos el poder de las llaves; se podía acudir a él con humildad y arrepentimiento, y él administraba penitencias y otorgaba esperanzas de gracia, seguridad de perdón y garantizaba la emancipación de la terrible angustia, vivir en la cual era para el calvinista // destino inexorable, del que nada ni nadie podía redimirle; para él no había esos consuelos amis-

<sup>70</sup> [La significación absolutamente central de este factor se irá poniendo claramente de relieve, como ya tuvimos ocasión de advertir en los artículos sobre la ética económica de las religiones.]\*

tosos y humanos y ni siquiera podía esperar, como el católico y aun el luterano, reparar por medio de las buenas obras las horas de debilidad y liviandad.] El dios del calvinista no exigía de sus fieles la realización de tales o cuales “buenas obras”, sino una santidad en el obrar elevada a sistema.<sup>71</sup> [Ya no se habla de la católica (y auténticamente humana) oscilación entre el pecado, el arrepentimiento, la penitencia, el descargo y la vuelta a pecar; ya no se establece para la vida un saldo expiable por penas temporales y cancelables por los medios eclesiásticos de la gracia.] De este modo perdió la conducta moral del hombre medio su carácter anárquico e insistemático, sustituido ahora por una planificación y metodización total del modo de conducción de vida (*Lebensführung*). No es, pues, un azar que se diese el nombre de “metodistas” a los adeptos del último gran renacimiento de las ideas puritanas en el siglo XVIII, así como el siglo XVII se había aplicado a sus antecesores espirituales la calificación análoga de “precisistas”.<sup>73</sup> Pues los efectos de la gracia, la // ascensión del

143

<sup>71</sup> [También para los luteranos, hasta cierto punto, Lutero no quiso destruir este último resto de la magia sacramental.]

<sup>72</sup> Cf., por ejemplo, Sedgwick, *Buss und Gnadenlehre (Doctrina de la penitencia y la gracia)* (ed. alemana de Roscher, 1689): El penitente posee “una regla segura” con la que sabe a qué atenerse exactamente y por la cual orienta y dirige toda su vida (p. 591). Prudente, alerta y precavido, vive con arreglo a la ley (p. 596). Esto sólo puede lograrse mediante un cambio radical de todo el hombre, como consecuencia de la predestinación (p. 582). [El arrepentimiento efectivo se manifiesta en la conducta (p. 361).] La distinción entre las obras buenas sólo “moralmente” y las *opera spiritualia* consiste (como dice Hoornbeek, *op. cit.*, 1, ix, c. 2) en que éstas son consecuencia de una vida regenerada, en que (*ib.*, vol. 1, p. 160) manifiestan un progreso constante que sólo puede explicarse por la intervención sobrenatural de la divina gracia (*ib.*, p. 150). Ideas que son comunes a todo el protestantismo [y que, como es natural, también se encuentran en los más elevados ideales del catolicismo]; pero sólo en aquellas direcciones puritanas que profesaban el ascetismo intramundano [podían descubrir sus consecuencias para el mundo y, sobre todo, sólo en ellas eran suficientemente premiadas desde el punto de vista psicológico.]

<sup>73</sup> Este último nombre derivó en Holanda de la vida que los “finos” ajustaban con la máxima precisión a los preceptos bíblicos (así, en Voet). Por lo demás, también a los puritanos se aplicó en el siglo XVII el nombre de “metodistas”.



- \* hombre del *status naturae* al *status gratiae*,\* sólo podían lograrse mediante una transformación del sentido de la vida en cada hora y en cada acción.<sup>74</sup> La vida del “santo” se encaminaba a una finalidad única: la bienaventuranza; pero, justamente por eso, el decurso de esa vida suya fue [absolutamente] racionalizado y dominado por la idea exclusiva de aumentar la gloria de Dios; jamás se ha tomado más en serio este principio de *omnia in maiorem Dei gloriam*.<sup>75</sup> Ahora bien, sólo una vida guiada por una constante reflexión podía ser considerada como superación del *status naturalis*;<sup>\*</sup> el *cogito ergo sum* cartesiano fue acogido por los puritanos de la época a través de una interpretación ética análoga.<sup>76</sup> Esta racionalización dio a la piedad reformada su carácter ascético; al propio tiempo, constituye la razón de su íntima afinidad<sup>77</sup> y de su específica oposición // al catolicismo [al cual, naturalmente, no era extraña una actitud semejante].
- 144

<sup>74</sup> Pues, como se hace observar por todos los predicadores puritanos (como, por ejemplo, Bunyan, en *The Pharisee and the Publican* (*El fariseo y el publicano*), *W. of Pur. Div.*, p. 126), un solo pecado destruye todo el “mérito” que pudo ser acumulado por las “buenas obras” en el curso de una vida, si —lo que es imposible— el hombre fuese capaz por sí solo de aportar algo que Dios tuviese que imputarle como mérito o pudiera vivir constantemente en estado de perfección. Ya no hay, como en el catolicismo, una especie de cuenta corriente con deducción de saldo [—imagen ésta ya corriente en la Antigüedad—], sino que toda la vida se encuentra ante esta cruda alternativa: o estado de gracia: o condenación. Véase más adelante, en la nota 123 [algunas reminiscencias de esta concepción de la cuenta corriente].

<sup>75</sup> En eso consiste la diferencia con la mera *legality* y *civility*, que Bunyan hace habitar como camaradas del señor “Mundano-Discreto” (“*Wordly-wise-man*”) en la llamada “Moralidad”.

<sup>76</sup> Charnock, *Self-examination* (*Works of the Pur. Div.*, p. 172): “La reflexión y el conocimiento de sí mismo son una prerrogativa de las naturalezas racionales”. Y sigue a esto una nota que dice: “*Cogito, ergo sum*: tal es el primer principio de la nueva filosofía”.

<sup>77</sup> [No es éste el lugar de mostrar el parentesco de la teología de Duns Scoto (nunca dominante, sólo tolerada y en ocasiones sospechosa de herejía) con ciertas ideas del protestantismo ascético. Tanto Calvino como Lutero (en sentido un poco diferente) ya participaron de la hostilidad sentida más tarde por los pietistas contra la filosofía aristotélica, en consciente oposición con el catolicismo (cf. *Institutio Christiane religionis*, II, cap. 2; 4, IV, 17, 24). A todas estas direcciones es común la “primacía de la voluntad”, como la llamó Wilhelm Kahl.]

[Es indudable que] el ascetismo cristiano [albergó en su seno matices harto diferentes, tanto en sus manifestaciones externas como en su sentido más íntimo. En Occidente] tuvo siempre carácter racional, tanto en la Antigüedad como en la Edad Media; en eso se basa precisamente la significación histórica del modo de conducción de vida (*Lebensführung*) monacal en Occidente por oposición al monacato oriental [(no de todo él, pero sí de su tipo más general)]. Ese carácter se encuentra ya en la regla de san Benito y en la de los cluniacenses, más todavía en los cistercienses y de modo típico en los jesuitas, cuyo ascetismo se emancipa tanto de la anárquica huida del mundo como del continuo atormentarse por puro virtuosismo, para convertirse en un método sistemático y racional de conducción de vida, con el fin de superar el *status naturae*, sustrayendo al hombre del poder de los apetitos irracionales, y devolviéndole su libertad ante el mundo y la naturaleza; de ese modo se aseguraba la primacía de la voluntad planificada,<sup>78</sup> se sometían sus acciones a permanentemente autocontrol, se educaba (objetivamente) al monje como trabajador al servicio del reino de Dios y (subjektivamente) se le aseguraba, a su vez, la salvación del alma. Pues bien, este [activo] dominio de sí mismo que era el fin de los *exercitia* de san Ignacio y de las formas más altas de las virtudes // racionales monacales,<sup>79</sup> venía a coincidir con la racionalización de la conducta exigida por el puritanismo.<sup>80</sup> En el profun-

<sup>78</sup> Exactamente de la misma manera define su sentido el artículo “ascetismo” del *Kirchenlexikon* católico, de acuerdo con sus formas históricas más nobles y elevadas. También Seeberg en la *R. E. f. prot. Th. u. K.*, op. cit. [Séanos permitido emplear el concepto en el sentido en que lo hemos venido haciendo, por interesar así a los fines de nuestra investigación. No ignoro, sin embargo, que se le puede emplear en sentido diferente, más amplio o más estrecho, según se quiera.]

<sup>79</sup> [En el *Hudibras* (de Samuel Butler) los puritanos fueron comparados con los franciscanos (canto I, 18, 19). Un relato de Fieschi, enviado genovés, llama al ejército de Cromwell “asamblea de monjes”.]

<sup>80</sup> [Yo afirmo expresamente, como se ve, la continuidad interna entre la ascesis religiosa monástica y el ascetismo intramundano vocacional; por eso me sorprende extraordinariamente que Brentano (loc. cit., p. 134, entre

10650

146 do desprecio con que en los relatos sobre los interrogatorios de sus mártires se opone la fría y reposada serenidad de sus confesores a la desenfrenada algarabía de los nobles, prelados y funcionarios,<sup>81</sup> resalta la alta estimación del reservado autocontrol que representan aún hoy los mejores tipos del *gentleman* inglés y angloamericano.<sup>82</sup> En nuestro lenguaje // corriente:<sup>83</sup> el ascetismo puritano (como todo ascetismo “racional”) trabajaba por capacitar a los hombres en la afirmación de sus “motivos constantes” (singularmente los que aquél les inculcaba) frente a los “afectos”; aspiraba, por tanto, a educarlo como “personalidad” (en este sentido psicológico-formal de la palabra). La finalidad, contra lo que creía el vulgo, era poder llevar una vida alerta, clara y consciente; por ello, la tarea más urgente era terminar de una vez con el goce despreocupado de la espontaneidad vital, y el medio más adecuado de lograrlo era poner un orden en la conducción de vida (*Lebensführung*) de los ascetas. Todas estas caracterís-

otras) alegue en contra mía el hecho de que los monjes practicasen y recomendasen la ascesis en el trabajo. En eso culminan todos sus argumentos contra mi tesis. Pero cualquiera puede ver que esa continuidad es precisamente el supuesto básico de mis razonamientos: la Reforma aplica a la vida profesional en el mundo el ascetismo cristiano racional y la vida metódica practicada antes en el claustro. Véase lo que seguidamente digo en el texto, reproduciendo intacto el de la primera edición.]

<sup>81</sup> Así en los muchos relatos sobre los interrogatorios de los herejes puritanos, reproducidos en la *History of the Puritans* de D. Neal y en *The History of the English Baptists* (Londres, 1738-1740) de Thomas Crosby.

<sup>82</sup> Sanford (y otros antes que él) derivó del puritanismo el origen del ideal de la *reserve*. Cf. sobre este ideal las observaciones de James Bryce sobre el colegio americano en el tomo II de su *American Commonwealth* (1888). El puritanismo hizo del principio ascético del “dominio de sí mismo” el padre de la moderna *disciplina militar*. (Véase sobre Mauricio de Orange como creador de las modernas instituciones militares: G. Roloff, en el *Preuss. Jahrbuch*, 1903, vol. III, p. 255.) Los *Ironsides* de Cromwell, que, en compacta formación, atacaban al enemigo pistola en mano, eran muy superiores a los “caballeros”, no por un ardor de derviches, sino, al contrario, por su frío dominio de sí mismos, que les capacitaba para obedecer ciegamente las órdenes del mando, mientras que aquéllos, con su ataque caballeresco e impetuoso, disolvían en átomos su propia tropa. Véase muchos detalles sobre esta materia en Charles Firth, *Cromwells Army (El ejército de Cromwell)* (1902).

<sup>83</sup> Cf. particularmente W. Windelband, *Über Willensfreiheit (Sobre el libre albedrío)* (1904), pp. 77 ss.

147 ticas existen también en las reglas del monacato católico<sup>84</sup> con precisión no menor que en los principios de conducción de vida del calvinismo.<sup>85</sup> Esta metodización de la vida humana es la base // en uno y otro caso del extraordinario poder liberador del ascetismo; y, sobre todo, explica la mayor capacidad del calvinismo, frente al luteranismo, de asegurar la consistencia de la Iglesia reformada como *ecclesia militans*.

Por otra parte, no hay dificultad en señalar dónde radica la oposición entre el ascetismo calvinista y el medieval: en la supresión de los *consilia evangelica*\* y, por tanto, en la transformación del ascetismo sobrenatural en una ascesis puramente intramundana. No es que dentro del catolicismo la vida “metódica” hubiese quedado relegada a las celdas de los claustros; ni la teoría ni la práctica medievales aprobarían tal afirmación. Pero siempre se ha hecho notar que, a pesar de

<sup>84</sup> Aun cuando no con la misma pureza. A menudo, con estos elementos racionales se interferían contemplaciones místicas, factores sentimentales. Pero obsérvese que, a su vez, la contemplación se hallaba *metódicamente* regulada.

<sup>85</sup> Según Richard Baxter, es pecaminoso todo lo que es contra la recta *reason* impresa por Dios en nosotros: no sólo aquellas pasiones cuyo objeto es en sí pecaminoso, sino incluso los afectos desmedidos e irracionales, porque destruyen la *countenance*, pues, como hechos puramente materiales, suprimen la relación racional de toda acción y sentimiento con Dios y son ofensivos para Él. Cf., por ejemplo, sobre el pecado de la ira, *Christian Directory*, 2ª ed., 1678, I, p. 285 (con una cita de Tauler en la p. 287); sobre el carácter, culpable del temor, *ib.*, p. 287, sp. 2. También se considera *idolatry* el que nuestro apetito sea *the rule or measure of eating* (la regla o medida del comer), *op. cit.*, I, pp. 310, 316, s. I, y en otros lugares. Como confirmación de estos razonamientos suele citarse, ante todo, las sentencias de Salomón, el *De tranquillitate animi* de Plutarco y, a menudo, los escritos ascéticos de la Edad Media (san Bernardo, san Buenaventura, etc.). No cabe mayor oposición al principio de que “quien no guste del vino de las mujeres y del canto...” [“...es un imbécil y lo será mientras viva”, proverbio atribuido a Lutero; véase E. Heine, *Alemania*, trad. M. García Morente, México, Porrúa, Sepan cuantos, 1991, p. 22. Nota de Gil Villegas], que extender el concepto de *idolatry* a todo goce de los sentidos que no esté justificado por razones higiénicas, en cuyo caso el deporte y otras *recreations* están permitidas (véase sobre esto más adelante). [Obsérvese que las fuentes aquí citadas no son ni obras dogmáticas ni libros de // edificación, sino que se deben a la práctica de la cura de almas y son buena muestra de la dirección en que influían.]

la elevada sobriedad moral del catolicismo, una vida no sujeta a sistema ético no puede alcanzar los supremos ideales que aquél proclamó como válidos, incluso para la vida intramundana.<sup>86</sup> La Orden Tercera de san Francisco, por ejemplo, era un potente ensayo de penetrar ascéticamente la práctica cotidiana de la vida; pero ni siquiera fue el único intento, como es sabido. Ciertamente, obras como la *Imitación de Cristo* de Kempis muestran, por la poderosa influencia que ejercieron, que el tipo de conducción de vida exigido en ellas era considerado como algo muy por encima del mínimo suficiente de moralidad del tipo de vida usual, carente de medidas como las que estableció más tarde el puritanismo. Además, todo intento de sistematización de ascética intramundana (*innerweltlicher Askese*) tenía que cruzarse siempre en su camino con la práctica de ciertas instituciones religiosas, como las indulgencias, las cuales, por esa razón, fueron consideradas en la época de la Reforma no ya como un // abuso periférico, sino como el máximo mal. En todo caso, en la Edad Media, el hombre que por excelencia vivía metódicamente en sentido religioso, era el monje; en consecuencia, el ascetismo, cuanto más integral, más debía apartar del mundo al asceta, ya que la santidad de la vida consistía precisamente en superar la eticidad intramundana (*innerweltlichen Sittlichkeit*).<sup>87</sup> Primero Lutero y, tomándolo de éste, Calvino<sup>88</sup> rompieron con

<sup>86</sup> [Sentiría, dicho sea de paso, que se interpretase esta exposición mía como un juicio de valor expresado a favor de una u otra de estas formas de religiosidad. No es éste mi propósito en este lugar. Sólo me interesa señalar la influencia práctica de algunos de sus rasgos que, desde el punto de vista puramente religioso, serán quizá periféricos, pero que han tenido extraordinaria importancia para la conducta práctica.]

<sup>87</sup> Véase muy particularmente el artículo "Moralistas ingleses", de E. Troeltsch, en la *R. E. f. prot. Th. u. K.*, 3ª edición.\*

<sup>88</sup> Una muestra del sentido en que obraron determinadas ideas [y situaciones] religiosas concretas, que parecen simples "contingencias históricas", las tenemos, por ejemplo, en el hecho de que en los círculos pietistas nacidos en el hogar reformado se lamentó con frecuencia la falta de conventos; por eso, el experimento "comunista" de Labadie y otros fueron únicamente un subrogado de la vida conventual.

esto; y el primero, no en virtud de ciertas "tendencias evolutivas"\* a las que diese realización, sino debido a sus propias experiencias personales ([al principio, es verdad, con ciertas vacilaciones al llegar a las consecuencias prácticas;] más tarde, con toda decisión, impulsado por la situación política). [Sebastian Franck\* supo ver la médula de esta forma de religiosidad, cuando dijo que lo propio de la Reforma estuvo en convertir a cada cristiano en monje por toda su vida.] Con esto se pusieron barreras a la huida ascética del mundo, y a partir de entonces las naturalezas más seria y apasionadamente interiores que antes habían proporcionado al monacato sus mejores figuras viéronse obligadas a realizar sus ideales ascéticos en el mundo, en el trabajo profesional. Empero, el calvinismo añadió algo positivo en el curso de su evolución: la idea de la necesidad de comprobar la fe en la vida profesional;<sup>89</sup> con esto, los espíritus más religiosos recibieron el // impulso decisivo que los orientaba a la práctica del ascetismo; al mismo tiempo, la fundamentación de la ética profesional en la doctrina de la predestinación hizo surgir en lugar de la aristocracia espiritual de los monjes situados fuera y por encima del mundo, la de los santos en el mundo, predestinados por Dios desde la eternidad;<sup>90</sup> aristocracia que, con su *character indelebilis*,\* estaba separada del resto de los hombres, condenados también desde la eternidad, por un abismo insondable, tanto más lúgubre cuanto más profundo e infranqueable,<sup>91</sup> al modo como los monjes medievales se

<sup>89</sup> Este rasgo ya aparece en muchas confesiones de la misma época de la Reforma. El mismo Ritschl (*Pietismus*, 1, pp. 258 ss.), a pesar de que considera la evolución posterior como una degeneración de las ideas reformadoras, no niega que, por ejemplo en la *Conf. Gall.*, 25, 26, la *Conf. Belg.*, 29, y la *Conf. Helv.*, post. 17, "las iglesias particulares reformadas son descritas // con notas totalmente empíricas y que de esta verdadera Iglesia no forman parte los creyentes si les falta la nota de actividad moral" (cf. *supra*, nota 43).

<sup>90</sup> *Bless God that we are not of the many* (Th. Adam, *W. of the Div. Pur.*, p. 138).

<sup>91</sup> La idea, históricamente tan importante, del *birthright* encontró con esto [en Inglaterra] un apoyo importante: "The first born which are written



150

hallaban exteriormente separados del mundo; y la idea de este abismo imprimía su carácter en todas las relaciones y sentimientos sociales. Pues estos favoritos de la gracia, los elegidos y, por lo mismo, santos, faltándoles la conciencia de la propia debilidad, no se sentían indulgentes ante el pecado cometido por el prójimo, sino que odiaban y despreciaban al que aparecía como un enemigo de Dios, que llevaba impreso el signo de la condenación eterna.<sup>92</sup> En algunos casos, // este sentimiento se exacerbaba en tales términos que daba lugar a la formación de nuevas sectas. Tal ocurrió cuando —de modo análogo a la formación de las direcciones “independientes” del siglo XVII— la creencia genuinamente calvinista de que la gloria de Dios exigía someter a su ley por medio de la Iglesia a los condenados, fue sustituida por la tesis contraria, a saber: que constituye una afrenta a Dios admitir en su rebaño a un impuro que participe en los sacramentos o

in heaven [...] As the first born is not to be defeated in his inheritance and the enrolled names are never to be obliterated, so certainly shall they inherit eternal life” (Th. Adams, *W. of the Div. Pur.*, p. xiv).

<sup>92</sup> El sentimiento luterano del arrepentimiento en la penitencia es completamente ajeno, no tanto en la teoría como en la práctica, al calvinismo ascético [más avanzado]; éste lo considera moralmente malo, inútil para el condenado; signo de recaída y de santificación imperfecta para el que estando seguro de su elección confiesa un pecado, del que no tiene que arrepentirse, sino que ha de odiarlo y ha de tratar de avanzar en su santificación obrando *ad Dei gloriam*. Cf. lo que dice Ohwe (capellán de Cromwell, 1656-1658) en *Of Men's Enmity against God and of Reconciliation between God and Man* (De la enemistad de los hombres contra Dios y de la reconciliación entre Dios y el hombre), *W. of the Div. Purit.*, p. 237: “The carnal mind is enmity against God. Is it the mind, therefore, not as speculative merely, but // as practical and active, that must be renewed”. (Eod., p. 246): “Reconciliation [...] must begin in 1) a deep conviction [...] of your former enmity [...] I have been alienated from God. 2) (p. 251) a clear and lively apprehension [...] of the monstrous iniquity and wickedness thereof”. Aquí sólo se habla de odio contra el pecado, no del pecador. Pero ya la célebre carta de la duquesa Renata de Este (madre de “Leonor”) a Calvino —en la que, entre otras cosas, habla del odio que sentiría contra su padre y su esposo si supiera que estaban entre los reprobados— muestra cómo el odio se aplicó también a la persona, no sólo al pecado, y es un ejemplo al mismo tiempo de lo que antes se dijo acerca de la ruptura interior del individuo con los lazos de sentimiento natural que le ataban a la comunidad, por obra de la doctrina de la predestinación.

los administre en su calidad de pastor.<sup>93</sup> [En una palabra, cuando surgió el concepto donatista de la Iglesia como consecuencia de la idea de la comprobación de la fe (caso de los bautistas calvinistas); o, en fin, allí donde no se llevó a sus últimas consecuencias el postulado de la Iglesia “pura” como comunidad de los comprobados como regenerados. De este intento de separar los cristianos regenerados, incapaces de sacramentos, surgieron distintas sectas y se produjeron varios cambios en las constituciones eclesiásticas, reservándose a los primeros el gobierno de la Iglesia (o asegurándoles al menos una situación especial) y no admitiéndose más que pastores regenerados.]<sup>94</sup> // Naturalmente, esta conducción de vida (*Lebensführung*) ascética recibió de la Biblia la norma segura que sin duda necesitaba, y por la que se orientó de modo permanente. Y lo que más nos interesa en la “bibliocracia” tan a menudo descrita del calvinismo, es el hecho de que el Antiguo Testamento poseía exactamente la misma dignidad que el Nuevo, por cuanto que sus preceptos morales eran debidos a la misma inspiración (prescindiendo de aquellos que de modo exclusivo se referían a la situación histórica de los judíos o habían sido derogados por Cristo). Para los creyentes, la ley constituía una norma ideal, nunca enteramente realizable, pero dotada de plena validez,<sup>95</sup> mientras que Lutero había predicado en un principio la emancipación de la servidumbre de la ley como privilegio del creyente.<sup>96</sup> En

151

<sup>93</sup> “None but those who give evidence of being regenerated or holy persons ought to be received or counted fit members of visible churches. Where this is wanting, the very essence of a church is lost”, dice Owen, el vicedecano calvinista-independentista de Oxford, en la época de Cromwell (*Inv. into the orig. of Ev. Ch.*). [Véase también el artículo siguiente.]

<sup>94</sup> [Véase el artículo siguiente.]\*

<sup>95</sup> *Cat. Genev.*, 149. Bailey, *Praxis pietatis*, p. 125: “Debemos obrar en la vida como si nadie más que Moisés hubiese de mandarnos”.

<sup>96</sup> “Para los reformados, la ley constituye una norma ideal; el luterano se humilla ante ella, como norma inalcanzable.” En el catecismo luterano está a la cabeza, para suscitar la humildad necesaria; en los catecismos reformadores sigue generalmente al Evangelio. Los calvinistas reprochaban a los luteranos el “sentir verdadero horror a la santificación” (Möhler), mien-



la actitud vital del calvinista se nota el influjo de la filosofía hebraica, tan sobria y tan empapada a la par del sentimiento de lo divino, cristalizada en los libros más leídos por los puritanos: las sentencias de Salomón y muchos de los salmos, en los que podemos advertir un marcado carácter racional. Tenía razón Sanford<sup>97</sup> cuando imputaba a la influencia del Antiguo Testamento la tendencia a sofocar [los aspectos místicos y] especialmente sentimentales de la religiosidad. En todo caso, este racionalismo del Antiguo Testamento poseía un carácter tradicionalista y *petit bourgeois*, y no sólo hay que contar con el enérgico *pathos* de los profetas y muchos salmos, sino con elementos que ya en la Edad Media habían proporcionado un punto de apoyo al desarrollo de la // específica religiosidad sentimental.<sup>98</sup> En último término, pues, era el propio carácter ascético del calvinismo el que seleccionó y asimiló aquellos elementos más afines de la piedad hebraica.

152

Una semejanza externa entre la sistematización de la conducción de vida (*Lebensführung*) ética llevada a cabo por el protestantismo calvinista y la racionalización católica de la vida está en la manera como el cristiano puritano "preciso" controlaba de continuo su estado de gracia.<sup>99</sup> La piedad católica moderna creada por los jesuitas, especialmente en Francia, y los más celosos círculos eclesiásticos reformados tenían en común la práctica de apuntar de modo sinóptico en el libro diario religioso los pecados, las tentaciones y los progresos realizados en la gracia;<sup>100</sup> pero mientras en el catolicismo este

tras que los luteranos echaban en cara a los reformados su orgullo y su "sumisión servil a la ley".

<sup>97</sup> *Studies and Reflections of the Great Rebellion*, pp. 79 ss.

<sup>98</sup> No hay que olvidar tampoco el *Cantar de los cantares* —totalmente ignorado por la mayoría de los puritanos—, cuyo erotismo fue determinante en la formación del tipo de piedad de un san Bernardo.

<sup>99</sup> Sobre la necesidad de este autocontrol, cf. el sermón ya citado de Charnock sobre la 2ª Cor., 13, 5, *W. of the Div. Pur.*, pp. 161 ss.

<sup>100</sup> Así lo aconsejaban casi todos los teólogos moralistas. Por ejemplo, Baxter, *Chr. Directory*, II, pp. 77 ss., quien, sin embargo, no oculta los "pe- ligros".

libro servía para una perfecta confesión o para dar al *directeur de l'âme* una base segura en su dirección autoritaria de los cristianos (y más aún, de las cristianas), el cristiano reformado "se tomaba el pulso" sin más ayuda que la suya propia. Todos los teólogos moralistas de alguna importancia hacen mención de él, y el mismo Benjamín Franklin ofrece un ejemplo clásico llevando una contabilidad sinóptico-estadística de los progresos realizados por él en cada una de las virtudes.<sup>101</sup> Por otra parte, la imagen medieval (y clásica también) de la contabilidad divina fue exagerada por Bunyan hasta incurrir en el mal gusto de comparar la relación entre el pecador y // Dios con la que media entre el parroquiano y el *shopkeeper* (el tendero): quien cae en el barro, podrá ir pagando en todo caso, con el producto de todos sus méritos, los intereses corrientes, pero nunca el importe total de la deuda.<sup>102</sup> El puritano posterior no sólo controlaba su propia conducta, sino la de Dios, cuyo dedo advertía hasta en los más imperceptibles resquicios de su vida: de ese modo, y a diferencia de Calvino, podía saber la razón de que Dios hubiese dispuesto tal o cual cosa. La santificación de la vida podía adoptar, según eso, un carácter análogo a un negocio comercial.<sup>103</sup> La con-

153

<sup>101</sup> [Evidentemente, la "contabilidad moral" ha estado muy extendida también en otras partes. Pero faltaba el acento principal, ser el medio de conocimiento de la elección o condenación decretada desde la Eternidad, y por tanto la prima psicológica concedida al cuidado y observación de este cálculo.]

<sup>102</sup> [Tal era la distinción decisiva frente a otros modos análogos externos de conducta.]

<sup>103</sup> También Baxter (*Saint's Everlasting Rest*, c. XII) explica la invisibilidad de Dios, del modo siguiente: del mismo modo que se ejerce comercio por correspondencia con un amigo a quien nunca se ha visto, así también "por el comercio místico con el Dios invisible" podría adquirirse "una perla preciosa". Estas metáforas mercantiles, que sustituyen las de tipo forense corriente en muchos moralistas antiguos y en el luteranismo, son características del puritanismo, según el cual el hombre ha de "comprar" por sí mismo su propia bienaventuranza. Cf. también el siguiente pasaje de un sermón: "We reckon the value of a thing by that which a wise man will give for it who is not ignorant of it nor under necessity. Christ, the Wisdom of God, gave himself, his own precious blood, to redeem and he knew they were and had no need of them" (Matthew Henry, "The worth of the soul", *W. of the Div. Pur.*, p. 313).

RE FORMA Calvinista



secuencia de esta metodización de la conducta ética, impuesta por el calvinismo (no por el luteranismo), era una penetrante cristianización de toda la existencia [; y en esto radica justamente la característica más decisiva de la reforma calvinista. Resulta así que donde quiera que se diese dicha característica, podía ejercerse idéntica influencia sobre la vida; y, por tanto, toda confesión religiosa que admitiese esta necesidad de comprobar la fe, podía influir éticamente en el mismo sentido.]

