

Max Weber

La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo



Sociología
Alianza Editorial

**La ética protestante
y el «espíritu» del capitalismo**

Ciencias sociales

Max Weber

La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo

Traducción, nota preliminar
y glosario de Joaquín Abellán



El libro de bolsillo
Sociología
Alianza Editorial

TÍTULO ORIGINAL: *Die protestantische Ethik und der «Geist»
des Kapitalismus*

Primera edición: 2001

Tercera reimpresión: 2004

Diseño de cubierta: Alianza Editorial

Ilustración: Ángel Uriarte

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeran o comunicaran públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© de la traducción, nota preliminar y glosario: Joaquín Abellán
García, 2001

© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2001, 2002, 2003, 2004

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15;

28027 Madrid; teléfono 91 393 88 88

www.alianzaeditorial.es

ISBN: 84-206-7237-8

Depósito legal: M. 39.090-2004

Impreso en Fernández Ciudad, S. L.

Printed in Spain

I. El problema

Sumario: 1. Confesión y estructura social. - 2. El «espíritu» del capitalismo. - 3. El concepto de profesión de Lutero [2]. Objeto de la investigación.

1. Una ojeada a las estadísticas sobre las profesiones en un país confesionalmente mixto suele mostrar un fenómeno con, relativamente, escasas excepciones y desviaciones¹, que ha sido comentado apasionadamente, en repetidas ocasiones, en la prensa y en la bibliografía católica y en los congresos católicos de Alemania de los últimos años²: el carácter preponderantemente *protestante* tanto del empresariado y de los capi-

1. No todas estas excepciones, pero sí la gran mayoría, se explican por el hecho de que la confesionalidad de los obreros de una industria depende, en *primer* lugar, naturalmente de la confesión de la localidad en la que se encuentre o del territorio de reclutamiento de sus obreros. Esta circunstancia produce confusión, a primera vista, en el cuadro que suministran algunas estadísticas sobre las confesiones, como las de la provincia del Rin. Además, las cifras sólo concuerdan evidentemente con un recuento más amplio de los oficios concretos y con una mayor especialización. Si no, a veces, se ponen juntos bajo la categoría de «directores de empresa» a grandes empresarios y a «maestros artesanos» que trabajan solos. [3]

2. Véase, por ej., SCHELL, *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes*. Würzburg, 1897, p. 31; v. HERTLING, *Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft*. Friburgo, 1899, p. 58.

talistas como de los niveles superiores y cualificados de los obreros, en concreto del personal con formación técnica o comercial superior de las empresas modernas³. Este fenómeno lo encontramos reflejado en los datos de las estadísticas confesionales no sólo en aquellos lugares donde la diferencia de confesión coincide con una diferencia de nacionalidad y, por ello, con un diferente grado de desarrollo cultural –como ocurre en el este de Alemania entre alemanes y polacos–, sino en casi todos los lugares en los que el desarrollo capitalista [4] tuvo mano libre para organizar profesionalmente a la población y transformar su estructura social de acuerdo con sus propias necesidades –y cuanto más ha sucedido esto, con mayor claridad se ha dado el fenómeno–. Esta destacada y relativamente mayor participación de los protestantes, es decir, su mayor porcentaje respecto al conjunto de la población en la posesión del capital⁴, en la dirección y en los niveles superiores del trabajo en las grandes empresas industriales y comerciales modernas⁵, hay que atribuirlo, por supuesto, en parte a razones *históricas*⁶ que están situadas en un pasado lejano y en las que la pertenencia a una confesión religiosa no aparece

3. Uno de mis discípulos trabajó hace unos años el material estadístico más detallado que poseemos sobre estas cosas, la estadística sobre las confesiones de Baden. Véase MARTIN OFFENBACHER, *Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden*. Tübingen und Leipzig 1901 (vol. IV, Heft 5 de las Volkswirtschaftliche Abhandlungen der badischen Hochschulen). Los datos y cifras que se exponen después como ilustración proceden de este trabajo.

4. En Baden, por ejemplo, en el año 1895, cada 1.000 evangélicos pagan una cantidad de 954.000 marcos en impuestos sobre las rentas del capital; cada 1.000 católicos, 589.000 marcos en impuestos sobre las rentas del capital. Los judíos, con más de 4 millones de marcos por cada 1.000 personas, van naturalmente a la cabeza. (Las cifras según Offenbacher, ob. cit., p. 21.)

5. Aquí hay que comparar todas las explicaciones del trabajo de Offenbacher.

6. También sobre este punto hay una exposición más detallada para Baden en los dos primeros capítulos del trabajo de Offenbacher.

como *causa* de los fenómenos económicos, sino, hasta cierto punto, como *consecuencia* de los mismos. La participación en esas funciones económicas presupone a veces la posesión de capital y, otras, una costosa educación y, la mayor parte de las veces, ambas cosas, estando unida, por tanto, a la posesión de una riqueza heredada o, sin duda, a un cierto nivel de bienestar. Precisamente muchos de los territorios más ricos del Imperio Alemán, los más desarrollados económicamente y los más privilegiados por la naturaleza o por su situación, y en particular la mayor parte de las *ciudades* ricas, se habían convertido al protestantismo en el siglo XVI y sus consecuencias favorecen *todavía hoy* a los protestantes en su lucha económica por la vida. Y entonces surge la pregunta *histórica*: ¿qué *fundamento* tenía esta fuerte predisposición de los territorios más desarrollados económicamente para una revolución eclesiástica? Y la respuesta no es *en absoluto* tan fácil como se podría creer en un principio. Es cierto que la eliminación del tradicionalismo económico aparece como un elemento que debió favorecer de manera esencial la tendencia a dudar incluso de la tradición religiosa y a rebelarse contra las autoridades tradicionales. Pero en este punto hay que tomar en consideración, y esto se olvida hoy con frecuencia, que la Reforma no significó tanto la *eliminación* de la autoridad de la Iglesia sobre la vida en general como, más bien, una sustitución de la forma de autoridad existente entonces por *otra*: la sustitución de un poder, en muchas ocasiones casi sólo formal, muy cómodo y que en aquella época se hacía sentir poco en la práctica, por una reglamentación completa del modo de vida, infinitamente pesada y seria y que penetraba en todas las esferas de la vida familiar y pública con la mayor intensidad que se pueda pensar. El poder de la Iglesia católica –«que castiga a los herejes, pero es suave con los pecadores», como era entonces aquél, aún más que hoy– lo soportan en la actualidad pueblos con una fisonomía [5] económica totalmente moderna, pero el poder del calvinismo

tal como estuvo vigente en el siglo XVI en Ginebra y en Escocia, a finales del siglo XVI y comienzos del XVII en grandes partes de los Países Bajos y en el siglo XVII en Nueva Inglaterra y temporalmente en Inglaterra, sería para nosotros la forma más insoportable del control eclesiástico del individuo que podría darse [6]. Lo que encontraban reprochable *aquellos reformadores*, que surgieron precisamente en los países *más desarrollados económicamente*, no era que hubiera *demasiado* control religioso-eclesiástico de la vida, sino que hubiera *demasiado poco*. ¿Cómo pudo ocurrir, pues, que precisamente estos países más desarrollados económicamente, y dentro de ellos precisamente las clases «burguesas» ascendentes desde el punto de vista económico —como veremos todavía—, no sólo permitieran sobre sí esa [7] tiranía puritana, sino que, en su defensa, desarrollaran un heroísmo que las *clases burguesas como tales* en raras ocasiones habían conocido antes y que, después, no conocerían jamás: «the last of our heroism», como dice Carlyle y no sin razón?

Pero sigamos: si, como hemos dicho, ese porcentaje más elevado de protestantes en la propiedad de capital y en los puestos directivos de la economía moderna podría explicarse hoy sencillamente, en parte, como consecuencia de una situación patrimonial recibida históricamente y superior a la media, por otro lado, sin embargo, existen fenómenos en los que esta relación de causalidad *no* es tan clara. Entre éstos están los siguientes, por no mencionar nada más que algunos: en primer lugar, la diferencia en el tipo de enseñanza superior a la que los padres católicos, a diferencia de los protestantes, suelen orientar a sus hijos; esta diferencia se puede demostrar con carácter general en Baden y en Baviera y, por ejemplo, en Hungría. El hecho de que el porcentaje de católicos entre los estudiantes y bachilleres de las instituciones educativas «más elevadas» está, en su conjunto, por debajo de su porcentaje respecto a la pobla-

ción⁷, se imputará, en una parte considerable, a las diferencias ya mencionadas de patrimonio. Pero el hecho de que, *dentro* de los bachilleres católicos, el porcentaje de aquellos que provienen de instituciones modernas y apropiadas para una preparación para estudios *técnicos* y para las profesiones *industriales-comerciales* –para una vida con una actividad burguesa, en definitiva–, como son los Realgymnasien, las Realschulen, las Bürgerschulen superiores, etc., esté de nuevo *muy por debajo* del porcentaje de los protestantes⁸, prefiriendo los católicos la formación que ofrecen los institutos humanistas, es un fenómeno que no se explica con lo *anterior*, sino que, más bien al contrario, hay que tomarlo en consideración para explicar *por su parte* el reducido porcentaje de católicos existente en la actividad capitalista.

7. De la población de Baden en 1895 un 37,0% eran protestantes, un 61,3% católicos y un 1,5% judíos. Pero la confesionalidad de los escolares se estableció, en 1885-1891, sobre la base de las escuelas secundarias y no obligatorias, como sigue (según Offenbacher, ob. cit., p. 16):

	Protestantes	Católicos	Judíos
Gymnasien	43 %	46 %	9,5 %
Realgymnasien	69 %	31 %	9 %
Oberrealschulen	52 %	41 %	7 %
Realschulen	49 %	40 %	11 %
Höhere Bürgerschulen	51 %	37 %	12 %
Media	48 %	42 %	10 %

Este mismo fenómeno se da en Prusia, Baviera, Wurtemberg, Alsacia-Lorena y Hungría (véanse las cifras en Offenbacher, ob. cit., pp. 18 y s.).

8. Véanse las cifras de la nota anterior, según las cuales la frecuencia total de los católicos en instituciones educativas de nivel secundario –que está un tercio por debajo del porcentaje de la población católica– *sólo* se supera algunos puntos en los Gymnasien (básicamente como medio para una formación previa a los estudios de Teología). Hay que destacar como una nota característica, con relación a explicaciones posteriores, que, en Hungría, los *reformados* registran este fenómeno típico del porcentaje protestante en las escuelas secundarias de una manera aún más acentuada (Offenbacher, ob. cit., p. 19, nota al final).

