MAX WEBER

La ética protestante y el espíritu del capitalismo

Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas M.

SOCIOLOGÍA

Max Weber

La ética protestante
y el espíritu del capitalismo

Introducción y edición crítica de
Francisco Gil Villegas M.

Traducción:
Luis Legaz Lacambra

Revisada y corregida por
Francisco Gil Villegas M.

Traducción del alemán de
"Las cuatro respuestas
de Max Weber a sus críticos":
Francisco Gil Villegas M.

Primera edición en alemán, 1904-1905
Segunda edición en alemán, 1920
Primera edición en español,
de la primera y segunda en alemán, 2003
Segunda edición, 2011
Primera edición electrónica, 2012

"Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo" y "Religiosidad de los virtuosos y vida cotidiana", de *Ensayos sobre sociología de la religión,* se reproducen con el permiso de la editorial Taurus.

Título original: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*

D. R. © 1920, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga, Alemania

D. R. © 2011, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55)5227-4672
Fax (55)5227-4640

ISBN 978-607-16-1150-5

Hecho en México - *Made in Mexico*

Índice

Introducción del editor

LA ÉTICA PROTESTANTE Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO

Introducción general a los "Ensayos sobre sociología de la religión"(1920)

Primera parte
El problema

I. Confesión y estructura social
II. El espíritu del capitalismo
III. Concepción luterana de la vocación. Tema de nuestra investigación

Segunda parte
La ética profesional del protestantismo ascético

IV. Los fundamentos religiosos del ascetismo intramundano
V. La relación entre la ascesis y el espíritu capitalista

Notas críticas

ANEXOS

1. Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo
2. Religiosidad de los virtuosos y vida cotidiana
3. Ascetismo negador del mundo y ascetismo intramundano
4. La salvación por gracia de la predestinación
5. Conducta de católicos, judíos y puritanos respecto a la vida lucrativa
6. Racionalismo ascético y capitalismo
7. Condiciones y efectos económicos de la Reforma protestante. Distinción entre Iglesia y secta
8. Desarrollo de la ideología capitalista
9. Primera respuesta de Max Weber a Karl Fischer
10. Segunda respuesta de Max Weber a Karl Fischer
11. Primera respuesta de Max Weber a Felix Rachfahl
12. Mi palabra final a mis críticos

Importancia de las cuatro respuestas de Max Weber a sus primeros críticos, FRANCISCO GIL VILLEGAS
Bibliografía cronológica del debate en torno a la tesis weberiana sobre La ética protestante y el espíritu del capitalismo
Índice onomástico
Índice analítico

Los intereses materiales e ideales, y no las ideas, dominan directamente la acción de los hombres. Pero muy a menudo las "imágenes del mundo" *(Weltbilder),* creadas por las "ideas", han determinado como guardagujas *(Weichensteller)* los rieles sobre los que la acción viene impulsada por la dinámica de los intereses. MAX WEBER, 1920

Introducción del editor

FRANCISCO GIL VILLEGAS M.*

La publicación en 1904/1905 de los ensayos de Max Weber sobre "La ética protestante y el espíritu del capitalismo" en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, la revista académica de ciencias sociales más prestigiada en Alemania durante el primer tercio del siglo XX, provocó de inmediato una fructífera polémica entre historiadores, sociólogos, teólogos, economistas y filósofos, misma que, a casi un siglo de distancia, parece mantenerse viva a juzgar por la gran cantidad de artículos y libros que todavía genera la célebre, pero también frecuentemente mal entendida, tesis de Max Weber sobre la relación entre el protestantismo y el capitalismo.

Pocas tesis en la historia de las ciencias sociales han sido tan discutidas, fructíferas, actuales y longevas como las de Max Weber sobre la relación entre la ética protestante y el "espíritu" del capitalismo, pero también pocas han sido tan mal entendidas y mal interpretadas, lo cual explica parcialmente por qué cada década la polémica resurge con renovados bríos al grado de que podríamos afirmar, sin temor a exagerar, que en el caso de la mencionada tesis weberiana nos encontramos ante algo así como "la guerra académica de los cien años". Conviene, sin embargo, antes de considerar cómo se gestó y qué significado ha tenido esta controversia académica centenaria y transmilenaria, hacer una serie de importantes aclaraciones preliminares con la finalidad de que esta edición crítica sea de utilidad a los lectores hispanoparlantes mediante una serie de advertencias encaminadas a evitar, desde la primera página de la nueva edición, algunos de los más frecuentes errores que la mala lectura, o incluso la falta de lectura, de esta importante obra ha generado a lo largo de casi un siglo.

1. Max Weber jamás afirmó que el protestantismo fuera la causa genética del capitalismo, ni mucho menos que la Reforma protestante precediera cronológicamente al desarrollo del capitalismo moderno. La tesis de Weber es mucho más compleja, sofisticada y a la vez restringida que la de esa simplificación tan absurda, popularmente atribuida al gran sociólogo de Heidelberg por parte de quienes leyeron mal su trabajo, o incluso ni siquiera lo leyeron pero repitieron, y hasta "refutaron", lo que suponían que Weber había escrito.

2. En *Economía y sociedad*, Max Weber ubica explícitamente los orígenes estructurales del capitalismo moderno en la baja Edad Media,[1] es decir mucho antes de la aparición de la Reforma protestante, y en su célebre obra sobre el protestantismo simplemente considera que una variante específica de éste, la concepción de racionalismo de dominio del mundo del ascetismo intramundano del calvinismo, tuvo una importante influencia y "afinidad electiva", no con el capitalismo en general, sino con el *espíritu* del capitalismo, es decir, con una manera específica de concebir la ética de trabajo en la vida cotidiana de la actividad económica capitalista. El impacto de la ética del ascetismo

intramundano del calvinismo sobre el desarrollo del capitalismo moderno es así indirecto, no es causal genético, porque la dinámica del desarrollo del capitalismo moderno viene de mucho antes de la aparición de la Reforma protestante. No obstante, la "ética protestante" tuvo un importante impacto en el desarrollo histórico del capitalismo occidental a partir del siglo XVII, pues fungió como una especie de guardagujas que modificó la trayectoria de la dinámica de intereses materiales en la que ya venía "encarrilado" el desarrollo del capitalismo moderno.

3. Al escribir sus ensayos sobre la ética protestante, Max Weber no tenía como propósito refutar a Marx, ni sustituir, según nos lo advierte explícitamente en el último párrafo de sus ensayos, "una interpretación causal, unilateralmente materialista de la cultura y de la historia, por otra espiritualista igualmente unilateral. *Ambas son igualmente posibles*. Pero con ambas se haría el mismo flaco servicio a la verdad histórica si se pretendiera con ellas no iniciar la investigación, sino darla por concluida" (pp. 250-251).

4. Las investigaciones de Max Weber no representan una imagen inversa y refleja del "materialismo histórico", en el sentido de que su intención sea proponer una "interpretación idealista de la historia" en la que las ideas constituyan una especie de factor condicionante y genético de las transformaciones de la "infraestructura económica". En más de un sentido Weber se consideraba a sí mismo mucho más inclinado del lado de la "interpretación materialista de la historia", aunque ciertamente no de corte marxista, que del lado de una visión "idealista" de la historia,[2] lo cual también fue explícitamente señalado por él en las últimas líneas de sus ensayos publicados en 1904/1905:

> Aquí hemos intentado retrotraer hasta sus motivos originales el hecho y el modo de la influencia del protestantismo ascético en un punto único, si bien importante; pero también debería mostrarse el modo en que la ascética protestante ha sido a su vez influida en su nacimiento y configuración por la totalidad de las condiciones sociales y culturales, especialmente por las *económicas [insbesondere auch der ökonomischen]* [p. 250]

5. La investigación sobre "La ética protestante y el espíritu del capitalismo" fue explícitamente concebida y diseñada por Weber como una investigación focalizada y parcial, a la que deberían seguir y complementar otras investigaciones que pusieran el énfasis en esas condiciones sociales y económicas que también influyeron en el proceso del desarrollo del capitalismo moderno. Los presupuestos metodológicos para el enfoque parcial y el uso de los tipos ideales del "espíritu del capitalismo" y de la "ética protestante" fueron proporcionados por el propio Weber en su ensayo sobre "La objetividad cognoscitiva en las ciencias sociales y la política social", contemporáneo de la publicación de los ensayos de la ética protestante.[3] Weber mismo se ocupó de dar su propia versión "materialista" del desarrollo del capitalismo moderno a partir de la baja Edad Media en *Economía y sociedad*, especialmente, pero no exclusivamente, en el capítulo sobre "La ciudad".[4]

6. El título de los célebres ensayos de Weber no es "Protestantismo y capitalismo"

sino algo mucho más específico y bien delimitado: "La *ética* protestante y el *espíritu* del capitalismo", donde además de que no se trata de alguna influencia de causalidad genética de la una sobre el otro, sino de una relación mucho más abierta y flexible de meras "afinidades electivas", la tesis ha padecido la mala fortuna de que frecuentemente no se toma en serio la explícita intención weberiana de estudiar, en todo caso, la influencia de una "ética" sobre un "espíritu", entendido este último como una concepción de ética de trabajo para la vida cotidiana del capitalismo. Es decir, el objetivo de la investigación de estos ensayos es, según las propias palabras de Max Weber, rastrear "la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de una 'mentalidad económica', de un *ethos* económico, fijándonos en el caso concreto de las conexiones de la ética económica moderna con la ética racional del protestantismo ascético" (p. 14). Es posible que si Weber hubiera sido más explícito y preciso para intitular sus ensayos, pongamos por caso, "La influencia del ascetismo intramundano del calvinismo en la ética de trabajo de la mentalidad del capitalismo moderno" se hubiera ahorrado, además de varios malos entendidos, muchas críticas que erraron el blanco al suponer que Weber sostenía algo así como una tesis de causalidad genética del protestantismo sobre el capitalismo.

7. La fuente de los errores de buena parte de las críticas erradas a Max Weber proviene no tan sólo de considerar a Weber como un defensor de una explicación causal "idealista" y antimaterialista, sino también de no percatarse del rico y complejo pluralismo metodológico que rige sus investigaciones. Tal pluralismo reside en lo siguiente: las precondiciones materiales para el desarrollo del capitalismo moderno fueron suficientes y necesarias sólo si se combinaban con una precondición "ideal" adicional: la santificación del trabajo mediante una vocación; y recíprocamente, las precondiciones ideales fueron necesarias y suficientes sólo cuando se combinaron con las precondiciones materiales relevantes. Por otro lado, tal combinación fue necesaria tan sólo hasta el siglo XVII, pues Weber afirma explícitamente que el posterior desarrollo del capitalismo moderno ya no requirió para su funcionamiento de la motivación ética del "espíritu" del capitalismo: "El caparazón ha quedado vaciado 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 […] y la idea del 'deber profesional' ronda por nuestra vida como un fantasma de ideas religiosas ya pasadas" (p. 248).

8. En suma: Weber jamás se propuso, según la injusta e ignorante crítica de H. M. Robertson en 1933, "una determinación psicológica de acontecimientos económicos",[5] sino que, por el contrario, siempre insistió, especialmente en el texto de 1920 que sirve de introducción general a sus tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión*, en que

> 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 conducta práctica racional [p. 13].

Tampoco pretendió ofrecer una explicación exhaustiva, ni siquiera de las actitudes

religiosas discutidas en sus ensayos sobre el protestantismo, sino que por el contrario insistió en la necesidad de complementar esa investigación con otros estudios que abordaran, entre otras cosas, la manera como el ascetismo protestante fue a su vez influenciado por la totalidad de las condiciones sociales, "especialmente económicas" (p. 250). Tampoco pretendió Weber que sus ensayos sobre el protestantismo propusieran una teoría comprensiva de la génesis y desarrollo del capitalismo moderno, pues su objetivo en éstos, como bien lo hiciera notar Richard Tawney, no estaba en el ámbito de la historia económica, sino en el de la relación de la religión "con cuestiones sociales". Ésa es la razón por la cual,

> si Weber no se refiere en esos ensayos a las consecuencias económicas del descubrimiento de América, o a la gran depreciación, o al surgimiento de la preeminencia financiera de la ciudad católica de Amberes, no fue porque no los considerara importantes. Obviamente que fueron parteaguas históricos; obviamente que tuvieron un profundo impacto, no tan sólo en la organización económica, sino también en el pensamiento económico. Sin embargo, el problema inmediato de Weber en sus ensayos sobre el protestantismo era otro.[6]

Por ello, Tawney invita a quienes deseen evaluar a Weber como historiador económico en todos esos aspectos, y no como sociólogo de la religión, que mejor consulten su *Historia económica general* en vez de querer extraer una visión forzada que no estaba planteada en los propósitos y objetivos metodológicos de sus ensayos sobre el protestantismo.[7]

9. Más sorprendente será para muchos descubrir, mediante esta edición crítica, que Max Weber jamás escribió o publicó un libro intitulado "La ética protestante y el espíritu del capitalismo", sino que sus tesis al respecto aparecieron, primero en 1904 y 1905, como sendos artículos académicos en la revista especializada, editada por el triunvirato de Edgar Jaffé, Werner Sombart y el propio Max Weber, del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, para después ser incluidos en 1920, de manera corregida y aumentada, en el primer volumen de sus *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (Recopilación de ensayos sobre sociología de la religión)*.[8] De tal manera que Weber jamás conoció un libro como tal con el título de sus célebres ensayos, el cual se configuró por primera vez 10 años después de su muerte y no en una edición alemana, sino en la traducción al inglés de Talcott Parsons. En efecto, el libro de Max Weber que tanta influencia tendría en diversos ámbitos de los mundos angloparlante, hispanohablante y francófono, está basado en un modelo que, con sus virtudes y defectos, confeccionó Talcott Parsons en su traducción al inglés de 1930.[9] Una de las razones del éxito de la traducción de Parsons reside en haber incluido la "Introducción" general de Max Weber a los tres volúmenes de sus ensayos sobre sociología de la religión, misma que ha sido considerada tanto el último texto redactado por Weber en 1920 antes de morir, como la "clave" fundamental para entender los principales objetivos de su fragmentada obra.[10] Este mérito queda sin embargo opacado, porque tal "Introducción" no es a "La ética protestante", sino a los tres volúmenes de sus ensayos sobre sociología de la religión, con lo cual los malentendidos interpretativos tendieron a incrementarse en lugar de reducirse, pues la "Introducción" es un texto de 1920 y la

primera versión de sus ensayos es de 1904/1905. La primera traducción castellana no hace ninguna aclaración pertinente a este respecto,[11] probablemente porque se basa en la edición alemana que en 1934 decidió seguir el modelo de la edición de Parsons y publicar las primeras 206 páginas del primer volumen de los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, en un sobretiro que constituye el primer "libro" que en alemán ya lleva por título *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*.[12]

10. La otra gran omisión que se presta a confusiones y malentendidos por la manera en que tradicionalmente se ha editado y transmitido el texto de los ensayos de Max Weber, reside en que prácticamente nunca se menciona que hay *dos* versiones distintas de tal texto: la publicada en forma de artículos de revista en dos números diferentes (vol. 20, núm. 1, pp. 1-54; y vol. 21, núm. 1, pp. 1-110) del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* en noviembre de 1904 y junio de 1905, respectivamente, y la considerablemente aumentada, con extensas notas de pie de página y modificaciones significativas en el cuerpo del texto, publicada en las primeras páginas de la *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Esta segunda versión es la tradicional y masivamente difundida, y la única a la que se tuvo acceso en inglés o en castellano durante todo el siglo XX. En nuestra edición crítica presentamos las variantes al texto original de 1904/1905 mediante el recurso de poner entre corchetes las adiciones y variantes agregadas o modificadas por Weber en el texto de 1920. Aunque el propio Weber advierte que las modificaciones de 1920 se hicieron mediante extensas notas de pie de página, dejando prácticamente intacto el cuerpo del texto,[13] desde 1975 el investigador Friedrich H. Tenbruck de la Universidad de Tubinga demostró que un término weberiano tan fundamental como el del "desencantamiento del mundo" *(die Entzauberung der Welt)* no aparece en la versión de 1904/1905, a pesar de que Weber lo menciona cuatro veces en el cuerpo del texto de 1920 sin indicar que es un agregado posterior.[14] Las diferencias de las dos versiones son pues algo más que un mero agregado de explicaciones en notas de pie de página, pues como bien hace notar recientemente Hartmut Lehmann,

> al cambiar algunas palabras, omitir otras y agregar algunos párrafos, Weber modificó considerablemente el tono de exposición en la versión revisada de 1920. Mientras que en la primera versión de 1904/1905 Weber da la impresión de estar realizando un interesante experimento científico, en la segunda versión de 1919/1920 escuchamos por el contrario el tono de una autoridad consagrada, pues escribe como si presentara el resultado final de una investigación contra la cual ya no puede presentarse mayor objeción.[15]

No fue sino hasta 1993 cuando apareció por primera vez en alemán una edición comparada de las dos versiones de "La ética protestante", misma que nos ha servido de base para anotar aquí las variantes de los dos textos mediante el recurso de los corchetes.[16] De esta manera el lector podrá juzgar ahora, por sí mismo, la importancia relativa de las variantes entre las dos versiones.

11. No obstante, quizá no está fuera de lugar resumir aquí brevemente otras diferencias sustanciales entre las dos versiones de *La ética protestante*, además de la ya mencionada aparición hasta la versión de 1920 del término "desencantamiento del

mundo": por un lado, la función de las "recompensas psicológicas" justificatorias frente al problema de la predestinación calvinista está mucho más fuertemente subrayada en la segunda versión (véase por ejemplo, la extensa nota de pie núm. 11 en la p. 50); en 1920 Weber intensifica la discusión en torno a la predisposición de la tolerancia política en las regiones protestantes, pero pone gran énfasis en que no hay correlación necesaria entre tolerancia y capitalismo (final de la nota de pie núm. 111, p. 162; éste es el único caso donde Weber *suprimió* un extenso párrafo de la primera versión para sustituirlo por otro muy diferente, en buena medida acicateado por la polémica contra Rachfahl en torno a la cuestión de la tolerancia; véase mi nota crítica a la p. 162 y la traducción, dentro de la misma, del párrafo suprimido); en 1920 la exposición de Benjamin Franklin como "tipo ideal" representativo del espíritu del capitalismo se encuentra mucho más matizada que en la primera versión (véanse los corchetes en la p. 41 y en la nota de pie núm. 4 de la misma página); la discusión lingüística sobre las formas de vocación *(Beruf)* está considerablemente aumentada en la segunda versión (véanse todos los corchetes a la extensa nota núm. 1 que atraviesa de la p. 77 a la 80);[17] hay en la segunda versión una extensa elaboración sobre el tipo de ética que inspiraba el renacentista León Battista Alberti en respuesta a la posición crítica desarrollada por Sombart en su libro sobre *El burgués* de 1913 (nota núm. 11, pp. 46-51); y la extensa cita de John Wesley en torno al ineluctable proceso de secularización capitalista en el mundo moderno, no aparece en la primera versión (véanse las pp. 239-240 y la nota núm. 95 en la p. 239). Hay además muchas variaciones semánticas, así como un tratamiento más detallado de los nexos entre la vida monacal y el ascetismo intramundano protestante en la segunda versión. Podríamos señalar muchas más variantes, pero las mencionadas son quizá las más importantes.

12. La manera de configurar el texto de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* ha sido así muy diverso, aun cuando el "modelo" Parsons, basado en la reproducción de las primeras 206 páginas del primer volumen de los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, siga siendo el más popular y difundido.[18] No obstante, hay otras formas de hacer la edición. Por ejemplo, las más recientes ediciones francesa y estadunidense agregan a los dos ensayos originales y a la "Introducción" general de 1920 el texto de "Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo" redactado por Weber en 1906, después de su viaje a los Estados Unidos, mismo que corresponde a las páginas 207-236 en el primer volumen de los *Ensayos sobre sociología de la religión.*[19] En la República Federal de Alemania la edición más difundida y usada por más de tres décadas, entre 1965 y 1996, fue la editada por Johannes Winckelmann, la cual está configurada por la "Introducción" general de 1920, los dos ensayos de 1904/1905 modificados para la edición de 1920, el ensayo sobre las sectas protestantes de 1906, varias secciones del capítulo de "Sociología de la religión" incluido en *Economía y sociedad*, y el capítulo final de la *Historia económica general*, intitulado "Desarrollo de la ideología capitalista".[20] Como complemento a esta misma edición, Winckelmann compiló un segundo volumen en el que reproduce los artículos de los primeros críticos alemanes a la tesis de Weber sobre el protestantismo, así como las cuatro extensas

respuestas de Weber a ellos, incluido el célebre "Antikritisches Schlusswort", mismo que podría traducirse libremente como "Mi palabra final contra los críticos".[21] En 1993, Lichtblau y Weiß publicaron la primera versión de 1904/1905 sin la "Introducción" general de 1920 y mandaron todas las variantes y modificaciones del texto de 1920 a un apéndice.[22] Este formato fue el que sirvió de base para que en 2001 apareciera una traducción castellana a cargo de Joaquín Abellán, quien sigue así el modelo de edición de Lichtblau y Weiß.[23] De tal manera que las posibilidades de editar los célebres ensayos de Weber sobre el protestantismo en forma de libro son múltiples, y tan adecuados o arbitrarios como el seleccionado por Parsons en 1930 para el primer modelo.