Hasta ahora nos hemos movido en el ámbito de la religiosidad calvinista y por eso hemos presupuesto la doctrina de la predestinación como fundamento dogmático de la eticidad (Sittlichkeit) puritana, // como conducción de vida (Lebensführung) ética metódicamente racionalizada. Pero, de hecho, ése fue profesado aun fuera del círculo de los partidos religiosos más estrictamente adictos a la doctrina de Calvino: los “presbiterianos”,\* que constituyeron la piedra angular de toda la doctrina reformada; no sólo fue admitido en la independentista *Savoy Declaration* de 1658, sino también en la *Hanserd Knollys Confession* bautista de 1689, y aun dentro del metodismo, John Wesley, el gran talento organizador del movimiento, era ciertamente partidario de la universalidad de la gracia; pero el gran agitador de la primera generación metodista y su más consecuente pensador, Whitefield,\* así como los adeptos de Lady Huntington\* (que durante algún tiempo ejercieron gran influencia) profesaban el “particularismo de la gracia”. En su grandiosa plenitud, fue esta doctrina la que, en la época decisiva del siglo XVII, sostuvo en los activos representantes de la “vida santa” la idea de que constituían instrumentos de Dios y ejecutores de sus providenciales designios<sup>104</sup> y la que impidió el colapso prematuro de la espiritualidad en una santificación de las obras de orientación puramente utilitaria y terrenal, que hubiera sido incapaz de realizar tan extraordinarios sacrificios en favor de

<sup>104</sup> Frente a esto afirmaba ya el mismo Lutero: “El llorar precede al obrar, y el padecer es superior a toda acción”.

finalidades ideales e irracionales. Y el enlace de la fe en normas incondicionalmente válidas, con el absoluto indeterminismo y la plena trascendencia de la divinidad (realizada de modo genial a su manera), era también mucho más “moderna” en principio que aquella otra doctrina, más suave y más accesible al sentimiento, que subordinaba al mismo Dios a la ley moral. Pero la idea de la comprobación de la fe (fundamental para nuestra investigación, como punto psicológico de partida de la eticidad [*Sittlichkeit*] metódica) necesitábamos estudiarla precisamente en la doctrina de la predestinación y su práctico alcance para la vida, por constituir la forma más consecuente de la misma; y esa idea, como esquema del enlace existente entre la fe y la eticidad, reaparece // con análoga estructura bajo distintas denominaciones que más adelante estudiaremos. Dentro del protestantismo, las consecuencias que necesariamente tuvo esa doctrina sobre la conducción de vida ascética (*asketischen Gestaltung der Lebensführung*) de sus adeptos, constituyeron la más radical antítesis de la relativa impotencia ética del luteranismo. La *gratia amissibilis*\* que el luterano podía recuperar en cualquier momento por el arrepentimiento, no podía albergar el menor impulso hacia lo que estimamos ser el más importante producto del protestantismo ascético: la racionalización sistemática de la vida moral.<sup>105</sup> La piedad luterana dejó, pues, libre paso a //

<sup>105</sup> Esto se pone claramente de relieve en el desarrollo de las teorías éticas del luteranismo. Véase acerca de esto Hoennicke, *Studien zur altprotestantischen Ethik* (Estudios sobre la antigua ética protestante), Berlín, 1902, y la notable recensión de Troeltsch en el *Gött. Gel. Anz.*,\* 1902, núm. 8. En esto, era muy frecuente la aproximación de la doctrina luterana al antiguo calvinismo ortodoxo. Pero, al mismo tiempo, se abría camino una nueva orientación religiosa. Melancton, con el fin de dar un asidero a la vinculación de la eticidad con la fe, puso en primer plano el concepto de expiación. La expiación impuesta por la ley debe preceder a la fe, aun cuando las buenas obras deben seguir a ésta, pues, de otro modo —fórmula casi puritana— no sería verdadera fe justificante. Consideró posible alcanzar en la tierra una cierta medida de relativa perfección; más aún, en un principio, Melancton llegó a proclamar que la justificación se da para hacer capaz al hombre de realizar buenas obras, y que en la creciente perfección consiste el grado de bienaventuranza terrenal que puede garantizar la fe. Y también en los dog-

- 156 la espontaneidad vital de los impulsos y los sentimientos: carecía del impulso interior hacia el autocontrol constante y la
- 157 reglamentación // planificada de la propia vida, característica de la lúgubre doctrina calvinista. Un genio religioso como Lutero vivía despreocupado en esta atmósfera de plenitud,

máticos posteriores del luteranismo se afirmó, en términos análogos a los empleados por los reformados, que las buenas obras son los frutos necesarios de la fe, y que ésta puede dar lugar a una nueva vida. A la cuestión de lo que son las “buenas obras”, contestaba Melancton, y más aún los luteranos posteriores, remitiéndose a la ley. Como reminiscencia de las primitivas ideas luteranas quedó sólo la menor estimación concedida a la bibliocracia, especialmente al orientarse en cada norma particular por el Antiguo Testamento. El Decálogo, como codificación de los principios más importantes de la ley natural, siguió siendo en esencia la norma del obrar humano. Sin embargo, no existía un puente seguro que pusiese en comunicación su validez estatutaria con la significación cada vez más exclusivista de la fe para la justificación, porque, como ya dijimos, esta fe tenía un carácter completamente distinto de la calvinista. Se había abandonado el punto de vista genuinamente luterano de la primera época, y una Iglesia que se consideraba a sí misma // como organismo para la salvación, tenía necesariamente que abandonarlo; pero, al mismo tiempo, no había sido sustituido por ningún criterio nuevo. Por miedo a perder el fundamento dogmático (doctrina, de la *sola fides*) no se quiso proclamar la racionalización ascética de la vida como tarea ética impuesta al individuo; faltaba el impulso que llevase a la idea de la comprobación, como lo tenía el calvinismo. También la interpretación mágica de los sacramentos (coincidente con la decadencia de esta doctrina), sobre todo el situar lo regenerado (o su comienzo, al menos) en el bautismo, y supuesto el universalismo de la gracia, tenía que ser un obstáculo para el progreso de la eticidad metódica, puesto que atenuaba la distancia existente entre el *status naturalis* y el estado de gracia, si se recuerda, sobre todo, lo mucho que el luteranismo acentuaba la idea del pecado original. Y no menos la interpretación exclusivamente forense del acto de justificación, que presupponía la variabilidad de las decisiones divinas por la intervención del acto concreto expiatorio por el pecador convertido. Y precisamente esa interpretación fue acentuada de modo especial por Melancton. El creciente cambio de su doctrina, que se manifiesta por esta importancia cada vez mayor concedida a la expiación, guarda también conexión íntima con su concepción del “libre albedrío”. Todo esto decidió el carácter antimetódico de la conducción de vida luterana. Para el luterano medio, reconocida la práctica de la confesión, el contenido de la salvación tenía que estar constituido por actos concretos de gracia para pecados concretos, no por la formación de una aristocracia de santos que se iba creando por sí misma la certeza de su salvación. De ese modo no podía llegarse ni a una eticidad libre ni a un ascetismo racional inspirado en la ley, sino que la ley coexistía inorgánicamente con la fe, como estatuto y como postulado ideal; al propio tiempo, puesto que se rechazaba la estricta bibliocracia como santificación de las obras, su contenido no podía ser más inseguro, impreciso y, sobre todo, antisistemático. Y, como

sin temor a una recaída en el *status naturalis*, mientras le bastase la fuerza de sus propias alas. Aquella forma sencilla, fina y sentimental de la piedad, que adornó a muchos de los más nobles ejemplares representativos del luteranismo (así como su moralidad sin ley), pocas veces encontró paralelo en los puritanos genuinos, pero lo tuvo en cambio en representantes del anglicanismo mitigado como Hooker,\* Chillingworth y otros. Por lo demás, el luterano medio, aun el virtuoso, estaba seguro de que sólo temporalmente había sido arrancado del *status naturalis*, por la acción de la confesión y la predicación en cada caso. Suficientemente conocida es la diferencia, que tanto llamaba la atención, entre el *standard* ético de las cortes reformadas y el de las luteranas, degradadas a menudo en la bebida y la brutalidad,<sup>106</sup> así como el escaso resultado obtenido por el clero luterano con la pura predicación de la fe en relación con el movimiento ascético de los bautistas. Lo que se encuentra en los alemanes de “encanto” y “naturalidad” frente al rígido estilo vital que se trasluce (incluso en los rasgos fisonómicos) en los angloamericanos, como efecto del continuo temor a la recaída en el estado de mayor debilidad, y que los alemanes hallan de extraño en aquellos, sanctificándolo de rigidez, falta de libertad y servidumbre interior, es [justamente] la característica que diferencia dos tipos opuestos de conducción de vida (*Lebensführung*) ética,

dice Troeltsch (*op. cit.*) de las teorías éticas, la vida fue “una suma de simples propósitos nunca logrados”, afirmados en la “desmembración de algunas indicaciones aisladas inciertas”, pero que jamás pretendieron “actuar orgánicamente sobre un todo vital coherente”, sino que, en lo esencial, de acuerdo con la evolución sufrida por el propio Lutero, significaban un conformarse con la situación dada a cada cual en la vida, en grande como en pequeño. Esta “conformación” del alemán con culturas extrañas, este rápido cambio de nacionalidad —aparte de otros destinos políticos de la nación— debe contarse como factor esencial del desarrollo que, aún actualmente, opera sobre todas nuestras relaciones vitales. La apropiación subjetiva de la cultura fue débil, porque se realizaba esencialmente por medio de la aceptación pasiva de lo mandado por la “autoridad”.

<sup>106</sup> Véase acerca de estas cosas el interesante libro de August Tholuck: *Vorgeschichte des Rationalismus (Prehistoria del racionalismo)*, Berlín, 1865.



158

puesto que el luteranismo no es capaz de dar sentido ascético a la vida del hombre. En aquellos sentimientos se traduce la antipatía que el despreocupado hijo del mundo siente contra la ascesis. La doctrina luterana de la gracia privaba al hombre del impulso psicológico a sistematizar su conducta, racionalizándola con arreglo a un método. Por lo demás, ya veremos que ese impulso ascético podía ser producido // por motivaciones religiosas de varia índole; la doctrina de la predestinación era sólo una posibilidad entre otras muchas, si bien no sólo era, intrínsecamente, de una extraordinaria consecuencia, sino que produjo el más formidable efecto psicológico imaginable.<sup>107</sup> Los movimientos ascéticos no calvinistas, considerados puramente desde el punto de vista de la motivación religiosa de su ascesis, aparecen, pues, como atenuaciones de la cohesión propia del calvinismo.

En la realidad del desarrollo histórico (*der geschichtlichen Entwicklung*), por su parte, en la mayoría de los casos, la forma reformada del ascetismo fue o imitada por los restantes movimientos ascéticos, o utilizada comparativa o supletivamente en el desarrollo de los principios que se desviaban de ella o, simplemente, la superaban. [Pero a veces, no obstante la distinta fundamentación dogmática de la fe, las consecuencias en el orden ascético eran las mismas; debía ser ello, como en otro lugar se mostrará, a la influencia de la constitución eclesiástica.]<sup>108</sup>

Históricamente, la idea de la predestinación constituye el punto de partida de aquella dirección ascética que se suele designar corrientemente como "pietismo". Mientras este movimiento se mantuvo en el seno de la Iglesia reformada, es casi imposible trazar un límite preciso entre los calvinistas

<sup>107</sup> [Sobre el distinto efecto de la doctrina islámica de la predestinación (o, mejor, predeterminación) y sus motivos, véase la ya citada tesis doctoral (Facultad de Teología, Heidelberg) de F. Ullrich, *Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum*, 1912. Sobre la doctrina predestinacionista de los jansenistas, cf. P. Honigsheim, *op. cit.*]

<sup>108</sup> [Véase acerca de esto el artículo siguiente de esta colección.]\*

pietistas y no pietistas.<sup>109</sup> Casi todos los representantes más notables del // puritanismo han sido incluidos entre los pietistas; y, desde luego, es completamente lícito considerar como una prolongación pietista de la auténtica doctrina de Calvino los intentos de conexión // la idea de la comprobación y

159

160

<sup>109</sup> Ritschl, *Historia del pietismo*, I, p. 152, quiere encontrar este límite en la época anterior a Labadie (basándose únicamente en los *specimina* holandeses), alegando: a) que los pietistas formaron conventículos; b) que la idea de la "nulidad de la existencia creada" fue expuesta "en forma directamente contraria al interés evangélico de la bienaventuranza", y c) que "el aseguramiento de la gracia en el tierno trato con Cristo Nuestro Señor" // se buscó de modo totalmente contrario al espíritu reformado. La primera nota sólo conviene en esta primera época a uno de los autores tratados por él; la idea de la "nulidad de lo creado" era hija auténtica del espíritu calvinista y sólo allí donde conducía prácticamente a aislarse del mundo podía apartar de las vías del protestantismo normal. Finalmente, el sínodo de Dordrecht había incluso ordenado en cierta medida (con fines catequísticos) los conventículos. Fijémonos en las siguientes características aducidas por Ritschl por relación a la piedad ascética: 1) el "precisismo", en su sentido de servil sumisión a la letra bíblica en todas las exterioridades de la vida, tal como lo representa a veces Gisbert Voet; 2) la consideración de la justificación y de la reconciliación con Dios no como fin último, sino como simple medio de una vida santa ascética, como quizá se encuentra en Lodenstey, aun cuando ya lo anticipó Melancthon (*supra*, nota 105); 3) la alta estimación de la "lucha expiatoria" como característica de regeneración genuina, como enseñó por vez primera W. Teellink; 4) la abstinencia de la eucaristía en el caso de que participasen en ella personas no regeneradas (de lo que se hablará en otra ocasión) y, en conexión con esto, la formación de conventículos no atenuados a los límites de los cánones de Dordrecht, con renacimiento de las "profecías", es decir, la interpretación de las Escrituras por no teólogos, incluso mujeres (Anna Maria Schurmann). Todo esto son cosas que constituían otras tantas atenuaciones, a veces de gran importancia, de la doctrina y la práctica de los reformadores. Pero, frente a las direcciones no expuestas por Ritschl, los puritanos, ingleses singularmente, representaron un fortalecimiento de tendencias latentes en toda la evolución de esta religiosidad. La objetividad de la exposición de Ritschl padece porque este gran sabio introduce en ella sus convicciones sobre política eclesiástica o, mejor, religiosa; y su antipatía contra toda religiosidad de tipo ascético le hace considerar como recaída en el "catolicismo" todo desarrollo en este sentido. Pero, al igual que el catolicismo, también el antiguo protestantismo admitía *all sorts and conditions of men* en su seno y, sin embargo, la Iglesia católica rechazó el rigorismo de la ascesis intramundana, en forma de jansenismo, tanto como el pietismo repudió el quietismo específicamente católico del siglo XVII. Nosotros vemos la acción del pietismo en un sentido distinto, no gradual, sino cualitativamente, allí donde el creciente temor ante el "mundo" determinó una evasión de la vida profesional económica, es decir, una tendencia a formar conventículos sobre base conventual-comunista (Labadie), o (como se dijo por los contemporá-



la doctrina de la predestinación, con la aspiración a adquirir una *certitudo salutis* subjetiva. [El origen del *revival* ascético dentro de las comunidades reformadas fue unido de ordinario, singularmente en Holanda, con un renacimiento de la doctrina de la predestinación, ya casi olvidada o, al menos, grandemente atenuada.] Por eso, en Inglaterra no suele usarse en tales casos el concepto de “pietismo”.<sup>110</sup> Pero incluso el pietismo continental reformado (en los Países Bajos y en la Baja Renania) constituía, igual que, por ejemplo, la religiosidad de Bailey, una *exacerbación* del ascetismo reformado: de tal modo se insistió en la *praxis pietatis*, que se abandonó del todo o se consideró indiferente la fe en los dogmas. Era posible que los predestinados fuesen también acometidos por errores dogmáticos, como por otros pecados, y la experiencia enseñaba que muchísimos cristianos totalmente // desorientados en teología dogmática producían los frutos más maduros de la

161

neos de algunos pietistas extremistas) al consciente abandono del trabajo profesional en el mundo por la contemplación. Naturalmente, esta // consecuencia se dio a menudo cuando la contemplación comenzó a adquirir los rasgos que Ritschl designa como bernardinismo, porque se la encuentra por vez primera en la interpretación por san Bernardo del *Cantar de los cantares*: una religiosidad mística y sentimental, que aspira a una *unio mystica* de matiz criptosexual. Desde el punto de vista de la psicología religiosa, representa un *aliud* frente a la religiosidad reformada, pero también frente a su interpretación ascética por hombres como Voet. Ritschl trata luego de unir bajo el mismo anatema este quietismo con la ascesis pietista, señalando las frecuentes citas que encuentra en la literatura pietista de escritores católicos místicos o ascéticos. Pero también teólogos moralistas ingleses y holandeses “nada sospechosos” citan a san Bernardo, san Buenaventura y Tomás de Kempis. La relación que las iglesias reformadas mantenían con el pasado católico era harto compleja, y según cuál sea el punto de vista que interese destacar, se verán nuevos matices de esta conexión con el catolicismo o con determinados aspectos del mismo.

<sup>110</sup> El profundo artículo sobre “pietismo” de Mirbt en la tercera edición de la *Realencyklopädie für Prot. Theol. u. K.* trata la génesis del pietismo, prescindiendo completamente de sus antecedentes reformados, únicamente como una vivencia religiosa personal de Spener, criterio que nos resulta un tanto extraño. Como introducción en el pietismo es digna de leerse la descripción de Gustav Freytag en los *Bildern aus der deutschen Vergangenheit* (*Cuadros del pasado alemán*). [Sobre los comienzos del pietismo inglés, véase, de la literatura de la época, W. Whitaker, *Prima institutio disciplinae pietatis* (1570).]

fe, mientras que el mero saber teológico no implicaba en modo alguno la seguridad de una regeneración.<sup>111</sup> // Por consiguiente-

162

<sup>111</sup> Como es sabido, esta concepción ha permitido al pietismo ser uno de los principales representantes de la idea de tolerancia. [Digamos algo acerca de esto.] Prescindiendo de la indiferencia del humanismo de la Ilustración, sus fuentes principales [en Occidente] fueron las siguientes: 1) la pura razón de Estado (arquetipo: Guillermo de Orange); 2) el mercantilismo (así, por ejemplo, se ve claro en ciudades como Amsterdam, entre otras, y en los terratenientes y potentados que admitieron a los sectarios como representantes del progreso económico); 3) el cambio radical de la religiosidad calvinista. Ya la predestinación fue una causa esencial de que el Estado no fomentase una determinada religión por medio de la intolerancia; él no podía salvar las almas por ese medio; sólo la idea de la honra debida a Dios determinaba a la Iglesia a pretender el apoyo del Estado para sofocar la herejía. Y cuanto más se insistió en la necesidad de que pastores y participantes de la Eucaristía perteneciesen por igual al círculo de los elegidos, tanto más insostenible tenía que resultar toda intervención estatal en la provisión de cargos eclesiásticos y la colación de parroquias en beneficio, a favor de alumnos de las universidades, tal vez no regenerados, sólo por el hecho de poseer una formación teológica [; llegó así a rechazarse por completo que los titulares del poder político, cuya conducta distaba con frecuencia de ser intachable, se inmiscuyesen lo más mínimo en los asuntos de la comunidad]. El pietismo reformado fortaleció todavía este punto de vista, al desvalorizar la corrección dogmática y dar una interpretación cada vez más laxa al principio *extra Ecclesiam nulla salus*. Calvino había considerado únicamente como compatible con la gloria de Dios la sumisión de los condenados a la institución divina de la Iglesia; en Nueva Inglaterra se aspiró a constituir la Iglesia como aristocracia de los santos comprobados, y ya los independientes radicales rechazaron toda intervención de los poderes civiles o de cualquier otro poder jerárquico en el examen de la “comprobación”, posible únicamente dentro de cada comunidad. La idea de que la gloria de Dios exige someter también a los réprobos a la disciplina eclesiástica, fue desplazada por la idea contraria (latente desde el primer momento, y cada vez afirmada con mayor decisión) de que es una ofensa a la gloria de Dios participar en la comunión con un condenado. La consecuencia de esto tenía que ser el voluntarismo, es decir, la creación de la *believers' Church* o comunidad religiosa en la que únicamente los regenerados tenían cabida. El bautismo calvinista, al que pertenecía, por ejemplo, el jefe del “Parlamento de los Santos”, Praisegod Barebone, fue el que con mayor decisión extrajo las consecuencias de esta idea. El ejército de Cromwell defendió la libertad de conciencia, y el Parlamento de los Santos // llegó a proclamar la separación de la Iglesia y el Estado, porque sus miembros eran piadosos pietistas, es decir, por motivos positivo-religiosos. 4) Las sectas bautistas [de las que en seguida hablaremos, y sobre todo las más vigorosas y más consecuentes,] profesaron desde el primer momento este principio: que sólo los personalmente regenerados podían hallar cabida en la comunidad de la Iglesia; por eso se aborrecía todo carácter de “organización” de la Iglesia y toda intervención del poder temporal. Era, pues, también un motivo religioso-positivo el que producía esta nueva existencia de tolerancia absoluta. [El primero que proclamó la

163 te, el saber teológico no era garantía de elección.<sup>112</sup> Por eso el pietismo se inauguró con una profunda // desconfianza hacia la Iglesia de los teólogos<sup>113</sup> a la que, sin embargo (ésta es una de sus características), permaneció fiel oficialmente, limitándose a agrupar a los adeptos de la *praxis pietatis* en “conventículos” apartados del mundo:<sup>114</sup> quería hacer bajar a la

tolerancia y la separación del Estado y la Iglesia por razones análogas, una generación antes que los baptistas y dos generaciones antes que William Rogers, fue John Browne. La primera declaración de una comunidad eclesiástica en este sentido parece ser la resolución de los baptistas ingleses en Amsterdam de 1612 o 1613: “The magistrate is not to middle with religion or matters of conscience [...] because Christ is the King and lawgiver of the Church and conscience”. El primer documento oficial de una comunidad eclesiástica que exige del Estado, como un derecho, la protección positiva de la libertad de conciencia, es el artículo 44 de la confesión de los baptistas (particulares) de 1644. Repitamos expresamente que es completamente errónea la opinión sustentada en ocasiones de que la tolerancia, en cuanto tal, ha sido favorable para el capitalismo. La tolerancia religiosa no es cosa específicamente moderna ni occidental. La hubo en China y la India, en los grandes imperios asiáticos de la época helénica, en el Imperio romano, en los imperios islámicos, durante largas épocas, y sólo limitada por motivos de razón de Estado (que también hoy la limitan) y en una extensión como no fue conocida en el mundo en los siglos XVI y XVII y mucho menos en los países donde dominaba el puritanismo, como, por ejemplo, Holanda y Zelanda en la época de su apogeo político-económico, o en la puritana Inglaterra (Vieja o Nueva). En cambio, antes y después de la Reforma, lo característico del Occidente era la intolerancia confesional, análoga, por ejemplo, a la del imperio de los sasánidas, como la hubo también durante algunas épocas en China, India y Japón, aun cuando por motivos predominantemente políticos. Por consiguiente, la intolerancia no tiene nada que ver con el capitalismo. Se trata de saber a quién favoreció. Sobre las consecuencias del principio de la *believers' Church* se hablará en el artículo siguiente.]\*

<sup>112</sup> En su aplicación práctica, esta idea se manifiesta, por ejemplo, en los *tryers* de Cromwell, que eran examinadores de los candidatos al cargo de predicador, quienes no buscaban tanto la información teológica como el estado subjetivo de gracia del candidato. Véase también el artículo siguiente.

<sup>113</sup> [La característica desconfianza que el pietismo sentía hacia Aristóteles y la filosofía clásica en general, se encuentra ya latente en Calvino (cf. *Inst. Christ.*, II, c. 2, p. 4; III, c. 23, p. 5; IV, c. 17, p. 24). En Lutero no era menor en un principio, aun cuando la influencia humanista (sobre todo a través de Melancton) y las imperiosas necesidades de la enseñanza y la apologética lo obligaron a cambiar de criterio. Naturalmente, también la Confesión de Westminster (c. I, 7), coincidiendo con las tradiciones protestantes, enseñaba que lo necesario para la bienaventuranza está contenido en la Escritura con toda claridad, incluso para el ignorante.]

<sup>114</sup> [Contra esto se alzaba la protesta de las iglesias oficiales, como el catecismo (breve) de la Iglesia presbiteriana escocesa de 1648, p. VII: se con-

tierra y hacer visible en ésta la Iglesia invisible de los santos, pero no constituyó secta; se conformó con buscar un refugio en el que llevar una vida asegurada contra todo influjo mundano, guiada hasta el más mínimo detalle por la voluntad de Dios, para asegurarse de ese modo la propia regeneración, aun en las particularidades externas de la conducción de vida (*Lebensführungen*). De ese modo, las *ecclesiola* de los verdaderamente convertidos podían alcanzar ya en este mundo la bienaventuranza, puesto que la práctica ascética realizaba la comunidad con Dios (lo que, por lo demás, era común a toda forma de pietismo auténtico). Esta aspiración presentaba una íntima afinidad con la *unio mystica* luterana y favorecía cierta preponderancia del aspecto sentimental de la religión, lo que indudablemente la hacía más asequible al tipo medio del cristiano reformado. Desde nuestro punto de vista, podríamos considerar que en esto radica lo que caracteriza al pietismo dentro de la Iglesia reformada, pues el factor sentimental de la religiosidad, totalmente ajeno a la prístina piedad // medieval, orienta la práctica de la religión por las vías del goce terreno de la bienaventuranza, apartándola de la lucha ascética por la seguridad de un futuro ultraterreno. Pero ese factor sentimental se exacerbó de tal modo, que la religiosidad tomó en algún momento carácter histérico; y luego, debido a la alternancia [(demostrada por distintos casos sometidos a investigación neuropsíquica)] de estados sobrenaturales de éxtasis religiosos con periodos de postración nerviosa y “alejamiento de Dios”, se consiguió el efecto opuesto a la austera y rígida disciplina que imponía al hombre la vida santa y sistemática del puritano: la relajación de los “frenos” que protegían la personalidad racional del calvinista contra sus “afectos”.<sup>115</sup>

dena como usurpación de las facultades del cargo la participación en las oraciones caseras de personas no pertenecientes a la misma familia. El pietismo, como todo comunitarismo ascético, arrancaba al individuo de los lazos que le unían con el patriarcalismo doméstico, vinculado con el interés en el prestigio del cargo.]

<sup>115</sup> Tenemos fundadas razones para prescindir aquí de la consideración

165

Del mismo modo, la idea calvinista de la vileza de todo lo creado podía acabar por matar toda energía en la vida profesional;<sup>116</sup> y la idea de la // predestinación podía convertirse en fatalismo cuando era objeto de apropiación por parte de los efectos y los sentimientos, en oposición a las tendencias genuinas de la religiosidad calvinista racional.<sup>117</sup> Finalmente, la tendencia de los santos a aislarse del mundo podía conducir (en el caso de una exacerbación sentimental de la misma) a organizar la sociedad en un régimen semicomunista, siguiendo el modelo monástico, a lo que siempre ha mostrado cierta propensión el pietismo, aun dentro de la Iglesia reformada.<sup>118</sup> Ahora bien, mientras no se llegó a esta consecuencia extrema a que hubiera llevado el cultivo del sentimentalismo religioso, mientras el pietismo reformado se conformó con asegurarse la bienaventuranza dentro de la vida profesional realizada

de las relaciones "psicológicas" (en el sentido técnico-científico de la palabra) de estas ideas religiosas, e incluso hemos evitado el empleo de la terminología correspondiente. El indudablemente rico acopio conceptual de la psicología [incluyendo la psiquiatría] no basta para darle directa aplicación a los fines de la investigación de los problemas que aquí nos planteamos [sin perturbar la objetividad del juicio histórico]. El empleo de su terminología serviría únicamente de tentación para revestir con el velo de una palabrería tan erudita como pedantesca hechos perfectamente comprensibles, e incluso triviales, a cambio de suscitar la apariencia de una mayor exactitud y rigor conceptuales, como por desgracia ocurre en algunos casos típicos, como Lamprecht. Aportaciones que pueden tomarse más en serio para la aplicación de conceptos psicopatológicos en la interpretación de ciertos fenómenos históricos colectivos pueden verse en Hellpach: *Grundlinien zu einer Psychologie del Hysterie* (Elementos para una psicología de la histeria), cap. 12, y *Nervosität und Kultur* (Nerviosidad y cultura). No puedo extenderme aquí más ampliamente en explicar el daño que, a mi juicio, ha causado la influencia de Lamprecht\* sobre este fecundo escritor. Todo el que conozca la literatura, aun la más al alcance de cualquiera, podrá darse cuenta del valor nulo que poseen las observaciones esquemáticas de Lamprecht acerca del pietismo (en el tomo VII de la *Historia alemana*) por relación a todos los escritos anteriores sobre el tema.

\* [Así, por ejemplo, en los adeptos del *Innigen Christendom* (Cristianismo interior) de Schortinghuis. Sus fuentes histórico-religiosas son el pericope del Siervo de Dios del Deutero-Isaías y el salmo 22.]

<sup>116</sup> Esto se dio en algunos pietistas holandeses aisladamente y luego bajo la influencia de Spinoza.

<sup>117</sup> Labadie, Tersteepen y otros.

en el mundo, el único efecto práctico de los principios pietistas fue un control ascético de la conducción de vida (*Lebensführung*) profesional mucho más severo y un más hondo enraizamiento religioso de la ética profesional, del que podía tener la simple "honradez" de los cristianos reformados normales, a quienes los pietistas "finos" consideraban cristianos de segunda categoría. La aristocracia religiosa de los santos (que en el curso de la evolución del ascetismo reformado fue mostrando sus perfiles, tanto más acusados cuanto más en serio se le tomó), pronto fue objeto de organización voluntaria (así, en Holanda) en forma de conventículos, mientras que en el puritanismo inglés dio lugar a la distinción formal entre cristianos activos y pasivos en la constitución de la Iglesia, y también a la formación de nuevas sectas.

En el seno del luteranismo alemán nace otra dirección pietista, cuyos nombres representativos son los de Spener, Francke\* y Zinzendorff, que nos aparta de la vía de la predestinación, aun cuando no necesariamente de un círculo de ideas cuya // coronación, por así decirlo, constituía, como lo demuestra el notorio influjo calvinista angloholandés que se advierte en Spener, y las lecturas de Bailey en sus primeros conventículos.<sup>119</sup> Desde nuestro peculiar punto de vista, el pietismo

<sup>119</sup> Esto se ve con toda claridad cuando Spener discute la competencia de la autoridad para controlar los conventículos, aun fuera del caso de desórdenes y abusos, alegando que se trata de un derecho fundamental de los cristianos garantizado por la ordenación apostólica (*Theologische Bedenken* [Dificultades teológicas], II, pp. 81 ss.). Tal es, fundamentalmente, el punto de vista puritano respecto a las relaciones y el ámbito de vigencia de los derechos del individuo derivados *ex jure divino* y, por lo mismo, inalienables. A Ritschl, pues, no ha escapado ni ésta (*Pietismo*, II, p. 157) ni la herejía a la que más tarde se alude en el texto (*ib.*, p. 115). La crítica puramente positivista (por no decir pedantesca) que hace de la idea del "derecho fundamental" es completamente antihistórica; a esa idea debemos todo lo que aun el más reaccionario admite hoy como *mínimum* en su esfera de libertad; pero tiene razón Ritschl, pensando que en ambos casos falta la coordinación orgánica con el punto de vista luterano de Spener.

Los mismos conventículos (*collegia pietatis*), los famosos *pia desideria* de Spener, a los que dio base teórica y realidad práctica, correspondían esencialmente a los *propheysings* ingleses, que se encuentran por vez primera en las *Horas bíblicas londinenses*, de Joh. v. Lasco (1574), y que más tarde

166



significa tan sólo la “ascetización” de la conducción de vida (*Lebensführung*), con el cultivo y el control sistemáticos, aun en la esfera de la religiosidad no calvinista.<sup>120</sup> Empero, el luteranismo sentía como un cuerpo extraño esta ascesis racional, y a esa sola causa se debe la inconsecuencia de la doctrina pietista alemana. Para dar un fundamento dogmático a la conducción de vida religiosa sistemática, Spener combina ideas luteranas con la tesis específicamente reformada de considerar “buenas” // aquellas obras que son realizadas con la intención de “honrar a Dios”<sup>121</sup> y con la creencia igualmente reformada en la posibilidad para los regenerados de alcanzar un cierto grado de perfección cristiana.<sup>122</sup> Pero, en el fondo, la doctrina carecía de cohesión: Spener, fuertemente influenciado por los místicos, trató más de describir que de fundamentar el carácter sistemático de la conducción de vida cristiana (nota esencial de su pietismo), y lo hizo de modo bastante vago, aun cuando en sentido hondamente luterano;<sup>123</sup> la *certitudo salutis* no fue ya derivada de la santificación, de la comprobación de la fe, sino de la idea luterana de la vinculación por la fe, mucho más laxa que la anterior.<sup>124</sup> Pero, en general,

formaron en el inventario de las formas de la religiosidad puritana perseguidas por su rebelión contra la autoridad eclesiástica. El repudio de la disciplina ginebrina está basado en el hecho de que el “tercer estado” (*status oeconomicus*: los cristianos seglares) no forma parte en la Iglesia luterana de la organización eclesiástica. En la discusión de la excomunión ofrece un débil matiz luterano el reconocimiento de los miembros seglares nombrados por los príncipes para el consistorio, como representantes del “tercer estado”.<sup>120</sup> El nombre mismo de “pietismo”, adoptado por vez primera en el dominio del luteranismo, indica que, a juicio de los contemporáneos, lo característico era el hacer de la piedad [*pietas*] un ejercicio metódico.

<sup>121</sup> Ciertamente, debe reconocerse que esta motivación corresponde preferentemente al calvinismo, pero no sólo a él. Pues a menudo se la encuentra en las primitivas ordenaciones de la Iglesia luterana.

<sup>122</sup> En el sentido de Hebr., 5, 13, 14. Cf. Spener, *Theol. Bedenken*, I, 306.

<sup>123</sup> Aparte de Bailey y Baxter (véase *Consilia theologica*, III, 6, I, dist. 1, 47, dist. 3, 6) Spener estimaba especialmente a Tomás de Kempis y Tauler (a quien no siempre comprendió: *Consilia theologica*, III, 6, dist. 1, 1). Sobre esto último véase especialmente *Cons. theol.*, I, I, 1, núm. 7. Para él, Lutero proviene de Tauler.

<sup>124</sup> Véase en Ritschl, loc. cit., II, p. 113. La “lucha expiatoria” de los últimos pietistas (y de Lutero) no era admitida por él como signo único de ver-

dentro del pietismo, el elemento ascético-racional mantuvo la primacía sobre el factor sentimental; por eso siempre estuvieron en vigencia las ideas señaladas por nosotros // como fundamentales: primero, que el signo del estado de gracia consiste en el desarrollo de la propia santificación en el sentido de una consolidación y perfección crecientes, controlables por la ley;<sup>125</sup> y segundo, que la providencia de Dios es la que “opera” en el hombre perfecto, dándose a conocer en la paciente perseverancia y la reflexión metódica.<sup>126</sup> También para A. H.

dadera conversión (*Theol. Bedenken*, III, p. 476). Sobre la santificación como fruto de la gratitud por la fe en la reconciliación —fórmula específicamente luterana—, véase los pasajes citados en Ritschl, loc. cit., p. 115, nota 2. Sobre la *certitudo salutis*, véase, de una parte, *Theol. Bedenken*, I, 234: la verdadera fe no es tanto sentida emocionalmente como reconocida en sus frutos (amor y obediencia a Dios); por otra, el siguiente párrafo de la misma obra, I, pp. 335 ss.: “por lo que respecta a la preocupación de cómo podréis asegurarnos de vuestro estado de gracia y salvación, encontraremos en nuestro libro —los luteranos— criterios más seguros que los que pudieran encontrarse en escritorzuelos ingleses”. Sin embargo, coincidía con éstos en la doctrina de la santificación.

<sup>125</sup> Los diarios religiosos que recomendaba A. H. Francke constituían el signo exterior de esto. El uso y la costumbre metódicos de la santificación debían causar el crecimiento de la misma y la separación de los buenos de los malos: tal es, quizás, el tema fundamental del libro de Francke: *Von des Christen Vollkommenheit (De la perfección del cristiano)*.