Pero más llamativa aún es una observación que ayuda a comprender el reducido porcentaje de católicos entre los *obreros* cualificados de la gran industria moderna. El conocido fenómeno de que las fábricas buscan su mano de obra cualificada entre el personal joven de los *oficios artesanos*, dejando, por tanto, en manos de éstos la formación previa de su mano de obra y arrebatándosela después de realizada esa formación previa, se observa en los oficiales artesanos protestantes en una medida mucho mayor que entre los católicos. Entre los oficiales artesanos, los católicos muestran, con otras palabras, una tendencia más fuerte a *permanecer* en el artesanado, llegando a ser por lo general *maestros* artesanos, mientras que los protestantes afluyen en mayor cantidad a las fábricas para ocupar los niveles superiores de los obreros cualificados y del funcionariado industrial⁹. En estos casos la relación de causalidad es, sin duda, que las características *mentales adquiridas por educación* –en estos casos a través de la educación generada por la atmósfera religiosa de la familia y de la localidad– determinaron la elección de la profesión y el posterior destino profesional.

Esta reducida participación de los católicos en la vida productiva moderna en Alemania resulta tanto más llamativa por cuanto se opone a la experiencia [8] frecuente en la actualidad de que las minorías religiosas o nacionales, enfrentadas como «dominadas» al grupo «dominante» a causa de su exclusión voluntaria o involuntaria de los puestos políticamente influyentes, suelen lanzarse a la vida productiva con una intensidad especialmente *profunda*, de modo que sus miembros más capacitados buscan aquí la satisfacción de la ambición, que no se puede emplear en el servicio al Estado. Así sucede *hoy* de manera innegable con los polacos de Rusia y de Prusia [9], que se encuentran en un indudable progreso

9. Véanse las pruebas en Offenbacher, ob. cit., p. 54, y las tablas al final del trabajo.

económico –a diferencia de la Galitzia dominada por ellos–, y así sucedió antes con los hugonotes en Francia bajo Luis XIV, con los disidentes y los cuáqueros en Inglaterra y –*last but not least*– con los judíos desde hace dos mil años. Pero en los católicos de Alemania no observamos nada semejante o, por lo menos, nada que salte a la vista, ni tampoco registraron [10] en el pasado un desarrollo *económico* particularmente destacado en las épocas en que fueron perseguidos, o meramente tolerados, en Holanda o en Inglaterra [11]. Por esto, la razón de este distinto comportamiento ha de buscarse, en lo fundamental, en las características internas de las confesiones religiosas, y no en la [12] situación histórico-política exterior de éstas¹⁰.

Interesaría, por tanto, investigar *qué* elemento de las confesiones religiosas es, o ha sido, el que ha tenido, o incluso tiene todavía, un efecto en esta orientación descrita anteriormente. Con una mirada superficial y partiendo de ciertas impresiones modernas, uno podría estar tentado a formular la contraposición en los siguientes términos: que el mayor «alejamiento del mundo» del catolicismo y los rasgos ascéticos que muestran sus ideales más elevados deberían educar a sus militantes en una mayor indiferencia respecto a los bienes de este mundo. Esta explicación se corresponde, en realidad, con el esquema popular usual en la actualidad respecto a la valoración de ambas confesiones. Desde el lado protestante se utiliza esta concepción para criticar los ideales ascéticos (reales o supuestos) del modo de vida católico; desde el lado católico se responde

10. Esto no excluye, naturalmente, que también haya tenido consecuencias muy importantes la situación histórico-política y no está en contradicción con esto, como se explicará después, el hecho de que tuviera una significación determinante para el desarrollo de toda la vida de algunas sectas protestantes y con efectos sobre su participación en la vida económica el que esas sectas representaban *minorías pequeñas*, y por tanto homogéneas, como sucedió realmente, por ejemplo, con los calvinistas *es-trictos* en todos los lugares fuera de Ginebra y de Nueva Inglaterra, incluso allí donde dominaron políticamente. [13]

con el reproche de «materialismo», como consecuencia de la secularización de todos los ámbitos de la vida realizada por el protestantismo. Un escritor moderno ha creído poder formular esta contraposición entre ambas confesiones respecto a la vida productiva en los términos siguientes: «El católico [...] es más tranquilo; dotado de un menor afán de lucro, se entrega a una vida lo más segura posible, aunque con menores ingresos, más que a una vida excitante, en peligro, aunque eventualmente le trajera riqueza y honores. El lenguaje popular dice en broma: o comer bien o dormir tranquilos. Según esto, al protestante le gusta comer bien, mientras que el católico quiere dormir tranquilo»¹¹. Aunque con este «querer comer bien» se caracteriza de manera incompleta, en realidad, la motivación de esa parte de los protestantes, en *Alemania y para el presente*, que es más indiferente desde el punto de vista eclesiástico, sí es una caracterización correcta, al menos en parte. Pero en el pasado las cosas no sólo fueron muy distintas, pues lo característico de los puritanos ingleses, holandeses y americanos era, como es conocido, todo lo contrario del «goce mundano», siendo eso incluso uno de sus rasgos caracterológicos que resultan *más importantes* para nosotros, como veremos más adelante, sino que el protestantismo francés, por ejemplo, ha conservado hasta hoy en gran medida el carácter acuñado por las iglesias calvinistas en general, y en particular por las iglesias «bajo el sufrimiento» en la época de las guerras de religión. Sin embargo, ¿o quizás precisamente por ello? (esto tendremos que preguntárnoslo más adelante), fue uno de los soportes más importantes del desarrollo industrial y capitalista de Francia, como es sabido, y siguió siéndolo en las pequeñas dimensiones en que la persecución lo permitió. Si a esta seriedad y a esta predominancia de los intereses religiosos en el modo de vida se las quiere llamar «alejamiento del mundo», entonces los *calvinistas* franceses

11. Dr. Offenbacher, ob. cit., p. 68.

fueron y son tan ajenos al mundo como los católicos alemanes (en general) o, por lo menos, los *católicos* de Alemania del Norte, para quienes su catolicismo es, sin duda, un asunto del corazón en una medida que no la tiene ningún otro pueblo de la tierra; y *ambos* se diferencian del grupo religioso predominante en la misma dirección: se diferencian de los católicos de Francia, que son muy «gozosos de la vida» en sus capas sociales bajas y expresamente enemigos de la religión en sus capas altas, y se diferencian de los protestantes de Alemania, que están ascendiendo actualmente en la vida productiva y son predominantemente indiferentes desde el punto de vista religioso en sus capas altas¹². Estos paralelismos muestran mejor que cualquier otra cosa y con la mayor claridad que no sirven para nada esas ideas tan vagas como el (supuesto) «alejamiento del mundo» del catolicismo, el (supuesto) «goce mundano» materialista del protestantismo y muchas otras cosas similares, porque, con esa generalidad, ni son acertadas en absoluto para hoy ni tampoco siquiera para el pasado. Pero aunque *quisiéramos* operar con esas ideas, otras observaciones que se imponen sin más, además de las ya hechas, nos sugieren la idea de si no habría que cambiar esa contraposición por una *afinidad* interna entre «alejamiento del mundo», «asctismo» y religiosidad, por un lado, y participación en la actividad productiva capitalista, por otro.

Es muy llamativo, en realidad –por empezar con algunos elementos muy externos–, el gran número de representantes de las formas de religiosidad cristiana más intimistas que provienen de los círculos comerciales. El pietismo en particular debe una cantidad llamativamente grande de sus seguido-

12. Extraordinariamente finas observaciones sobre las peculiaridades características de las confesiones en Alemania y en Francia y sobre el cruce de esta contraposición con otros elementos culturales en la lucha entre nacionalidades en Alsacia, en el espléndido trabajo de W. WITTICH, «Deutsche und französische Kultur im Elsass» (*Illustrierte Elsässische Rundschau*, 1900; publicado también como separata).

res a esta procedencia. Cabría pensar en la existencia de una especie de efecto contrario a la «codicia de la riqueza» en personas con una naturaleza interior no adaptada a la profesión del comercio, y muchas veces, como en el caso de San Francisco de Asís y en el de muchos de esos pietistas, el proceso de «conversión» lo han explicado los propios convertidos por sus propias características personales. Y el frecuente y llamativo fenómeno de que empresarios capitalistas de gran vuelo —llegando hasta el caso de Cecil Rhodes— hayan salido de las casas parroquiales se podría explicar, de manera similar, como una reacción contra la educación ascética de su juventud. Sin embargo, este modo de explicación falla en aquellos casos en los que *coinciden* en las mismas personas y en los mismos grupos humanos un sentido magistral para la actividad capitalista [14] y esas formas de religiosidad más intensa que regulan y penetran toda la vida; y estos casos no son casos aislados, sino que constituyen precisamente una nota característica de grupos enteros en las iglesias y sectas protestantes más importantes históricamente. Esta coincidencia la muestra especialmente el calvinismo *en todos los lugares en los que apareció* [15]. De igual manera que en la época de la difusión de la Reforma el calvinismo estuvo poco ligado a una clase determinada en todos los países (como, en general, cualquiera de las confesiones protestantes), fue, sin embargo, realmente característico y hasta cierto punto «típico», por ejemplo, que entre los prosélitos de las iglesias de los hugonotes franceses hubiera una representación numéricamente muy fuerte de *monjes* e *industriales* (comerciantes, artesanos), y esto siguió siendo así en las épocas de la persecución¹³. Y también los españoles sabían que la «herejía» (es de-

13. Véase sobre este punto: Dupin de St. André, «L'ancienne église réformée de Tours. Les membres de l'église» (*Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme*, 4 s. t. 10). Aquí se podría entender de nuevo que el motivo impulsor era la búsqueda de la *emancipación* respecto de los controles conventua-

cir, el calvinismo de los Países Bajos) «fomentaba el espíritu del comercio» y [17] Gothein¹⁴ denomina, con razón, a la diáspora calvinista como el «vivero de la economía del capital»¹⁵. Aquí se podría considerar decisiva la superioridad de la cultura económica francesa y holandesa –de donde procedía predominantemente esta diáspora– o también la poderosa influencia del exilio y del salirse de las condiciones de vida tradicionales¹⁶. Pero en la misma Francia también era así la

les o eclesiásticos en general –esta idea les parece lógica a los críticos católicos–. Pero en contra de esta interpretación no sólo está el juicio de algunos contemporáneos rivales (incluyendo a Rabelais), sino que cosas como las reservas de conciencia, por ejemplo, de los primeros sínodos nacionales de los hugonotes sobre si un banquero podía ser Senior de una iglesia (por ej., el 1.º Sínodo, C. Partic., qu. 10, en Aymond, *Synod. Nat.*, p. 10) y las discusiones sobre la licitud del cobro de intereses, que volvió a plantearse continuamente en los sínodos nacionales, a pesar de la clara posición de Calvino al respecto, muestran, sin duda, una intensa participación de los interesados en esta cuestión, pero muestran *al mismo tiempo* que no pudo ser determinante el deseo de poder ejercer la «usuraria pravitas» sin el control de la confesión. [16]

14. *Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwalds* I, 674.