Mediante la combinación de varios de estos criterios de trabajo, la edición que aquí ofrecemos de los célebres ensayos de Weber sobre el protestantismo cuenta con las siguientes características e innovaciones:

a) El público hispanoparlante tendrá acceso a las *dos versiones* (la de 1904/1905 y la revisada de 1920) de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* y no solamente a la versión revisada de 1920 como ocurría hasta antes de 2001 en todas las traducciones al español, desde la de Legaz Lacambra en 1955 hasta la de Alamaraz y Carabaña en 1984, pasando por la de Hernández Chávez en 1979. No fue sino hasta 2001 cuando la traducción de Joaquín Abellán permitió tener acceso al público hispanoparlante a la primera versión de 1904/1905 de los artículos de Weber sobre la ética protestante. No obstante, a diferencia de esa edición, en la nuestra presentamos el texto más conocido y difundido de Weber de 1920 mediante un sistema de corchetes para indicar los agregados y modificaciones de 1920 sobre la versión original, al mismo tiempo que en las notas explicativas hacemos las aclaraciones pertinentes con respecto al significado de los cambios más importantes realizados por Weber para su segunda y "definitiva" versión. La presente "Introducción crítica" ayudará también al lector a comparar con relativa facilidad las modificaciones y agregados hechos por Weber en 1920 a su texto de 1904/1905. Las razones por las que, por ejemplo, en la primera versión no aparece un término tan fundamental como el del "desencantamiento del mundo" *(die Entzauberung der Welt)* se apuntan en las notas explicativas. También se aclara ahí por qué en la primera versión Weber parece conducir un interesante experimento científico, mientras que en la segunda versión ya escribe como una autoridad consagrada que no está dispuesta a admitir mayores objeciones.

b) Además, esta edición combina la modalidad de editar las dos versiones con otros textos complementarios seleccionados por Johannes Winckelmann para su edición clásica de *Die protestantische Ethik I*, misma que ha sido el formato de edición con la que han trabajado durante décadas, desde 1968, generaciones enteras de estudiantes y académicos alemanes. Según ya ha sido mencionado, las ediciones más recientes de *La ética protestante*, tanto al inglés como al francés, incluyen el texto de "Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo" (1906), imprescindible para entender el argumento de Weber sobre el tema, pero no incluyen los otros textos que aparecen en la selección de Winckelmann y que en esta edición pudieron aprovecharse en virtud de que, en su mayoría, ya estaban traducidos para el FCE, o bien por Juan Roura Pare-lla para el

caso de la sección de sociología de la religión incluida en *Economía y sociedad*, o por José Ferrater Mora para el caso de la sección "Estado y hierocracia" incluida en esa misma obra, o por Manuel Sánchez Sarto para el caso de la última sección de la *Historia económica general*, el primer libro de Max Weber que se tradujo al castellano.

c) Las *cuatro* respuestas de Max Weber a sus primeros críticos entre 1907 y 1910 se presentan aquí por primera vez traducidas al español, con un estudio que ubica el contexto en el que fue redactada cada una de ellas. Estas respuestas tienen una importancia fundamental no sólo para entender mejor los ensayos sobre la ética protestante, sino que incluso permiten iluminar propósitos más amplios de una supuesta "problemática central" en la obra global de Max Weber. La última y más extensa respuesta de Weber, que hemos traducido libremente como "Mi palabra final a mis críticos" (1910), es probablemente el texto más importante y significativo de toda la selección que Winckelmann recopiló para el volumen complementario, *Die protestantische Ethik II*, en donde se incluyen las primeras críticas de contemporáneos alemanes de Weber como Felix Rachfahl y Karl Fischer, así como las respuestas de Weber a ellos. La última respuesta, o "Palabra final" *(Schlußwort),* es la más importante porque en buena medida resume la primera década de la polémica que generaron los artículos sobre la ética protestante a partir de su publicación en 1904 y 1905, y se adelanta a responder muchos cuestionamientos que le harían a su famosa tesis a lo largo del siglo XX, sin que muchos de esos críticos posteriores supieran, o siquiera imaginaran, por desconocer la existencia de estos textos, que Weber ya les había respondido de antemano a casi todas sus objeciones. De esta manera, la extensa respuesta ejemplifica la conclusión de la primera etapa de lo que ya habíamos bautizado desde 2001 "La guerra académica de los cien años". No obstante, también la *primera* respuesta a Rachfahl delimita con especial precisión los objetivos que Weber se había planteado en su proyecto original de investigación, al cual veía como algo incompleto y que necesariamente debería complementarse con un estudio más amplio sobre los orígenes del *sistema* económico del capitalismo en general, y no nada más sobre el factor motivacional en la formación de la *mentalidad* capitalista moderna.

Por otro lado, Wilhelm Hennis y Guy Oakes, dos connotados especialistas en la obra de Weber, han señalado que las respuestas de Weber a sus primeros críticos son fundamentales para entender correctamente el argumento de su tesis sobre el protestantismo y evitar, de esta manera, algunos de los más típicos malos entendidos y simplificaciones en los que han caído sus detractores a lo largo de varias décadas. Así, mientras que Oakes subraya la importancia de "la contribución de esas repuestas para clarificar el problema central de *La ética protestante* y la formulación más precisa de su tesis principal en contraste con el encuadramiento más informal y frecuentemente metafórico en los ensayos de 1904/1905",[24] Hennis cree por su parte que "estas respuestas debieron de haber sido consideradas en los últimos 75 años como los más importantes textos suplementarios a la 'tesis' de Weber sobre el protestantismo".[25] Para Hennis, todavía no se hace justicia a la importancia crucial que revisten esas respuestas para la correcta interpretación del texto sobre la ética protestante. En todo caso, ambos

autores coinciden en que el acicate de tener que responder a críticos de corto entendimiento como Fischer, o pretenciosos y de mala intención como Rachfahl, Max Weber se vio forzado a formular y articular de manera más precisa y rigurosa algunas proposiciones de sus ensayos originales, las cuales ciertamente se prestaban a una posible interpretación reduccionista. En cambio, en las respuestas a sus críticos, que culminan con la "palabra final" de 1910, "Weber clarifica tanto la intención como la problemática que apuntalan sus dos ensayos originales y también descarta diversos errores que él atribuye a sus críticos".[26] La necesidad de traducir al castellano *todas* esas respuestas, y no solamente la última y más importante, como lo hicimos en nuestra primera edición de 2003, queda así plenamente justificada pues nos permite describir la presente edición como una considerablemente aumentada y mejorada.

d) La presente edición revisa y corrige los errores más notables de la traducción de Legaz Lacambra e indica, en notas críticas, las razones por las cuales debieron corregirse algunos términos. Se trata pues de una traducción revisada y aumentada con notas críticas, mismas que también fueron a su vez considerablemente aumentadas y corregidas para esta edición conmemorativa del 75 aniversario de la fundación del Fondo de Cultura Económica.

e) Nuestra edición todavía sigue adelantándose a la proyectada en Alemania dentro de la *Gesamtausgabe* (*edición integral* de las obras completas de Max Weber), la cual incluirá las variantes entre las dos versiones de *La ética protestante*, así como las notas críticas explicativas pertinentes. El proyecto de publicar en Alemania esa edición crítica "definitiva" en 2005, al cumplirse el primer centenario de la publicación de la primera versión de los ensayos de Weber sobre el protestantismo, no pudo concretarse porque el investigador a quien se había encargado dicho proyecto fue incapaz de llevarlo a cabo. Todavía no hay fecha programada para su aparición, y tampoco se ha hecho público quién se hará responsable de concretar la edición de una obra que ya ha cambiado tres veces de editor: en efecto, el prospecto original de la *Gesamtausgabe* de 1981 mencionaba a Johannes Winckelmann como responsable de la edición proyectada para 1987; al fallecer Winckelmann en 1985, la responsabilidad se transfirió al profesor Hartmut Lehmann del Instituto Max Planck en Gotinga; al no poder cumplir éste con el proyecto encomendado se pensó en ofrecérselo al profesor Dirk Käsler de la Universidad de Marburgo, quien declinó por sus reservas y críticas a la política editorial de la *Gesamtausgabe*; y para finales de la primera década del siglo XXI será Wolfgang Schluchter quien se hará cargo de esa edición esperada en todo el mundo, especialmente porque Stephen Kalberg en los Estados Unidos, Grossein en Francia y yo tuvimos que hacer nuestras respectivas ediciones críticas en inglés, francés y español imaginándonos cómo sería la edición "definitiva" alemana, tomando para ello como modelo a las ediciones de otras obras ya publicadas en la *Max Weber Gesamtausgabe*. De cualquier modo, en nuestra primera edición de 2003 tomé muy en cuenta las observaciones y puntos de vista preliminares de Lehmann sobre un proyecto de edición que finalmente no apareció.[27] Entretanto, en los Estados Unidos y en Francia aparecieron las respectivas ediciones críticas de Kalberg (2002) y Grossein (2004) (la primera un poco antes que la

nuestra; la segunda un año después), mismas que fueron elaboradas de manera simultánea e independiente a la que preparamos y enviamos desde 2002 al FCE. Al igual que para el caso del público hispanoparlante,[28] en los Estados Unidos y Francia hubo desde finales del siglo XX urgentes señalamientos sobre la imperiosa necesidad de hacer nuevas traducciones y ediciones críticas para superar las limitaciones de las hechas por Parsons en los Estados Unidos (1930) y Jacques Chavy (1964) en Francia.[29]

f) La presente edición, corregida y aumentada, tiene importantes diferencias con la primera de 2003: además de traducir las otras tres respuestas de Weber a Fischer y Rachfahl que completan "Mi palabra final a mis críticos" traducida para la primera edición, se ofrece como epílogo el estudio "Importancia de las cuatro respuestas de Max Weber a sus primeros críticos" a fin de ubicar el contexto en el que fueron redactadas esas respuestas, así como discutir la decisiva influencia que les atribuye la interpretación de Wilhelm Hennis; las notas críticas han sido corregidas y ampliadas considerablemente, así como también se ha actualizado y ampliado la bibliografía cronológica con las aportaciones más importantes de 2000 a 2008; la traducción de algunos términos ha sido modificada, especialmente por lo que se refiere al muy emblemático *stahlhartes Gehäuse* para el que en 2003 decidimos utilizar, por razones de uso y convencionalismo, la versión parsoniana de "jaula de hierro", pero que para la presente edición hemos preferido la traducción literalmente fiel y apegada al original alemán de un "caparazón duro como el acero", por las razones expuestas en las extensas notas a las páginas (en negrita) 4 y 248, pero también y especialmente por la decisiva importancia que el término weberiano de *Gehäuse* tuvo para el nacimiento de la filosofía existencialista de Karl Jaspers, y que, por muchas razones, puede suponerse que Weber la compartía en virtud de la enorme influencia que ejerció Nietzsche sobre ambos. Finalmente hemos ampliado nuestra presentación introductoria y agregado índices analítico y onomástico, obedeciendo así a las constructivas sugerencias que recibió, quizá en inmerecidas y elogiosas reseñas críticas, nuestra primera edición de esta obra.

Planteadas estas advertencias y descritas las principales características de la nueva edición aquí ofrecida, procedemos a presentar el tema central del argumento de Weber sobre el protestantismo, así como la discusión de las fuentes que más influyeron en la génesis de sus célebres ensayos.

EL ARGUMENTO DE "LA ÉTICA PROTESTANTE" DE WEBER Y SUS FUENTES

Retomemos los principales puntos de la tesis de Weber en los ensayos de 1904/1905: una cierta interpretación del sentido de la predestinación calvinista y de la división del mundo entre elegidos y condenados condujo a un ascetismo intramundano de racionalismo de dominio del mundo, mismo que suscitó una ética de trabajo acorde con una mentalidad económica identificada con el término, acuñado por Werner Sombart en 1902, de un "espíritu capitalista". Las mediaciones y conexiones entre creencias religiosas y manifestaciones económicas son numerosas y desde luego que Weber jamás pretendió, ni

mucho menos, ser el primero en descubrir una conexión significativa entre las variantes del protestantismo y la mentalidad económica del capitalismo, pues tal asociación ya había sido explícitamente señalada desde 1870, entre otros, por predecesores tan ilustres como Wilhelm Dilthey,[30] por lo que el planteamiento de tal cuestión en los ensayos de Weber de 1904/1905 consistía simplemente en discutir y tratar de explicar una asociación que se consideraba evidente en el mundo cultural alemán a principios del siglo XX.[31]

De cualquier modo, Weber hará notar que su objetivo al discutir la influencia del calvinismo sobre la formación de la ética del protestantismo ascético intramundano, no consiste tanto en apegarse a una estricta interpretación literal del dogma de Calvino, sino más bien en la manera como las ideas de Calvino fueron transmitidas e interpretadas, no siempre fielmente, por las comunidades calvinistas del siglo XVII. Todo esto con el propósito de explicar la forma en que esas interpretaciones tuvieron una eficacia histórica, primero de manera directa en su asociación con la formación del llamado "espíritu del capitalismo", y después, ya de manera indirecta, en el desarrollo del capitalismo moderno a partir del siglo XVII, con lo que quedaba pendiente la investigación sobre cómo ese calvinismo ascético intramundano fue influido y moldeado, a su vez, por las condiciones históricas materiales, especialmente las económicas.

De esta manera, los estudios de Weber sobre sociología de la religión se centran en los conceptos de "visión del mundo" y especialmente de "conducción de vida" *(Lebensführung);* el desarrollo distintivo de la cultura occidental en la modernidad es interpretado en términos de una interrelación recíproca entre visiones del mundo, constelaciones de intereses y modos de conducción de vida. En el caso específico de sus ensayos sobre *La ética protestante*, Weber encontró que aunque el sistema económico del capitalismo moderno *no* se originó en el espíritu del ascetismo intramundano del calvinismo, el modo moderno de orientación y "conducción de vida", o *Lebensführung, sí* se vio configurado en su desarrollo por ese espíritu y, por ello, se interesó en estudiar la base de la motivación ascética del modo de conducción de vida burgués en la modernidad, a fin de delimitar, de una manera mucho más precisa y rigurosa que Sombart, las características de esa mentalidad denominada originalmente por él como "espíritu del capitalismo". Es decir, Weber se interesó en estudiar esa mentalidad moderna, que en la "época heroica del capitalismo" del siglo XVI al XVIII fue imponiéndose sobre la mentalidad del tradicionalismo económico. La nueva mentalidad tuvo su más clara expresión en los sectores sociales que eran los portadores históricos del ascetismo intramundano derivado de la Reforma protestante en sus variantes del calvinismo, el pietismo, el metodismo, el puritanismo y las diversas sectas bautistas.

En este sentido, los ensayos sobre *La ética protestante* no constituyen una abstracción teórica con posibilidades de extrapolación a cualquier época o parte del mundo donde se encuentren protestantes, sino una investigación rigurosamente acotada a un periodo histórico en el mundo occidental situado entre el siglo XVI y el siglo XVIII. Tampoco representa este estudio un intento de "refutación" del materialismo histórico, entre otras cosas porque en su marco conceptual no hay cabida para la contraposición entre "materialismo" e "idealismo" ni para un antagonismo entre estas dos formas

unilaterales de representarse las cosas, sino, en todo caso, para una complementariedad de interrelación recíproca entre los distintos aspectos que no debe perder de vista un pluralismo metodológico como el que trabajaba el sociólogo de Heidelberg. A partir de 1904, para Weber no puede ser satisfactoria una explicación puramente motivacional ni una puramente institucional de los procesos sociales, es decir, ni una explicación en términos de la "superestructura" ni una exclusivamente en términos de la "base" o la "infraestructura", entre otras cosas porque ambas quedan subsumidas en un enfoque teórico-conceptual que se encuentra más allá de las alternativas codificadas en las categorías del "materialismo" o del "idealismo".

Al mismo tiempo, *La ética protestante* constituye un estudio sobre la cuestión de cómo las ideas pueden llegar a tener una "eficacia" histórica. La constelación de intereses sociales puede apropiarse de las ideas para realizar sus propios objetivos, pero esta apropiación tiene que encontrar apoyo en las ideas mismas. En el caso histórico abordado por los ensayos de *La ética protestante*, el ascetismo intramundano del calvinismo de los siglos XVI y XVII apoyó a los intereses económicos del desarrollo capitalista mediante la combinación de las ideas de la predestinación y la eliminación de las señales externas de la condenación, y en este sentido las ideas constituyeron la base del modo de "conducción de vida" o *Lebensführung* de la modernidad, lo cual desemboca, a su vez, tanto en el teorema de las "afinidades electivas" como medio para relacionar, en términos sumamente flexibles y abiertos, a las ideas con la dinámica de los intereses, como en la cuestión de la paradoja de las "consecuencias no buscadas" de la dinámica de la acción social, lo cual plantea la necesidad insoslayable de tener que combinar el método de la comprensión interpretativa interna, o *Verstehen*, con el de la explicación causal externa o *Erklären*.

La interrelación entre las ideas calvinistas, la formación de la ética del ascetismo intramundano y la mentalidad económica que inspiró al desarrollo del capitalismo moderno puede reconstruirse también mediante la siguiente exposición basada en una aplicación de la definición de "sociología" que Max Weber proporciona en la primera página de *Economía y sociedad:* "Sociología es la ciencia que busca *comprender*, interpretándola, la acción social, para de esta manera *explicarla* causalmente en su desarrollo y efectos".[32] Sigamos el primer paso de la definición, el de comprensión hermenéutica o *Verstehen*, aplicándolo a los ensayos sobre *La ética protestante*: ¿cómo interpretaba el mundo el tipo ideal del calvinista puritano del siglo XVII? Respuesta: Dios es un ser omnipotente y omnisciente que ya sabe de antemano quiénes en este mundo se salvarán y quiénes están condenados a ser reos del fuego eterno; no podemos saber con certeza si estamos dentro de los predestinados a la salvación, pero sí podemos minimizar las señales externas que nos identificarían como predestinados a la condenación. Debemos trabajar en este mundo tanto para aliviar la angustia de nuestra posible condena como para que los frutos de nuestro trabajo sirvan de ofrenda para glorificar al Señor. No podemos tener ningún tipo de contacto místico con Dios porque él es todo pureza y nosotros somos inmundos; tampoco podemos buscar la salvación mediante rituales mágicos como el de la Eucaristía, ni componendas de contador por partida doble de

nuestros pecados y su absolución mediante sacramentos, a semejanza de como resuelve mágicamente tal problema el catolicismo. De ahí la primera nota definitoria derivada de la doctrina de la predestinación calvinista orientada hacia el ascetismo. Pero éste es "intramundano" *(innerweltiche),* porque reclama una acción dentro del mundo y no un rechazo o una huida frente a él. Nuestra conducta debe ser la de trabajar mucho, ahorrar nuestras ganancias y no gastarlas en bienes suntuarios o en lujos, porque eso podría ser una señal inequívoca de estar predestinados a la perdición. En todo caso, nuestros ahorros deben invertirse en obras que sirvan para honrar y enaltecer la gloria del Señor. Hasta aquí el primer paso de la comprensión hermenéutica de la mentalidad del tipo ideal del calvinista puritano del siglo XVII.

La cosmovisión religiosa del ascetismo intramundano de la teoría de la predestinación calvinista incide en la formación de una ética de trabajo esencialmente afín con la mentalidad económica del capitalismo. Ahora bien, la ya citada definición de sociología dada por Max Weber nos dice que una vez desarrollado el paso de la *Verstehen*, es decir el de haber "comprendido", interpretándolo, el sentido de la acción social, debemos proceder al paso de la *Erklären* o explicación causal del desarrollo y efectos de esa acción social. Segundo paso: la consecuencia de esa ética de trabajo esencialmente afín al espíritu del capitalismo reside en que, de manera no intencionada, genera una acumulación de capital, misma que si llega a tener importantes dimensiones influirá de manera decisiva en el desarrollo de la dinámica que ya traiga consigo el desarrollo del capitalismo. El calvinista puritano no se propuso consciente y deliberadamente esta consecuencia económica, pero de todas maneras la generó. Por eso se produce aquí una paradoja de las consecuencias no buscadas, en donde resulta imprescindible separar, por un lado, la *comprensión* de las intenciones buscadas, de las consecuencias y efectos no buscados, por el otro. Explicación causal o *Erklären:* el dogma de la predestinación religiosa del calvinismo generó una ética de trabajo afín al espíritu del capitalismo lo cual incidió, de manera no buscada, en una acumulación de capital que, a su vez, modificó la dinámica de intereses del desarrollo del capitalismo.