<sup>126</sup> El desvío de esta doctrina pietista racional sobre la providencia de su interpretación ortodoxa se puso de relieve de modo característico en la célebre discusión entre los pietistas de Halle y Loscher, defensor de la ortodoxia luterana. En su *Timotheus Verinus*, Loscher va tan lejos que llega a poner todo cuanto se alcanza por obra de la actividad humana frente a los designios providenciales. En cambio, Francke mantuvo siempre un punto de vista diferente: consideró como una “advertencia de Dios” esa repentina irrupción de claridad sobre lo que ha de suceder, que es el resultado de la espera tranquila de la decisión —de modo análogo a la psicología de los cuáqueros y de acuerdo con la idea común al ascetismo de que el método racional es el camino para acercarse a Dios—. Ciertamente Zinzendorff está alejado de la doctrina de Francke sobre la previsión divina, puesto que dejó a la suerte, en una de las decisiones más fundamentales, el destino de su comunidad. Spener, *Theologische Bedenken*, I, p. 314, se había referido a Tauler para caracterizar la “serenidad” cristiana, en la que hay que abandonarse plenamente a la acción divina, sin intentar cruzarse en su camino obrando precipitadamente por cuenta propia (punto de vista que, en lo fundamental, también compartía Francke). Se ve dominar por doquiera la actividad de la religiosidad pietista, esencialmente debilitada por relación al puritanismo, preocupada de buscar la paz en la tierra. Frente a esto, todavía en 1904 afirmaba un dirigente baptista: *first righteousness, than peace* (G. White, que de ese



169 Francke el trabajo profesional era el medio ascético por excelencia;<sup>127</sup> para él era tan seguro, como para los puritanos, que Dios bendice a los suyos dándoles éxito en su trabajo. // Y como subrogado del “doble decreto”, recurrió el pietismo a ideas que, con escasa diferencia, afirmaban una aristocracia de los regenerados basada en la gracia, con las mismas consecuencias de orden psicológico antes descritas al hablar del calvinismo.<sup>128</sup> A esto se debe, por ejemplo, el “terminismo” injustamente imputado al pietismo por sus adversarios,<sup>129</sup> es decir, el suponer que la gracia fue ofrecida de modo general a todos, aun cuando cada uno sólo podía recibirla en un determinado momento de su vida o por una sola vez;<sup>130</sup> así, para el que no sabía aprovechar este momento, de nada le servía el universalismo de la gracia, y quedaba en la situación del olvidado por Dios en la doctrina calvinista. Muy afin a esta teoría era la tesis sustentada por Francke (tomándola de sus personales experiencias) y muy extendida y aun dominante en cierta época dentro del pietismo, según la cual, la gracia sólo podía “irrumper” en manifestaciones aisladas y peculiares, tras previa “lucha expiatoria”.<sup>131</sup> Y como, a juicio de

modo resumía, en una comunicación que tendremos ocasión de citar repetidamente, el programa moral de su secta; cf. *Baptist Handbook*, 1904, p. 107).

<sup>127</sup> *Lect. paraenet.*, IV, p. 271.

<sup>128</sup> La crítica de Ritschl se dirige principalmente contra el continuo *ritornello* de esta idea. Véase el escrito de Francke citado, *supra*, nota 124, donde se contiene la doctrina.

<sup>129</sup> Se encuentra también en pietistas ingleses no predestinacionistas, por ejemplo, Goodwin. Cf., sobre este y otros, Heppe, *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche* (Historia del pietismo en la Iglesia reformada), Leiden, 1879, libro que aún después de la *standard work* de Ritschl sigue siendo indispensable para lo relativo a Inglaterra y, en muchos puntos, para los Países Bajos. [Todavía en el siglo XIX preguntaron en Holanda a Köhler (según dice en el libro que citaremos en el artículo siguiente) por el momento de su regeneración.]

<sup>130</sup> Buscábase así combatir las relajadas consecuencias de la doctrina luterana de la “recuperabilidad” de la gracia (especialmente la corriente “conversión” *in extremis*).

<sup>131</sup> Spener (*Theol. Bedenken*, II, 6, 1, p. 197) combate la supuesta necesidad de conocer el día y la hora de la “conversión” como signo inequívoco de su autenticidad. Para él, la “lucha expiatoria” era tan desconocida como para Melancthon los *terrores conscientiae* de Lutero.

los pietistas, no todos estaban preparados para esa vivencia (*Erlebnis*), a pesar de que se debía producirla // utilizando el método ascético, el regenerado seguía considerando como cristiano pasivo al que no era capaz de realizarla. Por otra parte, la creación de un método de lucha expiatoria determinó, como consecuencia, que el logro de la gracia fuese también objeto de organización racional humana. De este particularismo de la gracia provienen todas las objeciones contra la confesión privada suscitadas por la mayoría, no todos (así, Francke), de los pietistas, como lo demuestran las dudas que de continuo se presentaban a Spener, y que tanto contribuyeron a socavarle las raíces aun dentro del luteranismo: lo que decidía sobre la licitud de la absolución era el efecto visible de la santificación efectuado por la gracia; era, pues, imposible contentarse con la mera *contritio* para otorgarla.<sup>132</sup>

La valoración religiosa de sí mismo conduce en Zinzendorff a la antigua idea del “instrumento de Dios”, a pesar de sus vacilaciones ante los ataques de la ortodoxia. Por lo demás, apenas es posible señalar de modo inequívoco cuál era la posición ideológica de este notable “diletante religioso”, como le llama Ritschl;<sup>133</sup> él mismo se consideró repetidamente representante del “tropo paulino-luterano”, frente al “tropo pietista-jacobeo”, de adhesión a la ley. Pero la misma confraternidad que él admitió y fomentó a pesar de su acentuado luteranismo,<sup>134</sup>

<sup>132</sup> Es natural que en ello influyese también la interpretación antiautoritaria de la “clerecía universal”, propia de todo ascetismo. En ocasiones se recomendó a los pastores aplazar la absolución hasta que se “comprobase” la autenticidad del remordimiento, lo cual es considerado por Ritschl, con razón, como calvinista, en principio.

<sup>133</sup> Los puntos que nos parecen más esenciales se encuentran recopilados, para comodidad nuestra, en Plitt, *Zinzendorffs Theologie* (Teología de Zinzendorff) (3 vols., Gotha, 1869): vol. I, pp. 325, 345, 381, 412, 429, 433 ss., 444, 448; vol. II, pp. 372, 381, 385, 409 ss., y vol. III, pp. 131, 167, 176. Cf. también Bernh. Becker, *Zinzendorff und sein Christentum* (Zinzendorff y su cristianismo) (Leipzig, 1900), lib. 3º, cap. III.

<sup>134</sup> Pues, ciertamente, sólo admitió que la Confesión de Augsburgo fuese un documento auténtico de la vida de la fe cristiano-luterana más que si se vierte sobre él un “ungüento mágico” (como dice en su repulsiva // terminología). Leerle es una verdadera penitencia, porque su lenguaje, en el que los

- 171 manifiesta // en su protocolo notarial de 12 de agosto de 1729 un espíritu afin en muchos aspectos a la aristocracia calvinista de los santos.<sup>135</sup> Algo parecido se manifiesta también en la tan discutida transmisión de la jefatura de la comunidad a Cristo, el 12 de noviembre de 1741. De los tres “tropos” de la comunidad, el calvinista y el moravo se orientaban desde un principio en el sentido de la ética profesional reformada. También Zinzendorff expresó con espíritu plenamente puritano, frente a John Wesley, la opinión de que era posible reconocer la propia justificación, ya que no siempre por el mismo justificado, por los demás en todo caso, atendiendo a las características del cambio.<sup>136</sup> Por otra parte, sin embargo, el factor sentimental ocupó un puesto eminente en la religiosidad morava y, sobre todo, Zinzendorff se ocupó personalmente de oponerse en su confraternidad a las tendencias ascéticas de la santidad puritana,<sup>137</sup> interpretando en sentido luterano //
- 172 la “santificación de las obras”.<sup>138</sup> Condenados los conventicu-

pensamientos parecen derretirse, produce peores efectos que el “aceite críoterpentino” que tanto asustaba a F. Th. Visscher (en su polémica con el *Christoterpe* —revista religiosa [nota de Legaz Lacambra]— de Munich).

<sup>135</sup> “En ninguna religión reconocemos a nadie por hermano, que no haya crecido regado por la sangre de Cristo y que no haya seguido completamente cambiado en la santificación del espíritu. No reconocemos ninguna comunidad notoria [= visible] de cristianos, más que aquella en la que se enseña en toda su pureza la palabra de Dios y en la que aquéllos viven de acuerdo con ésta santamente, como hijos de Dios.” Este último principio procede del pequeño catecismo de Lutero; pero, como observa Ritschl, en éste sirve para contestar a la pregunta de cómo se santifica el nombre de Dios mientras que ahora se le utiliza para delimitar la Iglesia de los Santos.

<sup>136</sup> Véase Plitt, I, p. 346. Más decisiva aún es la respuesta citada en Plitt, I, p. 381, a la cuestión de “si las buenas obras son necesarias para la bienaventuranza”: “Innecesarias y perjudiciales para alcanzar la bienaventuranza; pero, una vez conseguida, son tan necesarias, que quien no las practica tampoco es feliz”. [Por tanto, una vez más, no *ratio essendi*, sino *ratio —única— cognoscendi*.]

<sup>137</sup> Por ejemplo, por aquellas caricaturas de la “libertad cristiana” que fustiga Ritschl, *op. cit.*, p. 381.

<sup>138</sup> Ante todo, acentuando crudamente la idea de la satisfacción penal en la doctrina de la salvación, que él convirtió en fundamento del método de santificación, una vez que fueron rechazados por las sectas americanas sus intentos misionales de aproximación. Desde entonces consideró la conservación de la ingenuidad y de las virtudes de la humilde conformidad como

los y mantenida la práctica de la confesión, se recurrió de nuevo a la idea luterana de los auxilios sacramentales para la salvación, y entonces pudo adquirir eficacia la tesis característica de Zinzendorff, a saber: que la ingenuidad del sentimiento religioso es prueba de su autenticidad (o, por ejemplo, el uso de la suerte como medio de revelación de la divina voluntad), desplazando de tal modo el racionalismo de la conducción de vida que, hasta donde pudo llegar la influencia del conde,<sup>139</sup> los factores sentimentales, antirracionales, de la piedad morava desterraron totalmente a los demás del pietismo alemán.<sup>140</sup> La unión de la eticidad y la remisión de los pecados en la *Idea fidei fratrum* de Spangenberg\* es tan laxa como en todo el luteranismo.<sup>141</sup> La repulsa que // siente Zinzendorff hacia la aspiración metodista de perfección responde (en él como en cualquier otro caso) a su ideal fundamentalmente eudemonista, que aspira a que los hombres sientan ya en esta vida<sup>142</sup> la bienaventuranza (la “felicidad”, como él

objetivo primordial de la *ascesis morava*, en cruda oposición contra las tendencias dominantes en la comunidad, completamente análogas al ascetismo puritano.

<sup>139</sup> La cual, sin embargo, tenía sus límites. Por ese motivo es equivocado situar con Lamprecht la religiosidad de Zinzendorff en una fase “psíquico-social” del desarrollo. Además, lo que más fuertemente influyó en su religiosidad fue la circunstancia de ser un conde con instintos esencialmente feudales. Precisamente el aspecto sentimental de la misma se adaptaría desde el punto de vista “psíquico-social” tanto en la época de la decadencia sentimental de la caballería como en la del “sentimentalismo”. Por su oposición al racionalismo europeo occidental, y suponiendo que se la pueda valorar desde el punto de vista “psíquico-social”, sólo se la puede comprender por la influencia patriarcal del oriente alemán.

<sup>140</sup> Tal resulta de las controversias de Zinzendorff con Dippel, así como —después de su muerte— las manifestaciones del sínodo de 1764 pusieron claramente de manifiesto el carácter de organismo de salvación de la confraternidad morava. Véase la crítica que de esto hace Ritschl, *loc. cit.*, III, pp. 443 ss.

<sup>141</sup> Cf., por ejemplo, §§ 151, 143, 160. De las observaciones de la página 311 se desprende claramente que es posible la falta de santificación a pesar del verdadero arrepentimiento y de la remisión de los pecados, lo cual está de acuerdo con la doctrina luterana sobre la salvación, tanto como contradice a la calvinista (y metodista).

<sup>142</sup> Cf. las manifestaciones de Zinzendorff que cita Plitt, II, p. 345. Lo mismo Spangenberg, *Idea fidei*, p. 325.

dice), por medio del sentimiento, en lugar de forzarles al trabajo racional para asegurarla en la otra vida.<sup>143</sup> Sin embargo, no dejó de estar viva en él la idea de que el valor específico de la confraternidad, a diferencia de las otras iglesias, radica precisamente en la actividad de la vida cristiana, en la misión y, consiguientemente, en el trabajo profesional;<sup>144</sup> y por otra parte, la racionalización, desde el punto de vista de la utilidad,<sup>145</sup> era un elemento esencial del modo como concebía la // vida Zinzendorff. Esto era en él, como en otros representantes del pietismo, una consecuencia del absoluto desvío de toda especulación filosófica (considerada peligrosa para la fe) y la consiguiente preferencia por el saber particular empírico;<sup>146</sup> al // propio tiempo, revélase ahí el sentido político

del misionero profesional. La confraternidad, como centro de la misión, era al mismo tiempo una empresa comercial, y de ese modo conducía a sus miembros por la vía de la ascesis intramundana, que también propone “quehaceres” a la vida y, por tanto, la modela, someténdola a un plan. El único obstáculo es la glorificación (inspirada en el modelo de la vida misional apostólica) del carisma de la pobreza de los “discípulos” elegidos por Dios,<sup>147</sup> lo que en la práctica equivalía a

delband, *Geschichte der Philosophie (Historia de la filosofía)*,\* pp. 305-307, especialmente las observaciones de la p. 305, *infra*, que rechazan justamente la idea de que la moderna ciencia natural deba su existencia a determinados intereses materiales tecnológicos; sin duda, existen relaciones importantísimas en este sentido, pero de naturaleza harto complicada. Véase también Windelband, *Neuere Philosophie (La filosofía moderna)*, I, pp. 40 ss. El punto de vista decisivo del ascetismo protestante (manifestado del modo más claro en las *Theol. Bedenken* de Spener, I, p. 232; III, p. 260) era que así como se reconoce al cristiano en los frutos de su fe, así también el conocimiento de Dios y de sus designios sólo puede extraerse del conocimiento de sus obras. Por eso, la disciplina preferida de todo el cristianismo puritano, bautista y pietista era la física y aquellas otras disciplinas matemático-naturales que operaban con un método análogo. Se creía que del conocimiento de las leyes divinas de la naturaleza podía ascenderse a conocer el “sentido” del mundo, al que no podía llegarse, dado el carácter fragmentario de la Revelación divina (idea calvinista), por medio de especulaciones conceptuales. Para la ascesis, el empirismo del siglo XVII era el medio de buscar a “Dios en la naturaleza”; ésta conducía a Dios; la especulación filosófica, por el contrario, parecía apartar de Él. Según Spener, la filosofía aristotélica ha sido el mayor daño sufrido por el cristianismo; cualquier otra es mejor, especialmente la “platónica”: *Cons. Theol.*, III, 6, I, dist. 2, núm. 13. Cf. también el siguiente pasaje, tan característico: “Unde pro Cartesio quid dicam non habeo [no lo he leído], semper tamen optavi et opto, ut Deus viros excitet, qui veram philosophiam vel tandem oculis sisterent, in qua nullius hominis attenderetur auctoritas, sed sana tantum magistri nescia ratio”\* (Spener, *Cons. Teolog.*, II, 5, núm. 2). Ya es conocido el alcance que han tenido las concepciones del protestantismo ascético para el desarrollo de la educación, especialmente de la enseñanza profesional. Combinadas con la actitud hacia la *fides implicita*, queda expuesto el contenido de su programa pedagógico.

<sup>147</sup> “Es ésta una clase de hombres que ponen su felicidad poco más o menos en estas cuatro cosas: 1) ser [...] insignificantes, despreciados, ultrajados [...] 2) en descuidar [...] todos los sentidos que no emplean en servicio de su Señor [...] 3) en no tener nada o desprenderse de lo que tienen [...] 4) en trabajar a jornal no por la ganancia, sino por la profesión misma y por el Señor y sus prójimos [...]” (*Rel. Reden [Discursos religiosos]*, II, p. 180; Plitt, I, p. 445). No todos podían ni debían ser “discípulos”, sino sólo aquellos a quienes llamaba el Señor; pero, según propia confesión de Zinzendorff

<sup>143</sup> Cf., por ejemplo, la manifestación de Zinzendorff a propósito de Mateo 20, 28, citada en Plitt, III, p. 131: “Si veo a un hombre a quien Dios ha hecho un don delicado, me alegraré y me aprovecharé del mismo con placer. Pero si observo que no está contento con lo suyo porque todavía hubiese preferido tenerlo mejor, entonces consideraré esta actitud como el comienzo de la ruina de semejante persona”. Zinzendorff negaba —principalmente en su conversación con John Wesley en 1743— el progreso en la santificación, porque la identificaba con la justificación y sólo la encontraba en la relación establecida sentimentalmente con Cristo (Plitt, I, p. 413). [El “estar en posesión” de lo divino sustituye al sentimiento de la “instrumentalidad”: la mística desplaza a la ascesis (en el sentido que se indicará en la introducción a los artículos siguientes). Naturalmente (como se mostrará en el mismo lugar), también para el puritano es el *habitus* actual y terreno aquello a lo que realmente aspira. Pero este hábito, interpretado como *certitudo salutis*, es para él el sentimiento activo de la instrumentalidad.]

<sup>144</sup> Esta fuente utilitaria impidió dar base ética consecuente a toda la posición de Zinzendorff. Éste rechazó la idea luterana del “servicio de Dios” en la profesión como criterio decisivo de la lealtad profesional. Ésta es más bien la recompensa por “lealtad al oficio del Salvador” (Plitt, II, p. 411).

<sup>145</sup> Conocida es su esencia: “Un hombre racional no debe ser incrédulo y un hombre creyente no debe ser irracional”, en su *Sokrates, d. i. Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht sowohl unbekannter als vielmehr in Abtall geratener Hauptwahrheiten (Sócrates, es decir, sencillas indicaciones sobre algunas verdades fundamentales no tan desconocidas como abandonadas)* (1725), así como la preferencia que manifiesta en sus escritos por escritores como Bayle.

<sup>146</sup> Es bien conocida la marcada preferencia de la ascesis protestante hacia el empirismo racionalizado por la fundamentación matemática, y aquí no puede discutirse con mayor amplitud. Cf., sobre la orientación de las ciencias hacia la investigación “exacta” matemático-racionalizada, los motivos determinantes del fenómeno y su oposición al punto de vista de Bacon, Win-



una revalorización de los *consilia evangelica*. Esto fue un freno para la creación de una *ética profesional* racional análoga a la calvinista, aun cuando no la impidió absolutamente, como lo demuestra la transformación del movimiento baptista [y más bien fue interiormente preparada por la idea de un trabajo efectuado solamente “por la profesión misma”].

En todo caso, considerando el pietismo alemán desde nuestro propio punto de vista, observaremos una inseguridad, una vacilación en el entronque religioso de su ascetismo, que contrasta con la férrea consecuencia del calvinismo, y que es debida a influencias luteranas y al carácter sentimental de su religiosidad. Sin duda, no debe verse en este factor sentimental lo específico del pietismo frente al luteranismo,<sup>148</sup> pero, en comparación // con el calvinismo, el grado de racionalización de la vida era mucho menor, puesto que el impulso interior del pensamiento en el estado de gracia perpetuamente controlable (que garantiza la vida eterna) fue desviado sentimentalmente hacia lo presente; y en lugar de la seguridad en sí mismo que el predestinado trata de conseguir por medio del trabajo profesional incesante y eficaz, aparece la humildad e insuficiencia del ser,<sup>149</sup> debida tanto a la excitación del sentimiento, en el sentido de la experiencia puramente interna, como a la práctica de la confesión, mal mirada por el pietismo, pero tolerada por el luteranismo;<sup>150</sup> en todo

(Plitt, I, p. 449), todavía subsisten dificultades, puesto que el Sermón de la Montaña iba formalmente dirigido a todos. Salta a la vista la afinidad de este “libre acosmismo del amor” con los antiguos ideales bautistas.

<sup>148</sup> Pues para el luteranismo, incluso en la época de los epígonos, no era en modo alguno extraña la interiorización sentimental de la piedad. La distinción fundamental consistía más bien en el factor ascético: en la reglamentación de la vida, que, a los ojos de los luteranos, tenía un marcado sabor de “santificación de las obras”.

<sup>149</sup> El “temor cordial” es mejor signo de la gracia que la “seguridad”, según piensa Spener, *Theol. Bedenken*, I, p. 324. Naturalmente, también en los escritores puritanos se encuentran a menudo serias advertencias ante una posible “falsa seguridad”; pero la doctrina de la predestinación obraba siempre en la dirección contraria, al menos en la medida en que su influencia determinaba la cura de almas.

<sup>150</sup> Pues el efecto psicológico de la subsistencia de la confesión era siempre

esto se manifiesta el modo genuinamente luterano de buscar la salvación, en el que lo decisivo no es tanto la “santificación” práctica como la “remisión de los pecados”. A la aspiración racional, ordenada a alcanzar y establecer el conocimiento práctico de la bienaventuranza futura (en la otra vida) sustituye ahora la necesidad de sentir la reconciliación y comunidad con Dios actualmente (en este mundo). Así como en la vida económica la inclinación al goce actual choca con la estructura “racional” de la “economía”, basada en la preocupación por el porvenir, lo mismo ocurre en cierto sentido en la esfera de la vida religiosa. Resulta, pues, notorio que la orientación de la necesidad religiosa en el sentido de la afección sentimental interior actual contenía un *mínimum* de impulso de racionalización de la conducta intramundana (*des innerweltlichen Handelns*), // comparada con la necesidad de la “comprobación” de la fe en los “santos” reformados, orientada al futuro; mientras que en relación con la fe del luterano ortodoxo, aferrado con espíritu tradicionalista a la palabra y los sacramentos, podía desarrollar un *máximum* de metodización de la conducción de vida religiosa. En conjunto, la evolución del pietismo, de Spener y Francke a Zinzendorff, se orientó en el sentido de una creciente acentuación del factor sentimental. Pero con esto no se manifestaba una “tendencia evolutiva” propia de él, sino que las diferencias eran debidas al distinto medio religioso y social de que procedían sus representantes más autorizados. [En esto ya no nos es posible insistir más detalladamente,] y tampoco podemos referirnos al modo como se manifiesta la característica del pietismo alemán en su distribución geográfica y social.<sup>151</sup> Nos limitaremos a indicar que este pietismo sentimental fue perfilando sus rasgos, frente a

el *descargo* de la propia responsabilidad del sujeto por su conducta (por eso fue tan buscada la confesión) para así evitar las consecuencias rigoristas de los postulados ascéticos.

<sup>151</sup> En su exposición sobre el pietismo württembergués ha mostrado Ritschl (vol. III de su citada obra) la fuerte medida en la que ciertos factores puramente políticos determinaron incluso la modalidad de la religiosidad pietista.



la conducción de vida religiosa del santo puritano, en transiciones paulatinas. Para describir siquiera provisionalmente esta diferencia, diremos que las virtudes que cultivaba el pietismo eran distintas de las que podía practicar el “probo” funcionario, empleado, trabajador o artesano<sup>152</sup> o el patrono de sentido patriarcal, con sencillez grata a Dios (a la manera de Zinzendorff); el calvinismo parece tener mucho mayor “afinidad electiva” con el frío espíritu jurídico y activo del empresario burgués capitalista.<sup>153</sup> Por último, el pietismo sentimental, como // ya observó Ritschl,<sup>154</sup> era un juego religioso para *leisure classes*. Esta descripción no es exhaustiva, pero sirve para explicar incluso ciertas diferencias de orden económico entre los pueblos que han vivido sometidos bajo la influencia de una u otra de estas dos direcciones ascéticas.

La unión de la religiosidad sentimental y a la par ascética con la creciente indiferencia y aun repulsa hacia los fundamentos dogmáticos del ascetismo calvinista, sirve también para caracterizar el otro aspecto del pietismo continental: el *metodismo*.<sup>155</sup> Ya su nombre pone de relieve lo que los con-

<sup>152</sup> [Véase la frase de Zinzendorff citada, *supra*, nota 147.]

<sup>153</sup> Evidentemente, también es “patriarcal” el calvinismo, al menos el auténtico. En su autobiografía, pone Baxter de relieve la conexión entre su actividad y el carácter doméstico de la industria en Kidderminster. Véase el pasaje citado en las *Works of the Puritan Divines*, p. xxxviii: “The town liveth upon the weaving of Kidderminster stuffs, and as they stand in their loom, they can set a book before them, or edify each other [...]” Pero, en todo caso, el patriarcalismo presenta en la ética reformada y bautista singularmente, matices distintos que en el seno del pietismo. Este problema sólo podría discutirse ampliamente en otro lugar.

<sup>154</sup> *Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (Doctrina de la justificación y la reconciliación)*, 3ª ed., I, p. 598. Cuando Federico Guillermo I consideraba el pietismo como un asunto propio de rentistas, la cosa era más cierta para este rey que para el pietismo de un Spener o un Francke, y también sabía el rey perfectamente por qué abría sus estados a los pietistas con su edicto de tolerancia.

<sup>155</sup> Para orientarse en el conocimiento del metodismo debe consultarse el notable artículo escrito sobre este tema por Loops en la *Real Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3ª ed. También son útiles los trabajos de Jacoby (especialmente el *Handbuch des Methodismus [Manual del metodismo]*), Kolde, Jungst y Southey. Sobre Wesley, cf. Tyermann, *Life and Times of John Wesley (Vida y época de John Wesley)*, Londres, 1870. Muy popular es el

temporáneos hallaron de chocante en sus adeptos: la “metodización” sistemática de la conducción de vida (*Lebensführung*) como medio de alcanzar la *certitudo salutis*, que es lo que interesó en todo momento y lo que siempre fue el eje de toda tendencia religiosa. Su indudable afinidad (pese a todas las diferencias) con el pietismo alemán en alguna de sus direcciones<sup>156</sup> se descubre en el hecho de que el “método” se // aplicó especialmente para producir el acto sentimental de la “conversión”. Sobre todo en territorio americano, el sentimentalismo (despertado en John Wesley\* por influencias moravoluteranas) tomó un fuerte tinte emocional, ya que el metodismo aspiró desde un principio a ejercer una misión sobre las masas. Una lucha expiatoria exacerbada hasta los más imponentes éxtasis, realizada preferentemente en América en el “banco de la angustia”, llevaba a creer en la gracia inmerecida de Dios y, al mismo tiempo, a la conciencia de la justificación y la reconciliación. Esta religiosidad sentimental, a través de ciertas dificultades internas, realizó un peculiar enlace con la ética ascética, a la que el pietismo había impuesto para siempre su carácter racionalista. A diferencia del calvinismo, que estimaba engañoso todo lo sentimental, se consideró como único fundamento incontrovertible de la *certitudo salutis* la seguridad absoluta del agraciado, en tanto que era

libro de Watson (*Life of Wesley [Vida de Wesley]*), traducido al alemán. La Northwestern University de Evanston, en Chicago, posee una de las mejores bibliotecas para estudiar la historia del metodismo. [Una especie de eslabón que unía el puritanismo clásico con el metodismo constituía el poeta religioso Isaac Watts, amigo de Howe, capellán de Oliver Cromwell y más tarde de Richard Cromwell, cuyo consejo trató de buscar Whitefield (cf. Skeats, pp. 254 ss.)]

<sup>156</sup> Prescindiendo de las influencias personales de Wesley, esta afinidad está condicionada históricamente, por una parte, por la decadencia del dogma de la predestinación y, por otra, por el vigoroso renacimiento de la *sola fides* en los fundadores del metodismo, motivada ante todo por su específico carácter misional, que determinaba una *restitution* (transformada) de ciertos métodos medievales del sermón de “resurrección”, combinado con formas pietistas. Este fenómeno (que en este respecto no sólo retrocede más atrás del pietismo, sino incluso por relación a la religiosidad bernardina de la Edad Media) no pertenece, seguramente, a la tendencia *general* de desarrollo hacia el “subjetivismo”.

sentida por él, derivada del testimonio directo del espíritu, y cuyo origen debía constatar cada día y cada hora. Según la doctrina de Wesley (que significa un consecuente avance en la doctrina de la santificación, a la par que un decisivo desvío de la concepción ortodoxa de la misma), podía llegar ya en esta vida, por la fuerza de la gracia, a la conciencia de la perfección, en el sentido de pureza, en virtud de un segundo hecho interior, de ordinario independiente del primero y casi siempre repentino: la “santificación”. Generalmente, esta finalidad es difícil de alcanzar (como no sea al final de la vida), pero hay que aspirar incondicionalmente a ella, porque ella es en definitiva la que garantiza la *certitudo salutis* y la alegre seguridad, en lugar // de la “hosca” preocupación de los calvinistas;<sup>157</sup> y ella es en todo caso la que justificará al realmente convertido ante sí mismo y ante los demás, porque al menos los pecados “ya no tienen poder sobre él”. A pesar de la significación decisiva del autotestimonio del sentimiento, no por eso se abandonó la necesidad de la conducta santa, inspirada en la ley. Cuando Wesley combatía la justicia de las obras de su tiempo, no hacía más que reproducir la vieja idea puritana de que las obras no son el fundamento real, sino tan sólo el fundamento cognoscitivo del estado de gracia, y aun esto a condición de que sean realizadas exclusivamente *ad gloriam Dei*. Esto no lo hace por sí sola la conducta correcta, como él la había experimentado en sí mismo: tenía que añadirse el sentimiento del estado de gracia. En alguna ocasión llegó a considerar las obras como “condición de la gracia”, y en la declaración de 9 de agosto de 1771<sup>158</sup> insistía en que quien no realiza ninguna obra buena no puede ser buen creyente; los metodistas ponían especial empeño en hacer notar que lo que les diferenciaba de la Iglesia oficial no era la doc-

<sup>157</sup> Así caracterizó en una ocasión Wesley los efectos de la fe metodista. Se ve claro el parentesco con la “felicidad” de que hablaba Zinzendorff.

<sup>158</sup> Véase la misma en la *Vida de Wesley*, de Watson (edición alemana), p. 331.

trina, sino la práctica de la piedad. El valor del “fruto” de la fe fue apoyado en el Evangelio de san Juan, y se consideró la conducta como claro signo de la regeneración. Sin embargo, pronto surgieron dificultades;<sup>159</sup> para los metodistas partidarios de la doctrina de la predestinación, este desplazamiento de la *certitudo salutis* desde la conciencia de la gracia, en perpetua y renovada comprobación subsiguiente, a la conducta ascética // misma, al sentimiento inmediato de la gracia y la perfección<sup>160</sup> —puesto que a cada lucha expiatoria se unía la seguridad de la perseverancia—, significa una de estas dos cosas: o interpretación antinómica, en las naturalezas débiles, de la “libertad cristiana” (es decir, colapso de la conducción de vida [*Lebensführung*] metódica), o (si se rechazaba esta consecuencia) seguridad pedante del santo en sí mismo,<sup>161</sup> es decir, una exaltación sentimental del tipo puritano. Ante los ataques de los adversarios, se pretendió eludir estas consecuencias, acentuando la validez normativa de la Biblia y la necesidad de la comprobación de la fe,<sup>162</sup> lo que, por otra parte, acabó por fortalecer la posición anticalvinista de Wesley, que proclamaba la amisibilidad de la gracia. Las fuertes influencias luteranas sufridas por Wesley, a través de las confraternidades,<sup>163</sup> fueron favorables a esta evolución

<sup>159</sup> J. Schneckenburger, \* *Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleinen protestantischen Kirchenparteien* (Lecciones sobre las doctrinas de los pequeños partidos eclesiásticos protestantes), ed. por Hundeshagen, Frankfurt, 1865, p. 147. \*

<sup>160</sup> Whitefield, \* jefe del grupo predestinacionista (desaparecido, por desorganizado, después de su muerte), rechazó en esencia la doctrina sobre la “perfección” de Wesley. De hecho, ésta no era sino un sustitutivo de la idea de la comprobación en los calvinistas. \*

<sup>161</sup> Schneckenburger, loc. cit., p. 145. Algo diferente Loofs, loc. cit. [Ambas consecuencias son típicas de toda religiosidad inspirada en los mismos principios.]

<sup>162</sup> Así, la conferencia de 1770. Ya la primera conferencia de 1744 había reconocido que el calvinismo y el antinomismo suprimían la frase bíblica “hasta el ancho de un cabello”. Dada su oscuridad, no debían separarse por diferencias doctrinales, con tal de que se mantuviese la vigencia de la Biblia como norma práctica.

<sup>163</sup> Los metodistas se sentían separados de los Hermanos Moravos por la doctrina sobre la posibilidad de una perfección impecable, rechazada tam-

182 y aumentaron la vaguedad de la orientación religiosa de la eticidad (*Sittlichkeit*) metodista.<sup>164</sup> // El único principio sólidamente establecido fue el concepto de *regeneration* (seguridad de la salvación nacida sentimentalmente como fruto de la fe), como fundamento imprescindible, y el de santificación, con su consecuencia de libertad (al menos virtual) contra el poder del pecado, como prueba del estado de gracia; paralelamente, fueron devaluados los medios externos de la gracia, especialmente los sacramentos. [Y en todo caso, el *general awakening*\* en la secuela del metodismo, significó en todas partes (también, por ejemplo, en Nueva Inglaterra) una intensificación de la doctrina de la gracia y de la elección.]<sup>165</sup>

Parece, pues, que la fundamentación ética del metodismo es tan vacilante como la del pietismo, y en él también la aspiración hacia la *higher life*, la “segunda bendición”, quería sustituir a la doctrina de la predestinación; su origen inglés le llevó a orientar totalmente la práctica de su ética en el sentido del cristianismo reformado inglés, cuyo *revival* pretendía ser. El acto emocional de la conversión fue producido metódicamente; pero una vez desarrollado, no hubo lugar al piadoso goce de la comunidad con Dios (como en el pietismo sentimental de Zinzendorff), sino que el sentimiento despertado se trocó en aspiración racional de perfección: por eso, a diferencia del pietismo alemán, el carácter emocional de la religiosidad no dio lugar a un cristianismo sentimental puramente interior. Schneckenburger ha demostrado certeramente que ello era debido al escaso volumen del sentimiento del pecado

bien especialmente por Zinzendorff, mientras que Wesley, por su parte, consideraba “misticismo” la sentimentalidad de la religiosidad morava y llamaba “blasfemos” a los juicios emitidos por Lutero sobre la “ley”. [Aquí se muestra el límite que siguió separando irreductiblemente al luteranismo de toda especie de conducción de vida religiosa racional.]