15. Relacionadas con esto, las breves observaciones de SOMBART, *Der moderne Kapitalismus* I, p. 380 [18].

16. Pues está totalmente demostrado que el mero hecho de cambiar de localidad era uno de los medios más importantes para su intensificación. La misma muchacha polaca a la que no se consigue sacar de la indolencia tradicionalista de su pueblo con ninguna oferta de un salario más favorable, cambia aparentemente de forma radical y es capaz de un rendimiento insospechado cuando va a trabajar al extranjero, en Sajonia. Lo mismo sucede con los obreros italianos emigrantes. Y que lo decisivo en este fenómeno no es sólo el efecto educativo de entrar dentro de un «ambiente cultural» superior –por muy importante que esto sea– se pone de manifiesto en que se da este mismo fenómeno allí donde el *tipo* de trabajo es el mismo que en su lugar de origen –en la agricultura, por ejemplo– y el alojamiento en barracones, etc., llega a producir incluso un *descenso* temporal en el nivel de vida, que *no se soportaría* en su lugar de origen. El mero hecho de trabajar en un ambiente totalmente distinto al habitual rompe el tradicionalismo y eso es lo «educativo». Apenas necesitamos señalar hasta qué punto descansa en esos efectos el desarrollo económico americano. En

situación en el siglo XVII, como es conocido por las luchas de Colbert. Incluso Austria –por no hablar de otros países– importó directamente en algunas ocasiones fabricantes protestantes. [22] Más espectacular aún resulta –por lo que sólo se necesita recordarlo– la conexión entre reglamentación religiosa de la vida y desarrollo intensísimo del sentido de los negocios en esa gran cantidad de sectas, de las que es proverbial precisamente su «alejamiento de la vida» y su riqueza: los *cuáqueros* y los *mennonitas* especialmente. El papel que los cuáqueros desempeñaron en Inglaterra y en Norteamérica les tocó a los mennonitas en los Países Bajos y en Alemania. El hecho de que el propio Federico Guillermo I permitiera a los mennonitas en Prusia oriental que fueran los agentes imprescindibles de la industria, a pesar de su negativa absoluta a hacer el servicio militar, es una realidad entre otras muchas conocidas que ilustra esto, pero una de las más fuertes por la peculiaridad de este rey. Por último, es sobradamente conocido que en los *pietistas* se daba también esta combinación de una piedad intensa y un sentido muy desarrollado para los negocios y para el éxito¹⁷: sólo hay que acordarse [26] de Calw; por eso no quisiéramos acumular más ejemplos en estos comentarios que son totalmente provisionales, pues ya estos pocos

la Antigüedad, se puede evidenciar una significación semejante en el exilio babilónico de los judíos echando mano de las inscripciones, se podría decir [19]. Pero para los calvinistas [20], la influencia de sus características religiosas actúa más allá de cualquier discusión como un factor independiente [21], como muestran las innegables diferencias de carácter económico existentes entre las colonias puritanas de Nueva Inglaterra, la católica Maryland, el Sur episcopaliano y la interconfesional Rhode Island. 17. Esto no excluye naturalmente que el pietismo [23] y otras corrientes religiosas se hayan opuesto después, por un espíritu patriarcalista, a ciertos «progresos» de la economía capitalista, por ejemplo, a dar el salto [24] al sistema de fábricas. Hay que distinguir claramente, como tendremos que ver en muchas ocasiones, entre el ideal al que *aspiraba* una determinada corriente religiosa y lo que su influencia en el modo de vida de sus seguidores *produjo* de hecho. [25]

ejemplos muestran una cosa: que ese «espíritu del trabajo» o del «progreso», o como se lo quiera llamar, cuyo despertar se tiende a atribuir al protestantismo no puede entenderse [27] en sentido «ilustrado», como suele hacerse en la actualidad. El viejo protestantismo de Lutero, de Calvino, de Knox, de Voët, tenía poco ver con eso que se llama hoy «progreso»; era un enemigo directo de aspectos enteros de la vida moderna, de los que actualmente ya no querría prescindir el confesional más radical. Así que si se puede encontrar una afinidad interna entre [28] el espíritu del protestantismo antiguo y la cultura capitalista moderna, tenemos que intentar buscarla, de grado o por fuerza, no en ese (supuesto) «goce mundano», más o menos materialista o antiascético, sino en sus rasgos puramente *religiosos*. Montesquieu dice de los ingleses (*Esprit des lois*, libro XX, cap. XX) que han «avanzado en tres cosas más que ningún otro pueblo del mundo: en la religiosidad, en el comercio y en la libertad». ¿Tendrá que ver su superioridad en el terreno de la actividad productiva –y su capacitación para las instituciones políticas libres, asunto este que tocaremos más adelante en otro contexto– quizá con ese récord de religiosidad, que Montesquieu les atribuye?

Si nos planteamos la pregunta en estos términos se nos presentan enseguida un montón de relaciones posibles que no se perciben con claridad. El objetivo tendrá que ser, precisamente, *formular* esto, que ahora se nos presenta de manera no clara, con la claridad que sea realmente posible dentro de esa inagotable variedad que se esconde en cada fenómeno histórico. Pero para poder hacer esto hay que abandonar necesariamente el terreno de estas ideas generales vagas, con las que se ha operado hasta ahora, y hay que intentar penetrar en las características y en las diferencias de esas grandes ideas religiosas, que nos han presentado históricamente las distintas formas de la religión cristiana.

Pero, antes, son necesarias algunas observaciones; en primer lugar, algunas observaciones sobre la peculiaridad del

objeto de cuya explicación histórica se trata y, luego, sobre el sentido en el que sea posible realmente esa explicación en el marco de esta investigación.

2. En el título de este estudio se ha utilizado el concepto «*espíritu del capitalismo*», que suena algo pretencioso. ¿Qué hay que entender por él? [29]

Si realmente se puede encontrar un objeto al que tenga sentido aplicarle esa denominación tiene que ser una «*individualidad histórica*», es decir, un conjunto de factores de la realidad histórica relacionados entre sí, al que nosotros le damos conceptualmente una unidad atendiendo a su *significación para la cultura*.

Pero como semejante concepto histórico se refiere, desde el punto de vista de su contenido, a un fenómeno que tiene significación en cuanto *individualidad*, no puede definirse según el esquema de «genus proximum, differentia specifica», sino que tiene que *componerse* con los elementos individuales propios que se toman de la realidad histórica. La comprensión definitiva del *concepto* no puede estar al comienzo de la investigación, sino al *final* de la misma: con otras palabras, sólo a lo largo de la exposición y como resultado esencial de la misma, se tendrá que mostrar cómo haya de formularse lo que entendemos aquí por el «*espíritu*» del capitalismo de la mejor manera posible, es decir, de la forma más adecuada para el punto de vista *que nos interesa a nosotros aquí*. Este «punto de vista», del que todavía hablaremos, no es, a su vez, el único posible desde el que se pueden analizar los fenómenos históricos que nosotros estamos considerando. Su consideración desde *otros* puntos de vista daría como rasgos «*esenciales*» de esta cuestión *otros* rasgos, como ocurre con *cualquier* fenómeno histórico; de lo que se deriva, sin más, que por «*espíritu*» del capitalismo no se puede o no se debe entender necesariamente *sólo* lo que *nosotros nos* represente-

mos de él como lo «esencial» para nuestra manera de enfocar los problemas. Esto se debe precisamente a la *naturaleza* de la «construcción de los conceptos históricos», la cual no pretende, para sus objetivos metodológicos, reducir la realidad histórica a conceptos genéricos abstractos, sino que pretende estructurarla bajo formas concretas [30] con una impronta inevitable e invariablemente *individual*.

Si, no obstante, hay que determinar el objeto de cuyo análisis y de cuya explicación histórica se trata –lo cual hay que hacer necesariamente–, no se puede tratar, por tanto, de una «definición» conceptual de lo que entendemos aquí por «espíritu» del capitalismo, sino [31] solamente de una *idea* provisional. Ésta es, en realidad, imprescindible para poder entender el objeto de la investigación y, con este propósito, nos ceñimos a un documento de ese «espíritu», el cual contiene con una nitidez casi clásica lo que aquí nos interesa [32]:

Piensa que el *tiempo es dinero*: quien pudiendo ganar con su trabajo diez chelines al día se va a pasear medio día, o se queda en su habitación, no debe calcular, si sólo se gastara seis peniques en sus diversiones, que sólo se ha gastado eso, sino que tiene que calcular que se ha gastado otros cinco chelines más, o, mejor aún, que los ha derrochado.

Piensa que el *crédito es dinero*. Si alguien me deja tener su dinero después de que yo hubiera tenido ya que devolvérselo, me está regalando los intereses o lo que yo pueda hacer con ese dinero durante ese tiempo. Esto puede llegar a una suma considerable si un hombre goza de buen crédito y hace uso de él.

Piensa que el dinero es de naturaleza fértil y con capacidad de reproducción. El dinero puede generar dinero y el nuevo dinero puede generar más dinero y así sucesivamente. Cinco chelines invertidos son seis, invertidos de nuevo son siete chelines y tres peniques, etc..., hasta llegar a cien libras esterlinas. Cuanto más dinero hay, tanto más produce al invertirlo, de modo que la utilidad crece más rápidamente y cada vez más rápidamente. Quien mata a una cerda destruye toda su descendencia hasta el núme-

ro mil. Quien mata una moneda de cinco chelines mata todo aquello que podría haber producido con ellos, columnas enteras de libras esterlinas.

Piensa que, según el refrán, un buen pagador es dueño de la bolsa de cualquiera. Quien sea conocido porque paga puntualmente en el tiempo prometido, ése siempre puede tomar prestado todo el dinero que sus amigos no necesiten.

A veces esto es de gran utilidad. Junto a la diligencia y la moderación, nada contribuye tanto a que un joven progrese en el mundo como la puntualidad y la justicia en todos sus negocios. Por ello no mantengas nunca el dinero prestado ni una hora más del tiempo que prometiste, para que el enojo por ese motivo no te cierre la bolsa de tu amigo para siempre.

Las acciones más insignificantes que influyen sobre el crédito de un hombre deben ser tenidas en cuenta por él. El golpear de un martillo oído por tu acreedor a las cinco de la mañana o a las ocho de tarde lo pone contento para seis meses; pero si te ve en la mesa de billar u oye tu voz en la taberna cuando tendrías que estar trabajando, te mandará aviso la mañana siguiente y te exigirá su dinero antes de que lo tengas disponible.

Además esto muestra que tienes buena memoria para tus deudas y te permite aparecer como un hombre honrado y cuidadoso, y esto aumenta tu crédito.