Regresemos ahora, por un momento, al paso de la *Vestehen* mediante un experimento contrafáctico: ¿qué sucedería si se pudiera interrogar a un calvinista puritano del siglo XVII sobre el significado de su acción social y se le hiciera notar que su acción ha generado una importante acumulación de capital que a su vez tuvo serias repercusiones sobre el desarrollo del sistema económico? Lo más seguro es que replicaría algo así como:

> yo no sé de qué me habla, pues simplemente he trabajado mucho para glorificar al Señor, y si he obtenido buenas ganancias eso se debe a que el Señor me ha favorecido, con lo cual he eliminado, por lo menos, la seguridad de estar predestinado a ser un reo del fuego eterno; la plena seguridad de mi salvación no la puedo tener, pero sí puedo eliminar, con mi trabajo, las señales externas de ser un condenado.

La explicación causal, sin embargo, debe dar cuenta de que, independientemente de sus propósitos deliberados inspirados por una motivación religiosa, el calvinista puritano del siglo XVII ha actuado con una ética de trabajo acorde con el espíritu del capitalismo

moderno, y esto a su vez ha generado una acumulación de capital que tiene un decisivo impacto sobre la trayectoria en la que venía "encarrilado" el desarrollo del capitalismo proveniente desde la baja Edad Media, es decir, mucho antes de la aparición de la Reforma protestante en el siglo XVI.

Recurrir a la metáfora de la "trayectoria por la que venía encarrilado el capitalismo" es intencional, pues apela expresamente a una metáfora usada por el propio Max Weber para dar cuenta de la relación entre los intereses materiales y las ideas. Aunque redactada en 1919, tal metáfora influyó en las modificaciones de 1920 a la segunda versión de *La ética protestante* misma que es, de cualquier modo, la versión tradicionalmente transmitida y más difundida. Teniendo en cuenta el procedimiento de la etapa de la explicación causal, o *Erklären*, del sentido de la acción social del protestantismo "en su desarrollo y en sus efectos", reconstruida en los párrafos anteriores, podemos aclarar ahora mucho mejor su significado mediante el siguiente párrafo redactado por Weber en 1919:

> Los intereses materiales e ideales, y no las ideas, dominan directamente la acción de los hombres. Pero muy a menudo las "imágenes del mundo" *(Weltbilder),* creadas por las "ideas", han determinado como guardagujas *(Weichensteller)* los rieles sobre los que la acción viene impulsada por la dinámica de los intereses.[33]

Ésta es una proposición teórica general que Weber desprendió de su análisis sociológico comparado de las "grandes religiones del mundo". No obstante, ayuda a entender la manera en que veía el complejo problema de las relaciones entre el protestantismo ascético calvinista y la ética de trabajo del capitalismo moderno, al momento de preparar en 1920 la segunda versión de sus ensayos. En cuanto fenómeno ideológico, al adquirir eficacia histórica el protestantismo ascético generó consecuencias paradójicas: por un lado, del principio de la predestinación se derivó no un fatalismo pasivo, sino una religiosidad activa y práctica, esencialmente afín a la ética de trabajo del capitalismo moderno; y, por otro lado, la consecuencia no buscada de generar una importante acumulación de capital modificó, a partir del siglo XVII, la trayectoria por la que ya venía encarrilada la dinámica del capitalismo moderno. En este sentido puede decirse que "la imagen del mundo", configurada por ideas religiosas calvinistas, desempeñó la función del guardagujas que modificó la trayectoria de la vía sobre la que venía encarrilado el desarrollo histórico del capitalismo moderno, impulsado éste, fundamentalmente, por intereses materiales. Basado en esta metáfora, Weber muy bien pudo haber intitulado sus ensayos "La función del protestantismo ascético como guardagujas en la trayectoria del desarrollo de la mentalidad del capitalismo moderno" a fin de evitar los malentendidos de quienes creían que propuso una simplista explicación de causalidad genética del protestantismo sobre el capitalismo.

Ahora bien, Max Weber pudo llegar a esta compleja y sofisticada interpretación de las relaciones entre el protestantismo y el capitalismo, tan sólo después de incorporar su muy delimitado interés de 1904/1905 en el contexto mucho más amplio del sentido de la racionalidad en la modernidad en general. De cualquier modo, muchas fuentes que

influyeron en la tesis weberiana de 1904/1905 se encontraban enmarcadas por la problemática del posible sentido de la modernidad y Max Weber extraería las consecuencias de las mismas en los 15 años que van de 1905 a 1920. Entre esas fuentes de inspiración se encuentran, desde luego, las tesis sobre la modernidad y el dinero que Georg Simmel ya había adelantado desde 1900 en su *Filosofía del dinero*,[34] los dos tomos del monumental estudio sobre el "capitalismo moderno" que Werner Sombart publicara en 1902,[35] y sobre todo las ideas que el teólogo protestante Ernst Troeltsch compartió con Weber de 1903 a 1913, no sólo porque eran colegas en la misma universidad sino también porque durante años compartieron en calidad de vecinos una inmensa casona, a orillas del río Neckar, en la Ziegelhäuser Landstrasse 17 de la ciudad de Heidelberg.

Complementan el quinteto de influencias fundamentales en la redacción de los ensayos weberianos sobre el protestantismo otros dos colegas de Weber en Heidelberg: el jurista Georg Jellinek, quien en 1895 publicara su polémica tesis sobre *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*,[36] en la que sostiene que esa declaración debe mucho más a la Reforma protestante que al pensamiento de la Ilustración;[37] y la publicación en 1902 de la principal obra de Heinrich Rickert, *Los límites de la construcción de conceptos en las ciencias naturales*,[38] de la cual Weber extraería los fundamentos para su propia metodología neokantiana aplicada al ámbito de la sociología. Así, la metodología de los "tipos ideales", de la "relación a valores" *(wertbeziehung)* y del sentido mismo de la relatividad de la "objetividad" cognoscitiva en las ciencias sociales,[39] derivan en buena medida de Rickert, aun cuando el término mismo del "tipo ideal" no fuera acuñado por Rickert en 1902, sino por Georg Jellinek en 1900.[40] En cuanto a este último, Weber mismo le rendiría homenaje al afirmar, en el discurso ante su tumba en 1911, que Jellinek había "rastreado las influencias religiosas en la génesis de los 'Derechos del Hombre', lo cual me estimuló a investigar el impacto de la religión en ámbitos donde normalmente no se considera apropiado buscar".[41] No obstante, la única referencia a ese seminal estudio de Georg Jellinek en la primera edición de 1905 y que proporcionaba un claro reconocimiento a su decisiva influencia en la gestación de los ensayos sobre la ética protestante, fue *suprimido* por Max Weber en la segunda versión de 1920 y sustituido por otro en donde se embarcó en la discusión de la falta de relación entre el capitalismo y la tolerancia a raíz de su polémica con Rachfahl. Tal supresión es lamentable[42] porque los ensayos de Weber fueron básicamente conocidos y traducidos por cerca de un siglo en su segunda y más amplia versión, con lo cual la mayoría de sus lectores no supo de esta pista clave para ubicar su génesis. Por otro lado, debe hacerse notar que éste fue el *único* párrafo extenso de la primera versión que Weber suprimió en la segunda versión.

Conviene terminar esta sección mediante una descripción un poco más detallada de las tres principales influencias mencionadas en la obra weberiana sobre el protestantismo, es decir, las de Simmel, Sombart y, sobre todo, Troeltsch, ya que éste fue quien condicionó la lectura de las principales fuentes secundarias mediante las cuales Weber construyó su interpretación de cómo se configuró sociológicamente la cosmovisión del

protestantismo ascético intramundano del calvinismo.

La influencia del capítulo VI de la *Filosofía del dinero* de Simmel fue explícitamente reconocida por Weber en el texto de sus ensayos sobre el protestantismo.[43] Es muy interesante la referencia explícita al último capítulo de esa obra porque en él Simmel desarrolló su dialéctica entre la "forma" y la "vida" de un proceso, así como su percepción de cómo la tragedia de la cultura de la modernidad deriva, en buena medida, de la transfiguración de los medios instrumentales que acaban por pervertirse en fines en sí mismos, y que con ello generan opresivas estructuras para los individuos a los que los medios debían, en principio, servir pero que acabaron por oprimir. El ejemplo de Simmel para expresar esta condición trágica de la modernidad es el dinero, pero Weber pronto utilizaría el mismo esquema para estudiar otro medio instrumental pervertido en fin represor: el de la burocracia.[44] Los dos elementos de la dialéctica simmeliana, es decir, la posible discordancia entre la "forma" y la "vida" de un proceso, y el de los medios instrumentales pervertidos en fines represores, enajenantes y deshumanizadores, son reproducidos por Weber hacia el final de sus ensayos sobre el protestantismo, cuando se refiere a la "jaula de hierro" del capitalismo moderno que funciona ya mecánicamente y sin la motivación religiosa, o cuando se refiere a cómo "la ola de petrificación mecanizada" en la que la estructura formal del capitalismo tardío se desenvuelve, ya sin la vida y el alma que originalmente le dieron forma, da lugar a esos "últimos hombres" de esta fase del desarrollo cultural (*Kulturentwicklung*) a los que "en verdad" podría describirse mediante el siguiente diagnóstico procedente de Nietzsche, filósofo al que Simmel dedicara, por otra parte, uno de sus mejores estudios críticos: "Especialistas sin espíritu, hedonistas sin corazón: estas nulidades imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente" (p. 249). Todas estas reflexiones culturalistas tienen una detallada exposición en el capítulo VI de la *Filosofía del dinero* de Simmel, aun cuando Weber haya criticado después, no en el cuerpo de los ensayos sobre el protestantismo donde Simmel es elogiado, sino en la "Introducción" general de 1920, el análisis simmeliano del capitalismo por identificar demasiado estrechamente la "economía dineraria" con el "capitalismo", lo cual perjudicó, según Weber, los ejemplos que el propio Simmel presentó en su "exposición objetiva" (nota de pie núm. 1, p. 5).

Por otro lado, en la biografía de su marido, Marianne Weber relata que uno de los primeros libros que Max Weber empezó a leer después del colapso nervioso que lo mantuvo inutilizado durante por lo menos tres años, fue precisamente la *Filosofía del dinero* de Simmel, obra que por ese solo hecho lo marcó profundamente, independientemente de que concluyera su lectura poco antes de empezar la redacción de sus primeros ensayos sobre el protestantismo.[45]

Todavía más importante, como estímulo inmediato para la redacción de los primeros ensayos de Weber sobre el protestantismo, fue la aparición en 1902 de los dos primeros volúmenes de *Der moderne Kapitalismus*, monumental obra en la que, entre otras cosas, Werner Som-bart acuñó el término del "espíritu del capitalismo" que tanta influencia tendría en Weber. En su gran obra, Sombart se propuso rastrear los orígenes del desarrollo del capitalismo desde la antigüedad hasta el capitalismo tardío

(spätkapitalismus) del siglo XX. Al definir lo que es un "sistema económico", Sombart nos dice que es "una forma determinada de ordenación de la actividad económica, donde hay una organización particular de la vida económica, dentro de la cual predomina una mentalidad específica, y se aplica un tipo particular de técnica".[46] En otras palabras, en todo sistema económico hay tres aspectos fundamentales: una forma de organización, una técnica y una actitud mental que Som-bart denomina "espíritu económico" *(Wirtschaftsgeist* o *Wirtschaftsgesinnung).* Aunque Sombart dedica muchas páginas al análisis de cada uno de estos aspectos, su principal aportación se localiza en el factor del espíritu económico: "Constituye una aportación fundamental de esta obra sostener que en diferentes épocas han prevalecido diferentes actitudes hacia la actividad económica, y que ha sido el espíritu económico el que se ha dado a sí mismo una forma adecuada, para configurar así la organización económica".[47]

Al delimitar más concretamente su análisis para el caso del capitalismo, Sombart sostiene que su forma de organización se fundamenta en un sistema de iniciativa e intercambio privados, donde hay propietarios de los medios de producción y asalariados que se relacionan por medio del mercado; hay también un "espíritu" o mentalidad, dominada por los principios de la adquisición, competencia y calculabilidad; y una técnica revolucionaria capaz de emancipar al hombre moderno de las limitaciones que le impone el mundo orgánico. El espíritu del capitalismo *(kapitalistischer Geist)* incluye además dos elementos: el de la adquisición incesante y desenfrenada y el de la racionalidad calculadora del espíritu burgués que influye en todo el proceso racionalista de Occidente, y no nada más en el ámbito económico.[48]

Un aspecto de la obra de Sombart de 1902 que prácticamente nunca se menciona es que ahí se lanzó un desafío explícito para que "alguien" hiciera en el futuro una investigación "histórica concreta" que demostrara efectiva y detalladamente la posible relación entre la religión calvinista, más aún, en su versión puritana y cuáquera, por un lado, y el desarrollo del "espíritu del capitalismo" por el otro. El expreso reto aparece al inicio de la tercera sección del primer volumen de la *magnus opus* de Sombart intitulada *Die Genesis des kapitalistischen Geistes,*[49] donde después de afirmar primero que "puede sostenerse con toda seguridad que la concepción específicamente capitalista del uso del dinero tiene ya una encarnación madura en las palabras de Calvino: 'Quis dubitat pecuniam vacuam inutile esse?' ",[50] y pasar después a rechazar los intentos para relacionar factores como la raza y el clima con la génesis del espíritu capitalista, desemboca sin embargo en la siguiente consideración:

> Insuficiente me parece también una fundamentación de la esencia del capitalismo moderno en la pertenencia a determinadas comunidades religiosas. Que el protestantismo, especialmente en sus manifestaciones del calvinismo y el cuaquerismo, ha estimulado de manera esencial el desarrollo del capitalismo, es un hecho tan conocido que se toma como algo que ya no requeriría de mayor fundamentación: "Quien quiera seguir las huellas del desarrollo capitalista en cualquier país de Europa, siempre se ve obligado a aceptar los mismos hechos: la diáspora calvinista fue al mismo tiempo el vivero de la economía capitalista; los españoles decían por ello, con amarga resignación, que la herejía fomenta el espíritu del comercio" (Gothein, *Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes*, I, 674). Pero quien vaya contra esta manera de explicar las cosas […] y considere que el sistema religioso protestante es más bien efecto y

> no causa del moderno espíritu capitalista, será muy difícil convencerlo del error de su interpretación, a menos que sea con ayuda de una comprobación empírica, en un contexto histórico concreto, al cual siempre podamos acudir en la medida en que también nosotros queramos adquirir información confiable y satisfactoria sobre el surgimiento del capitalismo moderno.[51]

¿Podría dudarse todavía de que éste sea el reto de un guante arrojado al suelo? Todo indica que Weber lo interpretó precisamente así al momento de iniciar la redacción de sus ensayos en 1903, después de que Brentano evadiera hacer una reseña de la obra de Sombart para el *AfSS*, obligando a Weber, en su función de redactor de esa revista, a realizar tal faena hasta que, por una paradoja de las consecuencias no buscadas, acabó por convertirse ésta en su obra más emblemática. Resulta muy sintomático que Weber haga referencia exactamente a las mismas citas de Gothein y Simmel usadas por Sombart (*EP*, p. 31, notas 17 y 18). Pero lo que también es cierto es que Weber precisó y delimitó su investigación de una manera mucho más rigurosa que Sombart, dado que éste acabó por encontrar el "espíritu capitalista" por todos lados, de una manera inaceptable para su colega de Heidelberg; por ejemplo en el simple hecho de que Erasmo dijera alguna vez "Pecuniae obediunt omnia", o que el maestro cantor y zapatero de Nuremberg, Hans Sachs, entonara el verso según el cual "el dinero es en la tierra el dios terreno", o en la cita textual en español, y sin traducción al alemán, que Sombart toma de una carta de Cristóbal Colón, cuando le solicitaba a la reina Isabel dinero para sus carabelas: "El oro es excellentissimo, con el se hace tesoro y con el tesoro quien lo tiene, hace cuanto quiere en el mundo y llega que echa las animas al paraiso".[52] De tal modo que si Sombart hubiera conocido la letrilla satírica de Quevedo, "Poderoso caballero es don Dinero", con toda seguridad también la hubiera citado como máxima expresión del espíritu capitalista moderno en la España del siglo XVII, pues él incluso indica expresamente que ese espíritu se desarrolla a partir del siglo XIV, "cuando comienza la *auri sacra fames* de nueva cuenta su avasallador camino por Italia".[53]

En cambio, Max Weber expresamente rechazó que la *auri sacra fames* ("maldita hambre de oro", *Eneida*, 3, 56) fuera el sello distintivo del espíritu del capitalismo (*EP*, pp. 47-51) porque el afán desmedido por el dinero se encuentra en todo tiempo y todo lugar, incluidas "las épocas precapitalistas", y, por lo tanto, "no es ahí sin duda donde radica la distinción entre el espíritu capitalista y el precapitalista" (*EP*, p. 49).

Por otro lado, Sombart reconoce muy elogiosamente el "tratamiento magistral" que Simmel acababa de darle a la cuestión del dinero en su "reciente obra" [*Filosofía del dinero*, 1900], en el sentido de ser "la elevación del medio absoluto al fin más alto" y promover así, mediante un creciente proceso de abstracción en las formas humanas de intercambio, no sólo un creciente proceso de cosificación, sino también la posibilidad de desarrollar la economía capitalista a una velocidad, intensidad y alcances desconocidos antes de la modernidad.[54] En este sentido, el análisis de Simmel es reconocido expresamente por Sombart como un magistral estudio del espíritu capitalista, antes de que ese término fuera acuñado. Otro tanto hace Max Weber desde la primera versión de sus ensayos sobre la ética protestante, cuando señala que "los razonamientos de Sombart" sobre el espíritu capitalista "se enlazan en esto con las brillantes imágenes que

se encuentran en la *Philosophie des Geldes* de Simmel [último capítulo]" (*EP*, p. 42, nota de pie núm. 5).

Ahora bien, el "espíritu del capitalismo" se convierte así en la noción decisiva de toda la obra de Sombart, pues es en términos de ella que todo lo demás debe explicarse. Fue Sombart, y no Weber, quien adoptó la posición opuesta a la de Marx en el sentido de que las condiciones económicas mismas son una creación de un espíritu, el cual, una vez que surge, desarrolla sus propias leyes internas y determina la actividad económica. A diferencia de Weber, Sombart no ve en este "espíritu" tan sólo a un elemento más que interactúa en un complejo proceso de interacciones recíprocas, sino que para él la acción del "espíritu del capitalismo" es determinante. Por ello, uno de los primeros críticos estadunidenses de Sombart pudo concluir que su perspectiva "desemboca en un determinismo tan pleno y rígido como el de Marx", aun cuando sea de signo opuesto.[55] En este sentido, la obra de Sombart fungió más bien como un catalizador negativo en Weber, pues aunque éste adoptó el término del "espíritu del capitalismo" acuñado por Sombart desde 1902, modificó sustancialmente su interpretación y se manifestó abiertamente contra Sombart, especialmente a partir de la publicación en 1913 de *El burgués*. La "unilateralidad" de la explicación causal de Sombart, iniciada con la publicación de *Der moderne Kapitalismus*, ha sido señalada también por Mitzman:

> Para 1902 Sombart ya no veía la causalidad histórica en términos de procesos económicos, sino en términos de un "espíritu" que genera y sostiene esos procesos. Y de la misma manera en que previamente había evaluado la civilización en términos de la cultura material producida por los procesos económicos, ahora se inclinaba a evaluarla en términos de la vida espiritual creada por la mentalidad capitalista o *Geist*.[56]

De cualquier modo, las críticas y diferencias de Weber frente a Sombart se acentuarían conforme el segundo publicaba más y más "complementos" a su tesis original sobre el espíritu del capitalismo. Así, Weber estaba totalmente en desacuerdo con la tesis de Sombart en el sentido de que fueron los postulados éticos judíos y su posición de marginalidad social los que se encuentran en la base de la mentalidad capitalista moderna, pues para Weber el protestantismo ascético calvinista de los siglos XVI y XVII tiene, en todo caso, una mayor "afinidad electiva" con tal mentalidad.[57] Weber también rechaza la "adquisición incesante y desenfrenada" como un componente esencial del espíritu del capitalismo moderno, pues tal tendencia se ha dado en todas las etapas históricas y por lo tanto no es distintiva de la modernidad. Por otro lado, los elementos del espíritu del capitalismo según Sombart, constituidos por el aventurerismo y la racionalidad calculadora, son contradictorios entre sí para Weber, y por lo tanto resultan inútiles para la construcción de tipos ideales.[58] Tampoco le parecen convincentes a Weber las explicaciones de Sombart en el sentido de que la guerra, o el lujo y la tendencia femenina al consumo suntuario, ayuden mucho a la comprensión de la génesis y el desarrollo del capitalismo moderno.[59]

Sombart fue importante así por acuñar el término de "el espíritu del capitalismo" y por servir de catalizador negativo para la obra de Weber, pero no por el contenido concreto que otorgó al término, ni por su metodología, ni por el uso que hizo del mismo.