<sup>164</sup> John Wesley hace resaltar en una ocasión que todos: cuáqueros, presbiterianos y episcopalianos, tienen que creer en dogmas, excepto los metodistas. Cf. sobre todo esto la exposición (muy sumaria, ciertamente) de Skeats, *History of the Free Churches of England (Historia de las iglesias libres de Inglaterra)*, 1688-1851.

<sup>165</sup> [Cf., por ejemplo, Dexter, *Congregationalism*, pp. 455 ss.]

(en parte, en virtud precisamente del carácter emocional de la conversión); lo decisivo siguió siendo el carácter fundamentalmente reformado de la conciencia religiosa. La excitación del sentimiento tuvo el carácter de un entusiasmo meramente pasajero, aun cuando “coribánticamente” excitado, y que, por lo demás, no perjudicó en lo más mínimo el carácter racional de // la conducción de vida.<sup>166</sup> La *regeneration* del metodismo no hizo, pues, más que crear un complemento de la santidad de las obras: dar un entronque religioso a la conducción de vida (*Lebensführung*) ascética, una vez abandonada la doctrina de la predestinación. Los signos de la conducta, indispensables para controlar la verdadera conversión, eran en realidad los mismos que en el calvinismo. En las páginas siguientes, dedicadas a discutir la idea de profesión, podemos prescindir de aludir al metodismo, ya que, como fruto tardío,<sup>167</sup> no aportó en realidad nada nuevo.<sup>168</sup> El pietismo continental europeo y el metodismo de los pueblos anglosajones son fenómenos secundarios considerados tanto en su contenido ideológico como en su desarrollo histórico.<sup>169</sup> // Junto al

<sup>166</sup> Puede, sin embargo, naturalmente, perjudicarlo, como ocurre hoy con los negros americanos. Por lo demás, el carácter a menudo marcadamente patológico de la emoción metodista, a diferencia del sentimentalismo relativamente suave del pietismo, depende íntimamente no sólo de razones históricas y de la publicidad del suceso, sino más bien quizá de la poderosa penetración ascética de la vida en los territorios en que el metodismo tuvo mayor desarrollo. Pero la solución definitiva de este problema correspondería a los neurólogos.

<sup>167</sup> Loofs (loc. cit., p. 750) señala expresamente que el metodismo se distingue de otros movimientos ascéticos por haber nacido después de la época de la Ilustración inglesa, poniéndolo en parangón con el renacimiento (ciertamente, mucho más débil) del pietismo alemán en el primer tercio de este siglo. En todo caso, de acuerdo con Ritschl (*Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, vol. 1, pp. 568 ss.), es lícito señalar el paralelismo con la modalidad que presenta el pietismo en Zinzendorff, que (a diferencia de Spener y Francke) constituye también una reacción contra la “Ilustración”. Pero, como ya vimos, esta reacción sigue en el metodismo una dirección distinta que en los moravos, al menos hasta donde alcanzaba la influencia de Zinzendorff.

<sup>168</sup> [Sin embargo, la desarrolló en el mismo sentido y con idénticas consecuencias que las restantes sectas ascéticas, como lo muestra el texto de J. Wesley que citamos en la p. 239.]

<sup>169</sup> [Y, como ya se mostró, atenuaciones de la ética ascética consecuente del puritanismo; mientras que si, siguiendo la concepción siguiente, se con-



calvinismo, el segundo gran representante del ascetismo protestante es el movimiento bautista y las sectas de los baptistas, mennonitas y especialmente los cuáqueros,<sup>170</sup> nacidas en su seno durante los siglos XVI y XVII, ya directamente o por //  
185 aceptación de sus formas del pensamiento religioso,<sup>171</sup> y que

siderase estas ideas religiosas como “exponentes” o “reflejos” del desarrollo capitalista, tendría que haber ocurrido precisamente lo contrario.]

<sup>170</sup> De los baptistas, los llamados *General Baptists* proceden de los bautistas originales. Ya se dijo que los *particular baptists* eran calvinistas que querían limitar a los regenerados o, al menos, a los personalmente adeptos la pertenencia a la Iglesia, por lo cual eran voluntarios y enemigos de toda Iglesia oficial, aun cuando no siempre fueron consecuentes en la práctica en la época de Cromwell. Unos y otros, a quienes reconocemos toda su importancia histórica como representantes de la tradición bautista, no nos dan motivo suficiente para que los sometamos a un especial análisis dogmático. Es incuestionable que los cuáqueros, aun cuando formalmente constituían una fundación nueva de George Fox y sus colegas, en sus ideas fundamentales fueron simples continuadores de la tradición bautista. La mejor introducción a su historia, mostrando al propio tiempo sus relaciones con baptistas y mennonitas, la ofrece Barclay, *The Inner Life of the Religious Societies of the Commonwealth* (*La vida interior de las sociedades religiosas de la Commonwealth*), 1876. [Para la historia de los baptistas, cf. H. M. Dexter, *The True Story of John Smith, the Re-Baptist, as Told by Himself and his Contemporaries* (*Historia de John Smith, el anabaptista, contada por él mismo y sus contemporáneos*), Boston, 1881 (véase a este propósito J. C. Lang, en *Bapt. Quart. R.*, 1883, pp. 1 ss.); J. Murck, *A Hist. of the Presb. and Gen. Bapt. Ch. in the W. of Engl.*, Londres, 1835; A. H. Newman, *Hist. of the Bapt. Ch. in the U. S.*, Nueva York, 1894 (*Am. Church Hist. Ser.*, vol. 2); Vedder, *A Short Hist. of the Baptists*, Londres, 1897; E. B. Bax, *Rise and Fall of the Anabaptists*, Nueva York, 1902; G. Lorimer, *Baptists in History*, 1902; J. A. Seiss, *Baptist System Examined Luth. Publ. S.*, 1902; véase también el *Baptist Handbook*, Londres, 1896, y siguientes; *Baptist Manual*, París, 1891-1893, la *Baptist Quart. Review*; la *Bibliotheca sacra* (Oberlin, 1900).] La mejor biblioteca baptista parece encontrarse en Colgate College, en el estado de Nueva York. [La mejor colección para la historia de los cuáqueros es la de la Devonshire House, de Londres (no utilizada por mí). El moderno órgano oficial de la ortodoxia es el *American Friend* editado por el profesor Jones; la mejor historia de los cuáqueros ha sido escrita por Rowntree. Véase también: Rufus B. Jones, *George Fox, an Autobiography*, Filadelfia, 1903; Alton C. Thomas, *A History of the Society of Friends in America*, Filadelfia, 1895; Edward Grubb, *Social Aspects of Quaker Faith*, Londres, 1899. Añádase a esto la muy abundante y excelente literatura biográfica.]

<sup>171</sup> Es uno de los muchos méritos de la *Historia eclesiástica* de Karl Muller haber concedido dentro de su exposición el puesto que merece al movimiento bautista, grandioso a su manera, pese a su aparente intrascendencia. Como ningún otro, tuvo que sufrir la persecución implacable por parte de todas las iglesias, por lo mismo que quiso ser “secta” en el sentido específico de la

constituyen agrupaciones religiosas cuya ética entronca con principios religiosos esencialmente heterogéneos de los de la doctrina // reformada. El bosquejo que a continuación trazamos, limitado a destacar aquellos aspectos que más nos interesan, no puede dar idea del carácter polifacético de este movimiento. Desde luego, volvemos a fijarnos de modo especial en aquellos países en los que el capitalismo dio sus frutos más tempranos.

Ya hemos anticipado cuál es la idea más importante, histórica y fundamentalmente, de estas confesiones, cuyo alcance para el desarrollo cultural se verá en otro lugar: la *believers'*

palabra. Como consecuencia de la catástrofe experimentada en Münster por la dirección escatológica procedente de aquel movimiento, quedó desacreditado en todo el mundo (incluso Inglaterra) a la quinta generación. Siempre aplastado y condenado a la clandestinidad, consiguió llegar mucho tiempo después de su nacimiento a formular de modo coherente un programa religioso. Por eso produjo mucha menos “teología” de la que hubiera sido compatible con sus principios, hostiles en esencia a cultivar técnicamente, como “ciencia”, la fe en Dios. Tenía escasa simpatía por la antigua teología —y la de su propio tiempo—, que le infundía pequeñísimo respeto. Pero lo mismo ocurre con muchos modernos. Ritschl, *Pietismo*, I, pp. 22 ss., por ejemplo, trata a los “rebautizantes” de manera poco objetiva y aun impertinente: se siente uno inclinado a hablar de un punto de vista teológico “burgués”. Ya existía de varios años antes la hermosa obra de Cornelius (*Geschichte der Münsterschen Aufruhrs* [*Historia de la rebelión de Münster*]). Ritschl imagina también aquí la existencia de una recaída en lo “católico” y sospecha influencias directas de los observantes espirituales y franciscanos. Suponiendo que pudiesen probarse, siempre serían hilos hartos sutiles. Y, sobre todo, el hecho histórico es que la Iglesia católica oficial siempre hizo objeto de profunda desconfianza el ascetismo intramundano de los laicos, cuando tenía por resultado la formación de conventículos, tratando de orientarlo hacia la formación de órdenes religiosas —es decir, de apartarlo del mundo— o, cuando menos, de someterlo, como ascetismo de segundo grado, a la disciplina o el control de las órdenes. Cuando esto no era posible, llegaba a sospechar el peligro de que la práctica subjetivista de la eticidad ascética se convirtiese en fuente de anarquía y herejía, como hizo —con el mismo derecho— la Iglesia de Isabel con relación a los *prophesyings*, o conventículos bíblicos semipietistas, incluso en aquello en lo que, por relación al *conformism*, se manifestaban correctos; y algo parecido se manifiesta en el *Book of Sports* de los Estuardos (acerca de lo que se hablará más tarde). La historia de los innumerables movimientos heréticos, de los *Humillados* y *Beguinos*, y el destino de san Francisco son pruebas de todo esto. La predicación de los monjes mendicantes, sobre todo franciscanos, contribuyó mucho a preparar el terreno // para la eticidad ascética laica del protestantismo reformado-bautista.





\* church.\*<sup>172</sup> De modo que la comunidad religiosa, la “Iglesia visible”, en el lenguaje de la Reforma,<sup>173</sup> ya no fue considerada como una especie de fideicomiso con fines ultraterrenos, como un organismo en el que necesariamente cabría lo justo y lo injusto, ya para aumentar la gloria de Dios (concepto calvinista) o para transmitir a los hombres los bienes de salvación (concepto católico y luterano), sino exclusivamente como comunidad de los personalmente creyentes y regenerados, y sólo de // éstos: con otras palabras, no como “Iglesia”, sino como “secta”.<sup>174</sup> Tal era el sentido del principio (puramen-

187

Pero la razón última de las grandes afinidades existentes entre el ascetismo de los monjes de Occidente y la conducta ascética dentro del protestantismo —afinidades que necesitamos señalar con gran insistencia, por su excepcional interés— consiste en que, como es natural, toda ascesis que se mueva dentro del marco del cristianismo bíblico necesariamente ha de poseer rasgos comunes y en que el ascetismo que cualquier confesión fomenta, precisa de ciertos medios probados de “mortificación de la carne”. Acerca de la brevedad de la exposición siguiente debe decirse que se debe a la circunstancia de que la ética bautista posee un alcance limitadísimo por relación al problema que discutimos especialmente en este libro, a saber: [el desarrollo de] los fundamentos religiosos de la idea “burguesa” de profesión. [Por relación a ella, nada nuevo aportó.] Por otra parte, tenemos que prescindir de considerar aquí el aspecto social del movimiento [, de mucho mayor interés]. Planteado así el problema del contenido histórico del antiguo movimiento bautista, sólo puede exponerse aquí aquello que, con posterioridad, ha influido sobre la modalidad de las sectas que nos interesan particularmente: bautistas, cuáqueros y (más secundariamente) mennonitas.

<sup>172</sup> Véase, *supra*, nota 93.

<sup>173</sup> Sobre su origen y transformación, véase Ritschl, en sus *Gesammelten Aufsätzen (Artículos completos)*, pp. 69 ss.

<sup>174</sup> Es natural que los bautistas rechazaran siempre la denominación de “secta”. Ellos pretendían ser la Iglesia en el sentido de la Epístola a los Efesios (5, 27). Pero nosotros los denominamos “secta” por varias razones. En primer lugar, rehusaban toda relación con el Estado. Su ideal, incluso para los cuáqueros (Barclay),\* era la relación que la Iglesia y el Estado tenían en la primera época del cristianismo, pues para ellos, como para muchos pietistas (Tersteegen), sólo la pureza de las iglesias bajo la Cruz estaba limpia de sospecha. Pero bajo un Estado incrédulo, o incluso bajo la Cruz, hasta los calvinistas tenían que estar, *faute de mieux* (como, en casos análogos, la Iglesia católica), a favor de la separación entre la Iglesia y el Estado. No es razón suficiente para considerar “secta” al movimiento bautista el hecho de que la admisión en la comunidad eclesiástica se verificase por medio de un contrato entre la comunidad y los catecúmenos; pues esto ocurría también formalmente en las comunidades holandesas reformadas (como consecuencia de la primitiva situación política), con arreglo a la antigua constitución eclesiás-

te externo, considerado en sí mismo) que sólo permitía bautizar a los adultos que personalmente hubiesen conocido y asimilado la fe.<sup>175</sup> Los // bautistas afirmaban insistentemente en todas sus pláticas religiosas que esta “justificación” por la fe era algo totalmente distinto de la idea de una imputación “forense” de los méritos de Cristo, como creía la ortodoxia dogmática del primitivo protestantismo,<sup>176</sup> consistiendo más bien en una apropiación interior de la obra de la redención, y esto se realizaba por medio de la revelación individual, por la acción del espíritu divino en cada caso, y sólo de este modo; esta revelación se ofrece a todos y es suficiente con esperar al Espíritu y no oponerse a su venida atándose por el pecado al mundo. Frente a esto, perdió toda su importancia el valor de la fe como conocimiento de la doctrina de la Iglesia o como medio de recibir la divina gracia por el arrepentimiento, renaciendo, aun cuando con alguna alteración, ciertas ideas primitivas cristianas sobre el *pneuma*. Así, por ejemplo, la secta fundada por Menno Simons,\* a la que dio una base doctrinal

188

tica (véase sobre esto Hofmann, *Kirchenverfassungsrecht der niederl. Reformierten [Derecho constitucional eclesiástico de los reformados holandeses]*, Leipzig, 1902). El motivo principal para atribuir al movimiento el carácter sectario consiste en la índole exclusivamente voluntarista de la comunidad religiosa; para no admitir en su seno elementos impuros y no apartarse, por tanto, del modelo evangélico, sólo podía organizarse como secta, voluntariamente, no como Iglesia, como organización. Las comunidades bautistas consideraban esencial al concepto de “Iglesia”, lo que en los reformados era una simple situación de hecho. Por lo demás, ya se indicó que también en el calvinismo actuaron determinados motivos religiosos que impulsaban a la creación de la *believers' church*. [Véase sobre los conceptos de “secta” y de “Iglesia” más detalles en el artículo siguiente. Un concepto muy semejante al mío ha sido empleado casi al mismo tiempo que yo y —supongo— con independencia de éste, por Kattenbusch (artículo “secta”, en la *Real Enzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*). Troeltsch lo ha aceptado (en su *Soziallehren der christlichen Kirchen*), haciendo profundas observaciones en torno al mismo. Véase también la introducción a los artículos sobre la “ética económica de las religiones”.]

<sup>175</sup> Cornelius (loc. cit.) ha explicado muy claramente la gran importancia que tuvo históricamente el símbolo para conservar la comunidad de las iglesias, para las que creó un signo inequívoco y claro.

<sup>176</sup> Podemos prescindir aquí de considerar ciertas aproximaciones a ella en la doctrina de la justificación de los mennonitas.

\*

relativamente homogénea en su *Fondamentboek* (1539), aspiraba a ser, al igual que las otras sectas bautistas, la verdadera indestructible Iglesia de Cristo, formada, como la primitiva comunidad cristiana, solamente con los regenerados, con los que oyeron el llamamiento de Dios; pues sólo éstos son los hermanos de Cristo, ya que, como Éste, han sido directamente señalados por Dios.<sup>177</sup> La consecuencia de esta doctrina, para las primeras comunidades bautistas, fue el estricto alejamiento del “mundo”, es decir, evitar con la gente mundana todo trato // que excediese de lo estrictamente necesario; al mismo tiempo, imperio de una rígida bibliocracia, como modelo ejemplar de vida; y mientras vivió este espíritu, nunca se abandonó este alejamiento del mundo que caracterizó al movimiento.<sup>178</sup> Como motivo permanente quedó, pues, en estas sectas el principio que, con fundamentación algo distinta, hallamos ya en el calvinismo, y cuya esencial importancia no cabe desconocer: la repulsa radical de toda “idolatría”, que implicaría una atenuación de la veneración que sólo a Dios se debe.<sup>179</sup> En las primeras generaciones bautistas de Suiza

<sup>177</sup> En esta idea descansa quizá el interés religioso en la discusión de ciertas cuestiones (como las relativas a la encarnación de Cristo y su relación con la Virgen María), que, a menudo como único elemento puramente dogmático, pocas veces falta en los más antiguos documentos bautistas (así en las “confesiones” reproducidas por Cornelius, apéndice al volumen II de su citada obra). Véase sobre esto Karl Muller, *Historia eclesiástica*, II, I, p. 330. Los mismos intereses religiosos son los que determinaban la diferencia en la cristología de reformados y luteranos (en la doctrina de la llamada *communicatio idiomatum*).

<sup>178</sup> Este principio se manifiesta singularmente en la exclusión de los excomulgados, primitivamente practicada con toda rigidez, del comercio civil; punto éste en el que los calvinistas hicieron grandes concesiones a la tesis de que las relaciones civiles no debían ser afectadas por las censuras eclesiásticas. [Véase el artículo siguiente.]

<sup>179</sup> Ya es conocido el modo como este principio se manifestaba entre los cuáqueros en exterioridades de intrascendente apariencia (como el negarse a descubrirse, a arrodillarse, a inclinarse y a hablar en plural). Pero la idea fundamental es, en sí misma, común hasta cierto punto a toda forma de ascesis, por lo cual ésta, en su figura auténtica, es siempre “antiautoritaria”. En el calvinismo se manifestaba en el principio de que, en la Iglesia, sólo Cristo debía imperar. Por lo que respecta al pietismo, recuérdense los esfuerzos de Spener para justificar bíblicamente los títulos. El ascetismo católico ha

y del norte de Alemania, la conducta bíblica tiene un carácter análogo al de la conducta franciscana: rompimiento radical con todo goce mundano, y un modo puramente apostólico de conducirse en la vida. Y, realmente, la vida de muchos de sus adeptos recuerda la de san Egidio. Pero esta estricta observancia de la Biblia<sup>180</sup> // careció de una base sólida ante el carácter *pneumático* de la religiosidad. Lo que Dios había revelado a los apóstoles no es todo lo que pudo y quiso revelar; al contrario, el único signo de la verdadera Iglesia, según el testimonio de la comunidad primitiva, era (como ya lo proclamaba Schwenckfeld\* contra Lutero y más tarde Fox contra los presbiterianos) la subsistencia de la palabra no como documento escrito, sino como fuerza actuante del Espíritu Santo en la vida cotidiana de los creyentes que quisieran oírle. Partiendo de esta idea de la revelación continuada se formó más tarde la conocida doctrina, consecuentemente elaborada por los cuáqueros, sobre la importancia decisiva en última instancia del testimonio interior del Espíritu en la razón y la conciencia. Con esto no desapareció la vigencia, pero sí el imperio exclusivista de la Biblia; al mismo tiempo, iniciábase así un desarrollo que terminó radicalmente con todo residuo de la doctrina eclesiástica de la salvación, y en los cuáqueros, con la desaparición del bautismo y de la comunión.<sup>181</sup>

roto con este rasgo, por relación a la autoridad eclesiástica, al admitir el voto de obediencia, es decir, interpretando ascéticamente la obediencia. La inversión sufrida por este principio en la ascesis protestante constituye el fundamento histórico de la modalidad actual de la democracia en los pueblos influidos por el puritanismo y de su diferencia con la de “espíritu latino”. Y es también la base de la “irrespetuosidad” de los americanos, que para unos es repulsiva y otros encuentran saludable.

<sup>180</sup> Ciertamente, los bautistas siempre aplicaron ésta más al Nuevo Testamento que al Antiguo. Singularmente el Sermón de la Montaña goza en todas las sectas de un favor especial como programa ético-social.

<sup>181</sup> Ya Schwenckfeld había considerado la administración de sacramentos como un adiaforo,\* mientras que los *general baptists* y los mennonitas mantenían celosamente el bautismo y la comunión, y los mennonitas, además, el lavatorio de pies. [En los predestinacionistas era grande, por lo demás, la desvalorización y el desprecio de los sacramentos, con excepción de la Eucaristía. Véase el artículo siguiente.]

- \* [Las diversas confesiones bautistas, siguiendo el modelo de los predestinacionistas y, sobre todo, de los calvinistas propiamente dichos, desvalorizaron radicalmente los sacramentos como medio de salvación, y llevaron a sus últimas consecuencias el “desencantamiento” religioso del mundo;]\* sólo la “luz interior” [de la revelación continuada] capacitaba para comprender incluso las revelaciones bíblicas de Dios.<sup>182</sup> Su efecto, por otra parte, podía // extenderse a hombres que nunca habían conocido la forma bíblica de la revelación, al menos según la doctrina de los cuáqueros, que fueron los más consecuentes en este punto. El principio *extra Ecclesiam nulla salus* sólo fue válido para esta Iglesia invisible de los iluminados por el Espíritu; sin la luz interior, el hombre natural, aun guiándose por la razón natural,<sup>183</sup> era // simple “criatu-

<sup>182</sup> En esto, las sectas bautistas, especialmente los cuáqueros (Barclay, *Apology for the True Christian Divinity*, 4ª ed., Londres, 1701, obra que la amabilidad de Ed. Bernstein puso a mi disposición), invocaban ciertas manifestaciones de Calvino en la *Inst. Christ. Theol.*, III, 2, donde de hecho se encuentran aproximaciones inequívocas a la doctrina bautista. También la antigua distinción entre la dignidad de la “palabra de Dios” (lo que Dios reveló a los patriarcas, profetas y apóstoles) y la “Sagrada Escritura” (lo que aquellos señalaron en ella) coincidía en esencia (sin que por ello pueda hablarse de una conexión histórica) con la concepción de los bautistas sobre la naturaleza de la Revelación. La doctrina mecánica de la inspiración y la estricta bibliocracia de los calvinistas era el producto de determinado desarrollo acontecido en el curso del siglo XVI, así como la doctrina (de fundamento bautista) de la “luz interior” profesada por los cuáqueros era el resultado de otro desarrollo de signo inverso al primero. Y, en parte, la marcada antítesis entre uno y otro era consecuencia de la constante polémica.

<sup>183</sup> Esto fue crudamente acentuado contra ciertas tendencias de los socianos. La razón “natural” nada sabe de Dios (Barclay, loc. cit., p. 102). Con esto se desplazaba a la *lex naturae* de la posición que venía ocupando en el protestantismo. En principio, no podían existir *general rules* ni códigos morales, puesto que Dios mostraba a cada uno por medio de la conciencia su “vocación” rigurosamente individual. No debemos hacer “el bien” —en el sentido generalizado de la “razón natural”—, sino la voluntad de Dios, escrita por Él en la nueva Alianza en los corazones y manifestada en la conciencia (Barclay, pp. 73 ss., 76). Esta irracionalidad de la eticidad (consecuencia de la acentuada oposición entre lo divino y lo creado) se expresa en este principio fundamental de la ética cuáquera: “what a man does contrary to his faith, though his faith may be wrong, is in no way acceptable to God [...] though the thing might have been lawful to another” (Barclay, p. 487). Naturalmente, en la práctica era insostenible. En Barclay, por ejemplo, los *moral and*

ra”, cuyo apartamiento de Dios sentían los bautistas y también los cuáqueros de modo aún más crudo que los calvinistas. Por otra parte, la regeneración operada por el Espíritu, si esperamos en él y nos entregamos interiormente a él, puede terminar por remover en absoluto el poder del pecado;<sup>184</sup> pues siendo operada por Dios, la recaída y aun la simple pérdida del estado de gracia son ya de hecho imposibles, si bien el metodismo estimó más tarde que no era regla general alcanzar tal perfección, la cual pasaba en el individuo por distintas fases. Pero todas las comunidades bautistas aspiraban a ser comunidades “puras” en el sentido de la conducta intachable de sus miembros. El apartamiento interior del mundo y sus intereses y la incondicional sumisión al Dios que nos habla en la conciencia eran también signos seguros de una regeneración real, y la conducta correspondiente era, por lo tanto, un requisito para el logro de la bienaventuranza. Ésta no podía merecerse, pues era un don gratuito de la gracia divina, pero sólo el que vivía de acuerdo con su conciencia podía considerarse regenerado. En este sentido, las “buenas obras” eran causa *sine qua non*. Véase cómo Barclay (a quien hemos seguido en este punto) expone prácticamente en estos razonamientos la misma doctrina reformada, bajo la influencia notoria del ascetismo calvinista, que los bautistas encontraron en Inglaterra y los Países Bajos y cuya apropiación inte-

*perpetual statutes acknowledged by all Christians* constituyen los límites de la tolerancia. Prácticamente, sus contemporáneos consideran su ética como sustancialmente análoga (salvo ciertas particularidades) a la de los pietistas reformados. “Todo lo bueno en la Iglesia es sospecho de cuaquerismo”, insiste repetidamente Spener; en realidad, éste debía envidiar por eso mismo a los cuáqueros; *Cas. Theol.*, III, 6, 1, dist. 2 (núm. 64). El negarse a prestar juramento basándose en una frase bíblica muestra cuán poco había avanzado de hecho la emancipación de la letra de la Escritura. No hemos de ocuparnos aquí del alcance ético-social del principio “haz a otro sólo aquello que quieras que te hagan a ti”, considerado por los cuáqueros como resumen de toda la ética cristiana.

<sup>184</sup> Barclay fundamenta la necesidad de admitir esta posibilidad diciendo que, sin ella, “there should never be a place known by the Saints wherein they might be free of doubting and despair, which [...] is most absurd”. Ya se ve que de esto depende la *certitudo salutis*. Así, Barclay, *op. cit.*, p. 20.



rior eficaz fue el tema casi exclusivo de la predicación de toda la primera época misional de George Fox.

Desde el punto de vista psicológico, abandonada la doctrina de la predestinación, el carácter propiamente metódico de la eticidad bautista se basaba con preferencia en “aguardar” la acción de Dios, idea que todavía hoy imprime su carácter en el *meeting* cuáquero y que Barclay analizó bellamente, diciendo // que la finalidad de esta silenciosa espera consiste en superar lo instintivo e irracional, las pasiones y “subjetividades” del “hombre natural”; hay que callar para que en el alma impere la serena tranquilidad que deje oír la palabra de Dios. De hecho, los resultados de esta “espera” podían traducirse en estados de histeria, profecías y, en ciertos casos (cuando existían esperanzas escatológicas), en irrupciones de [quiliasmo] entusiasta, [que siempre son posibles en todas las formas análogas de la piedad,] como de hecho se dieron en la secta condenada en Münster. Pero una vez que el movimiento bautista irrumpió en la vida profesional, la idea de que Dios sólo habla cuando calla la criatura significó, evidentemente, una educación en la serenidad del obrar reflexivo, y en la práctica cuidadosa del examen individual de conciencia.<sup>185</sup> Estas notas de seriedad, austeridad y honradez fueron más tarde apropiadas por el estilo vital de las generaciones posteriores de bautistas, especialmente por los cuáqueros. [El radical desencantamiento del mundo\* no toleró ya otra vía que el ascetismo intramundano. En aquellas comunidades que nada querían saber del poder político y sus actividades, la consecuencia fue también la irrupción de estas virtudes ascéticas en el trabajo profesional.] Los jefes del primitivo movimiento bautista habían procedido con el máxi-

<sup>185</sup> Hay, pues, una diferencia de tonalidad entre las racionalizaciones calvinista y cuáquera de la vida. Baxter la formula diciendo que “el espíritu” en los cuáqueros debe obrar sobre el alma como sobre un cadáver, mientras que la fórmula característica del principio reformado sería: “reason and spirit are conjunct principles” (*Chr. Direct.*, II, p. 76); ahora bien, prácticamente, esto ya no era cierto en su época.

mo radicalismo en su apartamiento del mundo, pero es natural que ya en la primera generación no se afirmase en todos, de modo incondicional, la conducción de vida estrictamente apostólica como prueba de la regeneración. Pues a esa generación pertenecieron elementos burgueses bien acomodados, y ya antes de Menno (que se mantuvo en absoluto dentro de las virtudes profesionales intramundanas y del respeto a la propiedad privada) la rígida y severa moralidad de los bautistas transcurría // de lleno por los cauces trazados por la ética reformada,<sup>186</sup> ya que, desde Lutero (seguido en esto por los bautistas), se habría condenado el ascetismo sobrenatural monástico, considerándolo contrario al espíritu bíblico y afirmador de la “santidad de las obras”. En todo tiempo, no sólo en la actualidad, ha existido una secta bautista, llamada de los *Tunker* (*domplaers, dunckards*), que rechaza toda ilustración y riqueza que exceda de los límites de lo indispensable para cubrir las necesidades elementales de la vida (dejando a un lado las primeras comunidades de tipo semicomunista); y Barclay, por ejemplo, entiende la ética profesional no en sentido calvinista o luterano, sino al modo tomista, como consecuencia inevitable *naturali ratione*\* del hecho de vivir el creyente en el mundo.<sup>187</sup> Todo esto implicaba una atenua-

<sup>186</sup> Véase los cuidadosos artículos “Menno” y “mennonitas”, de Cramer, en la *R. E. f. prot. Th. u. K.*, especialmente p. 104. Lo que estos artículos tienen de buenos y profundos, tiene de superficial y aun inexacto el artículo “baptistas”, en la misma enciclopedia. Su autor desconoce, por ejemplo, las *Publications of the Hanserd Knollys Society*, indispensables para conocer la historia del bautismo.

<sup>187</sup> Así explica Barclay, *op. cit.*, p. 440, que el comer, beber y ganar son actos naturales, no espirituales, que pueden cumplirse aun sin especial llamamiento de Dios. Así responde a la característica objeción de que si, como enseñan los cuáqueros, no se puede pedir sin especial *motion of the spirit*, tampoco se podría arar la tierra sin tal especial impulsión divina. También es característico que en las modernas resoluciones de muchos sínodos cuáqueros aparezca el consejo de retirarse de la actividad económica una vez adquirido un patrimonio suficiente, para vivir dedicado al reino de Dios, apartado de los negocios del mundo; sin perjuicio de que ideas análogas se encuentren en ocasiones en los calvinistas. Esto demuestra también que la aceptación de la ética profesional burguesa por parte de sus representantes significaba el giro intramundano de un ascetismo apartado primeramente del mundo.

193

194

\*



195

ción de la concepción calvinista de la profesión, análoga a la que se encuentra en Spener y los pietistas alemanes; pero al mismo tiempo, otros motivos contribuían a intensificar el interés profesional económico en las sectas bautistas. En primer lugar, la negativa (considerada primeramente // como deber religioso, consecuencia del apartamiento del mundo) a aceptar cargos públicos, prácticamente subsistente al menos en los mennonitas y cuáqueros, por su repugnancia a empuñar las armas y prestar juramento, que los descalifica para los oficios públicos. En segundo término, recuérdese la hostilidad invencible de todas las confesiones bautistas hacia toda especie de estilo aristocrático de vida, ya sea (como en los calvinistas) por su oposición a ensalzar la criatura, o en todo caso como consecuencia de sus principios apolíticos y antipolíticos. El valor extraordinario que la doctrina bautista de la salvación atribuía al control de la conciencia como revelación divina individual, imprimió a su actuación en la vida profesional el mismo carácter austero y honrado que imperaba en toda su conducción de vida; en otro lugar veremos su formidable influjo sobre el desarrollo de muchos importantes aspectos del espíritu capitalista. Anticipemos ahora que la forma específica adoptada por la ascesis intramundana de los bautistas, singularmente los cuáqueros,<sup>188</sup> ya se manifestaba en el siglo XVII en la práctica de un importante principio de la "ética capitalista", que se suele formular en esta frase: *honesty is the best policy*,<sup>189</sup> cuya expresión clásica se encuentra en el tratado de Franklin antes citado. En cambio,

<sup>188</sup> Queremos referirnos una vez más a la notabilísima exposición de Ed. Bernstein. En otro lugar se hablará de la exposición [extremadamente esquemática] que hace Kautsky del movimiento rebautizante y de su teoría del "comunismo herético" (en el tomo primero de la misma obra).

<sup>189</sup> Thorstein Veblen (Chicago), en su sugerente libro *Theory of the Business Enterprise* (Teoría de la empresa de negocios), es de la opinión que esta frase pertenece solamente a la primera época del capitalismo. Pero siempre ha habido "superhombres" económicos que, como los actuales *captains of industry*, están más allá del bien y del mal, y el principio es todavía aplicable a la actividad capitalista.