Guárdate de considerar como propiedad tuya todo lo que poseas y de vivir según ello. En este error caen muchas personas que tienen crédito. Para evitar esto, lleva una cuenta exacta de tus gastos y tus ingresos. Si te esfuerzas por poner atención a los detalles, esto tiene el buen efecto siguiente: descubrirás cómo gastos muy pequeños aumentan hasta convertirse en grandes sumas y observarás lo que se podría haber ahorrado y lo que se puede ahorrar en el futuro...

Por seis libras al año puedes disponer de 100, siempre que seas un hombre de honradez e inteligencia conocidas. Quien gaste al día inútilmente un penique gasta inútilmente seis libras al año, que es el precio del uso de 100 libras. Quien malgasta al día una parte de su tiempo por el valor de un penique (y esto pueden ser un par de minutos) pierde, calculando un día con otro, el privilegio de utilizar 100 libras al año. Quien malgasta su tiempo por

el valor de cinco chelines pierde cinco chelines y es como si los arrojara al mar. Quien pierde cinco chelines no sólo pierde esta cantidad, sino todo lo que podría haber ganado empleándolos en la industria, lo cual llega a ser una suma significativa cuando un joven alcance una edad más avanzada.

Es *Benjamin Franklin*¹⁸ quien nos está predicando con estas frases, las mismas que¹⁹ Ferdinand Kürnberger ridiculiza como [33] artículos de fe de los yanquis en su ingenioso y venenoso «cuadro de la cultura americana»²⁰. Nadie dudará de que es el «espíritu del capitalismo» quien habla en él de manera característica, pero no se puede decir que esté contenido en él todo lo que se puede entender por este «espíritu». Detengámonos todavía algo en este pasaje, cuya sabiduría resume Kürnberger, el «cansado de América», en esta frase: «de las reses se hace manteca y de los hombres dinero», donde llama la atención como lo peculiar de esta «filosofía de la avaricia» [35] la idea de que el individuo tenga un *deber* de aumentar su patrimonio, lo cual se presupone como un fin en sí mismo. [36]

Cuando Jakob Fugger califica de «pusilánime» la posición de un colega de negocios que se había retirado y que le aconsejaba a él hacer lo mismo –porque ya había «ganado bastante durante mucho tiempo» y debía dejar a otros que

18. El pasaje final es de *Necessary Hints to Those That Would Be Rich* (escrito en 1736); el resto es de *Advice to a Young Tradesman* (1748), en *Works*, ed. Sparks, vol. II, p. 87.

19. En una traducción algo más libre, que aquí se ha corregido siguiendo el original.

20. *Der Amerikamüde* (Frankfurt, 1855), una paráfrasis poética, como es sabido, de las impresiones americanas de LENAU. Como obra literaria, el libro sería hoy difícilmente apreciable, pero es realmente insuperable como documento sobre la contraposición entre la sensibilidad alemana y la americana (hoy ya atenuadas desde hace tiempo), sobre la contraposición, se podría decir, entre la vida interior –que, desde la mística alemana de la Edad Media, ha permanecido como *algo común* a los católicos y a los protestantes alemanes (Kürnberger era un católico liberal)– y la actividad exterior puritano-capitalista. [34]

también ganaran— y le responde que «él [Fugger] tenía otra idea totalmente distinta y que quería ganar cuanto pudiera»²¹, el «espíritu» de esta afirmación *se distingue* claramente del de Franklin: lo que en Fugger es manifestación de una disposición al riesgo comercial, indiferente desde el punto de vista moral, [37], adquiere en este último el carácter de una máxima de conducta de índole ética. *En este sentido concreto utilizamos nosotros aquí el concepto de «espíritu del capitalismo»*²².

Pero todas las máximas morales de Franklin se utilizan en sentido utilitarista: la honradez es *útil* porque proporciona crédito; también lo proporcionan la puntualidad, la diligencia y la moderación y sólo *por ello* son virtudes: de aquí se derivaría, entre otras cosas, que bastaría la *apariencia* de honradez, por ejemplo, cuando cumpliera el mismo servicio, y un exceso innecesario de esta virtud debería parecer reproachable ante los ojos de Franklin como un derroche improductivo. Y, en realidad, quien lea en su *Autobiografía* la narración de su «conversión» a esas virtudes²³ o los comentarios sobre la uti-

21. Sombart pone esta cita de un memorándum de los Fugger como lema del capítulo sobre la «génesis del capitalismo» (*Der moderne Kapitalismus*, vol. I, p. 193; cfr. también ob. cit., p. 390).

22. Aquí reside nuestro planteamiento del problema, que es distinto al de Sombart. Más adelante se destacará la gran significación práctica de esta diferencia. Hay que decir, sin embargo, que Sombart no deja este aspecto de la empresa capitalista totalmente fuera de su consideración; lo que ocurre es que en su pensamiento aparece como producido por el capitalismo, mientras que nosotros, para nuestros objetivos, tenemos que traer aquí la hipótesis contraria como instrumento heurístico. Sólo al final de la investigación podremos tomar una posición definitiva. Sobre el planteamiento de Sombart, cfr. ob. cit., I, pp. 357, 380, etc. Sus razonamientos enlazan en este punto con las brillantes imágenes de la *Filosofía del dinero* de Simmel (capítulo último) [38]. En este momento no entramos en una discusión detallada.

23. En la traducción alemana: «Me convencí finalmente de que la *verdad*, la *honradez* y la *sinceridad* en el trato entre los hombres son de la máxima importancia *para nuestra felicidad en la vida* y, desde ese momento, me

lidad que reporta una estricta conservación de la *apariencia* de modestia y poner intencionadamente en segundo lugar los méritos propios para conseguir un reconocimiento general²⁴ tiene necesariamente que llegar a la conclusión de que, para Franklin, esas virtudes, como todas las demás, sólo son virtudes en cuanto son «útiles» al individuo y que el sucedáneo de la mera apariencia es suficiente cuando presta el mismo servicio —una consecuencia realmente inevitable para el utilitarismo estricto—. Aquí se capta *in fraganti* lo que los alemanes suelen percibir como «hipocresía» en las virtudes del espíritu americano. Pero las cosas no son en absoluto tan sencillas; que aquí hay algo distinto a envolver simplemente unas máximas egocéntricas lo muestran no sólo el propio carácter de Benjamin Franklin, tal como se pone de manifiesto en la honradez de su *Autobiografía*, sino la circunstancia de que el hecho mismo que le *revela* la «utilidad» de la virtud lo remite él a una revelación de Dios, quien ha querido *por esa vía* condu-

decidí a practicarlas durante toda mi vida, y *escribí mi decisión en mi diario*. La Revelación, sin embargo, no tuvo realmente, como tal, ningún peso sobre mí, pues yo era de la opinión de que, aunque ciertas acciones no son malas sólo *porque* la doctrina revelada las prohíba ni buenas *porque* las ordene, pero, no obstante, tomando en cuenta todas las circunstancias, las acciones que nos son prohibidas lo son probablemente *porque* son malas por su naturaleza y las acciones que nos son ordenadas lo son *porque* son buenas».

24. «Yo me quité todo lo que pude de la vista y lo presenté [la creación de una biblioteca, que él había sugerido] por una iniciativa de un “grupo de amigos” que me habían pedido proponérselo a gentes que ellos consideraban amigos de la lectura. De esta manera, el asunto marchó muy bien y yo empleé este procedimiento después en ocasiones semejantes, y puedo recomendarlo sinceramente después de mis frecuentes éxitos. El pequeño y momentáneo sacrificio del amor propio que esto comporta queda compensado después suficientemente. Si *durante un cierto tiempo* no se sabe a quién se le debe propiamente el mérito, alguien que sea más vanidoso que el afectado se animará a reclamar el mérito, pero luego la propia envidia tenderá a hacer justicia al primero, arrancando las plumas usurpadas y devolviéndoselas a su legítimo dueño.»

cirle hacia la virtud; pero lo muestra, sobre todo, el «sum-mum bonum» de esta «ética», *ganar* dinero y cada vez más dinero, evitando austeramente todo disfrute despreocupado, un ganar dinero despojado por completo de cualquier aspecto eudemonista o hedonista, pensado como un puro *fin en sí mismo*, de modo que se presenta, en cualquier caso, como algo totalmente trascendente y realmente irracional [39] respecto a la «utilidad» o la «felicidad» del *individuo* concreto. El hombre queda referido a ese ganar dinero como al objetivo de su vida, no es la ganancia la que queda referida al hombre como un medio para la satisfacción de sus necesidades materiales. Esta inversión de lo que llamaríamos la situación «natural», inversión realmente sin sentido para el sentir natural, es con toda claridad, absolutamente, un *leit motiv* del capitalismo, de la misma manera que les resulta extraña a los hombres no alcanzados por el hálito del capitalismo. Pero esta inversión contiene al mismo tiempo una serie de percepciones, que están en estrecho contacto con ciertas ideas *religiosas*. Si se pregunta, por ejemplo, *por qué* hay que «hacer del hombre dinero», Franklin contesta en su *Autobiografía* con la siguiente frase de la Biblia, aunque él era confesionalmente un deísta sin color, frase que, según dice, se la había inculcado en su juventud su padre, un rígido calvinista: «si ves a un hombre solícito *en su* profesión, ése puede presentarse ante los reyes»²⁵. Ganar dinero en el sistema económico moderno es, cuando se hace de manera legal, el resultado y la expresión de la habilidad en la *profesión*, y *esta habilidad* es –como no es difícil reconocer ahora– el auténtico alfa y el omega de la moral de Franklin, tal como se nos presenta en el pasaje citado y en todos sus escritos sin excepción. [40]

En efecto, esa idea peculiar del *deber profesional* –que es tan corriente hoy, pero que en verdad es tan poco evidente–,

25. Prov 22, 29. Lutero traduce «in seinem Geschäft» ('en su negocio'); las traducciones inglesas de la Biblia más antiguas ponen «business». Véase, sobre este punto, más adelante.

esa idea de una obligación que el individuo siente y tiene que sentir respecto al contenido de su actividad «profesional», con independencia de en qué consista ésta, con independencia especialmente de que se la perciba como utilización de la fuerza de trabajo o de la propiedad de bienes (como «capital»), esta idea es la que es característica de la «ética social» de la cultura capitalista; más aún, tiene para ella, en cierto sentido, una significación constitutiva. Pero no en el sentido de que *sólo* hubiese crecido sobre el suelo del capitalismo –pues más adelante trataremos de perseguirla hasta el pasado–; y mucho menos se puede afirmar que la apropiación *subjetiva* de esta máxima ética por los sujetos individuales de las empresas capitalistas modernas –los empresarios o los obreros– sea una condición para que el capitalismo *actual* siga existiendo. El sistema capitalista *actual* es un cosmos terrible en el que el individuo nace y que es para él, al menos como individuo, como un caparazón prácticamente irreformable, dentro del que tiene que vivir. Él le impone al individuo, en cuanto que éste está integrado en el conjunto del «mercado», las normas de su actividad económica. El fabricante que actúe permanentemente contra estas normas es eliminado indefectiblemente desde el punto de vista económico, al igual que el obrero que no quiera o no pueda adaptarse a ellas se ve puesto en la calle como desempleado²⁶.