En cambio, la interacción de Weber con el teólogo evangélico Ernst Troeltsch en Heidelberg, a partir de 1897, marcó su interés en el estudio de problemas religiosos, así como la manera de interpretar los principales textos y autores teológicos de la época. A diferencia de Sombart, con quien Weber siempre tuvo rivalidades y desavenencias, Troeltsch fue uno de sus amigos más cercanos entre 1897 y 1914, su vecino en la casona a orillas del Neckar según ya se ha mencionado, su compañero de viajes al Congreso de San Luis Missouri en 1904, y su asesor en bibliografía y cuestiones de teología, así como compañero inagotable de conversaciones, intercambios y discusiones, al grado de que en algunos aspectos fungió a veces como mentor y a veces como asesor experto en cuestiones religiosas.[60]

El intercambio entre "los dos expertos" desde luego que no era unilateral: si Troeltsch marcó a Weber, probablemente la marca de Weber en Troeltsch fue todavía más profunda, pues a la larga el problema de la relativización sociológica llevaría al teólogo a abandonar la teología, refugiarse en una cátedra de filosofía en Berlín y comprometerse, mediante una elevada "ética de responsabilidad", en cuestiones políticas tanto durante la primera Guerra Mundial como durante los primeros años de la República de Weimar.[61] De cualquier modo, fue el propio Troeltsch quien dejó el mejor testimonio sobre la influencia que recibió de Weber durante sus años de estrecha convivencia en Heidelberg, pues además de calificarla de un "hechizo" inevitable, menciona que en el intercambio intelectual Weber fue hasta ¡su maestro de marxismo! puesto que le mostró las potencialidades del esquema "infraestructura / superestructura" para el estudio de las cuestiones religiosas.[62] En efecto, según Troeltsch:

> Fue en esa época cuando caí bajo el hechizo de la avasalladora personalidad de Max Weber, quien conocía bien todas esas maravillas que para mí apenas estaban despuntando. Ahí quedé cautivado por la teoría marxista de las infraestructuras y las superestructuras, a la que no consideraba simplemente correcta, sino que contenía una manera de interrogar que ya no podía ser evadida, aun cuando ciertamente cada caso debía ser examinado individualmente. El modo de interrogar que aprendí fue el de hasta qué grado están condicionados sociológicamente el origen, desarrollo, cambio y peripecias del cristianismo en la modernidad, y hasta qué punto éste opera, en sí mismo, como un principio sociológico formativo. Éstos son problemas extraordinariamente complicados frente a los cuales prácticamente no existía ningún estudio preparatorio. Y, sin embargo, ya no era posible pensar en un mero enfoque de historia de la doctrina, o de historia de las ideas, para estudiar el cristianismo una vez que la problemática sociológica había sido captada.[63]

La relación de Weber con Troeltsch en lo referente a los estudios del protestantismo llegaría a ser tan estrecha que durante mucho tiempo, y en muy diversos medios, la tesis weberiana fue conocida como la tesis "Weber-Troeltsch". Los dos la defendieron, con variantes y modalidades, ante diversos grupos académicos. Así, por razones que nunca han quedado del todo claras, pero que muy probablemente se deben a la inseguridad que Weber sentía para discutir su tesis ante algunos teólogos que asistirían a un congreso de historiadores, en abril de 1906 declinó una invitación para defender su tesis en el Noveno Congreso de Historiadores Alemanes en Stuttgart, y en su lugar asistió su portavoz Troeltsch, quien presentó una deslumbrante conferencia, posteriormente corregida y aumentada, para publicarse con el título de "El significado del protestantismo para la

aparición del mundo moderno".[64] Esta exitosa conferencia desató una amplia y fructífera discusión entre los historiadores alemanes con respecto al papel que el luteranismo había jugado en la historia alemana. Entre las reseñas de la época, tanto al texto de esa conferencia como a otro trabajo de Troeltsch intitulado "Iglesia y cristiandad protestante en la modernidad", se repitió insistentemente que "los dos expertos", Weber y Troeltsch, habían desarrollado su original perspectiva sobre el protestantismo ascético intramundano en un intercambio mutuo de fructíferas conversaciones.[65] Para 1910, en su polémica contra Felix Rachfahl, Weber negaría haber desarrollado su tesis en asociación con Troeltsch,[66] aun cuando ésa no era todavía la opinión manifestada a finales de 1905, cuando Weber le escribió al historiador Georg von Below para hacerle notar cómo "la excelente contribución de Troeltsch puede ser rastreada en muchos aspectos al estímulo de nuestras conversaciones y a mis ensayos (quizá incluso más de lo que él está consciente), pero de cualquier modo, él es el experto en teología".[67]

En todo caso, la colaboración entre Weber y Troeltsch durante la primera década del siglo fue tan estrecha que resulta muy difícil encontrar diferencias de fondo en sus aportaciones al estudio del protestantismo, fuera del enfoque teológico de Troeltsch que se interesa más en las cuestiones dogmáticas, mientras que a Weber le interesaban más los efectos sociales que generan las creencias religiosas.[68] Tampoco es del todo claro quién fue el primero que aprovechó plenamente el fruto de sus intensas conversaciones, pues antes de que Weber publicara la primera versión de sus ensayos en 1904 Troeltsch se le había adelantado desde 1903, en una contribución sobre los "moralistas ingleses" para una enciclopedia de teología, donde analiza el desarrollo del protestantismo en Inglaterra, en el que la doctrina de la predestinación fue fundamental tanto para la devoción religiosa como para fomentar un fuerte impulso comercial.[69] Dicho artículo puede verse como precursor (por lo menos en lo referente a su aparición *impresa*) de la tesis weberiana, porque ahí Troeltsch ya utiliza expresamente los términos de *die protestantische Ethik* (p. 380) y *der protestantische Geist der puritanischen Ethik* (398) para relacionarlos con la transformación política, económica y comercial que experimentó Inglaterra entre los siglos XVII y XVIII, y en especial por el papel que desempeñaron en ese proceso las sectas protestantes, principalmente cuáqueros y bautistas (pp. 398-400). Más aún, Troeltsch también describe cómo "el espíritu protestante de la ética puritana" configuró "un riguroso modo de vida" con enormes repercusiones para "el ordenamiento de la propiedad y la política comercial" en Inglaterra desde el siglo XVII (p. 398). Pero todo eso lo hace sin mayor desarrollo y queda esbozado de manera tan esquemática que hay un amplio margen para suponer que, por lo menos en ese artículo de 1903, Troeltsch simplemente expuso ideas que había absorbido de sus pláticas con Weber, pues éste aparentemente las tenía mejor y más desarrolladas desde 1902, a partir de su propósito de relacionarlas con lo que Sombart llamó "el espíritu del capitalismo", término clave que no aparece en el artículo de Troeltsch. La influencia y el respeto recíprocos entre Troeltsch y Weber fue de tal intensidad que los expertos más especializados en dicha relación se han visto obligados a reconocer que "hoy en día resulta especialmente difícil" determinar a quién corresponde la prioridad en la manera de abordar la relación entre la

ética protestante y sus efectos económicos indirectos, por lo que lo mejor es ver esa relación en términos de una fructífera colaboración interdisciplinaria.[70] De cualquier modo, según Graf, la aportación de Troeltsch "presenta notables semejanzas con el tema y la concepción del problema" que Weber publicaría un año después en sus ensayos sobre el protestantismo.[71]

Weber siempre consideró que Troeltsch trabajaba en la misma dirección que él, y así, en la última versión de su ensayo sobre las sectas protestantes en Norteamérica podía decir con "gran satisfacción" que su distinción sociológica entre "sectas" e "iglesias" había sido adoptada y tratada con tal "profundidad" por Troeltsch en su obra de 1912, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen*, que ya no necesitaba dedicarle más espacio a las distinciones conceptuales.[72] Por otro lado, en la nota final a la versión revisada en 1920 de *La ética protestante*, Weber comunica que su proyecto inicial para continuar sus ensayos sobre el protestantismo con una investigación sobre el cristianismo primitivo había sido realizado por Troeltsch en su ya citada obra de 1912, y en virtud de que él no podría tratar tan bien la cuestión, dado que no era teólogo, remite a la obra de Troeltsch como justificante para no continuar ya con el proyecto de investigación originalmente planeado (véase la nota 115, p. 251).

Pero más allá de la posibilidad de que Weber siempre le hubiera dado el visto bueno a la gran obra de Troeltsch de 1912, en parte porque ésta incluyó muchas sugerencias y asesorías en historia económica del propio Weber y éste podía reconocerse en más de un sentido en ella, lo cierto es que también Weber fue profundamente dependiente de las asesorías en cuestiones teológicas que recibió de Troeltsch, especialmente durante la redacción de la primera versión de sus ensayos sobre el protestantismo. Los especialistas en este tema han encontrado así que Weber "debía a Troeltsch todo su conocimiento de la literatura secundaria en cuestiones teológicas usadas para su descripción histórica del protestantismo ascético".[73] El "descubrimiento filológico" de que Troeltsch fue el asesor de Weber en cuestiones teológicas se demuestra mediante la comparación de cómo los dos "expertos" utilizan las mismas fuentes y ediciones, destacan los mismos párrafos e introducen las mismas observaciones críticas hacia grandes teólogos de la época, como fueron el suizo Matthias Schneckenburger o el alemán Albrecht Ritschl. Incidentalmente el teólogo más citado en los ensayos de Weber sobre el protestantismo es precisamente Ritschl, quien fuera maestro de Troeltsch en Gotinga pero no de Weber. Sin embargo, el descubrimiento filológico va todavía más lejos, porque según lo detecta Graf, "en lo referente a su evaluación de la historia de la teología luterana Weber es directamente dependiente de Troeltsch, y en mucho mayor medida de lo que parece a simple vista en las breves referencias de las notas de pie de página de *La ética protestante*".[74]

En efecto, las reservas y críticas que Weber presenta frente a la interpretación del luteranismo por parte de Ritschl son básicamente las mismas que Troeltsch ya había desarrollado en obras que se remontan al siglo XIX. Weber desarrolla en *La ética protestante* la tesis según la cual el luteranismo retiene demasiados elementos medievales y una actitud pasiva frente al poder político constituido, lo cual no lo hace un factor esencialmente afín a la modernidad. En cambio, el ascetismo intramundano del

calvinismo es activo y afín al proceso modernizador y por ello representa la corriente protestante en la que Weber decide centrar su atención. Como Ritschl defendía una supuesta tendencia a la mayor actividad del luteranismo en cuanto factor modernizador, Weber procede a criticarlo en diversas instancias de sus ensayos, apoyándose para ello en la alternativa interpretativa de Schneckenburger, cuya lectura le fuera explícitamente sugerida por Troeltsch como contrapeso a Ritschl, de acuerdo con el profundo conocimiento que el asesor teológico de Weber tenía de ambos, en su calidad de discípulo rebelde de Ritschl.[75] Weber también siguió la interpretación de Schneckenburger en el sentido de que el luteranismo representa una forma deficiente de religiosidad protestante, por estar mucho más cercano a la conducta tradicionalista católica que a la actividad ética de los calvinistas. De cualquier modo, Graf considera que la recomendación por parte de Troeltsch de la lectura de Schneckenburger acabó por convertirse en la fuente teológica más importante para la redacción de los ensayos de Weber sobre el protestantismo.[76]

Independientemente de las correspondencias y similitudes en cuanto a las fuentes teológicas, no deja de ser interesante detectar que tanto Weber como Troeltsch reconocerían con el tiempo que en realidad el detonador común para que ambos desarrollaran sus respectivos estudios sobre el protestantismo lo constituyó el ya citado estudio de su colega en Heidelberg, Georg Jellinek, sobre los orígenes de la Declaración de los Derechos del Hombre publicado en 1895.[77]

En cada una de las décadas que van de 1905 a la fecha es posible encontrar así diversos autores enfrascados en la polémica de la relación del protestantismo con el capitalismo, especialmente por la posición que Max Weber adoptó al respecto. Si se evalúa un texto por su capacidad de generar reacciones, ya sean positivas, negativas, constructivas, fructíferas o polémicas, entonces *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber puede ser considerada como la obra en ciencias sociales más importante y de mayor influencia de todo el siglo XX.[78] Aun cuando pocos historiadores del presente adoptarían sin reservas su reconstrucción histórica del desarrollo del capitalismo en el siglo XVII, Weber todavía tiene entre los historiadores a distinguidos seguidores, como el antiguo Master del Balliol College de la Universidad de Oxford, Christopher Hill, quien tomó muy en serio la tesis weberiana sobre el protestantismo para incorporarla en sus sofisticados análisis sobre la revolución puritana inglesa del siglo XVII.[79] Pero esto ya forma parte de la historia de la centenaria polémica que generaron los ensayos de Max Weber sobre el protestantismo, y como la descripción y discusión crítica pormenorizada de esta "guerra académica de los cien años" debe realizarse en una investigación mucho más extensa, que pronto publicaremos como volumen independiente y complementario a la presente edición, preferimos remitir por lo pronto al lector interesado a las reseñas ya existentes sobre este tema[80] a fin de presentar aquí, y para terminar esta introducción editorial, una evaluación general de cuál es la situación de esa polémica en los inicios del siglo XXI, así como cuál es su probable futuro para los próximos años.

La polémica centenaria. En efecto, la polémica en torno a la célebre tesis weberiana se ha prolongado, prácticamente de manera no interrumpida, a lo largo de 100 años hasta acabar por adoptar la modalidad de una guerra académica de los 100 años. Si tuviéramos que construir un "tipo ideal" sobre cómo y por qué han surgido las múltiples críticas simplificadoras y reduccionistas de la tesis weberiana, seguramente tendríamos que proceder por aproximaciones a la siguiente representación.

Frente a la desesperante impresión de que aparentemente no hay avance ni progreso en la discusión centenaria sobre el tema, porque generalmente se presentan como "novedosos y originales" argumentos que ya fueron ampliamente debatidos, y en ocasiones incluso refutados de manera expresa por el propio Max Weber, lo cierto es que esta circunstancia constituye, en sí misma, un elemento importante para entender por qué en cada década desde hace un siglo se ha renovado "la llama perpetua" de la polémica en torno a la tesis individual más influyente en toda la historia de las ciencias sociales: un bisoño e ignorante "crítico" lee superficialmente el texto weberiano con el prejuicio de que ahí se afirma algo así como una tesis de causalidad genética, determinista y monofactorial del "protestantismo" como la causa que originó el "capitalismo", y en su esfuerzo por confirmar su prejuicio se salta todas las notas y advertencias de Weber dirigidas precisamente en contra de semejante interpretación. Sin informarse siquiera medianamente sobre lo que ya se discutió desde hace un siglo sobre el tema, o molestarse en consultar las respuestas de Weber a sus primeros críticos, le resulta "irresistible" la tentación de elaborar su "propia crítica" a la tesis interpretada de esa manera reduccionista y monocausal, y con ello inevitablemente cae en los mismos errores de críticos anteriores, pero por lo general con una torpeza y una ignorancia acrecentadas sobre lo ya discutido y resuelto en el pasado.

Quizá este diagnóstico vale como una proposición de sociología del conocimiento para explicar la verdadera naturaleza del "avance" del conocimiento en las ciencias sociales.[81] Afortunadamente ese tipo de críticas no han sido las únicas, y otras aportaciones como las de Aron, Schluchter, Mommsen y Tenbruck, entre muchas otras, nos demuestran cómo sí puede haber, después de todo, un esperanzador avance para el progreso del conocimiento en las ciencias sociales. Este estilo de críticas permite dar una explicación más amplia de las razones por las cuales la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo sigue viva y ha trascendido ya su primer centenario.

Las disputas en torno a un texto no son siempre meras expresiones de necedad, sino que también fungen como una especie de vitamina para mantener su longevidad discursiva. Si la tesis weberiana se admitiera ya como una verdad indiscutible e incuestionable, pronto sería considerada una pieza de museo, cuando no una simple perogrullada. Las periódicas actas de defunción sobre la validez de la misma tan sólo han servido, en cambio, para que una nueva generación de investigadores vuelva a revivir la polémica cada década, incluso con mayor ímpetu e intensidad que antes. El complicado origen editorial del clásico texto weberiano, con sus dos diferentes versiones, las relativamente desconocidas respuestas de Weber a sus primeros críticos, el complemento del ensayo sobre las sectas del cual hay también por lo menos tres versiones distintas, y,

finalmente, la complicada relación que guarda con la totalidad de los escritos maduros de Weber sobre el capitalismo, la racionalidad y la religión, han constituido a su vez material altamente inflamable para mantener bien alimentada "la llama perpetua" de la polémica centenaria. Agréguese a esto que prácticamente todas las grandes figuras de las ciencias sociales del siglo XX tomaron sus respectivas posiciones en las trincheras de la guerra académica centenaria, y al aportar sus propias y valiosas colaboraciones en más de una ocasión la polémica se encendió entre terceras partes donde la tesis weberiana fungió ya como mero punto de partida o pretexto para esas otras batallas colaterales. La participación de teóricos interesados, como traductores, donde sobresale el caso de Parsons, ha inoculado también sus células combativas en estado latente al traducir determinadas metáforas como la de la "jaula de hierro", las cuales adquieren vida propia y, varios años después de haber sido acuñadas, se convierten en fuente de conflicto para nuevas batallas, no solamente de carácter filológico sino también teórico.

El texto de Weber puede leerse lo mismo como un ejercicio de comprensión hermenéutica, basado en el recurso de las afinidades electivas, que como una hipótesis causal donde no siempre se ha tenido en cuenta que la relación estipulada no va del protestantismo al capitalismo, sino en todo caso de una determinada *ética* a una determinada *mentalidad* o espíritu. La tentación de extrapolar su validez a casos no considerados en la específica delimitación espacio temporal dada por el propio Weber, y llevarla a Japón y China, a los mormones del siglo XX, a los trabajadores de la industria automotriz de Detroit, a los menonitas de Canadá e incluso a los zoroastrianos de Irán o los vikingos del siglo X, ha sido también otra fuente de errores y polémicas hasta cierto punto fuera de foco. No entender que la tesis de Weber se basa en la paradoja de las consecuencias no buscadas para amplios sectores sociales, y no en el intento de dar una adecuada representación del dogma teológico de Calvino o Baxter, ha sido otra de las fuentes de error interpretativo y polémicas sin sentido. Por otro lado, la verosimilitud de la tesis para explicar muchos aspectos de la historia de los Estados Unidos ha mantenido su atractivo y utilidad para muchos historiadores de esta área, aun cuando también extrapolen su validez más allá de los parámetros estipulados por el propio Weber.

Por último, la sugerente tesis del desencantamiento del mundo, el pesimista diagnóstico del futuro de la cultura de la modernidad, la crítica nietszcheana a los especialistas sin espíritu y hedonistas sin corazón, la posibilidad de que, efectivamente, sea la preocupación antropológico-existencial por el tipo de hombre que tendrá que vivir en las condiciones de un capitalismo globalizado y deshumanizado lo que oriente la problemática central de Weber, así como la sugerente versión de la relación que guardan entre sí las ideas con los intereses en el proceso de explicación del cambio social, con la posibilidad de que Weber se sitúe más allá del dualismo materialismo-idealismo, han contribuido también con su buen suministro de inflamable combustible a mantener viva la polémica centenaria. De ser esto así, algún cínico podría replicar que el éxito de la tesis weberiana reside en que proviene de un texto polisémico, suficientemente ambiguo como para que todo el mundo encuentre ahí lo que quiera encontrar y después se ponga a debatir al infinito sobre ello. Parte, pero sólo parte, de las razones para explicar la

longevidad de la tesis weberiana podría efectivamente encontrarse por ahí, pero también hay diversos mecanismos para mantener el rigor en la lectura y la objetividad interpretativa controlada intersubjetivamente. Y la prueba se encuentra en el avance detectado en la calidad de las aportaciones alemanas a partir de la década de los años setenta, y de las de diversas partes del mundo de la última década, donde las nuevas traducciones y ediciones críticas del texto clásico, así como de otros textos clave antes poco conocidos, han contribuido a elevar el nivel del debate y a difundir interpretaciones más complejas y coherentes, no sólo de la tesis sobre la ética protestante, sino de la obra global de Max Weber. Constatado este avance, aún queda en pie la pregunta sobre cuál es el futuro que le espera a la tesis weberiana y al debate en torno a ella para los próximos años.