196

veremos que los efectos del calvinismo desencadenaron las energías económicas individuales, el afán de lucro inmoderado; pues a pesar de la legalidad formal con que siempre obraba el "santo", nunca careció de validez entre los // calvinistas este principio goethiano: "El hombre activo es desleal; sólo el contemplativo tiene conciencia".<sup>190</sup>

Hay otro elemento que favoreció grandemente la intensificación del ascetismo intramundano en las sectas bautistas, que sólo puede ser discutido con la amplitud debida en otro lugar. Empero, anticipemos algunas observaciones que sirvan, al mismo tiempo, de justificación del procedimiento seguido en esta exposición. A sabiendas hemos dejado de hablar de las instituciones sociales objetivas de las antiguas iglesias protestantes; por ejemplo, la disciplina eclesiástica, limitándonos a señalar los efectos que en la conducción de vida individual podía provocar la apropiación subjetiva de la religiosidad ascética; al proceder así lo hemos hecho no sólo porque este aspecto ha sido el menos estudiado hasta ahora, sino también porque los efectos de la disciplina eclesiástica no siguieron siempre la misma dirección. El control, verdaderamente policiaco y cuasi inquisitorial, que las iglesias oficiales calvinistas implantaron sobre la vida individual podía más bien constituir una rémora en la expansión de las energías individuales requeridas por la aspiración ascética de santificarse metódicamente, y así ocurrió de hecho en ciertas circunstancias. Así como la reglamentación mercantilista del Es-

<sup>190</sup> "In civil actions it is good to be as the many, in religious, to be as the best" ("En las acciones civiles es bueno ser como la mayoría; en las religiosas, como los mejores"), dice Th. Adams (*Works of the Puritan Divines*, p. 138). La expresión parece tener más alcance del que realmente posee. Significa que la honradez puritana es legalidad formalista, así como la "veracidad" o *uprightness* que los pueblos de pasado puritano consideran como virtud nacional es algo específicamente distinto de la honradez alemana, menos formalista y reflexiva. Acerca de esto se encontrarán acertadas observaciones de un pedagogo en los *Preuss. Jahrb.*, vol. 112 (1902), p. 226. Por su parte, el formalismo de la ética puritana es la consecuencia adecuada de la vinculación por la ley.

tado pudo implantar industrias nuevas, pero no fue capaz de engendrar directamente el “espíritu capitalista” —para el que más bien constituyó un freno allí donde esa reglamentación exageró su carácter policiaco-autoritario—, así también la reglamentación // eclesiástica del ascetismo forzó a la realización de una conducta externa, pero refrenó los impulsos subjetivos hacia la conducción de vida metódica. Toda discusión de esta materia<sup>191</sup> tiene que apreciar necesariamente la gran diferencia que existió entre los efectos de la policía autoritaria de las costumbres en las iglesias estatales y el control de la conducta en las sectas, basadas en la sumisión espontánea. El hecho de que el movimiento bautista no crease en realidad “iglesias”, sino “sectas”, benefició la intensidad de su ascetismo, en términos parecidos a como ocurrió en ciertas comunidades calvinistas, pietistas y metodistas, que, de hecho, constituyeron por su cuenta comunidades libres.<sup>192</sup>

Expuesta la fundamentación religiosa de la idea puritana de la profesión, investiguemos ahora sus efectos en la vida económica.\* Pese a todas las diferencias de detalle y a la acen-  
tuación de tal o cual elemento de los varios que nosotros hemos considerado como decisivos, éstos, en conjunto, existieron y actuaron en todas las confesiones religiosas ascéticas.<sup>193</sup> Digamos, en resumen, que lo esencial para nosotros es la doctrina (común a todos los grupos) del “estado religioso de gracia” como un *status* que aparta al hombre del “mundo”, condenado como todo lo creado,<sup>194</sup> y cuya posesión (fuese cualquiera

\* <sup>191</sup> [Más detalles en el artículo siguiente.]\*

<sup>192</sup> [En esto consiste la razón de la penetrante acción económica de las minorías protestantes (ascéticas), no de las católicas.]

<sup>193</sup> [El hecho de que la diversidad de fundamentaciones dogmáticas fuese compatible con el interés por la “comprobación” tiene su razón principal de ser (que no es éste el lugar de discutir con más amplitud) en las mismas características histórico-religiosas del cristianismo.]

<sup>194</sup> “Since God hath gathered us to be a people”, dice también Barclay, *op. cit.*, p. 357; y yo mismo recuerdo haber escuchado un sermón [en el Haverford College que insistía muy expresamente en la interpretación de *saints* como *separati*].

el medio que para lograrla marcase la dogmática de cada confesión) no podía alcanzarse [por medios mágico-sacramentales, ni por el descargo // de la confesión ni por cualquier otro acto de piedad], sino tan sólo por la comprobación en un cambio de vida, clara e inequívocamente diferenciada de la conducta del “hombre natural”; seguía de ahí para el individuo el impulso a controlar metódicamente en la conducción de vida (*Lebensführung*) de su estado de gracia, y por tanto, a ascetizar su comportamiento en la vida. Pero, como ya vimos, este nuevo estilo de vida significaba la racionalización de la existencia, de acuerdo con los preceptos divinos. Y este ascetismo no constituía ya un *opus supererogationis*,\* sino una realización exigida a todo el que quisiera estar cierto de su bienaventuranza. [Lo más importante es, empero, que la vida propia religiosamente exigida al “santo” no se proyectaba fuera del mundo, en comunidades monacales, sino que precisamente había de realizarse dentro del mundo y sus ordenaciones.] Esta racionalización de la conducción de vida (*Lebensführung*) en el mundo con fines ultramundanos fue el [efecto de la concepción] que el protestantismo ascético tuvo de la profesión.\*

Al renunciar al mundo, el ascetismo cristiano, que al principio huía del mundo y se refugiaba en la soledad, había logrado dominar el mundo desde los claustros; pero quedaba intacto su carácter naturalmente despreocupado de la vida en el mundo. Ahora se produce el fenómeno contrario: se lanza al mercado de la vida, cierra las puertas de los claustros y se dedica a impregnar con su método esa vida, a la que transforma en vida racional en el mundo, pero no de este mundo ni para este mundo. Con qué resultado, es lo que se pondrá de manifiesto en las páginas siguientes.

## V. LA RELACIÓN ENTRE LA ASCESIS Y EL ESPÍRITU CAPITALISTA

PARA PERCIBIR LAS CONEXIONES de las ideas religiosas del protestantismo ascético con las máximas de la actividad económica, debe recurrirse a los escritos teológicos directamente inspirados en la práctica de la cura de almas; pues en una época en que las preocupaciones sobre la otra vida lo eran todo, en que de la admisión a la comunión dependía la posición social del cristiano, y en que la acción del sacerdote (en la cura de almas, la disciplina eclesiástica y la predicación) ejercía una influencia (que se revela con sólo lanzar una ojeada sobre las colecciones de *consilia*, *casus conscientiae*,\* etc.) de la que apenas podemos formarnos idea los hombres de hoy, es evidente que las energías religiosas que operaban en esta práctica habían de ser necesariamente los factores decisivos en la formación del "carácter popular".

En este lugar necesitamos considerar globalmente todo el protestantismo ascético; pero de acuerdo con nuestro principio, nos fijaremos preferentemente en un representante del puritanismo inglés, ya que éste, nacido en el seno del calvinismo, dio a la idea de profesión su fundamentación más consecuente. Richard Baxter se distingue de muchos otros propagandistas de la ética puritana por su posición eminentemente práctica e irénica, y al propio tiempo por la universal acogida de que fueron objeto sus trabajos, de los que se hicieron abundantes ediciones // y traducciones. Presbiteriano y apologeta del sínodo de Westminster, pero emancipándose paulatinamente (como tantos otros de los mejores espíritus de su tiempo) de la tutela dogmática de la ortodoxia calvinista, contrario en el fondo a la usurpación de Cromwell (por su hos-

tilidad a toda revolución, al sectarismo y al celo fanático de los "santos"), pero tolerante ante las discrepancias en materias no fundamentales y siempre objetivo ante el adversario, buscó su campo de acción en el fomento de la vida ético-ecclesiástica y (demostrando un sentido realista excepcional), por servir esta finalidad, púsose a la disposición del gobierno parlamentario, de Cromwell y de la Restauración,<sup>1</sup> hasta que durante esta última, y antes del "día de san Bartolomé", dimitió su cargo. Su *Christian Directory* es el más amplio compendio existente de moral puritana, y, en general, trata de satisfacer las necesidades prácticas de la cura de almas. Limitaciones de espacio nos impiden dar mayores referencias de las *Dificultades teológicas* de Spener, representante del pietismo alemán, y de la *Apology* de Barclay, representante de los cuáqueros; todavía cabría mencionar otros cultivadores de la ética ascética,<sup>2</sup> pero no es posible insistir más, a pesar de lo // interesante que resultaría un más detallado estudio comparativo entre todas estas figuras.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Véase en Dowden, loc. cit., una bella descripción y caracterización. Sobre la teología de Baxter, posterior a su creciente apartamiento de la fe estricta en el "doble decreto", orienta aceptablemente la introducción a sus distintos trabajos impresos en las *Work of the Pure Divines* (de Jenkyn). Su intento de combinar *universal redemption* y *personal election* no satisfizo a nadie. Lo esencial para nosotros es únicamente que, aun entonces, él perseveró en la *personal election*, es decir, en el punto éticamente decisivo de la doctrina de la predestinación. También importa señalar su atenuación de la concepción "forense" de la justificación, que implica cierto acercamiento a los bautistas.

<sup>2</sup> Los tratados y sermones de Th. Adams, John Howe, Matthew Henry, J. Janeway, St. Charnock, Baxter y Bunyan están coleccionados, en una selección un tanto arbitraria, en los 10 tomos de las *Works of the Puritan Divines* (Londres, 1845-1848). Ya antes, al citarlas por vez primera, mencionamos las ediciones de los trabajos de Bailey, Sedgwick y Hoornbeek.

<sup>3</sup> [Lo mismo cabría citar a Voet y otros representantes continentales del ascetismo intramundano. Yerra completamente Brentano al afirmar que esta evolución fue "únicamente anglosajona".] Nuestra selección se basa en el deseo de dejar la palabra, no exclusivamente, pero sí en lo posible, al movimiento ascético de la segunda mitad del siglo xvii, inmediatamente antes de su transformación en utilitarismo. Desgraciadamente, debemos renunciar aquí a la atractiva tarea de mostrar el estilo vital del protestantismo ascético, inspirándonos en la literatura biográfica (de la que singularmente cabría utilizar la cuáquera, que todavía nos es relativamente desconocida).



Cuando se leen el *Christian Directory* o la *Eterna paz del santo* de Baxter, o cualquier otro trabajo análogo,<sup>4</sup> lo primero que sorprende en los juicios emitidos sobre la propiedad y su adquisición<sup>5</sup> es la especial acentuación de los elementos ebioníticos del Nuevo Testamento.<sup>6</sup> La riqueza constituye en // sí misma un grave peligro, sus tentaciones son incesantes, y el aspirar a ella<sup>7</sup> no sólo es absurdo por comparación con la in-

<sup>4</sup> [Pues lo mismo cabría utilizar los escritos de Gisbert Voet, las conversaciones de los sínodos hugonotes o la literatura baptista holandesa. De manera desgraciada se han fijado Sombart y Brentano en los elementos "ebioníticos" de la doctrina de Baxter, en los que tanto he insistido, para echarme en cara el "reaccionarismo" (capitalista) de su doctrina. Ahora bien, para utilizar esta literatura hace falta, primero, conocerla debidamente y, segundo, no olvidar que yo mismo he tratado de probar que, a pesar del "antimammonismo" de la doctrina, el espíritu de esta religiosidad ascética, al igual que en las economías monásticas, engendró el racionalismo económico, porque premiaba lo decisivo: los impulsos racionales, ascéticamente motivados. De esto es de lo único de que se trata y no otro es el eje de nuestros razonamientos.]

<sup>5</sup> [Lo mismo en Calvino, que tampoco era precisamente un amante de la riqueza burguesa (véase sus violentos ataques a Venecia y Amberes, *Comm. in Jes. Opp.*, III, 140 a, 308 a).]

<sup>6</sup> *Saint's Everlasting Rest*, caps. x y xxi. [Bailey, *Praxis pietatis*, p. 182; o] Matthew Henry (*The Worth of the Soul, Works of the Pur. Div.*, p. 319): "These that are eager in pursuit of worldly wealth despise their soul not only because the soul is neglected and the body preferred before it but because it employed in these pursuits: Psalm 127, 2" (pero en la misma página se encuentra la observación que más tarde citaremos acerca de la pecaminosidad de toda suerte de pérdida de tiempo, especialmente en *recreations*). Lo mismo en toda la literatura religiosa del puritanismo // angloholandés. Véase, por ejemplo, la filípica de Hoornbeek (loc. cit., I, x, c. 18) contra la *avaritia* (por lo demás, en este escritor juegan también ciertas influencias sentimental-pietistas: véase el panegírico de la *tranquillitas animi*\* grata a Dios contra la *sollicitudo*\* de este mundo). "No es fácil que un rico alcance la bienaventuranza", dice también Bailey, siguiendo un conocido pasaje bíblico (loc. cit., p. 182). También los catecismos metodistas disuaden de "amontonar tesoros en la tierra". Esto se comprende fácilmente con el pietismo. Pero lo mismo ocurría también con los cuáqueros. Cf. Barclay, loc. cit., p. 517: "[...] and therefore beware of such temptation as to use their callings and engine to be richer".

<sup>7</sup> [Pues también fue duramente juzgada no sólo la riqueza, sino también la tendencia instintiva hacia el lucro. En los Países Bajos se declaró por el sínodo sudholandés de 1574, contestando a una pregunta, que los "prestamistas", aun cuando ejercen legalmente su negocio, no deben ser admitidos a la comunión; el sínodo provincial de Deventer de 1598 extendió (artículo 24) esta prohibición a los empleados de los banqueros, y el sínodo de Gorichem de 1606 determinó las condiciones, duras y humillantes, bajo las que podía

finita superioridad del reino de Dios, sino que es también éticamente reprobable. El ascetismo se endereza ahora a matar toda aspiración al enriquecimiento con bienes materiales, con más dureza que en Calvino, quien no creía que la riqueza constituyese un obstáculo para la acción de los clérigos, sino todo lo contrario, un laudable aumento de su prestigio, ya que con el lucro podían crearse un patrimonio, con la sola condición de evitar el escándalo. [Podrían amontonarse las citas extraídas de los escritos puritanos condenando al afán de bienes y dinero, que contrastan duramente con los tratados morales de la última // época de la Edad Media, infinitamente más despreocupada en este punto.] Y las objeciones contra la riqueza están seriamente pensadas, y sólo precisa hacer algunas aclaraciones para darse cuenta de su auténtico sentido y entronque éticos. Lo que realmente es reprobable para la moral es el descanso en la riqueza,<sup>8</sup> el gozar de los bienes, con la inevitable consecuencia de sensualidad y ociosidad y la consiguiente desviación de las aspiraciones hacia una vida "santa". Sólo por ese peligro del "descanso en la riqueza" es ésta condenable; pues el "reposo eterno del santo" está en la otra vida; pero aquí en la tierra, el hombre que quiera asegurarse de su estado de gracia, tiene que "realizar las obras

admitirse a las mujeres de los "usureros" y todavía en 1644 y 1657 se discutía si cabía admitir a los banqueros a la comunión (dicho sea contra Brentano, quien cita a sus ascendientes católicos, a pesar de que en todo el mundo asiático-europeo han existido desde hace miles de años comerciantes y banqueros de origen extranjero), e incluso Gisbert Voet se permitía excluir de la comunión a los "trapezistas" —lombardos, piamonteses— (*Disp. theol.*, IV, Anst. 1667, *De usuris*, p. 665). Lo mismo ocurría en los sínodos de los hugonotes. Pero esta clase capitalista no constituía la típica representante de la mentalidad y el tipo de conducción de vida (*Lebensführung*) que viene en cuestión en nuestro libro: no representaba nada nuevo por relación a la Antigüedad y la Edad Media.]

<sup>8</sup> Desarrollado con gran profundidad en el capítulo x de la *Saint's Everlasting Rest*: Quien quisiera descansar perpetuamente en el "albergue" que Dios le da en posesión, ofendería a Dios aun en esta vida. Casi siempre el descanso confiado en la riqueza adquirida es precursor de la ruina. Si tuviésemos todo cuanto pudiéramos tener en el mundo, ¿sería todo lo que esperábamos tener? En la tierra nunca se dará un estado de ánimo en el que nada se desee, porque, por voluntad divina, no debe ser.



del que le ha enviado, mientras es día". Según la voluntad inequívocamente revelada de Dios, lo que sirve para aumentar su gloria no es el ocio ni el goce, sino el obrar;<sup>9</sup> por tanto, el primero y principal de todos los pecados es la dilapidación del tiempo: la duración de la vida es demasiado breve y preciosa para "afianzar" nuestro destino. Perder el tiempo en la vida social, en "cotilleo",<sup>10</sup> en lujos,<sup>11</sup> incluso en // dedicar al sueño más tiempo del indispensable para la salud —de seis a ocho horas como máximo—<sup>12</sup> es absolutamente condenable desde el punto de vista moral.<sup>13</sup> Todavía no se lee como en Franklin: "el tiempo es dinero", pero el principio tiene ya vigencia en el orden espiritual; el tiempo es infinitamente valioso, puesto que toda hora perdida es una hora que se roba

<sup>9</sup> *Chr. Direct.*, I, pp. 375-376: "It is for action that God maintaineth us and our activities: work is the moral as well as the natural end of power [...] It is action that God is most served and honoured by [...] The public welfare or the good of many is to be valued above our own". Aquí se muestra el punto en el que, más tarde, las teorías liberales desplazarán la voluntad de Dios por puntos de vista rigurosamente utilitarios. Sobre las fuentes religiosas del utilitarismo véase más abajo en el texto y *supra*, nota 145 de la p. 181.

<sup>10</sup> El precepto de callar —partiendo de la amenaza bíblica de pena por "toda palabra inútil"— ha sido, desde los cluniacenses, un medio ascético acreditado de educación en el control de sí mismo. También Baxter se extiende abundantemente sobre el pecado de la conversación inútil. Ya Sanford, loc. cit., pp. 90 ss., estimó la significación caracterológica. La *melancholy* // y *moroseness* de los puritanos, tan hondamente sentida por sus contemporáneos, era consecuencia de la ruptura con la despreocupación del *status naturalis* y al servicio de los mismos fines estaba también la condenación de la conversación vacía. Cuando Washington Irving (*Bracebridge Hall*, cap. xxx) busca el motivo tanto en el *calculating spirit* del capitalismo como en los efectos de la libertad política, que suscita el sentimiento de la propia responsabilidad, debe decirse a esto que en los pueblos latinos no se produjo el mismo efecto y que en Inglaterra ocurría, en realidad, lo siguiente: primero, que el puritanismo capacitaba a sus adeptos para crear instituciones libres y convertirse al mismo tiempo en poder universal; y, segundo, que transformó el "cálculo" (como llama Sombart a ese *spirit*), que de hecho es constitutivo para el capitalismo, de un instrumento de la economía en un principio de toda la conducción de vida (*Lebensführung*).

<sup>11</sup> Loc. cit., I, p. 111.

<sup>12</sup> Loc. cit., I, pp. 383 ss.

<sup>13</sup> Sobre el valor precioso del tiempo se expresa en términos análogos Barclay, loc. cit., p. 14.

al trabajo en servicio de la gloria de Dios.<sup>14</sup> Por eso es también disvaliosa e incluso moralmente reprochable en // ciertos casos la contemplación inactiva, por lo menos cuando se realiza a costa del trabajo profesional;<sup>15</sup> pues para Dios es aquella mucho menos grata que el cumplimiento de su voluntad en la profesión.<sup>16</sup> Y en último término, ya existe el domingo para dedicarlo a la contemplación; a este propósito observa Baxter que los que permanecen ociosos en su profesión son

205

<sup>14</sup> Baxter, loc. cit., p. 19: "Keep up a high esteem of time and be every day more careful that you lose none of your time, then you are that you lose none of your and silver. And if vain recreation, dressings, festings, idle talk, unprofitable company, or sleep, be any of them temptations to rob you of any of your time, accordingly heighten your watchfulness". "Those that are prodigal of their time despise their own souls", dice Matthew Henry (*Worth of the Soul, W. of the Pur. Div.*, p. 315). También aquí se mueve la ascesis protestante por caminos ya trillados. Estamos acostumbrados a considerar cosa específica del moderno hombre profesional el "no tener tiempo", y juzgamos (como ya hizo, por ejemplo, Goethe en los *Wanderjahren*) de la medida de la evolución capitalista en que los relojes dan los cuartos de hora (así también Sombart en su *Capitalismo*). Pero no queremos olvidar que el primero que, en la Edad Media, vivía con el tiempo repartido era el monje, y que las campanas de las iglesias tenían como primera misión servir esta necesidad de repartir el tiempo.

<sup>15</sup> Cf. las discusiones de Baxter sobre la profesión, *op. cit.*, I, p. 318. Allí se encuentra el siguiente pasaje: "Question: But may I not cast off the world that I may only think of my salvation? Answer: You may cast off all such excess of wordly cares or business as unnecessarily hinder you in spiritual things. But you may not cast off all bodily employment and mental labour in which you may serve the common good. Every one as a member of Church or Commonwealth must employ their parts to the utmost for the good of the Church and the Commonwealth. To neglect this and say: I will pray and meditate, is as if your servant should refuse your greatest work and tye himself to some lesser easier part. And God hath commandeth you some way or other to labour for your daily bread and not to live as drones of the sweat of others only". El mandamiento de Dios a Adán: "con el sudor de tu frente" y la advertencia de san Pablo: "quien no trabaje no debe comer" son citados como confirmación. [Como es sabido, los cuáqueros, aun de los círculos acomodados, enviaron siempre a sus hijos a aprender profesiones (por motivos éticos, no utilitarios, como recomendaba Alberti).]

<sup>16</sup> Aquí hay algunos puntos de los que se aparta el pietismo por su carácter sentimental. Mas para Spener (*Teol. Bedenken*, III, p. 445) sigue siendo cierto (a pesar de insistir con criterio luterano en que el trabajo profesional es servicio de Dios) que la inquietud de los negocios profesionales aparta de Dios (también éste es un motivo luterano, y que constituye una antítesis significativa contra el puritanismo).

206 precisamente los mismos que nunca tienen tiempo para Dios cuando llega la hora de dedicárselo.<sup>17</sup> // A esto se debe la insistente predicación de Baxter en su obra principal a favor del trabajo duro y continuado, corporal o espiritual.<sup>18</sup> Dos motivos cooperan a ello.<sup>19</sup> En primer lugar, el trabajo es el más antiguo y acreditado medio ascético, reconocido como tal por la Iglesia occidental en todos los tiempos [, no sólo contra el Oriente,<sup>20</sup> sino contra casi todas las reglas monásticas del mundo],<sup>21</sup> además, es el preventivo más eficaz contra todas

<sup>17</sup> Loc. cit., p. 242: "Its they are lazy in their calling that can find no time for holy duties". Por eso piensa que las ciudades —sede de la burguesía dedicada al lucro racional— son, con preferencia, la sede de las virtudes ascéticas. Así, dice Baxter de sus tejedores en Kiddminster: "And their constant converse and traffic with London doth much to promote civility and piety among tradesmen" (en su autobiografía; *W. of the Pur. Div.*, p. xxxviii). Muchos eclesiásticos —alemanes, al menos— se asombrarán de leer hoy que la proximidad a las grandes ciudades puede influir en el robustecimiento de la virtud. También el pietismo tenía concepciones análogas. // Así, por ejemplo, escribe Spener de un colega: "Se verá cuando menos que entre el gran número de malvados que viven en las ciudades, se encuentran en cambio algunas buenas almas capaces de hacer bien; pues en los pueblos apenas si se encuentra alguna vez algo que esté bien hecho" (*Theol. Bedenken*, I, 66, p. 303). El campesino cuenta muy poco en la conducción de vida (*Lebensführung*) racional ascética; su glorificación ética es muy moderna. No entramos aquí en el sentido de estas y otras manifestaciones, que podrían interesar para poner de relieve la condicionalidad claustral de la ascesis.

<sup>18</sup> Véase, por ejemplo, los siguientes pasajes (loc. cit., pp. 336 ss.): "Be wholly taken up in diligent business of your lawful callings when you are not exercised in the more immediate service of God". "Labour hard in your calling." "See that you have a calling which will find you employment for all the time which Gods immediate service spareth."

\* <sup>19</sup> Harnack\* ha insistido recientemente (*Mitt. des Ev. Soz. Kongr.*, serie 14, 1905, núms. 3-4, p. 48) en que la específica valoración ética del trabajo y de su "dignidad" no era en principio una idea propia ni característica del cristianismo.

<sup>20</sup> [Para comprender la base en que se apoya esta importante contraposición que existe, evidentemente, desde la regla de los benedictinos, haría falta considerar el asunto con una amplitud que no podemos permitirnos aquí.]

<sup>21</sup> Así también en el pietismo (Spener, loc. cit., III, pp. 429-430). La formulación característica del pietismo es ésta: que la lealtad profesional, que nos es impuesta como pena a consecuencia del pecado, sirve para la mortificación de nuestra propia voluntad. El trabajo profesional, como servicio de amor al prójimo, es un deber de gratitud por la gracia de Dios (idea luterana), y por eso no es grato a Dios que se le haga a la fuerza y con fastidio

aquellas tentaciones que el puritanismo agrupó bajo el concepto de *unclean life*, cuyo papel no es nada // secundario. La diferencia entre la ascesis sexual puritana y el ascetismo monacal es meramente de grado, no de principio, y por el modo de entender la vida matrimonial resulta incluso más rígida que aquélla. En efecto, el comercio sexual sólo es lícito incluso en el matrimonio como medio querido por Dios para aumentar su gloria, de acuerdo con el precepto: "creced y multiplicaos".\* <sup>22</sup> \*

(loc. cit., III, p. 272). Por eso, el cristiano "se mostrará tan diligente en su trabajo como un hombre del mundo" (III, p. 278). A no dudarlo, esto queda muy atrás de la concepción puritana.

<sup>22</sup> Su finalidad, según Baxter, es *a sober procreation of children*. Igualmente Spener, con ciertas concesiones a la grosera doctrina luterana, que considera fin secundario evitar la inmoralidad (de otro modo irreprimible). La concupiscencia aneja al coito es pecaminosa incluso en el matrimonio y, según opinión de Spener, es consecuencia del pecado, que convierte un hecho natural y querido por Dios en algo indisolublemente unido con sensaciones pecaminosas y, por tanto, en un *prudendum*. Según la concepción de muchas direcciones pietistas, la forma superior de matrimonio cristiano es aquella en que se guarda la virginidad, la inmediatamente inferior aquella otra en la que el comercio sexual se limita a la procreación de los hijos y así sucesivamente hasta llegar a aquellas formas de matrimonio celebradas únicamente por fines eróticos o cualquier otro motivo extrínseco y que, éticamente, se consideran concubinatos. Pero aun estos matrimonios celebrados con fines extrínsecos se consideran superiores a los que van movidos por finalidad exclusivamente erótica, puesto que en aquéllos interviene cuando menos una consideración racional. Podemos prescindir aquí de mencionar la teoría y la práctica moravas. La filosofía racionalista (Christian Wolff) aceptó la teoría ascética en el sentido de afirmar que lo que está ordenado a un fin en calidad de medio, no puede nunca convertirse en fin último (así, la concupiscencia y su satisfacción). En Franklin todo esto aparece ya envuelto en la capa del utilitarismo, compartiendo un punto de vista semejante al de los médicos modernos, para los que la "castidad" significa limitar el comercio sexual a lo deseable desde el punto de vista de la salud; y ya es sabido que, incluso teóricamente, se han manifestado acerca de la modalidad de esta práctica sexual. En tanto que estas cosas pueden convertirse en objeto de consideración racional, lo han sido en el mismo sentido. El racionalismo sexual higiénico y el puritano siguen caminos muy distintos; sólo en esto "se encuentran de acuerdo": en una conferencia sostenía un ardoroso partidario de la "prostitución higiénica" —se trataba de las casas de lenocinio y su reglamentación— la licitud del comercio sexual extramatrimonial (considerado higiénicamente útil), recurriendo al // ejemplo de Fausto y Margarita, en el que aparece como transfigurado. Considerar prostituta a Margarita y equiparar el violento imperio de las pasiones humanas al comercio sexual por motivos de higiene, cae de lleno dentro de la mentalidad puritana; y lo mismo la doctrina tan corriente hoy entre los médicos, según los cuales, una

208 Contra la tentación sexual, como contra // la duda o la angustia religiosa, se prescriben distintos remedios: dieta sobria, régimen vegetariano, baños fríos; pero, sobre todo, esta máxima: "trabaja duramente en tu profesión".<sup>23</sup>

\* Pero, además de esto, el trabajo es fundamentalmente un fin absoluto de la vida, prescrito por Dios.<sup>24</sup> El principio paulino: "quien no trabaja que no coma"\* se aplica incondicionalmente // a todos; <sup>25</sup> sentir disgusto en el trabajo es prueba de que falta el estado de gracia.<sup>26</sup>

cuestión que atañe tan hondamente a los más sutiles problemas de la personalidad y la cultura como es la de la "abstinencia" sexual, pertenece "exclusivamente" al foro del médico (el especialista): para los puritanos, el especialista es el teórico moral; para los médicos, el higienista; pero, aun cuando con signo inverso, domina en ambos casos el mismo principio [de la "competencia" para resolver la cuestión, principio que tiene algo de innoble]. Pero, evidentemente, el poderoso idealismo de la concepción puritana, con todas sus mojigaterías, pudo mostrar resultados positivos aun desde el punto de vista higiénico y eugenésico, mientras que la moderna higiene sexual, al tener que apelar inevitablemente a la "despreocupación", incurre en peligro de desfondar la vasija en que bebe. Naturalmente, tiene que quedar aquí sin discutir el hecho de que en virtud de la interpretación racional de las relaciones sexuales en los pueblos influenciados por el puritanismo, las relaciones matrimoniales, se afinaron y espiritualizaron, brotando flores de caballería matrimonial, desconocidas en el ambiente patriarcal existente todavía entre nosotros, aun en los círculos de la aristocracia espiritual. (En la "emancipación" de la mujer han participado influencias bautistas; la protección de la libertad de conciencia femenina y la extensión de la idea de la "clerecía universal" a las mujeres fueron las primeras brechas abiertas en el patriarcalismo.)

<sup>23</sup> Este pensamiento se encuentra repetidamente en Baxter. Por lo regular el apoyo bíblico se busca o en los pasajes citados por Franklin (sentencias de Salomón, 22, 29) o en la reputación del trabajo en las sentencias de Salomón, 31, 16. Cf. loc. cit., I, pp. 377, 382, etcétera.

<sup>24</sup> El mismo Zinzendorff dice en una ocasión: "No se trabaja porque se vive, sino que se vive por el trabajo, y cuando no se trabaja, se perece o se duerme" (Plitt, I, p. 428).

<sup>25</sup> También un símbolo de los mormones termina (según las citas) con estas palabras: "Pero un cristiano no puede ser un mozo de cuerda o un holgazán, y ser bienaventurado. Está destinado a ser picoteado de muerte y arrojado de la colmena". Era predominantemente la grandiosa disciplina, justo medio entre el claustro y la manufactura, la que ponía al individuo ante la alternativa de trabajar o ser eliminado y la que (unida, ciertamente, al entusiasmo religioso y sólo posible por éste) produjo las asombrosas creaciones económicas de esta secta.

<sup>26</sup> Por eso analiza cuidadosamente sus síntomas, loc. cit., I, p. 380. *Sloth* e *idleness* son pecados tan graves porque tienen carácter continuo. Baxter

Aquí se pone claramente de relieve el desvío de las concepciones medievales. También santo Tomás de Aquino había interpretado dicho principio; pero, según él,<sup>27</sup> el trabajo es necesario sólo *naturali ratione* para la conservación de la vida individual y social; cuando este fin no existe, cesa también la validez del principio, validez genérica, no individualizada en cada caso. Quien tenga riqueza suficiente para vivir sin trabajar no está obligado por el precepto; y no hay que decir que la contemplación, como forma espiritual del obrar en el reino de Dios, está también por encima de la interpretación literal del precepto. Para la teología popular, la forma más noble de la "productividad" monástica consistía en el aumento del *thesaurus ecclesiae*\* por medio de la oración y el servicio de coro. Es natural que Baxter no sólo no admite estas infracciones del deber ético del trabajo, sino que la riqueza no desliga para él de su cumplimiento, y en esto insiste repetidamente con la mayor energía:<sup>28</sup> Si el rico no trabaja, no tiene derecho a comer, // pues aun cuando no necesita hacerlo para cubrir sus necesidades, está sometido al precepto divino, al que tiene que dar cumplimiento lo mismo que el pobre.<sup>29</sup> Pues Dios ha asignado a cada cual, sin distinción alguna, una profesión (*calling*) que el hombre debe conocer y en la que ha de trabajar, y que no constituye, como en el luteranismo,<sup>30</sup> un "des-

los considera como "destructores del estado de gracia" (loc. cit., I, pp. 279-280). Son justamente lo contrario de una vida metódica.

<sup>27</sup> Véase *supra*, nota 5 de la p. 90.

<sup>28</sup> Baxter, loc. cit., I, pp. 108 ss. Especialmente interesan estos pasajes: "Question: But will not wealth excuse us? - Answer: It may excuse you from some sordid sort of work, by making you more serviceable to another, but you are no more excused from service of work [...] then the poorest man [...] Cf. loc. cit., I, p. 376: "Though they [los ricos] have no outward want to urge them, they have as great necessity to obey God [...] God has strictly commandeth it (el trabajo) to all". (Véase nota en las pp. 105-106.)

<sup>29</sup> Igualmente Spener (loc. cit., III, 338, 425), quien combate por esta razón la tendencia a jubilarse antes de la edad, que considera moralmente reprochable; y, al rechazar una objeción contra el percibo de intereses (el goce del interés conduciría a la corrupción), afirma que quien puede vivir de sus intereses está, sin embargo, obligado a trabajar por mandamiento divino.