El capitalismo actual, que ha llegado a dominar la vida económica, se consigue los sujetos económicos que necesita –los empresarios y los obreros– y los educa mediante la «selección económica». Y precisamente en este punto resultan

26. Cuando la frase de «quien no obedece se va fuera» se ha calificado en los congresos del partido socialdemócrata de «cuartelera», se ha cometido un malentendido: el desobediente no se va «fuera» del cuartel, sino más bien «dentro», al calabozo. Es el destino económico del obrero moderno –tal como lo está experimentando a cada paso– el que vuelve a darse y sufrirse en el partido: la disciplina en el partido es reflejo de la disciplina en la fábrica.

evidentes los límites del concepto de «selección» como medio para explicar los fenómenos históricos. Para que ese modo de vida y esa concepción de la «profesión» «adecuados» a las características del capitalismo pudieran ser «seleccionados», pudieran triunfar sobre otros, tenían que haber *surgido*, y no en individuos concretos aislados sino como una concepción defendida por *grupos* de seres humanos. Este surgimiento, por tanto, es propiamente lo que hay que explicar. Más adelante hablaremos más en detalle de la concepción del materialismo histórico ingenuo de que estas «ideas» surgen como «reflejo» o «superestructura» de situaciones económicas. Para nuestros objetivos basta indicar en este momento que, en todo caso, en el país de nacimiento de Benjamin Franklin (Massachusetts) el «espíritu capitalista» (en el sentido adoptado por nosotros) fue, sin duda, anterior al «desarrollo capitalista» [41]; que ese «espíritu capitalista» permaneció menos desarrollado, por ejemplo, en las colonias vecinas –los futuros estados del sur de la Unión– y que, sin embargo, estas últimas fueron fundadas por grandes capitalistas con objetivos *comerciales*, mientras que las colonias de Nueva Inglaterra fueron fundadas, por motivos *religiosos*, por predicadores y «graduados» juntamente con pequeños burgueses, artesanos y pequeños propietarios rurales (*yeomen*). En este caso, por tanto, la relación de causalidad está, en todo caso, al revés de lo que cabría postular desde un punto de vista «materialista». Pero la juventud de estas ideas está realmente más llena de espinas de lo que los teóricos de la «superestructura» suponen, y su «desarrollo» no se realiza como el de una flor. El espíritu capitalista en el sentido que hemos perfilado hasta ahora tuvo que imponerse en una dura lucha contra un mundo de poderes enemigos. Esa mentalidad que se expresa en los comentarios citados de Benjamin Franklin y que encontró la aprobación de un pueblo entero habría sido proscrita en la Edad Antigua y en la Edad Media [42] como expresión de la más sucia avaricia y de una mentalidad realmente indigna,

como todavía hoy la proscriben aquellos grupos sociales que menos integrados están en la economía capitalista específicamente moderna o que menos adaptados a ella están. Y *no*, como se dice con frecuencia, porque el «afán de lucro» hubiera sido algo desconocido o se hubiera desarrollado poco, ni porque la «auri sacra fames» –la codicia– fuera *menor* fuera del capitalismo burgués, entonces o incluso hoy, que dentro de la esfera específicamente capitalista, como se imagina esta cuestión la ilusión de los románticos modernos. La diferencia entre «espíritu» capitalista y precapitalista no reside en *este* punto: la *codicia* de los mandarines chinos, de los aristócratas de la antigua Roma, de los latifundistas modernos más atrasados aguanta cualquier comparación. Y la «auri sacra fames» del cochero o del *barcajuolo* napolitano o la de los representantes asiáticos de oficios similares, pero también la del *artesano* de los países del sur de Europa o de Asia, es incluso muchísimo *más penetrante* y sin escrúpulos que la de un inglés, por ejemplo, en el mismo caso –como cualquiera puede comprobar– [43]. La *absoluta* falta de escrúpulos para hacer valer los propios intereses es precisamente una característica muy específica de los países cuyo desarrollo [44] capitalista-burgués se ha quedado «*atrasado*». Como sabe cualquier fabricante, la escasa «concienziosità» de los obreros²⁷ de esos

27. Cfr. las observaciones de Sombart, acertadas desde todo punto de vista, *Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert*, p. 123. Aunque los estudios siguientes se basan, en [45] sus puntos de vista, en trabajos míos muy anteriores, no necesito insistir, en especial, en cuánto deben éstos [46] al hecho de que existan los grandes trabajos de Sombart, con sus agudas formulaciones, también en los puntos en donde siguen otros caminos distintos, y *precisamente* ahí. También quien se siente estimulado por las formulaciones de Sombart a contradecirle de la manera más radical y rechaza directamente algunas de sus tesis tiene el deber de ser consciente de eso. De *deleznable* hay que calificar la crítica a estos trabajos por parte de los economistas alemanes. El primero y, durante mucho tiempo, el único que ha acometido una discusión *objetiva* en profundidad con ciertas tesis *históricas* de Sombart ha sido un historiador (Von Below, en la

países, como, por ejemplo, en Italia a diferencia de Alemania, ha sido uno de los *obstáculos principales* para su desarrollo capitalista y, en cierta medida, lo sigue siendo. El capitalismo no puede utilizar como obrero a un representante del «*liberum arbitrium*» indisciplinado, de la misma manera que tampoco puede utilizar a un hombre de negocios sin escrúpulos en su comportamiento externo. La diferencia no está, por tanto, en el distinto desarrollo de ese «instinto» por el dinero. La «*auri sacra fames*» es tan vieja como la historia conocida de la humanidad, pero veremos que quienes se entregaron a ella sin reservas, como un *instinto* —como aquel capitán holandés que «por ganar dinero estaba dispuesto a navegar por los infiernos, aunque se le quemasen las velas»—, no representaban *en absoluto* esa mentalidad de la que surgió el «espíritu» del capitalismo [47] como un *fenómeno de masas*, y de esto es de lo que se trata [48].

El enemigo, más bien, con el que tuvo que luchar, ante todo, el «espíritu» del capitalismo es esa especie de sensibilidad y de conducta, que se suele denominar «*tradicionalismo*» [49]. Tampoco en este punto vamos a dar una «definición» definitiva, sólo aclararemos de manera totalmente provisional con algunos casos concretos lo que entendemos por él, empezando por «abajo», por los obreros.

Uno de los medios técnicos que suele emplear el empresario moderno para conseguir de «sus» obreros el máximo rendimiento laboral posible, para incrementar la «intensidad» del trabajo, es el salario *a destajo*. En la agricultura, por ejemplo, la recogida de la *cosecha* es un caso que exige el máximo nivel de intensidad en el trabajo, porque de la mayor rapidez posible en ella dependen, al menos con un tiempo inestable, grandes posibilidades de ganancias o de pérdidas. Por eso se

Historische Zeitschrift, 1903). Y a la crítica que se ha «realizado» respecto a las partes propiamente económicas de los trabajos de Sombart sería incluso demasiado amable calificarla de «zafia».

suele utilizar aquí el sistema de salarios a destajo. Y como con el incremento de los rendimientos y de la intensidad de trabajo en la empresa suele aumentar en general el interés del empresario en que la cosecha se acelere, se ha intentado siempre, mediante una *elevación* del destajo, que los obreros, a los que se ofrecía esta posibilidad de conseguir una ganancia extraordinariamente alta en poco tiempo, tuvieran interés en aumentar su rendimiento. Pero aquí se presentaron algunas dificultades curiosas: el alza de los destajos no produjo, extrañamente, un *mayor* rendimiento laboral en el mismo período de tiempo, sino un rendimiento *menor*, porque los obreros no respondieron al alza de los destajos con un *aumento* del rendimiento diario, sino con una *reducción* del mismo. Por ejemplo, un hombre que antes había segado dos fanegas y media al día, a un marco por fanega, y había ganado dos marcos y medio al día, después de subir el destajo 25 peniques por fanega, no segó, como se había esperado, por la perspectiva de una ganancia mayor, 3 fanegas, por ejemplo, para ganar tres marcos con setenta y cinco peniques –como hubiera sido posible realmente–, *sino* que segó solamente dos fanegas al día, porque así ganaba los dos marcos y medio que estaba ganando hasta entonces y le «era suficiente», según la frase bíblica. Una ganancia mayor le estimulaba menos que un trabajo menor; él no se preguntaba: ¿cuánto puedo ganar al día haciendo el máximo de trabajo?, sino que se preguntaba: ¿cuánto tengo que trabajar para ganar la cantidad que venía ganando –dos marcos y medio– y que cubre mis necesidades *tradicionales*? Ésta es la conducta que, en relación con el uso lingüístico habitual, se puede denominar «tradicionalismo»: el hombre no quiere, «por naturaleza», ganar dinero y más dinero, sino que quiere simplemente vivir, vivir como ha estado acostumbrado a vivir y ganar lo necesario para ello. Allí donde el capitalismo [50] comenzó con el aumento de la «productividad» del trabajo humano a través del incremento de su intensidad, siempre chocó con la tenaz resistencia de este *leit motiv* del

trabajo precapitalista y sigue chocando hoy en día tanto más cuanto más «atrasados» (desde el punto de vista capitalista) sean los obreros, de los que se ve necesitado. Como fracasó la llamada a este «sentido de la ganancia» mediante salarios *más altos* –por volver nuevamente a nuestro ejemplo–, pareció lógico que se intentara precisamente con los medios opuestos: obligar al obrero mediante la reducción del salario a que, para mantener su ganancia *anterior*, tuviera que producir *más*. Pareció entonces, y lo sigue pareciendo hoy a una observación imparcial, que existe una correlación entre salarios bajos y beneficios elevados; que todo lo que se paga de *más* en el salario tenía que significar una disminución correspondiente en el beneficio. Ese camino lo ha seguido el capitalismo desde el comienzo una y otra vez, y durante siglos se ha considerado como un artículo de fe que los salarios bajos son «rentables» –es decir, que incrementan el rendimiento laboral–, que el pueblo sólo trabaja porque y en tanto que es pobre, como dijo Pieter de la Cour, pensando en este punto de acuerdo con el espíritu del antiguo calvinismo, como veremos.