Quo Vadimus? En 2001 el sociólogo británico David Chalcraft decía con plena razón que *La ética protestante* ha sido el punto de partida para muchos temas contemporáneos de la sociología de la religión, la sociología del desarrollo, la sociología económica, la sociología del trabajo y la sociología de las organizaciones, así como del análisis cultural del significado de la modernidad y la condición posmoderna, por lo que muy probablemente seguirá siéndolo en los años por venir. La polémica centenaria en torno a ella, especialmente de las últimas décadas, ha sido intensa pero no estéril, pues si bien la expectativa de "refutar" de manera definitiva a la supuesta "auténtica" tesis weberiana se antoja ahora ilusa y cada vez más carente de sentido, también es cierto que buena parte de estas discusiones han ayudado a corregir y clarificar importantes aspectos y malos entendidos a que se presta la lectura del polisémico texto clásico de Max Weber.[82]

Es probable también que ahora que se discute mucho más la tesis weberiana dentro del contexto más amplio de la obra global que le da sentido, que se percibe con claridad cómo la preocupación inicial por el tema del capitalismo en la primera versión pasó a quedar subordinado dentro del más ambicioso tema del proceso de la racionalización y que hay un claro complemento estructural institucional para explicar los orígenes del capitalismo moderno en obras tanto previas como posteriores a la primera versión de la tesis sobre la ética protestante, es muy probable, decíamos, que la específica y delimitada función de ésta dentro del más amplio corpus weberiano permitirá entender más claramente sus auténticos propósitos más allá de la cuestión estéril de intentar determinar, por ejemplo, si se trata de una tesis idealista o materialista. Es probable también que la comunidad sociológica internacional continuará asignándole un lugar primordial a la *EP*, no nada más porque se haya convertido en un estudio clásico y modélico de la explicación *sociológica*, avalado por más de 100 años de tradición, ni porque sea particularmente preciso con respecto al desarrollo *histórico* del protestantismo, sino más bien por lo que este texto ejemplar *ha permitido hacer y proyectar* a los investigadores de muy diversas áreas de las ciencias sociales. El texto weberiano ha sido un pilar fundamental de lo que C. Wright Mills denominó alguna vez "la imaginación sociológica", y ha sido su capacidad para inspirar nuevas áreas de investigación acorde con la "relación de valores" de cada época, no su exactitud y verosimilitud última, lo que ha hecho del

mismo un texto tanto fundacional como actual y vigente de las ciencias sociales contemporáneas. Por ello ha sido su flexibilidad y no tanto su supuesta irrefutabilidad lo que lo ha mantenido vivo, y lo proyecta como un clásico vigente en el horizonte de los años por venir.

NOTA BENE: Los números arábigos al margen corresponden al núme ro de página de la edición original. El símbolo // dentro del texto indica cambio de página. Los asteriscos remiten a las notas críticas de Francisco Gil Villegas que se encuentran al final de la traducción.

* Profesor e investigador de El Colegio de México.

[1] Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, trad. de José Medina Echavarría *et al*., México, FCE, 1964, especialmente pp. 945-1042.

[2] Paul Honigsheim menciona a este respecto la airada protesta de Max Weber ante el intento de uno de sus admiradores, Hans Delbrück, por difundir la llamada "teoría calvinismo-capitalismo" en la dirección de una interpretación "idealista" de la historia de corte antimarxista. Según Honigsheim, Weber declaró en señal de protesta: "Debo defenderme contra eso, porque yo soy mucho más materialista de lo que cree Delbrück" ("Ich muss mich dagegen wehren; ich bin viel materialistischer als Delbrück glaubt"); véase Paul Honigsheim, "Max Weber in Heidelberg", en René König y Johannes Winckelmann (eds.), *Max Weber zum Gedächtnis*, 2ª edición de la reproducción del número conmemorativo dedicado a Max Weber en 1963 de la *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Francfort, Westdeutscher Verlag, 1985, p. 202.

[3] Max Weber, "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social (1904)", en *Ensayos de metodología sociológica*, trad.de José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 39-101.

[4] Max Weber, *Economía y sociedad, op. cit.,* especialmente pp. 945-1042.

[5] H. M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1933, p. xii. El jesuita James Broderick pulverizó el libro de Robertson al año siguiente de su aparición, como también lo haría Talcott Parsons, pero esto forma parte de la polémica de la tesis weberiana que analizaremos con mayor detalle en una próxima publicación. Véase James Broderick, *The Economic Morals of the Jesuits: An Answer to Dr. H. M. Robertson*, Londres, Oxford University Press, 1934, y Talcott Parsons, "H. M. Robertson on Max Weber and his School", *Journal of Political Economy*, vol. 43, 1935, pp. 688-696, reimpreso en Peter Hamilton (ed.), *Max Weber: Critical Assessments*, vol. III, Londres, Routledege, 1991, pp. 60-67.

[6] Richard Henry Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1938, p. x.

[7] Véase Max Weber, *Historia económica general*, trad. de Manuel Sánchez Sarto, México, FCE, 1946.

[8] Hay una excelente traducción castellana de esta obra: Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vols., trad. de José Almaraz, Julio Carabaña y Jorge Vigil, Madrid, Taurus, 1983-1987. Los textos correspondientes a los ensayos de "la ética protestante" pueden encontrarse en el vol. I, pp. 23-167.

[9] Véase Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. de Talcott Parsons con prólogo de R. H. Tawney, Londres, George Allen & Unwin, 1930, 292 pp.

[10] Véase Benjamin Nelson, "Max Weber's 'Author's Introduction': A Master Clue to his Main Aims (1920)", en *Sociological Inquiry*, vol. 44, núm. 4, 1973, pp. 269-278.

[11] Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. de Luis Legaz Lacambra, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1955, 251 pp.

[12] Véase Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (Sonderdruck aus den Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie, 1. Band, S. 1-206)*, Tubinga, Mohr-Siebeck, 1934, 206 pp.

[13] "Quien tenga interés en ello, podrá comprobar […] que no he suprimido, 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 de mi primer trabajo", Max Weber, *La ética protestante*…, *op. cit.,* nota 1, p. 20. A pesar de esta afirmación, Weber sí modificó, y mucho, el contenido de sus primeros artículos de 1904/1905, pues en la versión de 1920 introduciría conceptos fundamentales, como el del "desencantamiento del mundo", cuya comprensión sólo adquiere pleno sentido en el contexto de la vasta sociología de la religión que emprendió a partir de 1913.

[14] Véase Friedrich H. Tenbruck, "Das Werk Max Webers", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 27, 1975, p. 667. Las cuatro menciones de la noción del "desencantamiento del mundo" *(die Entzauberung der Welt),* es decir, la eliminación de la magia como medio de salvación, aparecen localizadas en Max Weber, *La ética protestante*..., trad. de Legaz Lacambra, *op. cit.,* pp. 118, 141, 190 y 193. En la nota de pie número 20, en la página 118, Weber se refiere de manera ambigua a un artículo sobre "La ética económica de las religiones del mundo" para explicar el proceso de desencantamiento, pero no indica ni la fecha (1916) de aparición del artículo, ni que tal noción estaba ausente en la primera versión de sus ensayos. Para una traducción castellana de tan importante texto, véase Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, trad. de Almaraz y Carabaña, *op. cit.,* pp. 193-222.

[15] Hartmut Lehmann, *Max Webers "Protestantische Ethik"*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, p. 104.

[16] Véase Max Weber, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus. Textausgabe auf der*

Grundlage der ersten Fassung von 1904/1905 mit Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920, edición y estudio introductorio de Klaus Lichtblau y Johannes Weiß, Bodenheim, Beltz-Athenäum, 1996, 203 + XXXV pp.

[17] Lo cual constituye uno de los principales referentes para la erudita investigación que al respecto presenta un investigador japonés. Véase T. Hanyu, "Max Webers Quellenbehandlung in der 'Protestantischen Ethik'; Der Berufsbegriff", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 35, núm 4, 1994, pp. 72-101.

[18] Las dos traducciones castellanas más difundidas siguen el aquí denominado modelo Parsons, es decir la traducción de las primeras 206 páginas del primer volumen de los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, sin indicar que la "Introducción" no es al texto de *La ética protestante*, sino a todo el conjunto de los tres volúmenes de ensayos. Véase Max Weber, *La ética protestante…*, trad. de Luis Legaz Lacambra, *op. cit.,* Madrid, Revista de Derecho Privado, 1955; Barcelona, Península, 1969; México, Colofón, 1998; y la traducción de José Chávez Martínez, México, Premia, 1979, y México, Ediciones Coyoacán, 1994. La reciente edición de Joaquín Abellán se basa en la traducción de la primera versión de los ensayos de 1904/1905 sobre la ética protestante y envía a un apéndice las variantes introducidas en la segunda versión de 1920. No obstante, dado lo reciente de esta edición, todavía no tiene una difusión comparable a la que tuvieron las traducciones más antiguas. Véase Max Weber, *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*, trad., estudio preliminar y glosario de Joaquín Abellán, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

[19] Véase Max Weber, *L' éthique protestante et l'espirit du capitalisme*, traducción, estudio introductorio y notas de Isabelle Kalinowski, París, Flammarion, 2000; y Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. de Talcott Parsons, con estudio introductorio y notas de Randall Collins (con la traducción de Gerth y Mills del ensayo "The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism", pp. xlii-lxxiv), Los Ángeles, Roxbury, 1998. Hay dos traducciones al castellano del ensayo de Weber de 1906 sobre las sectas protestantes: la primera en Max Weber, *Ensayos de sociología contemporánea*, vol. II, trad. de Mireia Bofill, México, Artemisa, 1986, pp. 54-81, y la segunda en Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, trad. de José Almaraz y Julio Carabaña, Madrid, Taurus, 1983, pp. 169-192.

[20] Max Weber, *Die protestantische Ethik I. Eine Aufsätzsammlung*, ed. de Johannes Winckelmann, Hamburgo, Siebenstern, 1981; véase también Max Weber, *Historia económica general*, trad. de Manuel Sánchez Sarto, *op. cit.,* pp. 364-380.

[21] Max Weber, *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, comp. de Johannes Winckelmann, Hamburgo, Siebenstern, 1981

[22] Max Weber, *Die protestantische Ethik…*, editada por Lichtblau y Weiß, *op. cit.,* pp. 158-203, como apéndice donde en 448 adiciones *(Zusätze)* se incluyen todas las modificaciones y variantes que Weber introdujo en su versión final de 1920 frente a la original de 1904/1905.

[23] Véase Max Weber, *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*, trad. de Joaquín Abellán, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

[24] Guy Oakes, "Four Questions Concerning *The Protestant Ethic*", *Telos, A Quarterly Journal of Critical Thought*, núm. 81, otoño de 1989, p. 91, nota 17.

[25] Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung. Studien zur biographie des Werks*, Tubinga, Mohr, 1987, p. 14. Para una exposición más detallada del interesante planteamiento de Hennis, así como de nuestras críticas y reservas al mismo, véase nuestro estudio "Importancia de las cuatro respuestas de Max Weber a sus primeros críticos" que aparece como último anexo, al final de la presente edición, antes de la bibliografía cronológica.

[26] Guy Oakes, *op. cit.,* p. 82.

[27] *Cf.* Hartmut Lehmann, *Max Webers "Protestantische Ethik". Beiträge aus der Sicht eines Historikers*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

[28] *Cf.* Francisco Gil Villegas, "A propósito de las obras completas de Max Weber", en *Diálogos*, El Colegio de México, vol. 18, núm. 107, septiembre-octubre de 1982, pp. 65-70.

[29] Jean Pierre Grossein, "Peut-on lire en Français *L'Étique protestante et l'espirit du capitalisme*?", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XL, núm. 1, 1999, pp. 125-147, y Peter Ghosh, "Some Problems with Talcott Parsons' version of 'The Protestant Ethic'", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XXXV, núm. 1, 1994, pp. 104-123.

[30] En efecto, Dilthey había señalado desde sus primeras obras (1870) una influencia recíproca entre el protestantismo y el capitalismo al discutir el papel de las sectas protestantes, aunque sólo fuera de pasada, en el

contexto biográfico de la formación pietista del teólogo protestante Friedrich Schleiermacher (1768-1834); véase W. Dilthey, *Leben Schleiermachers. Auf Grund des Textes der 1. Auflage von 1870 und der Zusätze aus dem Nachlass*, edición de Martin Redeker, vol. 13 de los *Gesammelte Schriften*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, pp. 209-217. "La vida de Schleiermacher" de Dilthey no fue traducida por Eugenio Ímaz ni por nadie de su equipo encargado de traducir 10 tomos de las obras de Dilthey para el FCE. No obstante, hay un breve capítulo sobre Schleiermacher, incluido por Dilthey en 1905 en su "Historia juvenil de Hegel", traducido por Ímaz en W. Dilthey, *Hegel y el idealismo,* México, FCE, 1944, pp. 307-358.

[31] Otro autor que abordó el tema de las relaciones entre capitalismo y protestantismo desde 1892 y que Max Weber tomó muy en cuenta al momento de redactar en 1904 sus ensayos, aunque sólo fuera porque era su colega en Heidelberg, fue el historiador Eberhard Gothein, quien en su *Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwalds* ("Historia económica de la Selva Negra"), Estrasburgo, Trubner, 1892, especialmente las pp. 673-714, pone un fuerte énfasis en la importancia de la diáspora calvinista, después de la Masacre de san Bartolomé en 1572, como semillero del desarrollo de la economía capitalista en diversas partes del mundo. Hay un reconocimiento expreso por parte de Weber a la obra de Gothein en el cuerpo del texto original (p. 31): "Tiene razón Gothein cuando califica a la diáspora calvinista como el 'vivero de la economía capitalista'". Pero Weber también menciona explícitamente a diversos escritores del siglo XIX, especialmente ingleses, que también ya habían señalado la relación entre las creencias religiosas y la industrialización o el progreso económico: Matthew Arnold, John Keats, H. T. Buckle, J. E. T. Rogers, William Petty, Carlyle, Manley, Temple, Wiskemann, Macaulay, Ashley, Doyle, Bernstein y Cunningham, pero también aparecen por ahí Heine, Hermann Levy y hasta alguna referencia en *El espíritu de las leyes* de Montesquieu (véase especialmente la nota de pie 95 en la página 239; la referencia a Montesquieu en la página 34 y la observación en la nota de pie núm. 22 de la página 33 donde, después de mencionar a Keats y Buckle, Weber concluye: "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").

[32] Max Weber, *Economía y sociedad, op. cit.,* p. 5.

[33] Max Weber, "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (Einleitung) (1919)", en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, Tubinga, Mohr, 1978, p. 252. Una traducción alterna puede encontrarse en Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.,* p. 204: "Son los intereses, materiales e ideales, no las ideas, quienes dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero las 'imágenes del mundo' creadas por las 'ideas' han determinado, con gran frecuencia, como guardagujas, los raíles en los que la acción se ve empujada por la dinámica de los intereses". El "guardagujas" es el empleado ferroviario que tiene a su cargo, en los cambios de vía, el manejo de las agujas para que cada tren marche por la vía que le corresponde.

[34] Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, trad. de Ramón García Cotarelo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1976. Probablemente es en la distinción entre "forma" y "vida" del capitalismo donde más perceptible es la influencia de esta obra de Simmel en los ensayos de Weber sobre el protestantismo, pero también lo es en el tema de la dialéctica de los medios que se pervierten en fines en sí mismos, en cuanto destino fatídico de la modernidad. Véase al respecto Francisco Gil Villegas M., *Los profetas y el Mesías*, México, FCE-El Colegio de México, 1996, especialmente las pp. 156-157 y 220-222.

[35] Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, 2 vols., Leipzig-Munich, Duncker und Humblot, 1902. No hay traducción castellana de estos dos volúmenes, aunque sí de un tercero, publicado en 1927 y que por consiguiente ya no influyó en la obra de Weber. Véase Werner Sombart, *El apogeo del capitalismo*, 2 tomos, trad. de José Urbano Guerrero, México, FCE, 1946.

[36] Véase Georg Jellinek, *La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano. Estudio de historia constitucional moderna*, trad. de Adolfo Posada, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1908, actualmente reimpreso, junto con otros textos de la polémica desatada en Francia por la provocadora tesis del jurista de Heidelberg, en G. Jellinek, E. Boutmy, E. Doumergue y A. Posada, *Orígenes de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, edición de Jesús G. Amuchastegui, Madrid, Editora Nacional, 1984, especialmente las pp. 225-260 para el texto de Jellinek. La traducción de Posada se basa en la segunda edición de 1903 e incluye muchas de las réplicas que elaboró Jellinek contra sus detractores franceses; la primera edición de *Die Erklärung der Menschen und Burgerrechte* fue publicada en Leipzig por la editorial Duncker & Humblot, en 1895, y traducida al inglés por Max Farrand: G. Jellinek, *The Declaration of the Rights of Men and of Citizens*, Nueva York, Henry Holl & Co., 1901; un año después, en 1902, fue traducido el texto de Jellinek al francés. Max

Weber se sintió en 1896 fuertemente atraído por la tesis de Jellinek y desarrolló un paralelismo al estudiar las relaciones con el protestantismo, no de la Declaración de los Derechos del Hombre, sino del "espíritu del capitalismo". La primera vez que Weber expuso los avances de su tesis en público fue en el seminario de Jellinek en 1896, pero una enfermedad nerviosa lo obligó a no poder redactarla sino hasta la segunda mitad de 1903. Véase Guenther Roth, "Jellinek and Weber", en R. Bendix y G. Roth, *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*, Berkeley, University of California Press, 1971, pp. 308-310.

[37] Puede encontrarse un estudio que analiza buena parte de las consecuencias que la tesis de Jellinek tiene para la interpretación del desarrollo del pensamiento político moderno en. F. Gil Villegas M., "De los monarcómacos a la Declaración de los Derechos del Hombre, pasando por la teoría de la soberanía", en Fernando Serrano Migallón (coord.), *Homenaje a Rafael Segovia*, México, El Colegio de México-FCE-Conacyt, 1998, pp. 507-531.

[38] Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tubinga, Mohr, 1902. No hay traducción castellana de esta voluminosa obra, pero puede encontrarse un breve resumen, esquemático y muy incompleto, en una obra posterior de Rickert que ha gozado de mayor difusión: H. Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural* (1920), trad. de Manuel García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, Colección Austral, 1943. En 1921 Heinrich Rickert dedicó a la memoria del recién fallecido Max Weber la cuarta edición de su obra, orgulloso de que hubiera servido de cantera para una parte de la metodología de Weber.

[39] Véase sobre todo Max Weber, "La 'objetividad' cognoscitiva en la ciencia social y la política social" (1904), en *Ensayos de metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 39-101.

[40] Georg Jellinek, *Teoría general del Estado* (1900), trad. de Fernando de los Ríos, Buenos Aires, Albatros, 1981, pp. 25-30

[41] Max Weber, "Gedenkrede auf Georg Jellinek am 21. 3. 1991", en René König y Johannes Winckelmann (eds.), *Max Weber zum Gedächtnis, op. cit.,* p. 15.

[42] El pasaje suprimido se encuentra reproducido *dentro de mi nota crítica* a la nota 111 de la página 162 (en negrita): empieza con la referencia a "Roger Williams" y termina con el reconocimiento al estudio de Jellinek: "Agradezco personalmente a este escrito el incentivo para renovar mi ocupación con el puritanismo". Puede encontrarse más información de la importancia del estudio de Jellinek en la génesis de los ensayos sobre el protestantismo, tanto de Weber como de Troeltsch, en Friedemann Voigt, "Vorbilder und Gegenbilder. Zur Konzeptualisierung der Kulturbedeutung der Religion bei Gothein, Sombart, Simmel, Jellinek, Weber und Troeltsch", en Wolfgang Schluchter y Friedrich Wilhelm Graf (eds.), *Asketischer Protestantismos und der "Geist" des modernen Kapitalismus*, Tubinga, Mohr, 2005, pp. 155-184.

[43] Véase la nota de pie núm. 5 en la página 42, donde Weber habla de "las brillantes imágenes que se encuentran en la *Philosophie des Geldes* de Simmel (último capítulo)".