<sup>30</sup> Incluso el pietismo. Spener, siempre que se trata de la cuestión del cam-



tino" que hay que aceptar y con el que hay que conformarse, sino un precepto que Dios dirige a todos los hombres con el fin de promover su propia honra. Esta diferencia de intrascendente apariencia produjo, sin embargo, efectos [psicológicos] de gran alcance y estuvo en conexión con el desenvolvimiento de la interpretación providencialista del cosmos económico que ya era corriente en la Escolástica.

El fenómeno de la división del trabajo y de la estructuración profesional de la sociedad ya había sido interpretado, entre otros, por santo Tomás de Aquino como derivación directa del plan divino del mundo. Ahora bien, la integración del

\* hombre en este cosmos seguía *ex causis naturalibus*\* y era puramente casual (o "contingente", en lenguaje escolástico); mientras que, para Lutero, la integración del hombre en la profesión y estado dados con arreglo al orden histórico objetivo era derivación directa de la divina voluntad, y constituía, por tanto, un deber religioso para el hombre el mantenerse dentro de los límites y // en la situación que Dios le había asignado.<sup>31</sup> Obsérvese a este propósito que las relaciones de la religiosidad luterana con el "mundo" eran y siguen siendo bastante inseguras; por eso, de las ideas luteranas no podían deducirse principios éticos capaces de dar al mundo una nueva estructura, puesto que Lutero nunca rompió del todo con la indiferencia paulina hacia el mundo: de donde derivaba la

211

bio de profesión, afirma que, una vez elegida profesión, el permanecer y entregarse a ella constituye un deber de obediencia a la providencia divina.

\* <sup>31</sup> [En los artículos sobre la "ética económica de las religiones" se explica el elevado patetismo dominante en todo el modo de conducción de vida (*Lebensführung*), con el que la doctrina india sobre la salvación\* enlaza el tradicionalismo profesional con las probabilidades de regeneración. En eso puede verse la diferencia existente entre las simples teorías éticas y la creación por la religión de impulsos psicológicos de determinada especie. El piadoso hindú sólo podía conseguir probabilidades favorables de regeneración por el cumplimiento estrictamente tradicional de los deberes de su casta de origen: el tradicionalismo recibía así el más firme fundamento religioso imaginable. De hecho, la ética india es en este punto la antítesis más consecuente de la puritana, como lo es en otro respecto (tradicionalismo profesional) de la del judaísmo.]

obligación de aceptarlo tal y como es, obligación estrictamente religiosa. En cambio, en la concepción puritana adquiere matices nuevos el carácter providencial de la interacción de los intereses económicos-privados. Cuál sea el fin providencial de la adscripción del hombre a una profesión, se reconoce en sus frutos, según el esquema puritano de interpretación pragmática. Acerca de esto, Baxter hace manifestaciones que en más de un punto recuerdan directamente los conocidos elogios que hacía Adam Smith de la división del trabajo.<sup>32</sup> La especialización de las profesiones, al posibilitar la destreza (*skill*) del trabajador, produce un aumento cuantitativo y cualitativo del trabajo rendido y redundando en provecho del bien general (*common best*), que es idéntico con el bien del mayor número posible. La motivación, pues, es puramente utilitaria y afin en absoluto a criterios ya corrientes en la literatura profana de la época;<sup>33</sup> por eso, la envoltura puritana aparece cuando // Baxter pone al frente de todos sus razonamientos el siguiente motivo: "cuando el hombre carece de una profesión fija, todos los trabajos que realiza son puramente ocasionales y efímeros, y en todo caso, dedica más tiempo al

212

<sup>32</sup> Baxter, loc. cit., I, p. 377.

<sup>33</sup> Mas no por eso derivable históricamente de ellos. Más bien se impuso la idea genuinamente calvinista de que el cosmos del "mundo" sirve a la // gloria de Dios, a su autoglorificación. La dirección utilitarista, que pone el cosmos económico al servicio del bienestar de todos (*good of many, common good*, etc.) era consecuencia de la idea de que toda otra interpretación tiene que conducir a una idolatría aristocrática o, cuando menos, no a la gloria de Dios, sino al servicio de "fines de cultura" materiales. Pero la voluntad divina, manifestada (véase *supra*, nota 35 de p. 131) en la estructura finalista del cosmos económico, sólo puede ser el bien de la "colectividad", es decir, la utilidad impersonal (en cuanto que sólo interesan fines terrenales). Por tanto, como antes se dijo, el utilitarismo es la consecuencia de la configuración impersonal del "amor al prójimo" y de la negación a honrar el mundo por el exclusivismo del *in majorem Dei gloriam*\* puritano. Pues la intensidad con que dominaba en todo el protestantismo ascético la idea de que toda honra de la criatura daña a la gloria de Dios (por lo cual es incondicionalmente condenable) se muestra claramente en las dificultades y los trabajos que costaba al mismo Spener, ciertamente no de ideas demasiado "democráticas", frente a las muchas demandas de considerar el uso de títulos como ἀδελφότης,\* y se tranquiliza con que, en la Biblia, el Pretor Festo fue titulado por el Apóstol como καλὸς ἄνθρωπος.\* Aquí no interesa el aspecto político del asunto.



ocio que al trabajo"; de donde concluye que "él [el trabajador profesional] realizará en orden su trabajo, mientras que el otro vivirá en perpetuo desorden, y su negocio no conocerá tiempo ni lugar[...]"><sup>34</sup> y, por eso, lo mejor para cada uno es poseer una profesión fija" (*certain calling*; en otro lugar dice *stated calling*). El trabajo efímero a que se encuentra condenado el jornalero es una situación inevitable por lo general, transitoria y en todo caso lamentable. La vida de quien carece de profesión no tiene el carácter metódico, sistemático, que exige la ascetización de la vida intramundana. Según la ética cuáquera, la vida profesional del hombre debe ser un ejercicio ascético y consecuente de la virtud, una comprobación del estado de gracia en la honradez, cuidado y // método que se pone en el cumplimiento de la propia tarea profesional; <sup>35</sup> Dios no exige trabajar por trabajar, sino el trabajo racional en la profesión. En este carácter metódico de la ascesis profesional radica el factor decisivo de la idea puritana de profesión, no (como en Lutero) en el conformarse con lo que, por disposición divina, le toca a uno en suerte.<sup>36</sup> En consecuencia, no sólo se afirma sin reservas que cada cual puede combinar distintas *calling* —si ello es compatible con el bien general o particular<sup>37</sup> y a nadie se perjudica, y si no conduce a que alguien se haga poco escrupuloso (*unfaithful*) en alguna de las profesiones ejercidas—, sino que ni siquiera se con-

<sup>34</sup> "The inconstant man is a stranger in his own house" ("El hombre inconstante es un extraño en su propia casa"), dice también Th. Adams (*Works of the Pur. Div.*, p. 77).

<sup>35</sup> Véase especialmente sobre esto las manifestaciones de George Fox en *The Friend's Library*, ed. W. Th. Evans, Filadelfia, 1873 ss., vol. 1, p. 130.

<sup>36</sup> [Naturalmente esta orientación de la ética religiosa no puede ser considerada en absoluto como reflejo de circunstancias económicas reales. La especialización profesional era, indudablemente, más avanzada en la Edad Media italiana que en Inglaterra en la misma época.]

<sup>37</sup> Pues, como se dice con mucha insistencia en la literatura puritana, Dios no ha mandado nunca amar al prójimo más que a sí mismo, sino como a sí mismo. Existe también, por tanto, el deber de amarse a sí mismo. El que sabe, por ejemplo, que administra su propiedad mejor y, por tanto, más en honra divina, que lo pudiera hacer el prójimo, no está obligado por amor a éste a hacerle participar en aquélla.

sidera reprobable el cambiar de profesión, si no se hace a la ligera, sino a favor de una profesión más grata a Dios <sup>38</sup> —es decir, más útil, de acuerdo con el principio general. Hasta qué punto una profesión es útil o grata a Dios, se determina, en primer lugar, según criterios éticos y, en segundo, con arreglo a la importancia // que tienen para la "colectividad" los bienes que en ella han de producirse; a lo que se añade como tercer criterio —el más importante, desde luego, desde el punto de vista práctico— el "provecho" económico que produce al individuo:<sup>39</sup> en efecto, cuando Dios (al que el puritano considera actuante en los más nimios detalles de la vida) muestra a uno de los suyos la posibilidad de un lucro, lo hace con algún fin; por tanto, al cristiano creyente no le queda otro camino que escuchar el llamamiento y aprovecharse de él.<sup>40</sup> "Si Dios os muestra un camino que os va a

214

<sup>38</sup> También Spener se aproxima a este punto de vista. Pero su actitud es mucho más reservada y disuadente cuando se trata de pasar de la profesión comercial (particularmente desde el punto de vista moral) a la teología (III, p. 435, 443; I, p. 524). La frecuente insistencia por parte de Spener en repetir en sus consultas la respuesta a esta cuestión (sobre la licitud del cambio de profesión), muestra la importancia eminentemente práctica que en la vida cotidiana tenía la interpretación de la Epístola primera a los Corintios, 7.

<sup>39</sup> En los escritos de los pietistas continentales más caracterizados no se encuentra nada parecido. La posición de Spener ante el "provecho" vacila entre el luteranismo (punto de vista de la "alimentación") y las argumentaciones mercantilistas sobre la utilidad del florecimiento comercial (*op. cit.*, III, pp. 330, 332; cf. I, p. 418: el cultivo del tabaco aporta dinero al país; por eso es útil y, por tanto, no pecaminoso); cf. también III, pp. 426, 427, 429, 434; pero advierte que, como muestra el ejemplo de los cuáqueros y menonitas, se puede sacar provecho y, sin embargo, ser piadoso, y que incluso una ganancia elevada puede ser producto de una piadosa honradez —acerca de lo cual se hablará más tarde— (*op. cit.*, p. 435).

<sup>40</sup> Estas opiniones de Baxter no son un reflejo del ambiente económico en que vivía. Por el contrario, su autobiografía pone de relieve que para el éxito de su trabajo misional interior fue decisivo el hecho de que los comerciantes afincados en Kindredminster no eran ricos, sino que sólo ganaban *food and raiment*, y que los maestros, no mejor que sus trabajadores, tenían que vivir *from the hand in the mouth* (al día). "It is the poor that receive the glad tidings of the Gospel." Th. Adams observa sobre la aspiración al lucro: "He [the knowing man] knows [...] that money may make a man richer, not better, and thereupon chooseth rather to sleep with a good conscience than a full pure [...] therefore desires no more wealth than an honest man

215

proporcionar más riqueza que siguiendo camino distinto (sin perjuicio de vuestra alma ni de la de los otros) y lo rechazáis para seguir el que os enriquecerá menos, ponéis obstáculos a uno de los fines de vuestra vocación (*calling*) y os negáis a ser administradores (*Steward*) de Dios y a aceptar sus dones para utilizarlos en su servicio cuando Él os lo // exigiese. Podéis trabajar para ser ricos, no para poner luego vuestra riqueza al servicio de vuestra sensualidad y vuestros pecados, sino para honrar con ella a Dios".<sup>41</sup> La riqueza es reproducible sólo en cuanto incita a la pereza corrompida y al goce sensual de la vida, y el deseo de enriquecerse sólo es malo cuando tiene por fin asegurarse una vida despreocupada y cómoda y el goce de todos los placeres; pero, como ejercicio del deber profesional, no sólo es éticamente lícito, sino que constituye un precepto obligatorio.<sup>42</sup> Esto es lo que parece expresar la //

may bear away"; pero quiera tanta, sin embargo (T. Adams, *Works of the Pur. Div.*, LI) [lo que quiere decir que toda ganancia formalmente honrada es también legítima].

<sup>41</sup> Así Baxter, loc. cit., I, c. x, tit. I, dist. 9 (§ 24), vol. I, p. 378, 2. Sentencias de Salomón, 23, 4: "No trabajes sólo por enriquecerte"; esto significa únicamente: "riches for our fleshly ends must not ultimately be intended". Lo odioso no es la riqueza en sí, sino la forma feudal-señorial de su aplicación (cf. la observación de I, p. 380, sobre la *debauched part of the gentry*). Milton, en la primera *defensio pro populo anglicano*, sostiene la conocida teoría de que sólo la "clase media" puede practicar la virtud; entendiéndose la clase media en el sentido de "clase burguesa", en oposición a la aristocracia, ya que tanto el "lujo" como la "necesidad" se oponen al ejercicio de la virtud.

<sup>42</sup> Esto es lo decisivo. Todavía esta observación general: no nos interesa tanto lo que expuso teóricamente la teología moral, como la moral vigente en la vida práctica de los creyentes, es decir, la influencia práctica de la orientación religiosa en la ética profesional. En la literatura casuista del catolicismo, singularmente del jesuítico, se pueden leer a veces discusiones sobre materias como la de la legitimidad del interés (en la que aquí no entramos), que recuerdan las de muchos casuistas protestantes o que incluso parecen ir mucho más allá en lo que consideran "lícito" o "probable" [(a los puritanos se objetó más tarde la esencial semejanza de su ética con la de los jesuitas)]. Así como los calvinistas acostumbraban a citar obras católicas de teología moral, y no sólo las de Tomás de Aquino, Bernardo de Clairvaux y Buenaventura, sino también las de autores contemporáneos, del mismo modo los casuistas católicos solían acudir regularmente a la ética heterodoxa (punto que no discutimos con más amplitud). [Prescindiendo de la circunstancia decisiva de la recompensa religiosa de la vida ascética en el mundo, la diferencia mayor consistía, en la misma teoría, en que] estas consecuencias la-

parábola de aquel criado que se condenó porque no supo sacar provecho de la libra que le habían prestado.\*<sup>43</sup> Se ha dicho muchas veces que querer ser pobre es lo mismo que querer estar enfermo:<sup>44</sup> sería en los dos casos santificar las obras e ir contra la gloria de Dios. De modo especial, la mendicidad por parte de los hombres capacitados para el trabajo no sólo es reprobable moralmente, como uno de los pecados capitales —la pereza—, sino que incluso va también contra el amor al prójimo, según las palabras del Apóstol.<sup>45</sup> // La especializa-

216

\*

217

tudinarias en el catolicismo eran productos de teorías éticas específicamente laxas, no sancionadas por la autoridad eclesiástica, de las que precisamente se alejaban los más fieles y serios adeptos de la Iglesia, mientras que, por el contrario, la idea profesional protestante ponía a los partidarios más austeros de // la vida ascética al servicio de la vida económica del capitalismo. Lo que en el catolicismo podía ser permitido condicionalmente, en el protestantismo era positiva y moralmente bueno. Las fundamentales diferencias, prácticamente importantes, de ambas éticas quedaron definitivamente fijadas desde la disputa jansenista y la *Bula Unigenitus*.

<sup>43</sup> "You may labour in that manner as tendeth most to your succes and lawful gain, You are bound to improve all your talents[...]" Sigue el pasaje traducido en el texto. Confrontación directa de la aspiración a la riqueza en el reino de Dios con la aspiración al éxito en la profesión terrena, en Janevay, *Heaven upon Earth (El cielo sobre la tierra)* en las *Works of the Pur. Div.*, p. 275, *infra*.

<sup>44</sup> Ya en la confesión (luterana) del duque Cristóbal de Württemberg, presentada al Concilio de Trento, se argumenta contra el voto de pobreza diciendo que quien por su clase es pobre, debe soportarlo, pero que si promete seguir siéndolo, hace lo mismo que si jurase estar siempre enfermo o tener mala fama.

<sup>45</sup> Así en Baxter y en la confesión del duque Cristóbal de Württemberg. Cf. también pasajes como éste: "[...] the vagrant rogues whose lives are nothing but an exorbitant course: the main begging", etc. (Th. Adams, *W. of the Pur. Div.*, p. 259). [Ya Calvino había prohibido severamente la mendicidad y los sínodos holandeses velan porque no se concedan permisos ni certificaciones que permitan el pordioseo. Mientras que la época de los Estuardos, especialmente el régimen de Laud bajo Jacobo I, había elaborado sistemáticamente el principio de la protección oficial a los pobres y de la asignación de trabajo a los parados, el clamor de los puritanos era: *giving alms is no charity* ("no es caridad dar limosna", título del conocido escrito posterior de Defoe), y a fines del siglo XVII comenzó para los sin trabajo el sistema de intimidación de las *workhouses* (casas de trabajo) (cf. Leonard, *Early History of English Poor Relief*, Cambridge, 1900, y H. Levy, *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Gesch. d. engl. Volkswirtschaft [Los // fundamentos del liberalismo económico en la historia de la economía inglesa]*, Jena, 1912, pp. 69 ss.).]

ción que domina en la humanidad actual aureola éticamente con un nimbo de gloria esta constante predicación puritana del valor ascético de la profesión fija; y lo mismo hace el hombre de negocios con la interpretación providencialista de las probabilidades de lucro.<sup>46</sup> Para el ascetismo, tan odioso resulta la elegante despreocupación señorial como la zafia ostentación del nuevo rico; mientras que la figura austera y burguesa del *self made man* le merece toda suerte de glorificaciones.<sup>47</sup> *God blesset his trade* es la frase que se aplica a los “santos”<sup>48</sup> que habían cumplido con éxito los decretos divinos; el poder del dios de los judíos, que recompensaba // precisamente en esta vida la piedad de sus fieles,<sup>49</sup> tenía que

<sup>46</sup> Con insistencia decía el presidente de la Baptist Union of Great Britain and Ireland, G. White, en su mensaje inaugural de la *assembly* en Londres, 1903 (*Baptist Handbook*, 1904, p. 104): “The best men on the roll of our Puritan churches were men of affairs, who believed, that religion should permeate the whole of life”.

<sup>47</sup> Aquí radica precisamente la oposición característica contra toda concepción feudal. Según ésta, el éxito y la consagración de la sangre sólo podía beneficiar a la descendencia del *parvenu* (político o social). En este sentido es característica la palabra española hidalgo = hijo de algo (*filius de atiquo*), [interpretándose el algo como el patrimonio heredado de un ascendiente]. Estas diferencias hallanse hoy muy atenuadas debido al rápido cambio y a la “europeización” del carácter nacional americano; pero todavía se sostiene hoy allí en ocasiones la concepción burguesa directamente opuesta, que ensalza el éxito y la ganancia comerciales como síntoma de aportación espiritual, no concediendo en cambio ningún respeto a la riqueza meramente heredada, mientras que en Europa (como ya observó James Bryce) por dinero puede comprarse todo honor social, siempre que el poseedor no haya estado él mismo tras el mostrador y haya llevado a cabo las necesarias metamorfosis de su riqueza (fundación de fideicomisos, etc.). Véase contra el honor de la sangre Th. Adams, *W. of the Pur. Div.*, p. 216.

<sup>48</sup> Así, por ejemplo, para el fundador de la secta familista, Hendrik Nikolaes, que era comerciante (Barclay, *Inner Life of the Religious Communities of the Commonwealth* [Vida interior de las comunidades religiosas de la Commonwealth], p. 34).

<sup>49</sup> Esto es completamente seguro, por ejemplo, para Hoornbeek, para quien también Mateo, 6, 5, y I Tim., 4, 8, han hecho promesas completamente terrenas para los santos (loc. cit., vol. I, p. 193). Todo es producto de la providencia de Dios, que de modo especial cuida de los suyos: loc. cit., p. 192: “Super alios autem summa cura et modis singularissimis versatur Dei providentia circa fideles”. \* Sigue luego la discusión acerca de cómo se reconocerá que un caso de felicidad no procede de esa *providentia communis*, sino de la providencia especial. También Bailey (loc. cit., p. 191) basa en la Divi-

seguir haciendo lo propio para los puritanos que, siguiendo el consejo de Baxter, controlaban el estado de gracia confrontándolo con el estado del alma de los héroes bíblicos<sup>50</sup> e interpretaban las sentencias de la Biblia como los “artículos de un código”. Las palabras del Antiguo Testamento no eran en sí mismas lo suficientemente claras. Ya vimos que Lutero aplicaba gramaticalmente el concepto de “profesión”, en sentido profano, en la traducción de un pasaje de Sirach. Pero [a pesar de las // influencias helenísticas que son patentes en él,] el libro de Jesús Sirach está lleno todavía, por el espíritu que lo anima, de los elementos aún vivos de sentido tradicionalista del Antiguo Testamento (ampliado). Es característico el que este libro goce todavía hoy de gran popularidad entre los campesinos alemanes luteranos;<sup>51</sup> y el carácter luterano de muchas corrientes del pietismo alemán se revela en sus pre-

na Providencia el éxito del trabajo profesional. En los escritos de los cuáqueros se encuentra repetidas veces la afirmación de que la *prosperity* es “a menudo” el premio de la vida beata (tal manifestación se encuentra todavía el año 1848 en la *Selection from the Christian Advice Issued by the General Meeting of the S. of Fr. London* vi<sup>ta</sup>, Londres, 1851, p. 209). Todavía hemos de insistir en la conexión con la ética cuáquera.

<sup>50</sup> Como ejemplo de esta orientación patriarcalista —característica también de la concepción puritana de la vida— puede recordarse el análisis que hace Thomas Adams de la discusión entre Jacob y Esaú (*Works of the Pur. Div.*, p. 235): “His [de Esaú] folly may be argued from the base estimation of the birthright” [este pasaje es también importante para seguir el desarrollo de la idea del *birthright*] “that he would so lightly pass from it and on so easy condition as a pottage”. Pero era perfidia que luego, por el engaño, no quisiera convalidar la compra. Es un *cunning hunter*, a *man of the fields*: personificación de la incultura irracional; mientras que Jacob representa a *plain man*, *dwelling in tents*, el *man of gace*. [Köhler (*op. cit.*) encontró también muy extendido entre los campesinos holandeses el sentimiento de un íntimo parentesco con el judaísmo, expresado, por ejemplo, en la conocida carta de Roosevelt. Pero, por otra parte, el puritanismo conocía perfectamente en su dogmatismo práctico su contraposición con la ética judaica, como se muestra claramente en los escritos de Prynne contra los judíos (a propósito de los planes de tolerancia de Cromwell). Cf., *infra*, nota 58, *in fine*.]

<sup>51</sup> *Zur bäuerlichen Glaubens- und Sittenlehre. Von einem thüringischen Landpfarrer* (La fe y la moral entre los campesinos. Por un párroco rural de Turingia), 2ª ed., Gotha, 1890, p. 16. Los campesinos aquí descritos son un producto característico de la Iglesia luterana. Yo he puesto repetidamente al margen la palabra “luterana” cada vez que el notable autor habla, en general, de religiosidad campesina.

220 ferencias por Jesús Sirach.<sup>52</sup> Los puritanos rechazaban como no inspirados los evangelios apócrifos, de acuerdo con su rígida contraposición de lo divino y la naturaleza.<sup>53</sup> De los libros canónicos influía preferentemente el Libro de Job, en el que la profunda veneración a la Divina Majestad (absolutamente soberana y sustraída a toda humana medida), tan cara a las concepciones calvinistas, aparecía combinada con la seguridad final (tan secundaria para Calvino como importante para el puritanismo) de que Dios acostumbra a derramar sobre los suyos sus dones, incluso materiales, precisamente [—y, según el Libro de Job, sólo—] en esta vidas.<sup>54</sup> Por parte de Baxter se abandonó tanto el quietismo oriental que se revela en muchos de los salmos más inspirados y en las sentencias de Salomón, como el matiz tradicionalista del párrafo primero de la Epístola a los Corintios, no obstante // su fundamental importancia para determinar el concepto de profesión. Por eso se insistió tanto en aquellos pasajes del Antiguo Testamento que ensalzan la rectitud, la honradez formal como signo de la conducta grata a Dios. Se pensaba que la ley mosaica sólo había sido desprovista de validez por la nueva ley en sus preceptos puramente ceremoniales o cuyo alcance histórico se limitaba al pueblo judío, mientras que en los demás seguía en plena vigencia como expresión de la *lex naturae*.<sup>55</sup> esta doctrina hacía posible, por una parte, prescindir de aquellos preceptos que ya no podrían hallar cabida en la vida mo-

<sup>52</sup> Cf., por ejemplo, las citas de Ritschl, *Pietismo*, II, p. 158. Spener basa sus objeciones al cambio de profesión y el afán de lucro en las sentencias de Jesús. *Theol. Bedenken*, vol. III, p. 426.

<sup>53</sup> A pesar de todo, Bailey recomienda su lectura, y no faltan, aun cuando no abundan, citas aisladas de los apócrifos. No recuerdo en cambio ninguna (quizá sea casualidad) de Jesús Sirach.

<sup>54</sup> Cuando ocurre que tiene éxito un condenado notorio, tranquilízase el calvinista (por ejemplo, Hoornbeek) con la seguridad de que Dios lo hace para endurecerlos más y corromperlos más seguramente.

<sup>55</sup> No podemos hablar aquí con más extensión de este punto. Lo que interesa únicamente es el carácter formalista de la "honradez". [En las *Sozial-lehren* de Troeltsch se encuentran muchas indicaciones sobre la significación de la ética del Antiguo Testamento para la *lex naturae*.]

derna, dejando en cambio vía libre para que se fortaleciese el espíritu de legalidad austera y honrada propio del ascetismo intramundano de este protestantismo, tan afín en muchos de sus rasgos a la moral de la antigua ley.<sup>56</sup> Por tanto, cuando no sólo los escritores de la época, sino incluso los contemporáneos, califican de *English hebraism* el sentido fundamentalmente ético del puritanismo inglés,<sup>57</sup> proceden con acierto, a condición de que dicha designación se entienda debidamente. No hay que pensar únicamente en el judaísmo palestino de la época en que se dieron los preceptos del Antiguo Testamento, sino en el judaísmo tal como se fue formando lentamente bajo la influencia de muchos siglos de educación formalista, legalista y talmúdica [; y ya por eso precisa proceder con la máxima cautela al señalar paralelismos]. Al puritanismo era completamente ajeno el sentido despreocupado de la vida que caracterizaba tanto al antiguo judaísmo [; como a la ética económica del judaísmo medieval y contemporáneo, en // aquellos rasgos específicos que marcan su posición en el desarrollo del *ethos* capitalista. La mentalidad judaica coincidía más bien con la del capitalismo "aventurero" de tipo político-especulador; su *ethos*, en una palabra, era el del capitalismo del paria, mientras que el puritanismo tenía el *ethos* de la industria racional burguesa y de la organización racional del trabajo, y sólo lo que encajaba en estos moldes fue lo que tomó de la ética judaica].

Dentro del breve espacio que nos permite este bosquejo, no es posible mostrar las consecuencias caracterológicas que tuvo esta asimilación vital de las normas del Antiguo Testamento, labor ésta que, pese a su atractivo, no ha sido realizada ni siquiera por relación a los mismos judíos.<sup>58</sup> Aparte de las

<sup>56</sup> Según Baxter (*Christian Directory*, III, pp. 173 ss.), la obligatoriedad de las normas éticas de la Escritura va tan lejos que, o bien sólo son un *transcript* del *law of nature*, o bien llevan consigo el *express character of universality and perpetuity*.

<sup>57</sup> Así, Dowden (con referencia a Bunyan), loc. cit., p. 39.

<sup>58</sup> [Más detalles sobre esto en los artículos sobre la ética económica de



222 ya // indicadas relaciones, interesa advertir que la antigua creencia de ser el pueblo elegido por Dios experimentó entre

las religiones.] No podemos analizar aquí la extraordinaria influencia que sobre el desarrollo caracterológico del judaísmo ha tenido su carácter racional, extraño a la cultura de los sentidos, especialmente el segundo mandamiento (“no te harás imágenes...”). Como no característico puede señalarse, en todo caso, el hecho de que uno de los directivos de la Educational Alliance de los Estados Unidos (organización que se propone con extraordinario éxito y abundantes medios la americanización de los inmigrantes judíos) me señalase como primera finalidad de la encarnación cultural a que aspiran por todos los medios de la enseñanza artística y social, la “emancipación del segundo mandamiento”. En el puritanismo, a la condenación israelita de todo antropomorfismo, corresponde la prohibición de divinizar la criatura, cosa algo distinta, pero que, indudablemente, va en la misma dirección. Se lee, por ejemplo, en el Talmud (en Wunsche, *Baby Talmud*, II, p. 34) que es mejor y más ricamente recompensado por Dios el hacer algo bueno por deber que el realizar una buena acción a la que no se está obligado por la ley —con otras palabras: el frío cumplimiento del deber es moralmente superior a la filantropía sentimental—, y la ética puritana aceptaría este principio lo mismo que Kant, que, de origen escocés y fuertemente influido por el pietismo en su educación, se aproxima mucho al mismo en su imperativo categórico (y aquí no nos es posible mostrar más al detalle lo que deben al protestantismo ascético en general muchas de sus fórmulas). Pero, al mismo tiempo, las raíces de la ética talmúdica se sumergen en el tradicionalismo oriental: “R. Tanchum ben Chanilai ha dicho: Nunca cambie el hombre un uso” (*Gemara en Mischna*, VII, I, fol. 86 b, núm. 93, en Wunsche: se trata del sustento de // los jornaleros), y sólo frente a los extranjeros deja de valer esta vinculación. Por tanto, la concepción puritana de la “legalidad” como comprobación ofrecía motivos mucho más fuertes para un obrar positivo que la concepción judaica de la misma como simple cumplimiento de un precepto. [Naturalmente, no es extraña al judaísmo la idea de que el éxito evidencia la bendición de Dios. Pero la significación fundamentalmente perturbadora que, desde el punto de vista ético-religioso, alcanzó en su judaísmo a consecuencia de su doble moralidad, interior y exterior, impide afirmar en este punto decisivo la existencia de una afinidad esencial. Frente al “extranjero” estaba permitido todo lo que se prohibía para con el “hermano”. Por eso, era imposible que el éxito fuese en esta esfera de lo no “preceptivo”, sino simplemente “permitido”, un signo inequívoco de comprobación religiosa y un impulso favorable para una metodización de la vida, como en los puritanos. Véase los trabajos citados anteriormente acerca de este problema, cuya entraña no ha visto bien Sombart en su libro *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (*Los judíos y la vida económica*). Más detalles no interesan aquí. Por extraño que parezca, la ética judaica tenía un fuerte sentido tradicionalista.]\* No hemos de entrar aquí en señalar el gran cambio sufrido por la actitud interior ante el mundo por obra de la doctrina cristiana sobre la “gracia” y la “redención” que siempre ha albergado en su seno, de modo peculiar, el germen de nuevas posibilidades de desarrollo. Sobre la “legalidad” en las concepciones del Antiguo Testamento, cf. también Ritschl, *Rechtf. u. Vers.*, op. cit., II, p. 265.

los puritanos un grandioso renacimiento,<sup>59</sup> lo que tuvo formidables consecuencias de orden psicológico. El suave Baxter agradecía a Dios haberle permitido nacer en Inglaterra y en el seno de la // verdadera Iglesia, no en otra parte alguna; y un reconocimiento análogo dominaba todo el sentido de la vida de la burguesía puritana, que se sentía de conducta irreprochable por la gracia de Dios,<sup>60</sup> determinando el carácter formalista, austero y correcto propio de los ejemplares representativos de aquella época heroica del capitalismo.

Veamos ahora en qué puntos concretos pudo influenciar directamente el estilo de vida capitalista la concepción puritana de la profesión y el estímulo para una conducción de vida ascética. Ya sabemos que la ascesis se dirigía, ante todo,

[Para los puritanos ingleses, los judíos de su tiempo eran los representantes de ese capitalismo que especulaba con la guerra, los monopolios estatales, las fundaciones y los proyectos financieros o constructivos de los reyes, que tanto aborrecían ellos. De hecho, la antítesis entre uno y otro podría formularse así —con las consiguientes reservas—: el capitalismo judío era capitalismo especulador de parias; el capitalismo puritano, por el contrario, era organización del trabajo.]

<sup>59</sup> La verdad de la Sagrada Escritura sigue para Baxter, en última instancia, de la *wonderful difference of the godly and ungodly*, de la absoluta diversidad entre el *renewed man* y los otros y del evidente especialísimo cuidado con que Dios procura la salvación del alma de los suyos (que, naturalmente, puede manifestarse también en las “pruebas” que le envía). *Chr. Direct.*, I, p. 165, 2 marg.

<sup>60</sup> Una prueba característica de esto la tenemos en la extrañeza que causa a Bunyan —en quien, por lo demás, se encuentran ciertas aproximaciones a la mentalidad luterana de la libertad de un cristiano (por ejemplo, en *Of the Law and a Christian* [*La ley y el cristiano*], *W. of the Pur. Div.*, p. 354, *infra*)— la parábola del fariseo y el publicano (véase el sermón *The Pharisee and the Publican*, op. cit., pp. 100 ss.). ¿Por qué se condena al fariseo? En verdad, no guarda los preceptos divinos, es un sectario evidente que sólo piensa en exterioridades secundarias y formalidades sin valor (p. 107); y, sobre todo, se atribuye a sí mismo el mérito y, sin embargo, “como hacen los cuáqueros”, abusa del nombre de Dios para dar gracias a Éste por su virtud, sobre cuyo valor edifica (p. 126) de modo culpable, negando así implícitamente la predestinación divina (pp. 139 ss.). Por tanto, su oración es idolátrica, se adora a sí mismo, y eso es lo pecaminoso. En cambio el puritano está interiormente regenerado, como lo prueba la sinceridad de su confesión, pues (como dice con la característica atenuación puritana del sentimiento luterano del pecado) *to a right and sincere conviction of sin there must be a conviction of the probability of mercy* (“de la recta y sincera convicción del pecado debe seguirse la convicción de la probabilidad del perdón”) (p. 209).