Pero la eficacia de este medio, aparentemente tan demostrada, tiene sus límites²⁸. Es cierto que el capitalismo requiere para su desarrollo la existencia de excedentes de población, a

28. Naturalmente no entramos aquí en la cuestión de dónde están estos límites ni tampoco tomamos posición respecto a la teoría de la relación entre salarios altos y rendimiento alto, planteada por vez primera por Brassey y formulada teóricamente por Brentano y por Schulze-Gävernitz desde un punto de vista histórico y constructivista a la vez. La discusión ha sido de nuevo suscitada por los penetrantes estudios de Hasbach (*Schmollers Jahrbuch*, 1903, pp. 385-391 y 417 y s.) [51]. A nosotros nos basta ahora el hecho, que nadie pone en duda y del que no se puede dudar, de que, en todo caso, *no coinciden* bajos salarios y altos beneficios, ni bajos salarios y oportunidades favorables para el desarrollo industrial, y de que no todas las operaciones de dinero generan una «educación» para la cultura capitalista y, consiguientemente, la posibilidad de una economía capitalista. Todos los ejemplos elegidos son puramente *ilustrativos*.

la que poder contratar por un precio barato en el «mercado de trabajo». Pero, si bien es cierto que un «ejército de reserva» demasiado grande puede favorecer según las circunstancias su expansión cuantitativa, *dificulta*, sin embargo, su desarrollo *cualitativo*, en concreto el paso hacia formas de empresa que emplean trabajo intensivo. Salario bajo no se puede identificar en absoluto con trabajo barato. Incluso desde un punto de vista cuantitativo, el rendimiento laboral baja siempre con un salario insuficiente *fisiológicamente*, y éste significa, a la larga, precisamente una «selección de los más inútiles». El campesino medio actual de Silesia siega, poniendo todo su esfuerzo, poco más de dos tercios de tierra de la que siega, en el mismo tiempo, un campesino de Pomerania o Mecklemburgo, mejor pagado y alimentado; el campesino polaco, de cuanto más al este es, menos rinde físicamente en comparación con el alemán. Y, desde un punto de vista puramente comercial, los salarios bajos como base del desarrollo capitalista fracasan cuando se trata de la elaboración de productos que requieran un trabajo *cualificado* o el uso de máquinas caras y que se puedan dañar fácilmente o un nivel considerable de atención e iniciativa. En estos casos no son rentables los salarios bajos y producen el efecto contrario de lo que se pretendía. Pues aquí no sólo es realmente imprescindible un alto sentido de la responsabilidad, sino que es imprescindible una mentalidad que se encuentre desligada, al menos *durante* el trabajo, de la pregunta usual de cómo se puede ganar el salario habitual con un máximo de comodidad y un mínimo de rendimiento, y que realice el trabajo como si fuera un *fin en sí mismo* absoluto, como una «profesión». Pero esta mentalidad no es algo natural; ni es generada directamente por salarios bajos o altos, sino que es resultado de un largo «proceso de educación». Hoy al capitalismo triunfante le resulta relativamente fácil el reclutamiento de sus obreros en todos los países industriales y, dentro de cada país en concreto, en sus zonas industriales. En el pasado era un problema muy difícil en

los casos concretos²⁹. Pero incluso hoy no llega a sus objetivos sin el apoyo de una potente ayuda, que le ayudó al comienzo, como veremos más adelante. Lo que queremos decir con esto se puede aclarar con un ejemplo. La imagen de una forma de trabajo tradicional, atrasada, la ofrecen especialmente las obreras, en particular las solteras. Una queja casi general de los empresarios que emplean a mujeres jóvenes, al menos jóvenes *alemanas*, es que éstas no son capaces ni están dispuestas a abandonar los tipos de trabajo tradicionales, que habían aprendido, en favor de otros más prácticos, y aprender a adaptarse a nuevas formas de trabajo y concentrar su entendimiento o simplemente utilizarlo. Toda discusión sobre la posibilidad de organizar el trabajo de manera más fácil y, sobre todo, más productiva suele encontrar en ellas una incompreensión total; la subida de los destajos se estrella sin ningún efecto contra el muro de la costumbre. *Otra cosa distinta* suele suceder con muchachas educadas en una *religión* determinada, concretamente con muchachas provenientes del *pietismo*, lo cual no es un punto sin importancia para nuestras consideraciones. Se puede oír con frecuencia, y esto me lo confirmó para la industria textil hace poco un familiar mío,

29. La introducción de industrias *capitalistas* no fue posible, por ello, sin amplios movimientos migratorios desde zonas con una cultura más antigua. Son correctas las observaciones de Sombart sobre la oposición entre las «capacidades» y los secretos industriales del artesano vinculados a la persona y la técnica moderna objetivada científicamente: esta diferencia apenas existía en la época del surgimiento del capitalismo; es más, las cualidades por así decir *éticas* del obrero capitalista, y en cierta medida también del empresario, estaban en «escala de rareza» por encima de las capacidades del artesano, anquilosadas en un tradicionalismo secular. E, incluso, la industria de hoy no es totalmente independiente, en la elección de sus emplazamientos, de esas cualidades de la población adquiridas a través de una larga tradición y de una educación para el trabajo *intensivo*. Cuando se comprueba esta dependencia, la ciencia actual la remite a cualidades raciales heredadas en vez de a la tradición y a la educación —con muy dudosa razón, en mi opinión—. De esta cuestión habrá que hablar todavía más adelante.

[52] que las oportunidades más favorables para una educación económica se dan en este grupo. La capacidad de concentración y la capacidad, absolutamente fundamental, de sentirse *obligadas con el trabajo* suelen ir unidas en ellas a un sentido económico estricto, que *cuenta* realmente con la ganancia y con una cantidad de ésta y con una moderación y un sobrio autocontrol, que aumenta extraordinariamente la capacidad de rendimiento. Aquí existe el suelo más adecuado para la concepción del trabajo como un fin en sí mismo, como *profesión* —como exige el capitalismo—; aquí se dan las mayores posibilidades para superar la rutina tradicionalista como *consecuencia* de una educación religiosa. Esta consideración hecha desde el presente del capitalismo³⁰ nos muestra nuevamente que, en todo caso, merece la pena *preguntar* cómo se habrá formado en los años de su juventud esta relación interna entre la capacidad de adaptación al capitalismo y el factor religioso, pues se puede llegar a la conclusión, partiendo de muchos fenómenos concretos, de que esa relación sí existió en aquel momento en una forma similar. El desprecio y la persecución que encontraban, por ejemplo, los obreros metodistas en el siglo XVIII por parte de sus camaradas de trabajo no guardaban relación en absoluto con sus excentricidades religiosas, o no de forma predominante (Inglaterra había conocido muchas y más llamativas excentricidades), sino que guardaban relación con su particular «disposición

30. Las observaciones precedentes podrían ser malinterpretadas. Los fenómenos de que se está hablando aquí no tienen nada que ver con cosas como la tendencia que tiene un tipo de negociantes recientes, sobradamente conocido, a sacarle rendimiento, a su manera, a la frase «hay que conservarle la religión al pueblo» ni con la especial propensión [53] de amplios círculos del clero luterano, por su simpatía general hacia lo «autoritario», a ponerse a disposición del capitalismo como «policía negra», lo que significa condenar la huelga como pecado y a los sindicatos como promotores de la «codicia», etc... En lo mencionado en el texto no se trata de hechos aislados, sino de hechos muy frecuentes y que se repiten de modo típico, como veremos.

para el trabajo», como se diría hoy, como muestra el hecho de la destrucción continua de sus *útiles de trabajo*, recogido en los informes.

Pero dirijámonos de nuevo al presente, y ahora a los empresarios, para clarificar también en este ámbito la significación del «tradicionalismo».

Sombart ha distinguido en su exposición sobre la génesis del capitalismo³¹ entre «satisfacción de las necesidades» y «lucro» como los dos grandes *leit motifs* entre los que se ha movido la historia, atendiendo a que el tipo de actividad económica y su orientación estuvieran determinadas por las *necesidades* personales o por un afán de *lucro* independiente de los límites de esas necesidades y por la *posibilidad* de obtenerlo. Lo que él denomina «sistema económico de satisfacción de las necesidades» (*System der Bedarfsdeckungswirtschaft*) parece, a primera vista, que equivale a lo que hemos descrito aquí como «tradicionalismo económico». Esto es, en realidad, lo que ocurre si equiparamos el concepto de «necesidades» con «necesidades *tradicionales*». Pero si equiparamos ambos conceptos, numerosas economías, que atendiendo a la *forma* de su organización pueden considerarse como «capitalistas» en el sentido de la definición que da Sombart de «capital» en otro lugar de su obra³², caen fuera del campo de las economías «de lucro» y pertenecen al de las «economías de satisfacción de las necesidades». Incluso economías dirigidas por empresarios privados hacia un fin de lucro, con inversión del capital (= dinero o bienes con valor pecuniario), comprando medios de producción y vendiendo productos, pueden tener un carácter *tradicionalista*, y esto ha sido lo que ha ocurrido a lo largo de la historia económica reciente, no con carácter excepcional, sino *por regla general* (siempre con interrupciones por la irrupción cada vez más fuerte del «espíri-

31. *Der moderne Kapitalismus*, vol. I., p. 62.

32. Ob. cit., p. 195.

tu capitalista»). La forma «capitalista» de una economía y el espíritu con el que se la dirige están entre sí, por lo general, en una relación *de adecuación*, pero no en una relación de «ley de» dependencia; y, si a pesar de ello, utilizamos aquí la expresión «espíritu del capitalismo» [55][56] para esa mentalidad que aspira *profesional* y sistemáticamente al lucro por el lucro mismo [54], en la forma en que se expuso con el ejemplo de Benjamin Franklin, lo hacemos por un motivo *histórico*, porque esa mentalidad encontró su forma más adecuada en la empresa capitalista [57] y porque, por otro lado, la empresa capitalista encontró en ella el *impulso mental* más adecuado.

Pero ambos pueden estar, de por sí, separados. Benjamin Franklin rebosaba «espíritu capitalista» en una época en la que su imprenta no se distinguía en nada, en cuanto a su *forma*, de cualquier empresa artesanal. Y veremos más adelante que, en los albores de la Edad Moderna, los representantes de esa mentalidad, que nosotros hemos denominado «espíritu del capitalismo», no fueron en absoluto, ni predominantemente, los empresarios «capitalistas» del patriciado comercial, sino las capas ascendentes de la clase media (*Mittelstand*)³³. En el siglo XIX tampoco fueron sus representantes clásicos los elegantes *gentlemen* de Liverpool o de Hamburgo con sus patrimonios comerciales heredados, sino que lo fue-

33. Hay que señalar que no se está ofreciendo, en absoluto *a priori*, la suposición de que la *técnica* de la empresa capitalista y el espíritu del «trabajo profesional» –que suele prestar al capitalismo su energía expansiva– tengan su humus *originario* en las mismas capas sociales. Lo mismo ocurre con la conciencia religiosa en relación con los grupos sociales. El calvinismo es históricamente uno de los agentes indudables de la educación en «espíritu capitalista». Pero los grandes propietarios de capital *no* eran predominantemente seguidores del calvinismo en su observancia más estricta, sino arminianos –en Holanda, por ejemplo, y por razones que se comentarán más adelante–. La *pequeña* burguesía ascendente [58] fue aquí y en otras partes el representante «típico» de la ética capitalista y de la Iglesia calvinista [59].

ron los *parvenus* de Manchester o de Renania-Westfalia provenientes de situaciones sociales frecuentemente muy modestas. [60]

Seguramente la actividad empresarial de un banco, de un comercio de exportación al por mayor o incluso de un negocio al por menor grande, o, por último, de un gran comerciante de mercancías producidas en la industria doméstica, sólo es posible bajo la forma de una empresa capitalista. Pero, sin embargo, todas ellas pueden estar dirigidas con un espíritu estrictamente tradicional: los negocios de los grandes bancos emisores no *deben* ser dirigidos de otra manera; el comercio ultramarino de épocas enteras tuvo un carácter estrictamente tradicional sobre la base de monopolios y reglamentos; en el negocio al por menor –y no estamos hablando aquí solamente de esos pequeños haraganes, que claman actualmente por una ayuda estatal– todavía está en marcha la revolución que está poniendo fin al antiguo tradicionalismo; es la misma transformación que ha hecho saltar las viejas formas de la industria doméstica organizada por un gran comerciante (*Verlagssystem*), con la que el trabajo doméstico moderno sólo tiene una afinidad en cuanto a su forma. Cómo se desenvuelve el trabajo doméstico y lo que significa se puede ver, de nuevo, con un caso concreto, aunque estas cosas sean ya muy conocidas.