[44] Para una exposición de la dialéctica entre la "vida", el "alma" y las "formas", así como el sentido de los medios pervertidos en fines como diagnóstico de la tragedia de la cultura de la modernidad, véase F. Gil Villegas M., "El fundamento filosófico de la teoría de la modernidad en Simmel", *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, vol. XV, núm. 43, enero-abril de 1997, pp. 3-46. Para la influencia de Simmel en Weber en lo referente al diagnóstico de la modernidad como un problema de medios instrumentales transfigurados en fines, puede consultarse asimismo F. Gil Villegas M., "Max Weber y Georg Simmel", en *Sociológica*, UAM Azcapotzalco, vol. I, núm. 1, primavera de 1986, pp. 73-79.

[45] Véase Marianne Weber, *Biografía de Max Weber*, trad. de María Antonia Neira Bigorra, con introducción y notas de Guenther Roth y Harry Zohn, México, FCE, 1995, pp. 263 y 324.

[46] Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus, op. cit.,* vol. I, pp. 21-22.

[47] *Ibid.,* p. 25

[48] Sombart desarrolló más ampliamente este punto en *Der Burgeois*, obra publicada en 1913 a la que Weber presentaría una fuerte crítica en las notas de pie de su versión modificada en 1920 de sus ensayos sobre el protestantsimo. Véase Werner Sombart, *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, trad. de María Pilar Lorenzo y Miguel Paredes, Madrid, Alianza Editorial, 1977, especialmente los capítulos 9 y 13. También puede consultarse el excelente estudio elaborado por el investigador escocés Gordon Marshall, *En busca del espíritu del capitalismo. Ensayo sobre la tesis de Max Weber acerca de la ética protestante*, trad. de Eduardo L. Suárez, México, FCE, 1986, p. 68.

[49] Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus, op. cit.,* vol. I, pp. 378-397, especialmente las pp. 380-381

(los párrafos de esta sección decisiva de la primera edición de 1902, donde Sombart lanzó su desafío, *fueron suprimidos* en las ediciones posteriores a 1916).

[50] *Ibid*., p. 379: "¿Quién duda que el dinero improductivo [o no usado] es inútil?"

[51] *Ibid*., pp. 380-381. La cita entrecomillada de la obra de Gothein, *Historia económica de la Selva Negra* (1892), aparece en una nota de pie en la página 381, y nosotros la incrustamos en la cita textual para darle mayor continuidad al argumento desarrollado por Sombart. Por otro lado, éste es precisamente el párrafo que Sombart suprimió en ediciones posteriores de *Der moderne Kapitalismus*, probablemente porque ya no le pareció que Weber hubiera aceptado el desafío para elaborar el estudio que, todavía en 1902, Sombart pensaba era irrealizable.

[52] Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus, op. cit.,* vol. I, pp. 383-384. La cita de la carta de Colón la reproduce Sombart así, sin ningún acento y con un "excellentissimo" que parece más italiano que castellano, pero es que ésta la toma a su vez de una versión en francés de una obra de Alexander von Humboldt: *Examen critique de l'histoire de la Géographie du nouveau continent*, vol. 2 (1837), p. 40.

[53] *Ibid*., p. 383.

[54] *Ibid*., pp. 382-383.

[55] Talcott Parsons, "Capitalism in Recent German Literature: Sombart and Weber I", *Journal of Political Economy*, vol. 36, diciembre de 1928, p. 659, reproducido en Peter Hamilton (ed.), *Max Weber: Critical Assessments*, vol. **III**, Londres, Routledge, 1991, p. 42.

[56] Arthur Mitzman, *Sociology and Estrangement. Three Sociologists of Imperial Germany*, 2ª ed., New Brunswick, Transaction Books, 1987, pp. 188-189.

[57] Werner Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Leipzig, Duncker & Hum-blot, 1911. Siguiendo a Lujo Brentano, Weber criticó esta obra de Sombart desde la primera nota de la versión modificada en 1920 de sus ensayos sobre el protestantismo (véase la p. 20). Para una discusión más detallada de los múltiples prejuicios y debilidades de la tesis de Sombart sobre los judíos, véase Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism. Technology, culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge, CUP, 1984, capítulo 6.

[58] A este respecto son particularmente pertinentes las observaciones de Gordon Marshall, *En busca del espíritu del capitalismo, op. cit.,* capítulo III.

[59] Werner Sombart, *Lujo y capitalismo* (1912), trad. de Luis Isábal, Madrid, Revista de Occidente, 1928 (hay reimpresión en Alianza Editorial, 1979). Véase especialmente el capítulo 4, donde Sombart llega al extremo de sostener que el lujo de tener una casa chica con una amante fomentó el desarrollo del capitalismo; que los caprichos de Madame Pompadour ayudaron al mismo proceso, así como también contribuyó María Antonieta porque "fue la última 'grande *cocotte*' que dominó la corte de Francia"; o bien la siguiente expresión del manejo de fuentes a las que recurre Sombart: "Fuente de inapreciable valor para el conocimiento del desarrollo del capitalismo temprano son las cuentas de Madame du Barry que han llegado completas a nuestras manos" (p. 121). A Weber todo esto le parecía una manera de desvirtuar la seriedad de la investigación social. El volumen complementario sobre la guerra como promotora del espíritu capitalista, publicado en el mismo año de aparición de *Der Burgeois*, tampoco ayudó a que Weber modificara su opinión. Werner Sombart, *Krieg und Kapitalismus. Studien zur Entwicklungsgeschichte des modernen Kapitalismus*, vol. 2, Leipzig, Duncker & Humblot, 1913. (El volumen 1 de estos "Estudios sobre el desarrollo histórico del capitalismo moderno" lo constituye el ya citado *Lujo y capitalismo*, publicado en 1912.)

[60] Friedrich Wilhelm Graf, "Friendship between Experts: Notes on Weber and Troeltsch", en Wolfgang J. Mommsen y Jürgen Osterhammel (eds.), *Max Weber and his Contemporaries*, Unwin Hyman, 1989, pp. 215-233.

[61] Troeltsch se refugió en una cátedra de filosofía de la Universidad de Berlín en 1915 porque ya no podía seguir ocupando la de teología en Heidelberg. Sus ensayos y discursos políticos con motivo de la primera Guerra Mundial pueden encontrarse recopilados en: E. Troeltsch, *Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte kulturphilosophische Aufzätze und Reden*, ed. Friedrich von Hügel, Tubinga, Mohr, 1925. Los ensayos y cartas sobre la revolución espartaquista de 1918 y los primeros años de vida política en la República de Weimar se encuentran recopilados en E. Troeltsch, *Spektator-Briefe. Aufsätze über die deutsche Revolution und die Weltpolitik 1918/1922*, introducción de Friedrich Meinecke y edición de Friedrich von Hügel, Tubinga, Mohr, 1924.

[62] Ernst Troeltsch, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Gesammelte Schriften,* vol. IV, ed.

Hans Baron, Tubinga, Mohr, 1925, p. 11.

[63] *Ibidem.*

[64] Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno* (1911), trad. de Eugenio Ímaz, México, FCE, 1951.

[65] Reseñas de la época citadas en Friedrich Wilhelm Graf, "The German Theological Sources and Protestant Church Politics", en Hartmut Lehmann y Guenther Roth (eds.), *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 32-33.

[66] Max Weber, "Antikritisches Schlusswort zum 'Geist' der Kapitalismus" (1910), en Johannes Winckelmann (ed.), *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, Hamburgo, Siebenstern, 1981, p. 150.

[67] Carta citada en Friedrich Wilhelm Graf, "The German Theological Sources…", *op. cit.,* p. 33.

[68] Véase el final de la nota de pie en la página 20 del texto aquí editado, donde Weber señala las diferencias entre él y Troeltsch en virtud de que mientras el segundo "se fija principalmente en la doctrina, a mí me interesa sobre todo el efecto práctico de la religión".

[69] Weber cita en la primera versión de *La ética protestante* el artículo de Troeltsch; véanse las notas de pie núm. 87, p. 148, y núm. 6, p. 109, del texto aquí editado: "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.", es decir, la correspondiente a 1903, un año antes de la aparición del primer artículo de Weber sobre el protestantismo. Este importante artículo fue reproducido póstumamente en Ernst Troeltsch, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Gesammelte Schriften,* vol. IV, *op. cit.,* pp. 374-429. Más detalles sobre su innegable carácter precursor de la tesis weberiana en mis notas críticas a las páginas en negritas 109 (nota 6) y 148 (nota 87) del texto aquí editado.

[70] Hubert Treiber, "Der 'Eranos'-Das Glanzstück im Heidelberger Mythenkranz?", en Wolfgang Schluchter y Friedrich Wilhelm Graf (eds.), *Asketischer Protestantismus und der 'Geist' des modernen Kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch*, Tubinga, Mohr, 2005, p. 133.

[71] Friedrich Wilhelm Graf, "Friendship between Experts…", *op. cit.,* p. 223.

[72] Max Weber, "Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo", en *Ensayos sobre sociología de la religión, op. cit.,* nota 1, p. 169. La gran obra de Troeltsch a la que se refiere Weber en esta nota es E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tubinga, Mohr, 1912. No hay traducción castellana, pero sí hay una inglesa: E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vols., trad. de Olive Wyon, Londres, George Allen & Unwin, 1931.

[73] Friedrich Wilhelm Graf, "Friendship between Experts…", *op. cit.,* p. 222.

[74] *Ibidem*.

[75] Véase el desarrollo mucho más extenso que a este respecto presenta Friedrich Wilhelm Graf en "The German Theological Sources…", *op. cit.,* pp. 34-46.

[76] *Ibid.*, p. 34: "La fuente teológica más importante para *La ética protestante* proviene del teólogo de Berna, Matthias Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*, Stuttgart, 1855". Véase la referencia de Weber a esta obra, especialmente en la nota de pie núm. 16 de la página 92 del texto aquí editado.

[77] Para el caso del reconocimiento de Weber véase *supra* nota de pie núm. 36; el reconocimiento de Troeltsch es de la misma época y se encuentra en una nota que escribió en 1911 a petición expresa de la hija de Jellinek para la publicación de unos ensayos póstumos del gran jurista de Heidelberg. Referencia citada en Friedrich Wilhelm Graf, "Friendship between Experts…", *op. cit.,* nota de pie núm. 52, pp. 231-232.

[78] *Cf.* Daniel Bell, "Afterword: 1996", en *The Cultural Contradictions of Capitalism: Twentieth Anniversary Edition*, Nueva York, Basic Books, 1996, p. 287, donde Bell considera a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* como "probablemente la obra sociológica más importante del siglo XX".

[79] Hill, quien fuera discípulo de otro célebre historiador de Balliol, Richard Henry Tawney, presentó su posición teórica más explícita con respecto a Weber en un ensayo de homenaje a su maestro. Véase Christopher Hill, "Protestantism and the Rise of Capitalism", en F. J. Fisher (ed.), *Essays in the Economic and Social History of Tudor and Stuart England in Honour of R. H. Tawney*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961, pp. 15-39. No obstante, la tesis weberiana es puesta a prueba con mayor evidencia documental en Christopher Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, Londres, Secker & Warburg, 1964. Para dos registros recientes que ven en Christopher Hill a un historiador que se vale de la tesis weberiana en sus investigaciones

históricas, véase Philip Benedict, "The Historiography of Continental Calvinism", en Hartmut Lehmann y Guenther Roth (eds.), *Weber's Protestant Ethic, op. cit.,* p. 317, y Alaistar Hamilton, "Max Weber's *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*", en Stephen Turner (ed.), *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 161, donde se afirma: "Weber still has a distinguished and influential follower in Christopher Hill".

[80] A lo largo del siglo XX aparecieron diversas reseñas de la polémica generada por la tesis de Weber sobre el protestantismo. Algunas son incompletas, otras injustas y en todo caso ninguna cubre el siglo completo con el detalle que actualmente exige el debate teórico e histórico sobre este tema. Tal deficiencia intentaremos subsanarla mediante una extensa investigación que publicaremos próximamente. Por lo pronto, basten las siguientes referencias bibliográficas en torno a la polémica centenaria de la tesis weberiana sobre el protestantismo: Ephraim Fischoff, "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: The History of a Controversy", *Social Research*, vol. XI, 1944, pp. 53-77; Robert W. Green (ed.), *Protestantism and Capitalism. The Weber Thesis and Its Critics*, Boston, Heath and Company, 1959; Johannes Winckelmann (ed.), *Max Weber. Die protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken*, Munich y Hamburgo, Siebenstern, 1968; Vicente Gonzalo Massot, *Max Weber y su sombra. La polémica sobre la religión y el capitalismo*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1986; Gordon Marshall, *En busca del espíritu del capitalismo*, trad. de Eduardo L. Suárez, México, FCE, 1986; Hartmut Lehmann y Guenther Roth (eds.), *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; Friedhelm Guttandin, *Einführung in die "Protestantische Ethik" Max Webers*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1998; Alastair Hamilton, "Max Weber's Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism", en Stephen Turner, *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 151-171.

[81] Véase Imre Lakatos y Alan Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

[82] David J. Chalcraft, "Introduction" a *The Protestant Ethic Debate. Max Weber's Replies to his Critics, 1907-1910*, Liverpool, Liverpool University Press, 2001, p. 2.

La ética protestante y el espíritu del capitalismo*

Introducción general a los "Ensayos sobre sociología de la religión" (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 hasta 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 fugaces 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. Maquiavelo 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 amamantado 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 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 empleado 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 esquifada. Pero fuera de Occidente no se conoce la utilización racional de la bóveda gótica como medio de distribuir y abovedar espacios libremente construidos 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 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.[1] Cuando se aspira de // modo racional al lucro de tipo capitalista, la actividad correspondiente 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 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 interlocales, 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 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.[2] En otras // partes el desarrollo se ha orientado 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 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 hállase esencialmente condicionada por las posibilidades técnicas de realizar un cálculo exacto; es decir, por las posibilidades de la ciencia occidental, especialmente de las 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, no todas 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?

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" *(Kulturkreisen)** 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)** prácticoracional. 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.

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, fijándonos 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 ulteriormete 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.[3] 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 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.[4] 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 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.[5] 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.

[1] 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.

[2] 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. 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.

[3] El conjunto de mis conocimientos hebraicos es también muy deficiente.

[4] No necesito decir que no me refiero a investigaciones como, por ejemplo, la de Karl Jaspers (en su libro *Psychologie der Weltanschaungen [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.

[5] La misma opinión me manifestó hace años un eminente psiquiatra [Willy Hellpach (1877-1955) (Nota de FGV)].

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 Kalvinismus 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 Muniquesa 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 suprimido, 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 de los ensayos 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 cristianos),* 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.]

I. Confesión y estructura social

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[1] un fenómeno que ha sido vivamente discutido en la prensa y la literatura católicas y en los congresos de los católicos alemanes:[2] 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.[3] Este fenómeno lo hallamos expresado 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 con la población total con el que los protestantes participan en la posesión del capital[4] y en la dirección y en los más altos puestos de trabajo en las grandes empresas industriales y comerciales?[5] El hecho obedece en parte a motivos históricos,[6] 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.

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 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 que es 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 in cline 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 económicamente— no fue un exceso de dominación eclesiás ti coreligiosa 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 con 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.[7] Pero ocurre que también entre los 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.[8] En estos casos, pues, la relación causal consiste 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.[9]

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,[10] 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 lo 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 se daba ni se da entre los católicos, en cualquier situación en que se encuentren.][11] 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.[12] //

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 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 pe ligro 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".[13] De hecho, con el "querer comer bien" se puede caracterizar acertadamente, en parte, la principal motivación de las zonas más indiferentes en materia religiosa del actual // protestantismo alemán, pero sólo de éste. Pues en el pasado las cosas ocurrían de modo muy 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 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. Y 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.[14] 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 observancia. Podría pensarse que el "mammonismo"* 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—* 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.[15] 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 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.[16] 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*[17] cuando califica a la diáspora calvinista como el "vivero de la economía capitalista".[18] // 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 re la ciones tradicionales.[19] Pero lo mismo ocurría en Francia 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"[20] 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.[21] Buckle, en Escocia, y singularmente Keats entre los poetas ingleses, han insistido en esta relación.][22] 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 menonitas.* El papel que los prime-ros 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 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;[23] 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 Verwandschaft)* 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 (*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 li bertad — 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 presentido, 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. //

Todavía son precisas, empero, algunas consideraciones previas: 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.

[1] 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.)]

[2] *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.

[3] 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, Tubinga 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.

[4] Así, por ejemplo, en el año 1895, en Baden había capital tributario por rentas de capital de 954 060 marcos por cada 1 000 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 1 000. (Datos tomados de Offenbacher, loc. cit., p. 21.)

[5] Acerca de esto deben confrontarse todos los razonamientos del trabajo citado de Offenbacher.

[6] En los dos primeros capítulos del trabajo de Offenbacher se hallan detalles más precisos acerca de esto, relativos a Baden.

[7] 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 (%)*
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

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

[8] Véanse los números de la nota anterior, en los que se ve que, por relación con 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 manifestaciones típicas de asistencia a la enseñanza secundaria (Offenbacher, loc. cit., p. 19, nota final).

[9] Véase la demostración en Offenbacher, loc. cit., p. 54, y las tablas que inserta al final del trabajo.

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

[11] [Los ejemplos que Petty* cita a propósito de Irlanda tienen un fundamento bien sencillo: que, en ese país, la

capa protestante de la población es tuvo 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.]

[12] 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 do minio 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.]

[13] Offenbacher, *op. cit.,* p. 68.

[14] 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).

[15] Quiere decirse con esto: cuando se daban realmente las posibilidades de desarrollo capitalista en el respectivo territorio.

[16] 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 hu gonotes (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 planteaban 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 pravitas* 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.

[17] *Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes (Historia económica de la Selva Negra),* vol. I, Estrasburgo, 1897, p. 67.

[18] 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 apologéticas.]

[19] 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 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 se me jante 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.

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

[21] [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).]

[22] [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.]

[23] Esto no impide, naturalmente, que tanto el pietismo [oficial] como algunas otras direcciones religiosas, se hayan opuesto más tarde, por reminiscencias 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.]*

II. El espíritu del capitalismo

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 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 por 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."

Es Benjamin Franklin*[1] quien nos predica en estos principios los mismos de que hace mofa Ferdinand Kürnberger* al trazar el cuadro de la "cultura americana"[2] 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 "espiritu". 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 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",[3] 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,[4] // 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".[5] [Naturalmente, del moderno capitalismo. 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,[6] 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,[7] llegará necesariamente a la conclusión de que, según 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 Benjamin 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[8] frente a la "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, Benjamin 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".[9] 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.[10]

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 se 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 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 un caparazón *(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, es 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 Benjamin 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 Benjamin Franklin hubiera sido proscrita como expresión de impura avaricia, de sentimientos indignos,[11] como todavía 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 dicho 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, sin duda, donde radica la distinción entre el espíritu capitalista y el precapitalista: la 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 mucho más aguda // y, sobre todo, más falta de escrúpulos que la de un inglés, por ejemplo, en el mismo caso, como cualquiera puede comprobar.[12] 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 con 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.[13] 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 chamuscase 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 en 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 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 reprobable, 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 busca obtener el máximum 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 máximum 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 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 Court* —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.[14] Es cierto que el capitalismo exige para su desarrollo la existencia de un exceso de población, que puede alquilar por bajo precio en el mercado del trabajo. Sin embargo, 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 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 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 máximum de comodidad y el mínimum 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.[15] Y aun 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 aun casi ni saben usarla. Toda explicación sobre la posibilidad de aligerar el trabajo y, sobre todo, de hacerlo más productivo choca con la máxima incomprensión; 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,[16] 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 capitalismo 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[17] 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.

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 de "tradicionalismo".

En sus investigaciones sobre la génesis del capitalismo,[18] 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 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",[19] 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]"[20] para designar aquella mentalidad que aspira a obtener un lucro ejerciendo sistemáticamente una profesión [, una ganancia racionalmente legítima,] como se expuso en el ejemplo de Benjamin 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. Benjamin 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".[21] 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*.][22] //

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,[†] 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.[23] 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 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 demuestras 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.

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 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.[24] 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 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.[25] 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 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 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 sentimiento 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,[26] 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 Benjamin Franklin. "Nada" de su riqueza lo tiene para su persona; sólo posee el sentimiento irracional de "cumplir buenamente 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 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*.

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,[27] utilizado // por la actividad del comerciante, y en la designación de *turpitudo** que dio santo Tomás al afán de lucro (lo mismo que al inevitable y, por lo mismo, éticamente lícito provecho)] hubo 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 vista // político.[28] 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 "industria" desenvuelta así constituía una fuente legítima de ganancia, éticamente irreprochable por tanto; pero, al mismo tiempo (contradiciéndose), la doctrina dominante siguió considerando como *turpitudo* 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 Benjamin 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.[29] Aquí se pone de // 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 Benjamin 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 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 abasto 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 estar racionalizada sobre la base del más estricto cálculo, 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].

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 refiere conscientemente el mundo a los intereses terrenales del yo individual y hace 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.