224 contra el goce “despreocupado” de la existencia y de cuanto en ella puede proporcionar alegría; este rasgo se manifiesta del modo más claro en la lucha en torno al *Book of Sports*<sup>61</sup> que Jacobo I y Carlos I elevaron a ley con el fin de combatir el puritanismo, y cuya lectura ordenó el último que se efectuase en todos los pulpitos. // Los puritanos combatieron con furia la disposición real, que toleraba legalmente ciertos esparcimientos populares en domingo fuera de las horas dedicadas al cumplimiento de los deberes religiosos, no sólo porque perturbaba el descanso del sábado, sino porque implicaba una directa oposición a lo que debe ser la ordenada conducción de vida (*Lebensführung*) del santo. Y cuando el rey conminó con severos castigos todo ataque contra la legalidad de aquellos deportes, lo hacía precisamente con el fin de acabar con ese rasgo ascético que, por antiautoritario, parecía peligroso para el Estado. La sociedad monárquico-feudal protegía a cuantos se sentían inclinados a la diversión, contra la naciente moral burguesa y los conventículos ascéticos enemigos de la autoridad, del mismo modo que la sociedad capitalista de hoy favorece a los que sienten el ánimo dispuesto para el trabajo, contra la moral clasista de los trabajadores y sindicatos más o menos anarquistas. Pero contra eso se alzaban los puritanos con su principio de la conducción de vida (*Lebensführung*) ascética, que era lo importante: el desvío que el puritano y el cuáquero sentían ante el deporte no se basaba en principios religiosos, y aun lo admitían, con la condición de que sirviese para un fin racional: ser el alivio necesario para la capacidad de rendimiento físico; sólo era condenable, por el contrario, en calidad de simple modo de poner al desnudo los instintos desatados, o como puro instrumento de goce o, finalmente, cuando servía para despertar la ambición agonal, el instinto salvaje o el placer irracional de la apuesta, cosas

<sup>61</sup> Reproducido en los *Constitutionnal Documents* de Gardiner. Se puede comparar esta lucha contra el ascetismo [(antiautoritario)] con la persecución de que hizo objeto Luis XIV a los jansenistas y Port-Royal.

totalmente reprobables. El goce desenfrenado de la vida, tan alejada del trabajo profesional como de la piedad, era el enemigo del ascetismo racional, ya se manifestase aquél como deporte “señorial” o como la frecuente asistencia al baile y la taberna por parte del hombre vulgar.<sup>62</sup> //

En consecuencia, también ofrece rasgos de desconfianza, cuando no de hostilidad directa, la actitud ante los bienes culturales no valorables directamente desde el punto de vista religioso. No quiere decirse con esto que el ideal de vida del puritanismo implicase precisamente un recelo hosco o un marcado desprecio hacia la cultura, pues la verdad está exactamente en lo contrario, al menos en lo que respecta a la ciencia (salvo, claro es, la aborrecida escolástica); y los más grandes representantes del movimiento puritano poseen hondísima formación renacentista: los sermones del ala presbiteriana del movimiento rezumaban clasicismo,<sup>63</sup> y los mismos radicales, a pesar de hacer de ello un motivo de crítica, no desdeñaban hacer uso de ese tipo de cultura en la polémica teológica. Quizá no ha habido nunca un país tan sobrado de *graduates* como la Nueva Inglaterra en la primera generación de su existencia. Las sátiras de los adversarios (así, Butler, en *Huidibras*)\* atacan precisamente la sabiduría de gabinete y la dialéctica escolástica de los puritanos: lo que

<sup>62</sup> El punto de vista de Calvino era en esto mucho más flexible, al menos en relación a las formas aristocráticas más refinadas de los goces vitales. El único límite era la Biblia; quien la sigue fielmente y tiene buena conciencia, no necesita mirar con temor todo impulso propio a gozar de la vida. Los rozamientos hechos a este propósito en el cap. x de la *Inst. Christ. Rel.* (por ejemplo: “nec fugere ea quoque possumus quae videntur oblectationi magis quam necessitati inservire”),\* tal vez podría abrir la puerta a una práctica sobradamente relajada. En los epígonos, aparte de la creciente tortura en torno a la *certitudo salutis*, se impuso también la circunstancia (que en otro lugar valoraremos debidamente) de que en la esfera de la *ecclesia militans* fueron los pequeños burgueses los factores esenciales del desarrollo ético del calvinismo.

<sup>63</sup> Th. Adams (*Works of the Div. Pur.*, p. 3), por ejemplo, comienza un sermón sobre *the three divine sisters* (“de las cuales la más grande es el amor”) con esta proposición: “que también París entregó la manzana a Afrodita”.

<sup>64</sup> Novelas y cosas semejantes no deben leerse: son *wastetimes* (Baxter,

estaba, en parte, en conexión con la estimación religiosa del saber: consecuencia de la actitud ante la católica *fides implicita*.<sup>\*</sup> Otro es, ciertamente, el cuadro que se ofrece en el ámbito de la literatura no científica<sup>64</sup> y del arte. Aquí, la ascesis fue lo que sofocó la // alegría vital de la vieja Inglaterra. [Los dardos no se dirigieron sólo contra las fiestas profanas; el odio encarnizado de los puritanos contra todo lo que olía a *superstition*, contra todas las reminiscencias de administración mágica de la gracia, se enderezó por igual contra la cristiana fiesta de Nochebuena, contra el árbol de mayo<sup>65</sup> y contra el despreocupado sentido artístico de la Iglesia.] Es verdad que en Holanda pudo desarrollarse un gran arte, crudamente realista a menudo,<sup>66</sup> pero esto prueba tan sólo cuán poco eficaz podía ser en esta materia la reglamentación au-

toritaria de las costumbres, frente a la influencia de la corte y de la clase dominante [(los rentistas)] y el sensualismo de los pequeños burgueses enriquecidos, una vez que el breve dominio de la teocracia calvinista había quedado convertido en una // árida Iglesia estatal, incapaz de devolver al calvinismo su primitiva fuerza ascética proselitista.<sup>67</sup> También el

227

netración relativamente pequeña de la ética calvinista en la práctica de la vida y la debilitación del espíritu ascético en Holanda [ya a comienzos del siglo XVII (los congregacionalistas ingleses emigrados a Holanda en 1608 se extrañaban de lo poco que allí se guardaba el descanso dominical)] y más aún bajo el dominio del gobernador Federico Enrique, así como sobre la escasa fuerza de expansión del puritanismo holandés. Debíase en parte a la constitución política (confederación de estados y países particularistas) y a la escasa capacidad de defensa (la guerra de libertad fue pronto dirigida en lo fundamental por el dinero de Amsterdam y soldados mercenarios: los predicadores ingleses explicaban la confusión babilónica de las lenguas haciendo referencia al ejército holandés). De ese modo, la seriedad de la lucha por la fe pasó en buena parte a otros, con lo cual se descuidó también la participación en el poder político. En cambio, el ejército de Cromwell se sentía ejército ciudadano. (Y lo característico es que este ejército tenía en su programa la supresión del servicio militar, puesto que sólo se debía combatir *in gloriam Dei* por causas reconocidas en conciencia como justas, no por satisfacer el humor de un príncipe. La constitución militar inglesa, que, con arreglo al criterio [tradicional] alemán es considerada "inmoral", tuvo en su principio motivos históricos altamente "morales" y fue una exigencia de soldados jamás vencidos [que sólo después de la restauración se pusieron al servicio de los intereses de la corona.]) Los *schutterijen*<sup>\*</sup> holandeses, representantes del calvinismo en el periodo de la gran guerra, aparecen comportándose muy poco "ascéticamente" media generación después de los sínodos de Dordrecht, en los cuadros de Hals. En todo momento surgen en los sínodos protestas contra su modo de conducción de vida (*Lebensführung*). El concepto holandés de *deftigheid*<sup>\*</sup> es una mezcla de "honorabilidad" burguesa racional y de conciencia aristocrática de clase. Todavía hoy se muestra el carácter aristocrático de la Iglesia holandesa en la separación de los asientos en los templos. [La persistencia de la economía ciudadana fue obstáculo para la industria, la cual floreció por obra principalmente de los refugiados y sólo durante algunas épocas. Sin embargo, en Holanda, el ascetismo intramundano del calvinismo y del pietismo influyó en la misma dirección que en otras partes (incluso en el sentido —al que luego aludiremos— de "coacción ascética al ahorro", como lo prueban los pasajes de Groen van Prinsterer que citamos, *infra*, en la nota 86. Naturalmente, no es un azar la ausencia casi absoluta de la bella literatura en la Holanda calvinista.) Sobre Holanda, véase Busken-Huet, *Het land van Rembrandt* [*La patria de Rembrandt*], traducida también al alemán por Von der Ropp]. [Todavía en el siglo XVIII se manifiesta la significación de la religiosidad ascética como "coacción ascética al // ahorro" en los dibujos de Albertus Halle. Sobre las particularidades del juicio artístico holandés y sus motivos, cf. las notas autobiográficas de Const. Huyghens

*Chr. Direct.*, I, p. 51, 2). Ya es conocido el agotamiento de la lírica y del canto popular, no sólo del drama, después de la época isabelina en Inglaterra. Y sobre todo es chocante la caída vertical de la excelente aptitud del pueblo inglés para la música (las aportaciones de Inglaterra a la historia de la música no tenían nada de secundarias) hasta la nulidad absoluta que en este aspecto se vio más tarde y aún hoy en los pueblos anglosajones. En América, fuera de las iglesias de los negros —y por parte de aquellos cantores profesionales que ahora contratan las iglesias como *attractions* (la Trinity Church de Boston por 8 000 dólares anuales)— no se oye más que una gritería insoportable para un oído alemán, a lo que llaman "cántico de la comunidad". (Algo parecido ocurre también en Holanda.)

<sup>65</sup> [Lo mismo en Holanda, como puede verse por las discusiones de los sínodos. (Véase la resolución sobre el árbol de mayo en la colección de Reitsma, VI, 78, 139, etcétera.)]

<sup>66</sup> Parece indudable que el "renacimiento del Antiguo Testamento" [y la orientación pietista hacia ciertos sentimientos cristianos contrarios a la belleza que arrancan de Deutero-Isaías y el salmo 22,] tuvo que influir sobre el arte en el sentido de hacer lo "feo" objeto del mismo en la medida de lo posible, en lo que también influyó, sin duda, el temor puritano a la idolatría. Pero cuando se trata de concretar algo más, ya no puede hablarse con tanta seguridad. En la Iglesia romana, motivos completamente diferentes (demagógicos) causaron fenómenos aparentemente análogos, pero con resultado artístico totalmente distinto. Quien contempla [en la *Mauritshuis*] el *Saúl y David* de Rembrandt, cree percibir directamente el poderoso influjo del sentir puritano. El valioso análisis que hace Carl Neumann en su *Rembrandt* de las influencias culturales holandesas, podría dar la medida de los fecundos influjos positivos que ejerció sobre el arte el protestantismo ascético.

<sup>67</sup> Es imposible explicar aquí las múltiples causas que influyeron en la pe-



- 228 teatro era // condenable para los puritanos<sup>68</sup> y la absoluta proscripción de lo erótico y el desnudo impidió que en la literatura y el arte pudiesen mantenerse las concepciones más radicales. Los conceptos de *idle talk*, de *superfluities*,<sup>69</sup> de *vain ostentation* y demás modos de designar todo modo irracional de comportarse (es decir, el obrar sin un fin, de modo no ascético, y no en servicio de la gloria de Dios, sino del hombre) fueron rápidamente empleados para favorecer el más severo finalismo en la utilización de motivos artísticos. Y este criterio finalista y racional se aplicó plenamente cuando se trataba, por ejemplo, del adorno de la persona, del traje.<sup>70</sup>
- 229 Esta poderosa tendencia a // uniformizar el estilo vital —que

(1629-1631), editadas en 1891. (El trabajo citado de Groen van Prinsterer, *La Hollande et l'influence de Calvin*, 1864, no ofrece nada decisivo para nuestro problema.) La colonia Nieu-Nederland en América era, desde el punto de vista social, un dominio semifeudal de "patronos" (comerciantes que anticipaban el capital) y, a diferencia de Nueva Inglaterra, ofrecía escasas facilidades para que pudieran moverse "pequeñas gentes" emigradas.]

<sup>68</sup> [Recuérdese que las autoridades municipales puritanas de Stratford-on-Avon cerraron el teatro de la ciudad ya en vida de Shakespeare, y durante su estancia en ella (ya es conocido el odio y desprecio que el gran dramaturgo no recataba contra los puritanos). Todavía en 1777 rechazaba la ciudad de Birmingham la apertura de un teatro, como propulsora de "corrupción" y, por lo mismo, perjudicial al comercio (Ashley, *infra*, nota 95, loc. cit., pp. 7, 8).]

<sup>69</sup> También aquí es decisivo el que para los puritanos no hubiese más alternativa que la de voluntad divina y vanagloria humana. Por eso no existían *adiazoros* para ellos. No participaba de esta posición Calvino, según se ha visto: es indiferencia lo que se come, cómo se viste, etc., a condición de que el alma no quede esclavizada bajo el poder de las concupiscencias. Igual que para los jesuitas, la libertad del "mundo" debe manifestarse como indiferencia o, en frase de Calvino, como el uso indistinto y frío de los bienes que ofrece la tierra (p. 409 de la edición original de la *Instituto Christianae Rel.*), punto de vista que se acerca mucho más en la práctica al de los luteranos que el precisismo de los epígonos.

<sup>70</sup> A este respecto es conocida la conducta de los cuáqueros. Pero ya a comienzos del siglo XVII la comunidad de exulantes de Amsterdam levantó clamorosas protestas contra los sombreros y trajes a la última moda de la mujer de un pastor (graciosamente descrito en el *Congregationalism of the Last 300 Years*, de Dexter). Ya Sanford había recordado que el actual peinado masculino era el mismo de los *Roundheads*, al que tantas burlas se habían hecho, y que el peinado puritano, igualmente ridiculizado, se basa también en un principio esencialmente análogo al nuestro.

es el *pendant* del actual interés capitalista en la estandarización de la producción—,<sup>71</sup> tenía sus fundamentos ideales en la repulsa a la "idolatría".<sup>72</sup> Ciertamente, no debe olvidarse que el puritanismo encerraba un mundo de contradicciones, que el sentido instintivo de lo que en el arte posee magnitud intemporal estuvo de seguro más afinado en sus jefes que en los "caballeros"<sup>73</sup> y que la creación // artística de un genio representativo como Rembrandt, a pesar de que su "comportamiento" no hubiese hallado gracia a los ojos del dios puritano, estuvo esencialmente orientada por el medio secular en que se movió.<sup>74</sup> Pero esto en nada modifica el cuadro de conjunto que hemos trazado, por cuanto que la poderosa interiorización de la personalidad que pudo ser y fue de he-

230

<sup>71</sup> Véase sobre esto el libro ya citado de Thorstein Veblen, *The Theory of Business Enterprise*.

<sup>72</sup> Insistiremos más tarde en este criterio. Por él se explican frases como ésta: "Every penny, which is paid upon yourselves and children and friends must be done as by Gods own appointment and to serve and please him. Watch narrowly, or else that thievish carnal self will leave God nothing" (Baxter, loc. cit., I, p. 308, *infra*, derecha). Esto es lo decisivo: lo que se aplica a fines personales es sustraído al servicio de Dios.

<sup>73</sup> Con razón suele recordarse (así Dowden) que Cromwell salvó cuadros de Rafael y el *Triunfo de César* de Mantegna, que quería vender Carlos II. La sociedad de la Restauración era indiferente o directamente contraria a la literatura nacional inglesa, como es sabido. Pero en las cortes, el influjo de Versalles era omnipotente. No es posible, dentro del escaso margen de que disponemos, analizar la influencia que sobre el espíritu de los tipos superiores del puritanismo y de los hombres educados en su escuela ejerció el desvío de los goces irreflexivos de la vida. Washington Irving (*Bracebridge Hall*) lo describía así en la terminología usual inglesa: "It [se refiere a la libertad política: nosotros diremos 'puritanismo'] evinces less play of the fancy, but more power of imagination". Basta pensar en la posición de los escoceses en la ciencia, el arte y las invenciones técnicas, e incluso en la vida mercantil inglesa, para comprender que esta observación, a pesar de su formulación un tanto estrecha, es justa en el fondo. No podemos hablar aquí de su alcance para el desarrollo de la técnica y las ciencias empíricas. En la vida cotidiana se pone de relieve en todo momento esta relación: según Barclay, las *recreations* consideradas lícitas por el cuáquero son visitar a los amigos, la lectura de obras históricas, experimentos matemáticos y físicos, jardinería, discusión de los hechos ocurridos en el mundo financiero, etc. La razón de esto quedó ya indicada anteriormente.

<sup>74</sup> Admirablemente analizada en el *Rembrandt* de Carl Neumann, que debe confrontarse con las observaciones del texto.



cho la consecuencia del creciente imperio del estilo vital puritano, favoreció predominantemente a la literatura y las generaciones posteriores.

Es imposible penetrar más al detalle en la discusión de las influencias del puritanismo en todos estos sectores; recordemos solamente que la licitud de la alegría en aquellos bienes de la cultura que tan sólo favorecen el goce artístico o deportivo encuentra siempre un límite característico: no deben costar nada. El hombre es tan sólo un administrador de los bienes que la gracia divina se ha dignado concederle y, como el criado de la Biblia, ha de rendir cuenta de cada céntimo que se le confía<sup>75</sup> y por lo menos es arriesgado gastarlo en algo cuyo fin no es la gloria de Dios, sino el propio goce.<sup>76</sup> Basta tener los ojos abiertos para encontrar, incluso en la actualidad, representantes de esta mentalidad.<sup>77</sup> El hombre que está dominado // por la idea de la propiedad como obligación o función cuyo cumplimiento se le encomienda, a la que se supedita como administrador y, más aún, como “máquina adquisitiva”, tiene su vida bajo el peso de esta fría presión que ahoga en él todo posible goce vital. Y cuanto mayor es la riqueza,

231

<sup>75</sup> Así Baxter en los pasajes antes citados, I, p. 108, *infra*.

<sup>76</sup> Cf., por ejemplo, la conocida descripción del coronel Hutchinson (citado frecuentemente por Sanford, loc. cit., p. 57) en la biografía escrita por su viuda. Después de exponer todas sus virtudes caballerescas y su naturaleza inclinada a gozar ardentemente de la vida, dice: “He was wonderful neat, cleanly and genteel in his habit, and had a very good fanoy in it; but he left off very early the wearing of anything that was costly [...]” De modo análogo es descrito el ideal de la puritana abierta y selecta, a la que sólo escatima dos cosas: el tiempo y el derroche de “fausto” y diversiones, en la oración fúnebre de Baxter a Mary Mammer. (*W. of the Pur. Div.*, p. 553.)

<sup>77</sup> Recuerdo de modo especial (entre otros muchos ejemplos) el caso de un fabricante a quien siempre favoreció el éxito y que consiguió en su vejez hallarse en posesión de una considerable fortuna, que al aconsejarle el médico, a consecuencia de una tenaz debilidad digestiva, tomar diariamente algunas ostras, costó grandes dificultades convencerle de que lo hiciera. Por otra parte, las muchas fundaciones para fines benéficos que llevaba hechas ya en la vida, y que le acreditaban de hombre generoso, ponían de relieve que su conducta en aquel caso no era más que el residuo del sentimiento “ascético” que considera moralmente reproable el goce de la propia riqueza, pero no un sentimiento de “avaricia”.

tanto más fuerte es el sentimiento de la responsabilidad por su conservación incólume *ad gloriam Dei* y el deseo de aumentarla por medio del trabajo incesante. A no dudarlo, la génesis de este estilo vital tiene alguna de sus raíces (como tantos otros elementos del [moderno] espíritu capitalista) en la Edad Media;<sup>78</sup> pero sólo en la ética del protestantismo ascético halló su más consecuente fundamentación; con lo que se ve de modo claro su alcance para el desarrollo del capitalismo.<sup>79</sup> //

El ascetismo intramundano del protestantismo, podemos decir resumiendo, actuaba con la máxima pujanza contra el goce despreocupado de la riqueza y estrangulaba el consumo, singularmente el de artículos de lujo; pero, en cambio, en sus efectos [psicológicos], destruía todos los frenos que la ética tradicional ponía a la aspiración a la riqueza, rompía las

232

<sup>78</sup> En esta dirección se mueve la separación entre el taller y la oficina, el “negocio”, en general, y la vivienda privada, la firma comercial y el nombre, el capital del negocio y el patrimonio particular, y la tendencia a convertir el “negocio” en un *corpus mysticum* (al menos el patrimonio social). Véase sobre esto mi *Handelgesellschaften im Mittelalter (Las sociedades mercantiles en la Edad Media)*. \*

<sup>79</sup> Acertadamente se había referido Sombart en su *Capitalismo*\* (1ª ed.) a este fenómeno característico. Sólo hay que hacer notar que [la acumulación de patrimonios] tiene dos fuentes psicológicas muy distintas entre sí. Una de ellas hunde sus raíces en la más remota antigüedad y se expresa en fundaciones, fideicomisos, etc., igual o, tal vez, más pura y claramente en la tendencia análoga a morir envuelto en oro y, sobre todo, a asegurar la subsistencia del “negocio”, incluso perjudicando los intereses personales de la mayoría de los hijos, presuntos herederos. Se trata en estos casos, aparte del deseo de seguir llevando después de la muerte una vida ideal en la propia creación, de conservar, el *splendor familiar*,\* es decir, de una vanidad que se aplica a la personalidad prolongada del fundador, por fines egocéntricos en el fondo. No es lo mismo el motivo “burgués” que nos viene ocupando: el principio ascético “debes renunciar, debes renunciar” se encuentra ahora traspuesto en esta fórmula positiva y capitalista: “debes enriquecerte, debes enriquecerte”, como una especie de imperativo categórico. Sólo la gloria de Dios y el propio deber, no la vanidad de los hombres, es el motivo que mueve al puritano; hoy, sólo el deber hacia la “profesión”. Quien guste de ilustrar una idea en sus últimas consecuencias, recuerde la teoría de ciertos multimillonarios norteamericanos según la cual los millones no deben dejarse a los hijos para no privarles del beneficio moral de tener que trabajar y ganar por su cuenta (aun cuando esto no pasa hoy de ser pura “teoría”). \*

233

cadenas del afán de lucro desde el momento que no sólo lo legalizaba, sino que lo consideraba como precepto divino (en el sentido expuesto). La lucha contra la sensualidad y el amor a las riquezas no era una lucha contra el lucro racional [sino contra el uso irracional de aquéllas]: así lo atestiguan expresamente no sólo el puritanismo, sino también Barclay, el gran apologista cuáquero. Por uso irracional de la riqueza se entendía, sobre todo, el aprecio de las formas ostentosas del lujo —condenable como idolatría—,<sup>80</sup> de “las que tanto gustó el feudalismo”, en lugar de la utilización racional y utilitaria querida por Dios, para los fines vitales del individuo y de la colectividad. No se pedía “mortificación al rico,”<sup>81</sup> sino que usase de sus bienes para cosas necesarias y prácticamente útiles”. El concepto de *confort* // comprende de modo característico el círculo de los fines éticamente lícitos, y es lógico que los primeros en quienes encarnase el estilo de vida inspirado en tal concepto fuesen precisamente los representantes de la correspondiente concepción de la vida: los cuáqueros. Al oropel y relumbrón del fausto caballeresco que, apoyado en insegura base económica, prefiere la elegancia deslucida a la sobria sencillez, se opone ahora el ideal de la pulcra y sólida comodidad del *home* burgués.<sup>82</sup>

<sup>80</sup> Conviene insistir en que éste es el motivo religioso decisivo en última instancia (aparte del punto de vista puramente ascético de la mortificación de la carne), como se ve muy particularmente en los cuáqueros.

<sup>81</sup> Éste lo rechaza Baxter (*Saints's Everl. Res.*, 12) con las mismas razones que son corrientes en los jesuitas: debe darse al cuerpo lo que necesita, para no ser su siervo.

<sup>82</sup> Este ideal ya existe claramente en el cuaquerismo en la primera época de su desarrollo, como ha demostrado en puntos importantes Weingarten en sus *Englischen Revolutionskirchen* (Revoluciones eclesiásticas en Inglaterra). También se pone de relieve lo mismo en los agudos razonamientos de Barclay, loc. cit., pp. 519 ss., 533. Debe evitarse: a) toda vanidad carnal, es decir, toda ostentación, baratijas y empleo de cosas sin utilidad práctica y estimadas tan sólo por su rareza (por su vanidad, por tanto); b) el empleo desmedido de la riqueza consistente en el gasto desproporcionado en necesidades secundarias por relación a las necesidades reales de la vida y la previsión para el porvenir: por decirlo así, el cuáquero era la personificación de la “ley de la utilidad-límite”. Es absolutamente lícito el *moderate use of the creature*, especialmente podía uno vestirse con telas de buena ca-



Cuanto a la producción de bienes, el ascetismo luchaba tanto contra la deslealtad como contra la sed meramente instintiva de riquezas; esto sólo es lo que condenaba como *covetousness*, como mammonismo, etc.: el aspirar a la riqueza por el fin único y exclusivo de ser rico. Considerada en sí misma, la riqueza es una tentación. Resultaba de ahí que, por desgracia, el ascetismo actuaba entonces como aquella fuerza “que siempre quiere lo bueno y siempre crea lo malo”\* (lo malo en su sentido: la riqueza y sus tentaciones); en efecto, de acuerdo con el Antiguo Testamento y de modo análogo a la valoración ética de las “buenas obras”, no sólo vio en la aspiración a la riqueza como fin último el colmo de lo reprochable y, por el contrario, una bendición de Dios en el enriquecimiento, como // fruto del trabajo profesional, sino que (y esto es más importante) la valoración ética del trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión, como medio ascético superior y como comprobación absolutamente segura y visible de regeneración y de autenticidad de la fe, tenía que constituir la más poderosa palanca de expansión de la concepción de la vida que hemos llamado “espíritu del capitalismo”.<sup>83</sup> Si a la estrangulación del consumo juntamos la estran-

\*

234

lidad y solidez, siempre que no se concediese demasiado a la *vanity*. [Cf. sobre todo esto *Morgenblatt für gebildete Leser* (Diario de la mañana para lectores ilustrados), 1846 (especialmente: confort y solidez de las telas en los cuáqueros; cf. Schneckenburger, *Lecciones*, pp. 96 ss.).]

<sup>83</sup> Ya antes dijimos que no es posible entrar en la cuestión de la condicionalidad clasista de los movimientos religiosos [(véase acerca de esto los artículos sobre la ética económica de las religiones universales)]. Pero para ver, por ejemplo, que Baxter (a quien seguimos principalmente) no miraba con los lentes de la “burguesía” de su tiempo, basta recordar que también en él aparece, en la serie de las profesiones gratas a Dios, después de las profesiones intelectuales, en primer término el *husbandman*,\* y después, en confusa muchedumbre *mariners, clothiers, tailors*, etc. Ya es característica la inclusión de los marineros en esta lista, los cuales pueden entenderse tanto como pescadores o como marineros propiamente dichos. A este respecto, no es idéntica la posición de muchas proposiciones del Talmud. Cf., por ejemplo, en Wunsche, *Babyl. Talmud*, II, pp. 20, 21, las sentencias (ciertamente no infalibles) del rabino Eleaser, todas con el sentido de que el comercio es preferible a la agricultura. (Cf. II, 2, p. 68, sobre la manera aconsejable de invertir el capital:  $\frac{1}{3}$  en tierra,  $\frac{1}{3}$  en mercancías y  $\frac{1}{3}$  en dinero

\*

235

gulación del espíritu de lucro de todas sus trabas, el resultado inevitable será la formación de un capital como consecuencia de esa coacción ascética para el // ahorro.<sup>84</sup> Como el capital formado no debía gastarse inútilmente, fuerza era invertirlo en finalidades productivas. Naturalmente, la magnitud de este efecto no puede calcularse en números exactos. Pero su existencia en Nueva Inglaterra ya no escapó a la sagacidad de un historiador tan notable como Doyle;<sup>85</sup> y en Holanda, donde el calvinismo estricto sólo dominó siete años, la creciente sencillez y modestia de los círculos más seriamente religiosos,

efectivo). Para aquellos cuya conciencia causal no se tranquiliza sin una interpretación económica (o “materialista”, como todavía se dice, por desgracia) haremos la siguiente observación: que yo considero altamente importante la influencia del desarrollo económico sobre el destino de la formación de idearios religiosos, y después trataré de demostrar de qué modo se han formado en nuestro caso los respectivos procesos y relaciones de adaptación. Pero siempre queda el hecho de que las ideas [religiosas] no pueden deducirse pura y simplemente de realidades económicas y, quierase o no, constituyen por su parte los factores plásticos más decisivos de la formación del “carácter nacional” y poseen [plena autonomía y] poder coactivo propio. Y por otra parte, las diferencias más importantes, que son las que se dan entre el calvinismo y el luteranismo, reconocen causas predominantemente políticas, es decir, motivos extrarreligiosos.

<sup>84</sup> En eso piensa Ed. Bernstein cuando en su artículo ya citado anteriormente (pp. 681 y 625) dice: “el ascetismo es una virtud burguesa”. Él es el primero que ha observado esta importante conexión; sólo que ésta es mucho más amplia de lo que él sospecha. Pues lo decisivo no era la mera acumulación de capital, sino la racionalización ascética de toda la vida profesional. [Doyle señala claramente, por relación a las colonias americanas, la oposición entre el sur y el norte puritano, donde la “coacción ascética al ahorro” determinaba fatalmente la acumulación de capital.]

<sup>85</sup> Doyle (*The English in America*, vol. II, cap. I). La existencia de sociedades de herreros (1643) y de tejedores (1659) para el mercado (y el espléndido florecimiento de los oficios manuales) en Nueva Inglaterra durante la primera generación inmediata a la fundación de la colonia, constituye un anacronismo (desde el punto de vista puramente económico) y ofrece un marcado contraste no sólo con la situación del sur, sino también con la de Rhode Island, que no era calvinista, sino que gozaba de plena libertad de conciencia, donde, a pesar de su excelente puerto, todavía en 1686 decía el informe del *Governer* y el *Council*: “The great obstruction concerning trade is the want of merchants and men of considerable Estates amongst us” (Arnold, *Hist. of the State of R. I.*, p. 490). Apenas se puede dudar, en efecto, que ello se debía principalmente a la forzosidad de ir haciendo nuevas inversiones del capital ahorrado por la limitación puritana del consumo. Otro factor determinante, en el que aquí no entramos, fue la disciplina eclesiástica.

236

poseedores de enormes riquezas, acabó por desatar un afán desmedido de acumular capitales.<sup>86</sup> Más tarde, empero, la tendencia existente en todos los tiempos // y lugares, y aún hoy no del todo desaparecida, de “aristocratizar” el patrimonio burgués, chocó con la antipatía que sintió el puritanismo hacia las formas feudales de vida. Los escritores ingleses mercantilistas del siglo XVII atribuían la superioridad del poder capitalista holandés sobre el de Inglaterra a que en aquel país no ocurría lo que en éste, donde los nuevos capitales se colocaban normalmente en tierras y, lo que también importa, sus propietarios adquirían hábitos feudales, tratando de ese modo de imprimirse un sello de aristocracia, arrancando sus patrimonios del torrente de la circulación capitalista.<sup>87</sup> El puritanismo y, concretamente Baxter, tuvieron en gran estima la agricultura como rama particularmente importante de la actividad económica y específicamente compatible con la piedad; pero las simpatías no se concentraban en el *lordman*, sino en el *yeoman*\* y el *farmer*; y en el siglo XVII, no en el *Junker*\* sino en el “agricultor racional”.<sup>88</sup> [La so-

<sup>86</sup> La exposición de Busken-Huet muestra que estos círculos fueron decreciendo rápidamente en Holanda (loc. cit., t. II, caps. III y IV). [Por su parte, decía Groen van Prinsterer (*Hand. d. Gesch. v. de. Vaderland [Manual de historia de la patria]*, 3ª ed., § 303, nota, p. 254): *De Nederlanders vorkopen veel en verbruiken wenig* (“los holandeses venden mucho y malgastan poco”), refiriéndose a la época posterior a la paz de Westfalia.]

<sup>87</sup> Leopold von Ranke (*Englische Geschichte [Historia inglesa]*, IV, p. 197) cita el memorial de un aristócrata realista, después de la entrada de Carlos II en Londres, en el que recomendaba la prohibición de adquirir tierras con capital burgués, que debía dedicarse exclusivamente al comercio. En Holanda la clase de los “regentes” se diferenciaba como “clase” del patriciado de las ciudades por el acaparamiento de los antiguos bienes de la nobleza [(véase sobre esto Fruin, *Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog*, donde se reproduce la queja hecha el año 1652 de que los regentes son rentistas y no comerciantes)]. Ciertamente, estos círculos jamás sintieron interiormente demasiada afección por el calvinismo. Y el notorio afán existente en la burguesía holandesa de hacerse con títulos de nobleza, en la segunda mitad del siglo XVII, muestra ya que en este periodo sólo puede aceptarse con cierta cautela la oposición de que se habla entre la situación de Holanda e Inglaterra. La prepotencia lograda por el [capital heredado en] dinero rompió el espíritu ascético.