Hasta mediados del siglo pasado aproximadamente, la vida de un comerciante/empresario de la industria doméstica era, al menos en algunas ramas de la industria textil continental³⁴, bastante cómoda para nuestros esquemas actuales. Uno se la puede imaginar más o menos así: los campesinos venían con sus tejidos a la ciudad donde vivía el comerciante,

34. La imagen que se ofrece a continuación está formada «como un tipo ideal» partiendo de las situaciones de distintas ramas en distintos lugares; para el objetivo ilustrativo al que quiere servir es, naturalmente, indiferente que el hecho no se haya desarrollado de manera totalmente exacta a como se describe en ninguno de los ejemplos en que se ha pensado.

tejidos elaborados, por lo general, total o predominantemente con materias producidas por ellos mismos (en los linos), que les pagaba a los precios habituales después de un cuidadoso examen de calidad –examen oficial, usualmente–. Los clientes del comerciante eran intermediarios para la venta a grandes distancias, los cuales también habían venido a la ciudad, compraban en el almacén por muestras o por calidades tradicionales o hacían pedidos con mucha antelación, sobre los que eventualmente los campesinos hacían sus propios pedidos. Visitas a la clientela, si es que se hacían, ocurrían de tarde en tarde; normalmente bastaba la correspondencia y el envío de muestras. Las horas de despacho eran pocas –quizá cinco o seis al día, a veces muchas menos; en época de campaña, cuando la había, algunas horas más–; la ganancia era razonable, suficiente para llevar una vida decorosa y, en los buenos tiempos, para poder formar un pequeño patrimonio; los competidores se llevaban relativamente bien, en general, estando de acuerdo con los «principios del negocio»; visita diaria repetida a la «fuente de los ingresos» y luego, según, el aperitivo al atardecer, la tertulia y, en general, un ritmo de vida cómodo.

Era ésta una *forma* de organización «capitalista», si se atiende al carácter puramente comercial de los empresarios, si se atiende asimismo al hecho de que era imprescindible que entraran capitales para ser invertidos en el negocio y, por último, si se tiene en cuenta el lado objetivo del proceso económico. Pero era una economía *tradicionalista*, si se atiende al *espíritu* que animaba a los empresarios: la práctica del negocio estaba dominada por un modo de vida tradicional, un nivel de beneficios tradicional, una cantidad de trabajo tradicional, una manera de llevar el negocio y de relacionarse con los obreros y con el círculo de clientes –básicamente tradicionales–, una manera tradicional de conseguir clientes y ventas; estos modos y maneras estaban en la base de la «ética» [61] –así se puede decir con exactitud– de este grupo de empresarios.

Pero, en algún momento, esta comodidad se vio alterada y, en realidad, sin que se hubiesen producido cambios fundamentales en la *forma* de organización, como, por ejemplo, el paso a una empresa en un edificio separado, al telar mecánico, o cambios similares. Lo que ocurrió, más bien, fue sencillamente esto: que un joven de una de estas familias de comerciantes/empresarios de la industria doméstica se fue de la ciudad al campo, seleccionó cuidadosamente a los tejedores que necesitaba, acentuó su dependencia y controles –convirtiendo así a los campesinos en obreros– y, por otra parte, tomó en sus propias manos las ventas llegando directamente a los últimos compradores –el negocio al por menor–, consiguió personalmente los clientes, los visitaba regularmente cada año y, sobre todo, supo adaptar la calidad de los productos exclusivamente a sus necesidades y deseos, acomodándose a sus gustos, y comenzó simultáneamente a practicar el principio de «precios baratos, grandes ventas». Entonces comenzó a producirse repetidamente lo que es la consecuencia –siempre y en todo lugar– de este proceso de «racionalización»: quien no sube, baja. Se rompió el idilio al iniciarse una competencia feroz; se formaron patrimonios considerables que no se ponían a producir intereses, sino que se invertían de nuevo en el negocio; el antiguo modo de vida cómodo cedió ante esa dura sobriedad en quienes participaban y ascendían, porque no *querían* gastar sino ahorrar, y en quienes continuaron con las viejas maneras, porque *tuvieron* que limitarse a sí mismos [62]. Y en estos casos *no* fue, por lo general, la afluencia de *dinero* nuevo la que provocó esta transformación, sino que fue el nuevo *espíritu* que se había introducido, el «espíritu del capitalismo [63]», y esto es lo importante aquí (he conocido algunos casos en los que con un capital de pocos miles, prestado por parientes, se puso en movimiento todo este «proceso revolucionario»). La cuestión sobre las fuerzas impulsoras del desarrollo del capitalismo [64] no es básicamente una cuestión sobre el origen de las reservas de

dinero utilizables de forma capitalista, sino [65] una cuestión sobre el desarrollo del espíritu capitalista. Donde éste sopla y se deja sentir, él se *crea* sus reservas de dinero como instrumento para su actuación, y no al revés [66]. Pero su introducción no suele ser pacífica. Un innovador se encuentra por lo general con una avalancha de desconfianza, a veces de odio, y sobre todo de indignación moral; con frecuencia se forma una leyenda sobre alguna sombra secreta de su vida anterior. No es fácil hacerle notar a alguien que no sea suficientemente imparcial que a ese empresario de «nuevo estilo» sólo un carácter extraordinariamente fuerte puede preservarle de la quiebra moral y económica y de la pérdida de su autocontrol y que, además de una visión clara y una energía para la acción, son sobre todo determinadas cualidades «éticas» muy asentadas las que le dan, en esas innovaciones, la imprescindible confianza de los clientes y de los obreros y las que le conservan su fuerza para la superación de las innumerables resistencias con que se encuentra; y las que, sobre todo, le han posibilitado realmente esa grandísima capacidad de trabajo que se exige ya a un empresario y que es incompatible con el cómodo disfrute de la vida: son precisamente cualidades éticas de un *tipo* específicamente distinto a las cualidades adecuadas al tradicionalismo del pasado. [67]

Alguien podrá estar tentado de decir, por supuesto, que, en sí, estas cualidades morales *personales* no tienen que ver lo más mínimo con ninguna máxima ética ni menos aún con ningún pensamiento religioso y que, en esa dirección, el fundamento adecuado de ese modo de vida consiste esencialmente en una negación, en la capacidad para *liberarse* de la tradición recibida, es decir, en una *ilustración* liberal al máximo. Y, en realidad, es lo que suele ocurrir hoy. Por regla general, el modo de vida no sólo no guarda ninguna referencia con un punto de partida religioso, sino que, cuando esa referencia existe, suele ser de tipo negativo, al menos en Alemania. Esas naturalezas imbuidas de «espíritu capitalista»

suelen ser *hoy*, si no enemigos de la Iglesia, indiferentes al menos. La idea del paraíso como «aburrimiento piadoso» tiene poco atractivo para estos seres pragmáticos; la religión se les presenta como un medio con el que distraer a los hombres de trabajar en esta tierra. Si se les preguntara por el *sentido* de este afán sin descanso, que nunca está contento con lo que se posee y que, por lo tanto, tendría que parecer tan carente de sentido en una interpretación puramente *terrenal* de la vida, en caso de que realmente tuvieran alguna respuesta contestarían algunas veces que su sentido es «el cuidado de los hijos y de los nietos», pero, como ese motivo no es realmente un motivo específico de ellos, sino que también funciona en el «hombre tradicionalista», dirían con mayor frecuencia simplemente que el negocio con su trabajo continuo se ha convertido para ellos en algo «imprescindible para la vida». Ésta es, en realidad, la única motivación acertada y la que expresa lo *irracional* [68] de este modo de vida, en el que el hombre está para su negocio y no al revés. Evidentemente juega aquí un papel la sensibilidad para el poder y el prestigio que da el mero hecho de la propiedad: allí donde la fantasía de todo un pueblo está dirigida a lo *cuantitativo*, como en los Estados Unidos, este romanticismo de las cifras actúa con una magia irresistible sobre los «poetas» de los comerciantes; pero, si no, no son en general los empresarios líderes ni concretamente los que tienen éxitos duraderos los que se dejan cautivar por esta actitud; y el desembarco en los fideicomisos y en los títulos nobiliarios otorgados con hijos que intentan hacer olvidar su origen con su comportamiento en la universidad o en el cuerpo de oficiales —como es habitualmente el *curriculum vitae* de las familias de los nuevos ricos capitalistas alemanes— representa un fenómeno de decadencia epigónica. El «tipo ideal» de empresario capitalista³⁵, que

35. Esto quiere decir el tipo de empresario que nosotros hacemos objeto de nuestra consideración, no el empresario de la media empírica (sobre el concepto de «tipo ideal», véase mi artículo en esta revista [69], vol. XIX, fascículo 1).

también se da entre nosotros con algunos ejemplos sobresalientes aislados, no guarda ninguna afinidad con esos alardes más bastos o más finos; aquél aborrece la ostentación y el derroche innecesario y el disfrute consciente de su poder y la aceptación más bien incómoda de los signos externos del aprecio social de que disfruta. Su modo de vida lleva, en mi opinión, ciertos rasgos *ascéticos*, como se pone de manifiesto en el «sermón» de Franklin citado antes; y habrá que abordar la significación histórica de este fenómeno, no sin importancia para nosotros. No es nada raro, sino muy frecuente, encontrar en él un cierto grado de fría modestia, que es esencialmente más sincera que aquellas reservas que Benjamin Franklin sabe recomendar tan inteligentemente; no «tiene nada» de su riqueza para su persona, excepto ese sentimiento irracional del «cumplimiento de la profesión»³⁶.