[1] 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.

[2] *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 antítesis (ya hoy un tanto atenuadas) entre la mentalidad alemana y la 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.]

[3] 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 la p. 390).

[4] [Lo cual no significa, naturalmente, que Jakob Fugger fuese un hombre éticamente indiferente o irreligioso, ni que la ética de Benjamin 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)?]

[5] 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 alguno 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.,* I, 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.

[6] 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".

[7] "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 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."

[8] [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 con 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 algo lo será por lo menos para descubrir el múltiple sentido del concepto, aparentemente unívoco, de lo "racional".]

[9] *Libro de los Proverbios,* 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 I, 3.

[10] [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.]

[11] [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: León Battista Alberti,* quien, aparte de sus libros teoréticos 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. Ya antes hemos reproducido literalmente el pasaje de Franklin; ¿dónde se encuentran pasajes análogos en la obra de Alberti, especialmente una máxima como la de "el 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 I 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 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 lo 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 la 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 trátase 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 *tranquilitá dell' animo* y su potente inclinación al epicúreo "λἀτε βὠσας" (*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 Benjamin 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 Benjamin Franklin y sus ascendientes puritanos, y pónganse los escritos literarios del Renacimiento, dirigidos al patriciado humanista, al lado de los de 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 con 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 utilitarismo 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 inmanente 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 creerá 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 *skoptzi,** 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 incomprensión. 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 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 Benjamin 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.]

[12] [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 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.]

[13] *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 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.

[14] 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.

[15] 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 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.

[16] [*Cf.* los autores citados en la nota 22 del cap. I.]

[17] 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.

[18] *Der moderne Kapitalismus (El capitalismo moderno),* 1ª ed., vol. I, 1902, p. 62.

[19] *Der moderne Kapitalismus, op. cit.,* p. 195.

[20] [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.*)]

[21] 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)*].

[22] [Véase sobre esto la excelente tesis doctoral de Julian Maliniak, *Die 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*.]

† *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.)

[23] 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 perseguimos 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.

[24] [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)*.]

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

[26] 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).*

[27] [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 en absoluto 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 pravitas** 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. I.) 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 pravitas* cuando se duda de su obediencia, // aun en caso de que el precepto 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 mendicantes 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* 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 do cumentos 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. Wirtchafstsgeschichte* [*Historia económica de Inglaterra,* vol. I, 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.]

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

[29] 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 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.**

III. Concepción luterana de la vocación
Tema de nuestra investigación

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,[1] mientras que sí existe // en todos los pueblos de mayoría 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 palabra nació precisamente de traducciones de la Biblia, y no del espíritu del texto original, sino precisamente // del espíritu del traductor.[2] En la traducción luterana de la Biblia parece haber sido utilizada por vez primera, en nuestro // actual sentido, en un pasaje de Jesús Sirach (11, 20 y 21).[3] No tardó el lenguaje profano de todos los pueblos protestantes en adoptar su significación actual, mientras que anteriormente // 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.* //

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 cotidiano 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 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 Plifchten)* que a cada cual impone la posición que ocupa en la vida, y que por lo mismo se convierte para él en "profesión".

En Lutero,[4] 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,[5] estimaba que el trabajo en 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.[6] Pero a medida que se fue afirmando 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 del 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,[7] // 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.[8]

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.[9] [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;][10] y todavía lo está más de la adaptación utilitaria al mundo, obra del probabilismo jesuítico.* Ahora bien, como 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 rechazado 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;[11] 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 "trapecitas"* y los monopolistas, grandes

especuladores y banqueros favorecidos por el anglicanismo, los reyes y los parlamentarios de Francia e Inglaterra.][12] 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".[13] En 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.[14] 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 distintas 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 ἀδικίας)* excluye toda posible referencia a él de la idea moderna de profesión.[15] 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.[16] //

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 afín *(innerlich verwandte Anschauung)* a la

indiferencia escatológica paulina que reveló la epístola primera a los Corintios, 7:[17] 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.[18] Pero Lutero estima 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, obligándolo 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,[19] 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,[20] que identifica la obediencia incondicional a los preceptos divinos[21] 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.[22] 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.[23] Profesión es aquello 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,[24] 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 por 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.[25] [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,[26] 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;[27] además, la tendencia a autodisciplinarse ascéticamente parecíale 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.[28] 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 conexión 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 flamígeras 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 opuestos géneros actuales de hombres, y quien considere atentamente la historia tiene que darles la razón en ello.[29] 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.[30] Fue el poder de los movimientos religiosos —no sólo él, pero sí de modo dominante— lo que creó las diferencias que hoy vemos.[31]

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 fundadores 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 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)*[32] 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.

[1] [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 לאך = 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 חק = lo "determinado", "asignado", "pensum", que también aparece en Sirach, 11, 20 —traduciéndose de los LXX como "διαδήκη"—, procede también del lenguaje de la burocracia cuasifeudal, como רִבְרֵיהֹם (Ex., 5, 13; *cf*. Ex., 5, 14, donde los LXX tienen también traducido διαδήκη por "pensum". Sirach, 43, 10, traduce en los LXX con la palabra κρίμαη). 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 διαδήκη, ἔργσν, πόνος, a su *Index zur Weisheit des Jesus 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 ἔργσν 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 τά πρςήκοντα προςήκοντα en el sentido general de "deberes". En el lenguaje de la Stoa (como me hizo observar Alb. Dieterich) la palabra κἀματος posee un sentido análogo a pesar de su origen gramatical indiferente. Todas las demás expresiones (como ταξις, 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 *opificiun*, 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 "professio", 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 *mandaturam tuorum* justamente señalada por Brentano, el cual no se da cuenta, empero, de que esto precisamente constituye 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 מַדָּאבָה] 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 κλῆσις 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. Sin embargo, de esto no hay que hablar; cierto que κλῆσις 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 (impiego)*. 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.]

[2] 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 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 diestro 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).

[3] 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 "κλῆσις" 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 κλῆσις no tiene nada que ver con las "profesiones" terrenales en el sentido actual. Las Biblias 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 παλαιώδητι y 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 el primer caso en el que la palabra alemana *Beruf*, profesión, es utilizada en su actual sentido puramente profano. [(La advertencia precedente [v. 20]: "στῆδι ἔν διαθήκη 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 חק que había empleado Sirach según las citas talmúdicas— que "διαδήκη" 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 "κλῆσις"— 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 advertencia (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 חק (v. 20) tiene cierta semejanza con la "κλῆσις" evangélica, pero precisamente se da el caso de que Lutero no traduce aquí la palabra griega διαδῆκη 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 en εν τη κλήσει ἤ ἐκλήδη; 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 liberto 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 "κλῆσις" por "llamamiento" (ed. Erlangen, v. 51, p. 51), interpretándolo como "estado".

Es evidente que en este pasaje, y sólo en él, la palabra "κλῆσις" 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 a "ἐκκλησία", "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: "ἐν οϊω βιῶ καί ἐν οϊῳ ταγματι και πολιτεύπατι ὡν επιστευσεν". (Mi colega el señor Deissman me llamó la atención sobre este pasaje.) En todo caso, la palabra "κλῆσις" 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 "κλῆσις" por profesión, cuando más tarde tradujo los Apócrifos, empleó la misma palabra para traducir el consejo tradicionalista y anticrematístico de Sirach de que cada cual debe seguir en su oficio, en virtud de 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 κλῆσις 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 ἔργον y πόνος 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 מְלָאכָה que sirvió de base al ἔργον 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: ἔργον; 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 anticanónicos 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 κλῆσις 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 de la Biblia (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 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.)]

[4] *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).]*

[5] Pues Tomás de Aquino piensa en el cosmos objetivo de la sociedad cuando 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. quadlibet*., 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.).

[6] 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 "comprobación". La pasión que informa todo este escrito explica la utilización en él de elementos conceptuales heterogéneos.

[7] "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.)

[8] "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 trabajo, 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. Véanse 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.

[9] [Lo más asombroso 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.]

[10] ["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).]

[11] 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.

[12] [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.]

[13] 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 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.)

[14] No es éste el lugar para insistir más detalladamente en esto. Véanse los escritores citados dos notas más abajo.

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

[16] 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 reformiertes 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 nationalköon. 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, *Darstellurig 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".]*

[17] Interpretación del capítulo 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.

[18] Véase el pasaje que con razón pone Sombart como lema de su exposición del "espíritu del oficio" (= tradicionalismo): *Del comercio y de la usura* (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 mercancía para que obtengas recompensa por este trabajo y esfuerzo". Este principio queda así formulado en sentido plenamente tomista.

[19] 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.

[20] 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.

[21] 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.

[22] 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).

[23] 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 eod.) 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 hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum silicet homo [...] quaerit 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. quae 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 praemia sua [oposición contra el *vitia specie virtutum palliata** de san Agustín] sed non numerantur, nom colligintur in altero".*

[24] 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.

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

[26] *Cf*. Tauler, ed. de Basilea, Bl., pp. 161 ss.

[27] *Cf*. el sermón verdaderamente sentimental de Tauler, loc. cit., y fol. 17, 18, V. 20.

[28] [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.]

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

[29] 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 *birthright* 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*.]

[30] [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.]

[31] [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.]

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

Segunda parte

La ética profesional del protestantismo ascético

IV. Los fundamentos religiosos del ascetismo intramundano

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.*[1] 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 unido a la ortodoxia y más tarde, a fines del sigo 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",[2] 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 nosotros) 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,[3] 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 impulsos 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,[4] // que para 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,[5] 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.[6] Entonces, como ahora, su dogma característico // 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 duradero), 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 vista —tal es nuestro caso—, forzosamente ha de hacerse gran aprecio de los efectos histórico-culturales del dogma por cuyo alcance nos preguntamos.[7] 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 oficialmente por las autoridades.[8] 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:[9]

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

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 de 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.[10] "Yo podré ir al infierno; pero un dios

semejante no tendrá nunca mi respeto": tal era el juicio que esta doctrina merecía // a Milton.[11] 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 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.[12] 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. Melanchthon 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,[13] 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 su interés religioso, orientado tan sólo a Dios y no a los hombres;[14] 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,[15] 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 totalmente inescrutables, y que dispone hasta el más mínimo detalle en el cosmos.[16] La divina gracia —siendo // inmutables los designios de Dios— es tan inadmisible 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.[17] 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 (subjetivamente) simples *externa subsidia** de la fe. Tampoco la Iglesia, pues aun cuando se afirma el principio *extra ecclessiam nulla sallus** (en el sentido de que quien se aleja de la Iglesia verdadera ya no puede pertenecer al círculo de los elegidos por Dios),[18] a la Iglesia (externa) pertenecen 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,[19] 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*[20]* 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.[21] 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;[22] de otra parte, es una de las raíces del individualismo desilusionado y pesimista[23] 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 "ilustración" tuvo del hombre).[24] En la época // que nos ocupa, 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.[25] 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.[26] Del mismo modo, a diferencia // 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"* periódicamente;[27] 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.[28] Quien quiera darse cuenta de los específicos efectos[29] // de esta atmósfera peculiar, vea en el libro más leído de toda la literatura puritana: *The Pilgrim's Progress*,* de Bunyan,[30] la descripción de la conducta de *Christians* 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!** 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)* 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 Döllinger,* 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* 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 superioridad del calvinismo en la organización social.[31] Por raro que // parezca, ello es una consecuencia del matiz que adquirió el cristiano "amor al prójimo" bajo la presión del aislamiento interior del individuo realizado por la fe calvinista. [Por lo pronto, en el orden dogmático.][32] 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[33] 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[34] y no la de la criatura,[35] su primera manifestación es el cumplimiento // 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 enderezada 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.[36] Insistamos todavía, empero, en la doctrina de la predestinación.

Estimamos que el problema fundamental por resolver es el de cómo pudo ser soportada esta doctrina[37] en una época en la // que los problemas de la otra vida preocupaban infinitamente más que todos los intereses de la vida terrenal.[38] Todo 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 término toda preocupación terrena.[39] 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,[40] 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[41] y en general // así ocurrió en cuantos 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[42] 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.[43] No lo podía, desde luego, la cura // de almas, que a cada momento tenía que vérselas con las torturas que en las almas causaba la doctrina, recurriendo a diversos expedientes para resolver las dificultades.[44] 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,[45] hallamos dos tipos de consejos característicos para la cura de almas: en primer término, se prescribe como un deber considerarse elegido y rechazar como tentación del demonio[46] 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[47] 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,[48] único modo de 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[49] 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 siglo XVII) es la *unio mystica* con Dios.[50] 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 rodea (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 pascaliana 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*.* 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:[51] el

hombre puede asegurarse de su estado de gracia sintiéndose 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 parecer, son siempre engañosos,[52] la fe necesita comprobarse en sus efectos subjetivos para servir de base segura a la *certitudo salutis:** ha de ser una *fides efficax*[53]* [y el llamamiento 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)*.[54] 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.[55] //

Sólo el elegido tiene propiamente la *fides efficax*,[56] 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[57] para aumentar la gloria de Dios —de modo que [no sólo] es querido [, sino actuado] por el propio Dios—,[58] es cuando alcanza el sumo bien a que aspira la religiosidad: la certidumbre de la gracia.[59] La posibilidad de así alcanzarla está corroborada por la segunda epístola a los Corintios, 13, 5.[60] Así, pues, las buenas 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.[61] [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",[62] o // como condición de la *possesio salutis;**[63] lo que prácticamente significa que Dios ayuda al que se ayuda a sí mismo[64] y que, por tanto, como ya hubo ocasión de exponer, el calvinista crea por sí mismo[65] 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[66] en las iglesias y sectas reformadas, el reproche de "santificadora de las obras".[67] 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 cristiano //

reformado[68] 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[69] "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 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*[70] 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 amistosos 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.[71] [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.][72] 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".[73] Pues los efectos de la gracia, la // ascensión del 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.[74] 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 majorem Dei gloriam*.[75] Ahora bien, sólo una vida guiada por una constante reflexión podía ser considerada como superación del *status naturalis;** el *cogito ergo sum* cartesiano fue acogido por los puritanos de la época a través de una interpretación ética análoga.[76] Esta racionalización dio a la piedad reformada su carácter ascético; al propio tiempo, constituye la razón de su íntima afinidad[77] y de su específica oposición // al catolicismo [, al cual, naturalmente, no era extraña una actitud semejante].

[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,[78] se sometían sus acciones a permanente autocontrol, se educaba (objetivamente) al monje como trabajador al servicio del reino de Dios y (subjetivamente) 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,[79] venía a coincidir con la racionalización de la conducta exigida por el puritanismo.[80] En el profundo 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,[81] resalta la alta estimación del reservado autocontrol que representan aún hoy los mejores tipos del *gentleman* inglés y angloamericano.[82] En nuestro lenguaje // corriente:[83] 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

características existen también en las reglas del monacato católico[84] con precisión no menor que en los principios de conducción de vida del calvinismo.[85] 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 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.[86] 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)*.[87] Primero Lutero y, tomándolo de éste, Calvino[88] rompieron con 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;[89] 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;[90] 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,[91] al modo como los monjes medievales se 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.[92] 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 los administre en su calidad de pastor.[93] [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.][94] // 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,[95] mientras que Lutero había predicado en un principio la emancipación de la servidumbre de la ley como privilegio del creyente.[96] En 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[97] 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.[98] En último término, pues, era el propio carácter ascético del

calvinismo el que seleccionó y asimiló aquellos elementos más afines de la piedad hebraica.

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.[99] 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;[100] pero mientras en el catolicismo este 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 Benjamin Franklin ofrece un ejemplo clásico llevando una contabilidad sinóptico-estadística de los progresos realizados por él en cada una de las virtudes.[101] 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.[102] 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.[103] La consecuencia 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 Huntingdon* (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[104] 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 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 es el más importante producto del protestantismo ascético: la racionalización sistemática de la vida moral.[105] La piedad luterana dejó, pues, libre paso a // la espontaneidad vital de los impulsos y los sentimientos: carecía del impulso interior hacia el autocontrol constante y la reglamentación // planificada de la propia vida, característico de la lúgubre doctrina calvinista. Un genio religioso como Lutero vivía despreocupado en esta atmósfera de plenitud, 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,* Chillingsworth* 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,[106] 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 naturaleza, y que los alemanes hallan de extraño en aquéllos, calificándolo de rigidez, falta de libertad y servidumbre interior, es [justamente] la característica que diferencia dos tipos opuestos de conducción de vida

(Lebensführung) ética, 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, intrínsecamente, de una extraordinaria consecuencia, sino que produjo el más formidable efecto psicológico imaginable.[107] 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 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; debíase ello, como en otro lugar se mostrará, a la influencia de la constitución eclesiástica.][108]

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 pietistas y no pietistas.[109] 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 conexionar // la idea de la comprobación y 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".[110] 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 fe, mientras que el mero saber teológico no implicaba en modo alguno la seguridad de una regeneración.[111] // Por consiguiente, el saber teológico no era garantía de elección.[112] Por eso el pietismo se inauguró con una profunda // desconfianza hacia la Iglesia de los teólogos[113] 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:[114] quería hacer

bajar a la 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 terrenal 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 neuropática)] 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".[115] Del mismo modo, la idea calvinista de la vileza de todo lo creado podía acabar por matar toda energía en la vida profesional;[116] 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.[117] 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.[118] 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 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.[119] Desde nuestro peculiar punto de vista, el pietismo 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.[120] 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"[121] y con la creencia igualmente reformada en la posibilidad para los regenerados de alcanzar un cierto grado de perfección cristiana.[122] 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;[123] 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.[124] Pero, en general, dentro del pietismo, el elemento ascéticoracional 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;[125] 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.[126] También para A. H. Francke el trabajo profesional era el medio ascético por excelencia;[127] 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.[128] A esto se debe, por ejemplo, el "terminismo" injustamente imputado al pietismo por sus adversarios,[129] 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;[130] 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 afín 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 "irrumpir" en manifestaciones aisladas y peculiarísimas, tras previa "lucha expiatoria".[131] Y como, a juicio de 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.[132]

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;[133] 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,[134] manifiesta // en su protocolo notarial de 12 de agosto de 1729: un espíritu afín en muchos aspectos a la aristocracia calvinista de los santos.[135] 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.[136] 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,[137] interpretando en sentido luterano // la "santificación de las obras".[138] Condenados los conventículos 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,[139] los factores sentimentales, antirracionales, de la piedad morava desterraron totalmente a los demás del pietismo alemán.[140] 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.[141] 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[142] la bienaventuranza (la "felicidad", como él dice), por medio del sentimiento, en lugar de forzarlos al trabajo racional para asegurarla en la otra vida.[143] 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;[144] y por otra parte, la racionalización, desde el punto de vista de la utilidad,[145] 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;[146] 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, sometiéndola 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,[147] lo que en la práctica equivalía a 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, observamos 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,[148] 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,[149] 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;[150] en todo 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.[151] Nos limitaremos a indicar que este pietismo sentimental fue perfilando sus rasgos, frente a 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[152] 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.[153] Por último, el pietismo sentimental, como // ya observó Ritschl,[154] 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*.[155] Ya su nombre pone de relieve lo que los contemporáneos 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[156] 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 moravo-luteranas) 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, en 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 impreso 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 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;[157] 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[158] 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 los diferenciaba de la Iglesia oficial no era la doctrina, 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;[159] 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[160] —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,[161] 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,[162] 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,[163] fueron favorables a esta evolución y aumentaron la vaguedad de la orientación religiosa de la eticidad *(Sittlichkeit)* metodista.[164] // 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.][165]

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 lo 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 (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.[166] 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,[167] no aportó en realidad nada nuevo.[168] 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.[169] // Junto al calvinismo, el segundo gran representante del ascetismo protestante es el movimiento bautista y las sectas de los baptistas, mennonitas y especialmente los cuáqueros,[170] nacidas en su seno durante los siglos XVI y XVII, ya directamente o por // aceptación de sus formas del pensamiento religioso,[171] y que 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' church.*[172]* De modo que la comunidad religiosa, la "Iglesia visible", en el lenguaje de la Reforma,[173] 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".[174] Tal era el sentido del principio (puramente externo, considerado en sí mismo) que sólo permitía bautizar a los adultos

que personalmente hubiesen conocido y asimilado la fe.[175] Los // baptistas 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,[176] 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 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.[177] 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.[178] 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.[179] En las primeras generaciones bautistas de Suiza 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[180] // 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 oírlo. 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.[181] [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.[182] 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,[183] era // simple "criatura", 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;[184] 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 interior 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.[185] 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 máximo 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,[186] 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.[187] Todo esto implicaba una atenuación 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,[188] 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*,[189] cuya expresión clásica se encuentra en el tratado de Franklin antes citado. En cambio, 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".[190]

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 cuasiinquisitorial, 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 Estado 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[191] 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.[192]

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 acentuación 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.[193] 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,[194] y cuya posesión (fuese cualquiera 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 de él y se refugiaba en la soledad, había logrado dominarlo 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.