<sup>88</sup> Al enorme acaparamiento de fincas rústicas inglesas por capitales burgueses siguió la gran época de la agricultura inglesa.



ciudad inglesa de la época aparece dividida desde el siglo XVII por la separación entre la *squirearquía*, representante de la “antigua alegre Inglaterra”, y los círculos puritanos, cuyo poder social era todavía inseguro.<sup>89</sup> //

237 Estos dos rasgos: la ingenua alegría vital, de una parte, y el dominio de sí mismo, severamente regulado y reservado junto con un cierto convencionalismo ético, de otra, coexisten todavía hoy en la imagen del “carácter nacional” inglés.<sup>90</sup> Del mismo modo, a través de la más antigua historia de la colonización norteamericana se percibe la oposición radical entre los *adventurers*, que establecían plantaciones con el trabajo de *intended servants* y aspiraban a vivir al modo señorial, y la mentalidad específicamente burguesa de los puritanos.<sup>91</sup>

El poder ejercido por la concepción puritana de la vida no sólo favoreció la formación de capitales, sino, lo que es más importante, fue favorable sobre todo para la formación de la conducción de vida (*Lebensführung*) burguesa y racional (des-

<sup>89</sup> [Los terratenientes anglicanos se han negado incluso en este siglo a admitir como arrendatarios a los no conformistas. (Actualmente, ambos partidos religiosos están casi equiparados numéricamente; anteriormente, en cambio, los no conformistas eran siempre la minoría.)]

<sup>90</sup> [Con razón observa H. Levy (en su reciente artículo publicado en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 46, pp. 605 ss.) que el carácter del pueblo inglés, revelado en innumerables rasgos específicos, le hacía mucho menos apto para admitir un *ethos* ascético y unas virtudes burguesas que el de otros pueblos; pues era y sigue siendo un rasgo fundamental de su naturaleza el goce intenso y casi brutal de la vida. El poder de la ascesis puritana en la época de su dominio muéstralo precisamente el asombroso grado en que supo moderar en sus adeptos este rasgo característico.]

<sup>91</sup> [También Doyle insiste repetidas veces en lo mismo. En la actitud de los puritanos siempre influyó de modo decisivo el motivo religioso (naturalmente, no siempre; pero siempre decisivamente). La colonia estaba dispuesta (bajo el gobierno de Winthrop) a admitir que se trasladasen *gentlemen* a Massachusetts, incluso a crear un senado de nobleza hereditaria, a condición de que los *gentlemen* se afiliaran a la Iglesia. Por conservar la disciplina eclesiástica siguió como institución cerrada. (La colonización de New Hampshire y Maine se llevó a cabo por grandes comerciantes anglicanos, que establecieron extensos ranchos. Aquí existió mucha menor conexión social.) Sobre la “avidez de ganancia” entre los habitantes de la colonia ya hubo quejas en 1632 (cf. la *Economic and Social History of New England* de Weedon, I, p. 125).]

de el punto de vista económico), de la que el puritano fue el representante típico y más // consecuente; dicha concepción, 238 pues, asistió al nacimiento del moderno “hombre económico”. Ahora bien, estos ideales de vida fracasaron al no poder resistir la dura prueba de las “tentaciones de la riqueza”, bien conocidas por los mismos puritanos. Con gran frecuencia hallamos a los más genuinos adeptos del espíritu puritano formar en las filas de los pequeños burgueses, entonces en pleno apogeo económico, y de los *farmer*,<sup>92</sup> y aún entre los cuáqueros vemos a los *beati possidentes*\* dispuestos a negar 239 muchos de sus antiguos ideales.<sup>93</sup> Es el mismo destino que en su día hubo de sufrir [la predecesora de este ascetismo intramundano]: la ascesis monacal de la Edad Media; cuando la racionalización de la economía, sobre la base de una vida sobriamente regulada y una estrangulación del consumo, había conseguido sus efectos, la riqueza acumulada o bien fue “aristocratizada” (como en la época anterior a la división religiosa) o amenazó cuando menos con relajar la disciplina monástica (y entonces se imponía la realización de alguna de las muchas “reformas”). De hecho, toda la historia de las órdenes religiosas // es en cierto sentido una continua lucha en

<sup>92</sup> [Ya Petty, loc. cit., insistía en esto, y todas las fuentes contemporáneas hablan sin excepción de los sectarios puritanos (baptistas, cuáqueros, menonitas) como de una clase en parte desprovista de medios y, en parte, compuesta de pequeños capitalistas, poniéndola en oposición con la aristocracia de los grandes comerciantes y los aventureros de las finanzas. Pues bien, de esta clase de los pequeños capitalistas y no de las manos de los magnates financieros (proveedores y prestamistas del Estado, monopolistas, empresarios coloniales, *promoters*, etc.) procede lo que fue característico del capitalismo occidental: la organización económica burguesa del trabajo industrial. Así, por ejemplo, Unwin, *Industrial Organisation in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries* (La organización industrial en los siglos XVI y XVII), Londres, 1914, pp. 196 ss. Ese contraste ya era conocido por los contemporáneos, como lo demuestra Parker, *Discourse Concerning Puritans* (Discurso sobre los puritanos), 1641, en el que también se acentúa la oposición contra los proyectistas y cortesanos.]

<sup>93</sup> Sobre la manera como esto se manifestó en la política de Pensilvania, especialmente en la guerra de la independencia, cf. Sharpless, *A Quaker Experiment in Government Philadelphia* (Un experimento cuáquero en el gobierno de Filadelfia), 1902.



torno a los problemas de la acción secularizadora de la riqueza. Exactamente lo mismo ocurrió con el ascetismo intramundano del puritanismo. El poderoso *revival* del metodismo, que precedió al florecimiento de la industria inglesa hacia fines del siglo XVII, puede ser comparado perfectamente con cualquiera de estas reformas de las órdenes religiosas. [Podríamos aducir un pasaje de John Wesley,<sup>94</sup> que sería muy adecuado para figurar como lema a la cabeza de cuanto llevamos dicho, pues demuestra cómo los jefes de todas las direcciones ascéticas veían claramente, y exactamente en el mismo sentido que nosotros, la relación aparentemente paradójica expuesta;<sup>95</sup> dice así:

“Yo temo: donde la riqueza aumenta, la religión disminuye en medida idéntica; no veo, pues, cómo sea posible, de acuerdo con la naturaleza de las cosas, una larga duración de cada nuevo despertar de la religiosidad verdadera. Pues, necesariamente, la religión produce laboriosidad (*industry*) y sobriedad (*frugality*), las cuales son a su vez causa de riqueza. Pero una vez que esta // riqueza aumenta, aumentan con ella la soberbia, la pasión y el amor al mundo en todas sus formas. ¿Cómo ha de ser, pues, posible que pueda durar mucho

240

<sup>94</sup> [Se le puede ver en Southey, *Leben Wesleys (Vida de Wesleys)*, cap. 29. La cita (yo no la conocía) la debo a una carta del profesor Ashley (1913). E. Troeltsch (a quien se la comuniqué para este fin) ya ha tenido ocasión de citarla.]

<sup>95</sup> [Recomiendo la lectura de estos pasajes a todos cuantos se preocupen de estar informados de estas cosas y quieran ser más prudentes que los jefes y contemporáneos de aquellos movimientos, los cuales sabían perfectamente, como se ve, lo que hacían y los riesgos que corrían. Realmente no se puede negar tan a la ligera, como por desgracia está ocurriendo por parte de mis críticos, hechos absolutamente innegables y que nadie ha discutido, y en cuya investigación me he limitado a fijarme algo más en sus agentes internos. Ningún hombre del siglo XVII ha puesto en duda esta conexión (cf. Manley, *Usury of 6% Examined*, 1669, p. 137). Aparte de los escritos modernos citados anteriormente, la han tratado poetas como H. Heine y Keats, y científicos como Macaulay, Cunningham, Rogers y escritores como Matthew Arnold. De la bibliografía moderna, cf. Ashley, *Birmingham Industry and Commerce (El comercio y la industria en Birmingham)* (1913), el cual me manifestó anteriormente por carta su plena conformidad con mi tesis. En relación con este problema véase el trabajo de H. Levy citado, *supra*, nota 90.]

el metodismo, que es una religión del corazón, aun cuando ahora la veamos crecer como un árbol frondoso? Los metodistas son en todas partes laboriosos y ahorrativos; por consiguiente, aumenta su riqueza en bienes materiales. Por lo mismo, crece en ellos la soberbia, la pasión, todos los antojos de la carne y del mundo, el orgullo de vivir. Subsiste la forma de la religión, pero su espíritu se va secando paulatinamente. ¿No habrá algún camino que impida esta continuada decadencia de la pura religiosidad? No podemos impedir a la gente que sea laboriosa y ahorrativa. Tenemos que advertir a todos los cristianos que están en la obligación y el derecho de ganar cuanto puedan y de ahorrar lo que puedan; es decir, que pueden y deben enriquecerse”. (Sigue a esto la advertencia de que “deben de ganar y ahorrar cuanto puedan” y de que igualmente deben “dar cuanto puedan” para progresar en la gracia y reunir un tesoro en el cielo.) Como se ve, Wesley percibe en todos sus detalles la misma conexión descrita por nosotros.]<sup>96</sup>

Este poderoso movimiento religioso, cuyo alcance para el desarrollo económico consistió ante todo en sus efectos educativos ascéticos, no desarrolló la plenitud de su influencia económica [(en el sentido descrito por Wesley)] mientras no pasó la exacerbación del entusiasmo religioso, cuando la busca exaltada del reino de Dios convirtiéndose en austera virtud profesional, cuando las raíces religiosas comenzaron a secarse y a ser sustituidas por consideraciones utilitarias; en una palabra, cuando (para hablar con Dowden) Robinson Crusoe, el // hombre económico aislado, que sólo incidentalmente ejerce también trabajo de misión,<sup>97</sup> comenzó a sustituir en la fantasía popular al “peregrino” de Bunyan, que va corriendo

241

<sup>96</sup> [También para los puritanos de la época clásica era totalmente evidente esta conexión, y no podría darse mejor prueba de ello como el que Bunyan haga razonar así a “Mr. Money-Love”: “Es lícito ser religioso para hacerse rico, por ejemplo, para aumentar la clientela”; pues es indiferente el motivo por el que se es religioso (véase la p. 114 de la edición de Tauschnitz).]

<sup>97</sup> Defoe era un celoso no conformista.

a través de la “feria de la vanidad”, guiado por una solitaria aspiración interior en busca del reino de los cielos. Cuando más tarde dominó el principio de *to make the best of both worlds*, ocurrió lo que ya observó Dowden, a saber: que la buena conciencia fue simplemente uno de tantos medios de vida burguesa confortable, es decir, lo que el burgués alemán da a entender cuando habla de “conciencia tranquila”. Lo que esta época del siglo XVII legó como herencia a su sucesora utilitaria fue la exigencia de una conciencia buena (podríamos decir, farisaicamente buena) en materia de enriquecimiento, con tal de que éste se realizase en formas legales. Desapareció todo resto del *Deo placere vix potest*<sup>98</sup> y nació el *ethos* profesional burgués. El empresario burgués podía y debía guiarse por su interés de lucro si poseía la conciencia de hallarse en estado de gracia y de sentirse visiblemente bendecido por Dios, a condición de que se moviese siempre dentro de los límites de la corrección formal, que su conducta ética fuese intachable y no hiciese un uso // inconveniente de sus riquezas. Además, el gran poder del ascetismo religioso ponía a su disposición trabajadores sobrios, honrados, de gran resistencia y lealtad para el trabajo, considerado por ellos como un fin de la vida querido por Dios;<sup>99</sup> y, por otra parte, tenía la seguridad

<sup>98</sup> También Spener (*Theol. Bedenken*, pp. 426 ss., 429, 432 ss.) considera que la profesión de comerciante está llena de tentaciones y peligros; sin embargo, responde así a una consulta: “Me place ver que el amable amigo no conoce escrúpulos por lo que respecta al comercio mismo, sino que lo reconoce como lo que es, como un modo de vivir en el que se puede hacer mucho útil en favor del género humano, practicándose el amor de acuerdo con la voluntad de Dios”. En diversos lugares, la misma idea aparece confirmada más concretamente con argumentos mercantilistas. Hay ocasiones en que Spener parece profesar el criterio luterano relativo a considerar la ambición de enriquecerse como el principal peligro (siguiendo a I Tim., 6, 8 y 9, o invocando a Jesús Sirach) y arrimarse al “punto de vista del sustento” (*Theol. Bedenken*, vol. III, p. 435, *supra*); pero pronto atenúa semejante posición refiriéndose a la vida próspera y, sin embargo, santa de los sectarios (p. 175, A. 4). Tampoco tiene inconveniente en reconocer la licitud de la riqueza como consecuencia de la diligencia en el trabajo profesional. Por sus influjos luteranos, su punto de vista es menos consecuente que el de Baxter.

<sup>99</sup> Baxter, loc. cit., II, p. 16, habla contra la colocación como *servants* de *heavy, flegmatik, sluggish, fleshly, slothful persons*, y recomienda que se

tranquilizadora de que la desigual repartición de los bienes de este mundo es obra especialísima de la Providencia Divina, que, por medio de estas diferencias y del particularismo de la gracia, persigue finalidades ocultas, desconocidas para nosotros.<sup>100</sup> Ya Calvino había dicho que “el pueblo”, es decir, la masa de trabajadores y artesanos, sólo obedece a Dios cuando se mantiene en la pobreza;<sup>101</sup> esta afirmación había sido “secularizada” por los holandeses (Pieter de la Cour y otros) en el sentido de que los hombres sólo trabajan cuando la necesidad les impulsa a hacerlo, y la formulación de // este *leitmotiv* de la economía capitalista es lo que condujo, más tarde, a construir la teoría de la “productividad” de los salarios bajos. Una vez más, el utilitarismo se fue imponiendo insensiblemente a medida que se iba secando la raíz religiosa (confirmándose de nuevo el esquema que hemos trazado de este desarrollo, y que conviene no olvidar). [La ética medieval no sólo había tolerado la mendicidad, sino que había llegado a glorificarla en las órdenes mendicantes; y los mendigos segla-

prefiera *godly servants*, no sólo porque los *ungodly servants* serían meros *eye-servants*, sino sobre todo porque a *truly godly servant will do all your service in obedience to God, as if God himself had bid him do it*. En cambio, los otros propenden *to make no great matter of conscience of it*. Y, a la inversa, en los trabajadores el signo de la santidad no es la confesión externa de la religión, sino la *conscience to do their duty*. Como se ve, se hace coincidir el interés de Dios y el de los patronos: también Spener (*Theol. Bedenken*, II, p. 272) —quien, por otra parte, insiste mucho en la necesidad de dedicar cierto tiempo a pensar en Dios— presupone como cosa evidente que los trabajadores habrán de conformarse con un *minimum* de tiempo libre, incluso en domingo. (Con razón llamaban algunos escritores ingleses a los emigrantes protestantes “pioneros del trabajo ilustrado”. Véase también los comprobantes en H. Levy, *Die Grundl. des ök Liberalismus* (*Los fundamentos del liberalismo económico*), p. 53.]

<sup>100</sup> La analogía entre la predestinación de algunos (“injusta”, con arreglo a medidas humanas) y la también injusta, pero igualmente querida por Dios, distribución de los bienes se encuentra, por ejemplo, en Hoornbeek, loc. cit., vol. I, p. 153. La pobreza es considerada a menudo (así Baxter, loc. cit., I, p. 380) como síntoma de pereza culpable.

<sup>101</sup> Según Th. Adams (*Works of the Pur. Div.*, p. 158), Dios permite que muchos permanezcan en la pobreza por los grandes peligros que la riqueza lleva consigo; pues con frecuencia arranca la religión del corazón de los hombres.

res habían llegado a constituir una “clase” y ser valorados en esa calidad, por cuanto que daban al rico ocasión de realizar buenas obras al dar limosnas. Y todavía estuvo harto cerca a esta actitud la ética social anglicana de los Estuardo. Estaba reservada al ascetismo puritano la colaboración en la dura legislación inglesa sobre los pobres, que introdujo en esta materia los cambios más radicales; y pudo hacerlo, porque las sectas protestantes y las comunidades estrictamente puritanas no admitían en su seno la mendicidad.<sup>102</sup>

244 Cuanto a los trabajadores, la variedad pietista de Zinzen-dorff, por ejemplo, glorificaba al trabajador fiel a su profesión, que no se preocupa de la ganancia, que vive con arreglo al modelo apostólico y está urgido, por tanto, con el carisma de los discípulos.<sup>103</sup> Más radicales todavía eran las ideas, de tipo análogo, que en un principio se habían extendido entre los bautistas. Desde luego, toda la literatura ascética de casi todas las confesiones estaba dominada por la idea de que el trabajo honrado es también cosa grata a Dios, aun cuando se realice por bajo salario de parte de aquel a quien la vida no ha brindado otras posibilidades más favorables; en esto, el ascetismo protestante // no introdujo novedad alguna, pero no sólo profundizó en esta idea con la mayor agudeza, sino que desarrolló lo que más importaba para la eficacia de la norma: el impulso psicológico motivado por la concepción de este trabajo como profesión, como medio preferible y aun único de alcanzar la seguridad de la gracia;<sup>104</sup> por otra parte, legali-

<sup>102</sup> [Véase, *supra*, nota 45, y el trabajo allí citado de H. Levy. Exactamente lo mismo señalan todas las descripciones (así Manley por relación a los hugonotes).]

<sup>103</sup> Tampoco en Inglaterra faltó algo parecido. Así, el pietismo, que, en conexión con el *Serious call* de Law (1728) predicaba la pobreza, la castidad y (en un principio) el aislamiento del mundo.

<sup>104</sup> El éxito sin igual en la historia de la cura de almas logrado por la actividad de Baxter en Kidderminster, completamente relajada a su llegada, prueba también cómo educó el ascetismo a las masas en el trabajo (en la producción de “plusvalía”, para hablar en términos marxistas), posibilitando de ese modo su utilización en la relación capitalista de trabajo (industria doméstica, arte textil). Tal es generalmente la relación causal. Desde el

zaba la explotación de esta buena disposición para el trabajo desde el momento que también el enriquecimiento del empresario constituía una “profesión”.<sup>105</sup> Ya se ve, pues, cuán poderosamente tenía que influir sobre la “productividad” del trabajo en sentido capitalista la exclusiva aspiración a alcanzar el reino de Dios por medio del cumplimiento del deber profesional y el severo ascetismo, que la disciplina eclesiástica imponía como cosa natural a las clases desposeídas. Para el trabajador moderno, la consideración del trabajo como “profesión” es algo tan característico como la correspondiente concepción del enriquecimiento para el empresario. [Por eso, podía chocar entonces que un observador anglicano // tan austero como sir William Petty imputase el poderío económico holandés en el siglo XVII al hecho de que, en Holanda, los *dissenters*,\* particularmente numerosos (calvinistas y bautistas) eran gente que consideraba “el trabajo y la industria como un deber para con Dios”. A la constitución social “orgánica” (en la orientación fiscal-monopolista que adoptó en el anglicanismo bajo los Estuardo y sobre todo en la concepción de Laud), y a la alianza del Estado y la Iglesia con los monopolistas sobre una base cristiano-social, oponía el puritanismo (cuyos adeptos eran apasionados adversarios de este capitalismo oficialmente privilegiado de los grandes comerciantes, de los explotadores del trabajo a domicilio y de

245

\*

punto de vista de Baxter, la integración de sus feligreses en el mecanismo del capitalismo se puso al servicio de sus intereses ético-religiosos. Desde el punto de vista de la evolución capitalista, aquéllos entraron al servicio del desarrollo del “espíritu” del capitalismo.

<sup>105</sup> Todavía más: cabe dudar sobre la magnitud del factor psicológico de la “alegría” que el artesano medieval sentía en “su creación”; pero algo de cierto habrá en ello. En todo caso, el ascetismo despojaba al trabajo de esta atracción puramente terrenal (hoy definitivamente destruida por el capitalismo), orientándolo hacia la allendidad. El trabajo profesional en cuanto tal es querido por Dios. Lo que desde el punto de vista individual parece insensatez del trabajo, su impersonalidad, recibe glorificación religiosa. El capitalismo, en su primera época, necesitaba trabajadores que se entregasen convencidos en conciencia a su explotación económica. [Hoy, firme y robusto, puede obligarles al trabajo sin ofrecer primas ultraterrenales.]



los mercaderes coloniales) los impulsos individuales de lucro racional y legal conseguido gracias a la propia capacidad e iniciativa, que de modo tan decisivo contribuyeron al florecimiento de las industrias creadas sin el apoyo (o a pesar del apoyo, o incluso en contra suya) del poder público, mientras que las industrias monopolizadas privilegiadas por el Estado desaparecieron nuevamente en Inglaterra.<sup>106</sup> Los pu-

\* ritanos (Prynne,\* Parker) rechazaban todo contacto con los "cortesanos y proyectistas" de estilo grancapitalista (a los que consideraban como una clase social éticamente recusable), sintiéndose orgullosos de la superioridad de su propia moral  
246 burguesa mercantil: y esto precisamente constituía // la verdadera razón de las persecuciones de que fueron objeto por parte de aquellos elementos: Defoe se proponía ganar la batalla contra el *dissent* boicoteando sus bancos y retirando depósitos. La oposición de los dos tipos de comportamiento capitalista guardó relación estrechísima con la oposición de idearios religiosos. Los adversarios de los no conformistas se burlaron siempre del *spirit of shopkeepers* que a su juicio representaban éstos, y los persiguieron como corruptores de los antiguos ideales ingleses. Aquí también tenía sus raíces la oposición del *ethos* económico puritano contra el *ethos* judío, y los contemporáneos como Prynne sabían que no el último, sino el primero, constituía el auténtico *ethos* económico burgués.<sup>107</sup>

<sup>106</sup> [Cf. sobre estos contrastes y desarrollos el libro antes citado de H. Levy. Históricamente, la actitud de la opinión pública inglesa, marcadamente contraria a todo monopolio, debe su origen a la unión de las luchas políticas contra la corona —el Parlamento Largo excluyó de su seno a los monopolistas— con los motivos éticos del puritanismo y los intereses económicos del pequeño y medio capitalismo burgués surgidos contra los magnates de las finanzas en el siglo XVII. La *Declaration of the Army* de 2 de agosto de 1652 y la *petition* de los *Levellers* de 28 de enero de 1653 exigían, además de la supresión de arbitrios, aduanas, impuestos indirectos y la creación de una *single tax* sobre los *estates* (patrimonios), esto sobre todo: *free trade*, es decir, la supresión de toda limitación por los monopolios de la industria (*trade*) en el interior y en el exterior, considerado como una violación de los derechos del hombre. Algo semejante había dicho la "gran representación".]

<sup>107</sup> [Cf. sobre esto H. Levy, *Oek. Liberal*, pp. 51 ss.]


Tratábamos de demostrar que el espíritu del ascetismo cristiano fue quien engendró uno de los elementos constitutivos del [moderno] espíritu capitalista, y no sólo de éste, sino de la misma civilización moderna: la racionalización de la conducción de vida (*Lebensführung*) sobre la base de la idea profesional. Léase una vez más el tratado de Franklin citado al comienzo de este trabajo y se verá que los elementos esenciales de esa mentalidad que llamamos "espíritu del capitalismo", son justamente los mismos que acabamos de reconocer como contenido de la ascesis profesional puritana,<sup>108</sup> aun sin la raíz religiosa ya existente en Franklin. //

A decir verdad, la idea de que el trabajo profesional moderno posee carácter ascético no es nueva. Es lo mismo que quiso enseñarnos Goethe desde las cimas de su profundo conocimiento de la vida, en los "Wanderjahren"\* y en la conclusión del Fausto,<sup>109</sup> a saber: que la limitación al trabajo profesional, con la consiguiente renuncia a la universalidad fáustica de lo humano, es una condición del obrar valioso en el mundo actual, y que, por tanto, la "acción" y la "renuncia" se condicionan recíprocamente de modo inexorable; y esto no es otra

<sup>108</sup> Corresponde demostrar en otro lugar que también son de origen puritano los elementos cuya raigambre religiosa no hemos estudiado todavía, singularmente el principio: *honesty is the best policy* (en las discusiones de Franklin sobre el crédito). [Véase el artículo siguiente.\* Aquí me limitaré a reproducir una nota de J. A. Rowntree, *Quakerism, Past and Present* (*Pasado y presente del cuaquerismo*), pp. 95-96, sobre la que me ha llamado la atención Ed. Bernstein: "It is merely coincidence, or is it a consequence, that the lofty profession of spirituality made by the Friends has gone hand in hand with shrewdness and tact in the transaction of mundane affairs? Real piety favours the success of a trader by insuring his integrity, and fostering habits of prudence and forethought: important items in obtaining that standing and credit in the commercial world which are requisite for the steady accumulation of wealth" (véase el artículo siguiente). En el siglo XVII decir "honrado como un hugonote" era tan corriente como hablar de la probidad de los holandeses, que maravillaba a sir W. Temple, y, un siglo más tarde, de los ingleses, comparados con los continentales, no educados en esta escuela de moralidad.]

<sup>109</sup> [Muy bien analizado en el *Goethe* de Bielschowsky, vol. II, cap. 18. También Windelband tiene una idea análoga sobre la evolución del cosmos científico al final de su *Blütezeit der deutschen Philosophie* [*La época de florecimiento de la filosofía alemana*] (vol. II de su *Historia de la filosofía moderna*).]



cosa que el motivo radicalmente ascético del estilo vital del burgués (supuesto que, efectivamente, constituya un estilo y no la negación de todo estilo de vida). Con esto expresaba Goethe su despedida, su renuncia a un periodo de humanidad integral y bella que ya no volverá a darse en la historia, del mismo modo que no ha vuelto a darse otra época de florecimiento ateniense clásico.  puritano quiso ser un hombre profesional, nosotros tenemos que serlo también;\* pues desde el

\* momento en que el ascetismo abandonó las celdas monásticas para instalarse en la vida profesional y dominar la eticidad intramundana,\* contribuyó en lo que pudo a construir el

\* grandioso cosmos de orden económico moderno que, vinculado a las condiciones técnicas y económicas de la producción mecánico-maquinista, determina hoy con fuerza irresistible el estilo vital de cuantos individuos nacen en él (no sólo de los que en él participan activamente), y de seguro lo seguirá determinando durante muchísimo tiempo más. A juicio de Baxter, la preocupación por la riqueza no debía // pesar sobre los

248 hombros de sus santos más que como “un manto sutil que en cualquier momento se puede arrojar al suelo”.<sup>110</sup> Pero la fatalidad hizo que el manto se trocase en una jaula de hierro.\*

\* El ascetismo se propuso transformar el mundo y quiso realizarse en el mundo; no es extraño, pues, que las riquezas de este mundo alcanzasen un poder creciente y, en último término, irresistible sobre los hombres como nunca se había conocido en la historia. La jaula ha quedado vacía de espíritu, quién sabe si definitivamente. En todo caso, el capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos. También parece haber muerto definitivamente la rosada mentalidad de la riente sucesora del puritanismo, la “ilustración”,\* y la idea del “deber profesional” ronda por nuestra vida como un fantasma de ideas religiosas ya pasadas. El individuo renuncia a inter-

<sup>110</sup> *Saint's Everlasting Rest*, cap. xii.

pretar el cumplimiento del deber profesional cuando no puede ponerlo en relación directa con ciertos valores espirituales supremos o cuando, a la inversa, lo siente subjetivamente como simple coacción económica. En el país donde tuvo mayor arraigo, los Estados Unidos de América, el afán de lucro, ya hoy exento de su sentido ético-religioso, propende a asociarse con pasiones puramente agonales, que muy a menudo le dan un carácter en todo semejante al de un deporte.<sup>111</sup> Nadie sabe quién ocupará en el futuro la jaula de hierro, y si al término de este monstruoso desarrollo surgirán nuevos profetas y se asistirá a un pujante renacimiento de // antiguas ideas e ideales, o si, por el contrario, lo envolverá toda una ola de petrificación [mecanizada]\* y una convulsa lucha de todos contra todos. En este caso, los “últimos hombres” de esta fase de la civilización podrán aplicarse esta frase: “Especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón: estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente”.\*

Pero estamos invadiendo la esfera de los juicios de valor y de fe, que no deben cargar esta exposición puramente histórica. Y en lugar de valorar, todavía queda materia importante por investigar. En primer lugar, convendría mostrar el alcance que el racionalismo ascético posee para la ética político-social, es decir, para la organización y el funcionamiento de los grupos sociales desde el conventículo al Estado, ya que hasta ahora sólo parcialmente lo hemos expuesto. En segundo lugar, debería estudiarse su relación con el racionalismo humanista<sup>112</sup>

<sup>111</sup> “¿No podría retirarse a la vida privada un viejo con sus 75 000 dólares anuales? No, ahora todavía hay que alargar la fachada del almacén 400 pies. ¿Por qué? *That beats everything*, pensará. Por la tarde, mientras la mujer y las hijas leen en común, él estará pensando en ir a la cama; el domingo, mirará el reloj cada cinco minutos, deseando que acabe el día; ¡qué existencia tan absurda!”, así expresaba su juicio sobre los principales *dry-good-men* de una ciudad de Ohio el yerno de uno de ellos (emigrado de Alemania), juicio que “al viejo” hubiera resultado completamente incomprensible y demostrativo de la falta de energía alemana.

<sup>112</sup> [Esta afirmación (que no hemos variado lo más mínimo) hubiera po-

y sus ideales de vida e influencias culturales, y ulteriormente, con el desarrollo del empirismo filosófico y científico, con el desenvolvimiento técnico y con los bienes espirituales de la civilización. Por último, valdría la pena seguir su desarrollo histórico desde los atisbos medievales de un ascetismo intramundano hasta su disolución en el utilitarismo, a través de las distintas esferas sobre las que actuó la religiosidad ascética. Sólo entonces podría mostrarse en toda su plenitud la medida del formidable alcance cultural del protestantismo ascético en relación con otros elementos plásticos de la cultura moderna.

250 [Aquí hemos intentado poner de relieve los motivos fundamentales del hecho y el modo de su actuación en sólo un punto, si bien importante. Por lo mismo,] ahora debería investigarse // la manera cómo el ascetismo protestante fue influenciado a su vez en su desarrollo y características fundamentales por la totalidad de las condiciones culturales y sociales, *en especial por las económicas*, en cuyo seno nació.<sup>113</sup> 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 el modo de conducción de vida (*Lebensführung*), la civilización y el carácter nacional, nuestra intención no es tampoco sustituir una interpretación causal unilateralmente “materialista” de la cultura y de la historia por otra interpretación contraria de causalismo espiritualista igualmente unilateral.

dido mostrar a Brentano (loc. cit.) que yo nunca he puesto en duda su significación autónoma. Borinsky ha insistido recientemente en señalar que tampoco el humanismo era puro “racionalismo”. (Publicaciones de la Academia de Ciencias de Munich, 1919.)

<sup>113</sup> [El discurso académico de Von Below no se ocupa de este problema sino de la Reforma en general y, particularmente, de Lutero: *Die Ursachen der Reformation (Las causas de la Reforma)*, Friburgo, 1916. Podemos también referirnos al escrito de Hermelink: *Reformation und Gegenreformation (Reforma y Contrarreforma)*, que, aun tratando preferentemente problemas distintos del nuestro, resulta interesante para conocer las controversias en torno al tema tratado por nosotros.]

*Ambas interpretaciones son igualmente posibles*,<sup>114</sup> // pero 251 como trabajo preliminar; si, por el contrario, pretenden ser la conclusión de la investigación, entonces ambas sirven muy poco a la verdad histórica.<sup>115</sup>

<sup>114</sup> Pues nuestra descripción sólo ha tenido en cuenta aquellas relaciones en las que cabe señalar inequívocamente la influencia de las ideas religiosas sobre la vida “material” de la cultura. Hubiera sido fácil pasar de aquí a una “construcción” formal que dedujese lógicamente del racionalismo protestante todo lo “característico” de la civilización moderna. Pero esto lo dejamos para ese tipo de diletantes que creen en la “unicidad” de la “psique social” y su posibilidad de reducirla a una fórmula. Observemos únicamente que, desde luego, el periodo de desarrollo capitalista inmediatamente anterior al momento en que nosotros la tomamos, estaba condicionado por influencias cristianas, tanto propulsoras cuanto regresivas. En un capítulo posterior se estudiarán sus modalidades. Tampoco parece seguro que dispongamos ya de margen para discutir ninguno de los problemas bosquejados anteriormente, dado el carácter de esta revista. No soy aficionado a escribir libros demasiado compactos, en los que se hace inevitable, como en éste, recurrir de continuo a trabajos ajenos (teológicos e históricos).\* [Cf. sobre la tensión entre el ideal de vida y la realidad en el periodo de “capitalismo incipiente” anterior a la Reforma, Strieder: *Studien zur Geschichte der kapitalist. Organisationsformen (Estudios sobre la historia de las formas de organización capitalista)*, 1914, libro II (también contra el escrito antes citado de Keller, que ya fue utilizado por Sombart).]

<sup>115</sup> [Yo encuentro que esta proposición y todas las observaciones y notas precedentes hubieran podido bastar para evitar todo equívoco acerca de las pretensiones de este trabajo y no veo motivo para añadirle nada nuevo. Había pensado en un principio continuar inmediatamente el tema, con arreglo al programa antes bosquejado, pero después me he decidido a escribir los resultados de estudios comparativos sobre las conexiones histórico-universales entre sociedad y religión; me ha movido a ello particularmente la aparición del libro de E. Troeltsch sobre las doctrinas sociales de las iglesias cristianas (que resuelve muchas cuestiones discutidas por mí de un modo que yo, que no soy teólogo, no podía hacer) y, por otra parte, el deseo de sacar de su aislamiento estas investigaciones, integrándolas dentro de la totalidad orgánica del desarrollo cultural.\* Todo eso va en volumen aparte.\* Las precede un artículo de circunstancias para explicar el concepto de “secta”\* que hemos empleado anteriormente y para explicar, al propio tiempo, el alcance de la concepción puritana de la Iglesia para la formación del espíritu capitalista de la modernidad.]

\*

\* \*