Pero precisamente *esto* es lo que al hombre precapitalista le parece tan inconcebible y misterioso, tan sucio y despreciable. Que alguien pueda convertir en fin exclusivo de su vida laboral la idea de bajar a la tumba, en su momento, cargado de mucho dinero y de bienes sólo le parece explicable como resultado de instintos perversos, de la «auri sacra fames».

En la actualidad, con nuestras instituciones políticas, civiles y comerciales, con las formas de empresa y con la estructura que posee nuestra ciencia, podría pensarse que este «espíritu» del capitalismo es el resultado de una mera *adaptación*, como ya hemos dicho. El sistema económico capitalista *necesita* esa entrega absoluta a la «profesión» de ganar dinero: es ésta una manera de comportarse con los bienes externos que resulta tan adecuada a aquel sistema y está tan ligada a las condiciones del triunfo en la lucha por la vida económica que hoy ya no se puede hablar de que exista una relación *ne-*

36. Que este rasgo «ascético» no era algo periférico para el desarrollo del capitalismo, sino algo de una significación extraordinaria, lo enseñará el resto de la exposición. Sólo ésta podrá demostrar realmente que *no se trata* de rasgos tomados *arbitrariamente*.

cesaria entre ese *modo de vida* «crematístico» y una determinada *concepción del mundo*. Ese sistema ya no tiene necesidad de apoyarse en que lo apruebe ningún poder religioso y percibe como un obstáculo tanto la influencia de las normas eclesiásticas sobre la vida económica –en la medida en que esta influencia todavía sea perceptible– como la reglamentación estatal de la vida económica. Los intereses de la política comercial y de la política social suelen determinar ahora la «concepción del mundo». [70] Pero éstos son fenómenos de una época en la que el capitalismo [71], ya triunfante, se ha liberado de sus viejos apoyos: de la misma manera que antes, en alianza con el poder del estado moderno que estaba surgiendo, pudo romper las viejas formas de la regulación económica medieval, también ahora *podría* haber ocurrido lo mismo en sus relaciones con los poderes religiosos (esto quisiéramos decirlo con carácter provisional). Y esto es precisamente lo que tenemos que investigar aquí, si ha ocurrido eso y en qué sentido ha ocurrido, pues apenas necesita probarse que esta concepción del ganar dinero como un fin *en sí mismo* que obliga a los hombres, como una «profesión», contradice la sensibilidad moral de épocas enteras. En la frase «Deo placere non potest» aplicada a la actividad del comerciante [72] había ya –en contra de las opiniones radicalmente anti-crematísticas de amplios círculos– una cierta *aceptación* por parte de la doctrina católica de los intereses de los poderes financieros de las ciudades italianas, tan estrechamente vinculados a la Iglesia desde el punto de vista político [73]. Y en aquellos casos en los que la doctrina más se adaptó, como, por ejemplo, en Antonino de Florencia, nunca desapareció del todo la sensación de que la actividad dirigida al lucro como un fin en sí mismo era algo vergonzante, que los distintos ordenamientos existentes tenían necesariamente que tolerar. [74] Una concepción «moral» como la de Benjamin Franklin hubiera sido sencillamente imposible. La concepción de los afectados [75] era, sobre todo, así: su trabajo era,

en el mejor de los casos [76], algo indiferente desde el punto de vista moral, algo tolerado, pero siempre algo que ofrecía peligros para la salvación por el permanente peligro de colisión con la prohibición eclesiástica de la usura: según prueban las fuentes, grandes sumas de dinero fluían a las instituciones eclesiásticas, a la muerte de gente rica, como «dinero de conciencia», y a veces se lo devolvían a deudores anti-guos como dinero «usurario» que les habían quitado injustamente. [77] Con estas sumas de dinero, espíritus escépticos y no religiosos solían ponerse a bien con la Iglesia, por si acaso, porque esto siempre era mejor para asegurarse contra la incertidumbre después de la muerte y porque para la salvación bastaba la sumisión externa a los mandamientos de la Iglesia –al menos según una concepción laxa muy difundida³⁷–. Aquí se pone de manifiesto precisamente lo *extramoral* e incluso lo [78] *inmoral*, que, según la propia concepción de los interesados, caracterizaba su conducta. ¿Cómo ha surgido de esta conducta, moralmente tolerada en el mejor de los casos, una «profesión» en el sentido de Benjamin Franklin? ¿Cómo se puede explicar históricamente que, en el centro del desarrollo «capitalista» del mundo de entonces, la Florencia de los siglos XIV y XV, mer-

37. El libro I, cap. 65, del Estatuto del *Arte di Calimala* (en este momento sólo tengo la redacción italiana transcrita en Emiliani-Guiudici, *Stor. dei Com. Ital.*, vol. III, p. 246), por ejemplo, muestra cómo se entendía la prohibición de la usura: «Procurino i consoli con *quelli frati che parrà 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». Es decir, una especie de indulgencia por parte del gremio para sus miembros por vía oficial y por concurso. Son también muy típicas del carácter extramoral del lucro las otras indicaciones posteriores y, por ejemplo, el precepto inmediatamente anterior (cap. 63) de contabilizar todos los intereses y los beneficios como «regalo». Similar a las actuales listas negras de la bolsa contra quienes interponen la objeción de diferencia era entonces el descrédito de quienes acudían al tribunal eclesiástico con la *exceptio usurariae pravitatis*.

cado financiero de todas las grandes potencias políticas, se considerara con reservas morales [79] lo que en la remota Pensilvania pequeño-burguesa del siglo XVIII —donde la economía, por pura falta de dinero, amenazaba con caer en el trueque, donde apenas se podían observar huellas de grandes empresas industriales y donde los bancos estaban en sus comienzos antediluvianos— se consideraba como un modo de vida moralmente digno de ser alabado, más aún, como un modo de vida conveniente? Querer hablar aquí de un «reflejo» de la situación «material» en la «superestructura ideal» sería realmente un puro sinsentido. ¿De qué pensamiento procede incluir una actividad, que exteriormente sólo está orientada a la *ganancia*, en la categoría de «profesión», respecto a la cual el individuo se siente *obligado*? Pues esta idea es realmente la que suministra aquí la base y el respaldo ético al modo de vida del empresario de «nuevo estilo».

Se ha señalado el «racionalismo económico» como el elemento fundamental de la economía moderna; así lo ha hecho Sombart con explicaciones muy felices y efectivas; y con toda la razón, si por racionalismo económico se entiende ese crecimiento de la productividad del trabajo que elimina la vinculación del proceso de producción a los límites «orgánicos», naturales, de la persona humana, y lo organiza desde puntos de vista *científicos*. Este proceso de racionalización en el terreno de la técnica y de la economía condiciona, sin duda, una parte importante de los «ideales de vida» de la sociedad burguesa moderna: a los representantes del «espíritu capitalista» siempre les ha parecido indudable que trabajar para una organización *racional* del suministro de bienes materiales de la humanidad era uno de los fines que guiaban su vida. Sólo hay que leer, por ejemplo, la descripción de B. Franklin sobre sus esfuerzos por los *improvements* municipales de Filadelfia para ver esta verdad evidente. La alegría y el orgullo de «haber dado

trabajo» a muchos hombres, de haber cooperado al «flore-cimiento» económico de su ciudad en el sentido que el capitalismo asocia a esta palabra –flore-cimiento de la población y florecimiento comercial–, todo esto pertenece, evidentemente, a la alegría de vivir específica del empresario moderno, entendida, sin duda, desde un punto de vista «idealista». Y es, naturalmente, una de las características fundamentales de la economía capitalista racionalizada sobre la base de un estricto cálculo *contable* –organización «calculable», dice Sombart–, orientada de manera planificada y austera al ansiado éxito económico, a diferencia del vivir al día del campesino y de la rutina privilegiada del artesano gremial [80].

Parece, por tanto, que el desarrollo del «espíritu capitalista» se podría entender sencillamente como un fenómeno parcial dentro del desarrollo global del racionalismo y que debería deducirse de la posición de los principios racionalistas respecto a los problemas últimos de la vida. En ese sentido, por consiguiente, el protestantismo sólo entraría en consideración en la medida en que hubiera desempeñado el papel de «primicia» de una concepción racional de la vida. Pero tan pronto como se hace este intento en serio, se ve que no es aceptable porque la historia del racionalismo no muestra *en absoluto* una evolución progresiva *paralela* en los distintos campos de la vida. Por ejemplo, la racionalización del derecho privado –entendiéndola como la organización y simplificación conceptual del material jurídico– alcanza su forma más elevada en el derecho romano del final de la Edad Antigua, y está muy atrasada en algunos de los países más racionalizados económicamente, concretamente en Inglaterra, donde el renacimiento del derecho romano fracasó en su momento por el poder de los grandes gremios de juristas, mientras que siempre ha dominado en los países católicos del sur de Europa. La filosofía puramente racional no tuvo, en el siglo XVIII, sus centros sólo, o preferentemente, en los países

más desarrollados desde el punto de vista capitalista. El volterianismo es todavía hoy patrimonio común de amplias capas superiores precisamente en los países católico-romanos y, lo que es más importante prácticamente, de las capas medias. Si por «racionalismo» *práctico* se entiende el modo de vida que refiere expresamente el mundo a los intereses del *propio* yo y lo juzga desde éste, ese estilo de vida era «típico», y lo es hoy, sobre todo de los pueblos del «*liberum arbitrium*», tal como lo llevan en la sangre italianos y franceses; y ya podríamos estar convencidos de que éste no es el suelo sobre el que crece preferentemente esa relación con la «profesión» como un fin, que el capitalismo necesita. Está claro que se puede «racionalizar» la vida desde puntos de vista muy diversos y según orientaciones muy diversas [81]; el «racionalismo» es un concepto histórico que contiene en sí mismo un mundo de contradicciones, y nosotros tenemos que investigar precisamente de qué espíritu era hijo esa forma concreta de pensamiento y de vida «racionales», de la que ha surgido esa idea de «profesión» y esa entrega al trabajo «profesional», que es uno de los elementos característicos de nuestra cultura capitalista y lo sigue siendo (entrega tan *irracional* desde el punto de vista de los intereses propios puramente eudemonistas, como ya hemos visto). A *nosotros* nos interesa aquí, precisamente, el origen de este elemento *irracional* que existe en esa entrega y en ese concepto de «profesión».

3. Es innegable que tanto en la palabra alemana «profesión» (*Beruf*) como, con mayor claridad aún, en la inglesa «calling» resuena al menos una idea «religiosa» —una *tarea* puesta por Dios—, y cuanto más acentuemos la palabra en el caso concreto, más perceptible es. Si hacemos un seguimiento histórico de esta palabra a través de las lenguas cultas, se ve, en primer lugar, que los pueblos latino-católicos [82] no tienen, como