[1] 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 "erastiánica"* (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.]

[2] 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, men noni tas y cuáqueros.

[3] [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.]

[4] 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 Melanchthon,** 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 consciente 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 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.

[5] 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.

[6] 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 Puritaners 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 Printerer: *Geschied. v. h. Vaderland; La Hollande et l'influence de Calvin* (1964); *Le parti antirévolutionnaire et confessionel dans l'église des P. B*. (1860; para la Holanda moderna); también], los *Tien jaren uit den tachtigjarigen 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 obra *Doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos*], así como el valioso ensayo de Bernstein en la *Historia del socialismo* (Stuttgart, 1895, vol. I, 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)*, Indianápolis, The Bowen-Merrill Cy Publishers; J. Brown, *The Pilgrim Fathers of New England and their Puritan Sucessors (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 Versühnung (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 lute-ranismo. 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.

[7] 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".]

[8] [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*).]

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

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

[11] 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 de 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 demasia do 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.

[12] "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*.

[13] 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.

[14] 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 evangelischreformierten Kirche (Los dogmas de la Iglesia evangélica reformada)*, Elberfold, 1861.

[15] *Corpus Reformatorium*, vol. 77, pp. 186 ss.

[16] 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: *Depraedestinatione* (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 [doc trina cuya primera formulación encontramos en san Agustín].

[17] "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.]

[18] "Contra qui hujusmodi coetum [es decir, una Iglesia en la que existen una doctrina pura, sacramentos y disciplina] contemnunt [...] salutis suae certi esse non possunt; et qui in illo contemtu perseverat electus non est."* Olevian, *De subst. foed*., p. 222.

[19] ["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.]

[20] [Véase sobre este proceso el artículo "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 aquélla 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.]

[21] [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, I) recomendaba bautizar a un adulto que aspira al bautismo sin // estar todavía "maduro" para la comunión, sólo en el caso de que su conducta fuese intachable y de que manifestase su deseo *sonder superstitie*.]*

[22] Esta relación negativa con la "cultura de los sentidos" es precisamente un elemento constitutivo del puritanismo, como ha demostrado Dowden, loc. cit.

[23] 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.

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

[25] [Se encuentra igualmente en los jansenistas.]*

[26] 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 'knowring man'— is blind in no man's house, but best sighted in his own. He confiness 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 llevasen 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 ultori 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.

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

[28] 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.

[29] [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).]

[30] 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.

[31] [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 eclesiástica ["en el mundo",] prescrito por Dios. "Aquí es decisiva la creencia de que el cristiano comprueba su gracia obrando *in majorem Dei gloriam;** 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 idolátrica 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 otten 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 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.

[32] [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.]

[33] 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, eclesiásticas, etcétera.

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

[35] 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* (véase a este propósito Warneck, *Gesch. d. prot. Mision [Historia de las misiones protestantes]*, 5ª ed., pp. 99, 111). Con costo formidable fueron equipados enormes batallones de misioneros, enviándose, por ejemplo, 1 000 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 impide constatar ciertas limitaciones en casos concretos; pero necesariamente teníamos que referirnos aquí a esta tendencia fundamental de la religiosidad ascética.

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

[37] Hundeshagen (*Beitr. z. Kirchenverfassungsgeshichte 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 encuestión eran asuntos de interés nacional. [Los *tryers* y *ejectors** de Cromwell sólo admitieron puritanos, y Baxter (*Life*, I, 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 conventículos ingleses y holandeses tuviesen dudas acerca de la doctrina, pues ésta era la que los 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 Melanchthon* 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 adusta 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.]

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

[39] 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.]

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

[41] [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, 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.]

[42] 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.

[43] 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". Véanse 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).

[44] Véanse acerca de esto las observaciones de Schneckenburger, *op. cit*., p. 48.

[45] 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.

[46] Así —en innumerables matices—, Baxter, Bailey, Sedgwick, Hoornbeek. Véanse también los ejemplos citados en Schneckenburger, *op. cit.*, p. 262.

[47] [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).]

[48] 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 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.)]

[49] 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 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.]

[50] 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 loscantares*—, 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.

[51] [Véase acerca de esto los artículos siguientes sobre la "ética económica de las religiones", introducción.]

[52] 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.

[53] 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 [...]"* 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 forma 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. I, 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 mennonismo— de Olije-Tacxken (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 fondamentale kennteeken [...] om de conscientien der gelovigen in het niewe verbondt der genade Gods te versekeren".]*

[54] 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.

[55] Resulta evidente hasta qué punto tenía que influir esta idea en la penetración del espíritu judaico del Antiguo Testamento en el puritanismo.

[56] [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".]

[57] "A principle of goodnes", Charnock en las *Works of the Pur. Div.*, p. 175.

[58] 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).

[59] *Cf.*, por ejemplo, el final del *Christian Directory* de Baxter.

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

[61] Esta argumentación reaparece de continuo en Joh. Hoornbeek, *Theologia practica*, II, pp. 70, 72, 182; I, p. 160.

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

[63] *Cf.* para todo esto Schneckenburger, pp. 80 ss.

[64] "Si non est praedestinatus fac ut praedestineris",* parece ser que dijo san Agustín.

[65] 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".

[66] 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.

[67] La religión calvinista es uno de los muchos ejemplos [que se encuentran en la historia religiosa] de la relación que con el comportamiento práctico-religioso guardan ciertas consecuencias deducidas lógica y psicológicamente 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— 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".]

[68] Baxter (*The Saints's Everlasting Rest*, I, 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.)

[69] 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 por 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.]

[70] [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.]*

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

[72] *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. I, 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.]

[73] 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".

[74] 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. Véanse más adelante, en la nota 123 [, algunas reminiscencias de esta concepción de la cuenta corriente].

[75] En eso consiste la diferencia con la mera *legality* y *civility*, que Bunyan hace habitar como camaradas del señor "Mundano-Discreto" (*"Wordly-wiseman")* en la llamada "Moralidad".

[76] 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".

[77] [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.]

[78] 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.]

[79] [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".]

[80] [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 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.]

[81] 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.

[82] 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 los capacitaba para obedecer ciegamente las órdenes del mando, mientras que aquéllos, con su ataque caballeresco e impetuoso, disolvían en átomos su propia tropa. Véanse muchos detalles sobre esta materia en Charles Firth, *Cromwells Army (El ejército de Cromwell)* (1902).

[83] *Cf*. particularmente W. Windelband, *Über Willensfreiheit (Sobre el libre albedrío)* (1904), pp. 77 ss.

[84] 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.

[85] Según Richard Baxter, es pecaminoso todo lo que va 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. de 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.]

[86] [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.]

[87] Véase muy particularmente el artículo "Moralistas ingleses", de E. Troeltsch, en la *R. E. f. prot. Th. u. K.*, 3ª edición.*

[88] Una muestra del sentido en que obraron determinadas ideas [y situaciones] religiosas concretas, que parecen simples "contingencias históricas", la 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.

[89] 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).

[90] *Bless God that we are not of the many* (Th. Adam, *W. of the Div. Pur.*, p. 138).

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

[92] 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 Enemity 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 enemity 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 enemity [...] 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.

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

[94] [Véase el artículo siguiente.]*

[95] *Cat. Genev.*, 149. Bailey, *Praxis pietatis*, p. 125: "Debemos obrar en la vida como si nadie más que Moisés hubiese de mandarnos".

[96] "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), mientras que los luteranos echaban en cara a los reformados su orgullo y su "sumisión servil a la ley".

[97] *Studies and Reflections of the Great Rebellion*, pp. 79 ss.

[98] 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.

[99] 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.

[100] Así lo aconsejaban casi todos los teólogos moralistas. Por ejemplo, Baxter, *Chr. Directory*, II, pp. 77 ss., quien, sin embargo, no oculta los "peligros".

[101] [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.]

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

[103] 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).

[104] Frente a esto afirmaba ya el mismo Lutero: "El llorar precede al obrar, y el padecer es superior a toda acción".

[105] 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. Melanchton, 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, Melanchton 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 dogmáticos 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 Melanchton, 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 presuponía 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 Melanchton. 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 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 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 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".

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

[107] [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*.]

[108] [Véase acerca de esto el artículo siguiente de esta colección.]*

[109] 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 en relación con 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 Melanchton *(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 atenidos 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 van Schürmann*). 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 contemporáneos 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 de 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 cual sea el punto de vista que interese destacar, se verán nuevos matices de esta conexión con el catolicismo o con determinados aspectos del mismo.

[110] 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 disciplinaque pietatis* (1570).]

[111] 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 insoportable 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 baptismo 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 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.]*

[112] 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.

[113] [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 Melanchton) 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.]

[114] [Contra esto se alzaba la protesta de las iglesias oficiales, como el catecismo (breve) de la Iglesia presbiteriana escocesa de 1648, p. VII: se condena 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.]

[115] Tenemos fundadas razones para prescindir aquí de la consideración 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.

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

[117] Esto se dio en algunos pietistas holandeses aisladamente y luego bajo la influencia de Spinoza.

[118] Labadie,* Tersteegen* y otros.

[119] 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 *prophesyings* ingleses, que se encuentran por vez primera en las *Horas bíblicas londinenses*, de Joh. von Lasco* (1574), y que más tarde 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".

[120] 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.

[121] 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.

[122] En el sentido de Hebr., 5, 13, 14. *Cf*. Spener, *Theol. Bedenken*, I, 306.

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

[124] 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 verdadera conversión (*Theol. Bedenken*, III, p. 476). Sobre la santificación como fruto de la gratitud por la fe en la reconciliación —fórmula específicamente luterana—, véanse 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 aseguraros de vuestro estado de gracia y salvación, encontraréis 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.

[125] 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)*.

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

[127] *Lect. paraenet*., IV, p. 271.

[128] 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.

[129] Se encuentra también en pietistas ingleses no predestinacionistas, por ejemplo, Goodwin. *Cf*., sobre éste 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.]

[130] Buscábase así combatir las relajadas consecuencias de la doctrina luterana de la "recuperabilidad" de la gracia (especialmente la corriente "conversión" *in extremis)*.

[131] 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 Melanchton los *terrores conscientiae* de Lutero.

[132] 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.

[133] 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. 3°, cap. III.

[134] 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). Leerlo es una verdadera penitencia porque su lenguaje, en el que los pensamientos parecen derretirse, produce peores efectos que el "aceite cristoterpentino" que tanto asustaba a F. Th. Visscher (en su polémica con el *Christoterpe* —revista religiosa [nota de Legaz Lacambra]— de Munich).

[135] "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, 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.

[136] 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*.]

[137] Por ejemplo, por aquellas caricaturas de la "libertad cristiana" que fustiga Ritschl, *op. cit*., p. 381.

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

[139] La cual, sin embargo, tenía sus límites. Por ese motivo es equivocado situar con Lamprecht la religiosidad de Zinzendorff en una fase "psiquicosocial" 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 "psiquicosocial" 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 "psiquicosocial", sólo se la puede comprender por la influencia patriarcal del oriente alemán.

[140] 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.

[141] *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).

[142] *Cf*. las manifestaciones de Zinzendorff que cita Plitt, II, p. 345. Lo mismo Spangenberg, *Idea fidei*, p. 325.

[143] *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.]

[144] 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).

[145] 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.

[146] 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, Windelband, *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.

[147] "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 (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.

[148] 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".

[149] 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.

[150] Pues el efecto psicológico de la subsistencia de la confesión era siempre 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.

[151] En su exposición sobre el pietismo würtembergués 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.

[152] [Véase la frase de Zinzendorff citada, *supra*, nota 147.]

[153] 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, trey 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.

[154] *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.

[155] 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 Southhey. Sobre Wesley, *cf*. Tyermann, *Life and Times of John Wesley (Vida y época de John Wesley)*, Londres, 1870. Muy popular es el 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 constituíalo 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.)]

[156] 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 *repristination* (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 en relación con la religiosidad bernardina de la Edad Media) no pertenece, seguramente, a la tendencia *general* de desarrollo hacia el "subjetivismo".

[157] Así caracterizó en una ocasión Wesley los efectos de la fe metodista. Se ve claro el parentesco con la "felicidad" de que hablaba Zinzendorff.

[158] Véase la misma en la *Vida de Wesley*, de Watson (edición alemana), p. 331.

[159] J. Schneckenburger,* *Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleinen protestantischen Kirchenparteien (Lecciones sobre las doctrinas de los pequeños partidos eclesiásticos protestantes)*, ed. por Hundeshagen, Francfort, 1865, p. 147.

[160] 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.

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

[162] 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.

[163] Los metodistas se sentían separados de los Hermanos Moravos por la doctrina sobre la posibilidad de una perfección impecable, rechazada también 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].

[164] 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.

[165] [*Cf*., por ejemplo, Dexter, *Congregationalism*, pp. 455 ss.]

[166] 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.

[167] 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. I, 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.

[168] [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.]

[169] [Y, como ya se mostró, atenuaciones de la ética ascética consecuente del puritanismo; mientras que si, siguiendo la concepción siguiente, se considerase estas ideas religiosas como "exponentes" o "reflejos" del desarrollo capitalista, tendría que haber ocurrido precisamente lo contrario.]

[170] 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.]

[171] 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 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 harto 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 en relación con los *prophesyings*, o conventículos bíblicos semipietistas, incluso en aquello en lo que, en relación con el *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. 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 en relación con el problema que discutimos especialmente en este libro, a saber: [el desarrollo de] los fundamentos religiosos de la idea "burguesa" de profesión. [En relación con 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: baptistas, cuáqueros y (más secundariamente) menonitas.

[172] Véase, *supra*, nota 93.

[173] Sobre su origen y transformación, véase Ritschl, en sus *Gesammelten Aufsätzen (Artículos completos)*, pp. 69 ss.

[174] 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 eclesiástica (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 el 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".]

[175] 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.

[176] Podemos prescindir aquí de considerar ciertas aproximaciones a ella en la doctrina de la justificación de los mennonitas.

[177] 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 anti-guos 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)*.

[178] 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.]

[179] Ya es conocido el modo como este principio se manifestaba entre los cuáqueros en exterioridades de intrascendente apariencia (como 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 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 roto con este rasgo, en relación con 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.

[180] 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.

[181] 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.]

[182] 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 aquéllos 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.

[183] Esto fue crudamente acentuado contra ciertas tendencias de los socinianos. La razón "natural" nada sabe de Dios (Barclay, loc. cit., p. 102). Con esto se desplazaba a la *lexnaturae* 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 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 suspecto 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). 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.

[184] 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.

[185] 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.

[186] Véanse los cuidadosos artículos "Menno" y "menonitas", 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 to the Hanserd Knollys Society*, indispensables para conocer la historia del baptismo.

[187] Así explica Barclay, *op. cit*., p. 440, que 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.

[188] 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).

[189] Thorstein Veblen (Chicago), en su sugerente libro *Theory of the Business Entreprise (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.

[190] "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.

[191] [Más detalles en el artículo siguiente.]*

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

[193] [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.]

[194] "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*].

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 hostilidad 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-eclesiástica y (demostrando un sentido realista excepcional), por servir esta finalidad, púsose a la disposición del gobierno parlamentario, de Cromwell y de la Restauración,[1] 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,[2] pero no es posible insistir más, a pesar de lo // interesante que resultaría un más detallado estudio comparativo entre todas estas figuras.[3]

Cuando se leen el *Christian Directory* o la *Eterna paz del santo* de Baxter, o cualquier otro trabajo análogo,[4] lo primero que sorprende en los juicios emitidos sobre la propiedad y su adquisición[5] es la especial acentuación de los elementos ebioníticos* del Nuevo Testamento.[6] La riqueza constituye en // sí misma un grave peligro, sus tentaciones son incesantes, y aspirar a ella[7] no sólo es absurdo por comparación con la infinita 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 el 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,[8] 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 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;[9] 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",[10] en lujos,[11] incluso en // dedicar al sueño más tiempo del indispensable para la salud —de seis a ocho horas como máximo—[12] es absolutamente condenable desde el punto de vista moral.[13] 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 al trabajo en servicio de la gloria de Dios.[14] Por eso es también disvaliosa e incluso moralmente reprobable en // ciertos casos la contemplación inactiva, por lo menos cuando se realiza a costa del trabajo profesional;[15] pues para Dios es aquélla mucho menos grata que el cumplimiento de su voluntad en la profesión.[16] 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 precisamente los mismos que nunca tienen tiempo para Dios cuando llega la hora de dedicárselo.[17] // A esto se debe la insistente predicación de Baxter en su obra principal a favor del trabajo duro y continuado, corporal o espiritual.[18] Dos motivos cooperan a ello.[19] 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,[20] sino contra casi todas las reglas monásticas del mundo];[21] además, es el preventivo más eficaz contra todas 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".* [22] 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".[23]

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

Aquí se pone claramente de relieve el desvío de las concepciones medievales. También santo Tomás de Aquino había interpretado dicho principio; pero, según él,[27] 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:[28] 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.[29] 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,[30] un "destino" 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 seguíase *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 mantenerse dentro de los límites y // en la situación que Dios le había asignado.[31] 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 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. Cual 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.[32] La especialización de las profesiones, al posibilitar la destreza *(skill)* del trabajador, produce un aumento cuantitativo y cualitativo del trabajo rendido y redunda en provecho del bien general *(common best)*, que es idéntico con el bien del mayor número posible. La motivación, pues, es puramente utilitaria y afín en absoluto a criterios ya corrientes en la literatura profana de la época;[33] 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 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 [...][34] 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;[35] 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.[36] 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[37] 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 considera reprobable cambiar de profesión, si no se hace a la ligera, sino a favor de una profesión más grata a Dios[38] —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:[39] 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.[40] "Si Dios os muestra un camino que os va a 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".[41] La riqueza es reprobable 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.[42] Esto es lo que parece expresar la // parábola de aquel criado que se condenó porque no supo sacar provecho de la libra que le habían prestado.* [43] Se ha dicho muchas veces que querer ser pobre es lo mismo que querer estar enfermo:[44] 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.[45] // La especialización 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.[46] 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:[47] *God blesset his trade* es la frase que se aplica a los "santos"[48] 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,[49] tenía que 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[50] 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;[51] y el carácter luterano de muchas corrientes del pietismo alemán se revela en sus preferencias por Jesús Sirach.[52] Los puritanos rechazaban como no inspirados los evangelios apócrifos, de acuerdo con su rígida contraposición de lo divino y la naturaleza.[53] 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 derramar sobre los suyos sus dones, incluso materiales, precisamente [—y, según el Libro de Job, sólo—] en esta vidas.[54] Por su parte, Baxter 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:*[55] esta doctrina hacía posible, por una parte, prescindir de aquellos preceptos que ya no podrían hallar cabida en la vida moderna, 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.[56] 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,[57] 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 políticoespeculador; 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 en relación con los mismos judíos.[58] Aparte de las ya // indicadas relaciones, interesa advertir que la antigua creencia de ser el pueblo elegido por Dios experimentó entre los puritanos un grandioso renacimiento,[59] 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,[60] 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, 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*[61] 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 púlpitos. // 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 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.[62] //

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,[63] 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 estaba, en parte, en conexión con la estimación religiosa del saber: consecuencia de la actitud ante la católica *fides implicita*.* Otro es, ciertamente, el cuadro que se ofrece en el ámbito de la literatura no científica[64] 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[65] y contra el despreocupado sentido artístico de la Iglesia.] Es verdad que en Holanda pudo desarrollarse un gran arte, crudamente realista a menudo,[66] pero esto prueba tan sólo cuán poco eficaz podía ser en esta materia la reglamentación autoritaria 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.[67] También el teatro era // condenable para los puritanos[68] 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*,[69] de *vain ostentation* y demás modos de designar todo modo irracional de comportarse (es decir, 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.[70] Esta poderosa tendencia a // uniformizar el estilo vital —que es el *pendant* del actual interés capitalista en la estandarización de la producción—,[71] tenía sus fundamentos ideales en la repulsa a la "idolatría".[72] 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"[73] 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 sectario en que se movió.[74] 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 hecho 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[75] y por lo menos es arriesgado gastarlo en algo cuyo fin no es la gloria de Dios, sino el propio goce.[76] Basta tener los ojos abiertos para encontrar, incluso en la actualidad, representantes de esta mentalidad.[77] El hombre que está dominado // por la idea de la propiedad como obligación o función cuyo cumplimento 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, 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;[78] 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.[79] //

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 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—,[80] 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,[81] 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.[82]

En 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.: 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 reprobable 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".[83] Si a la estrangulación del consumo juntamos la estrangulación 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.[84] 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;[85] y en Holanda, donde el calvinismo estricto sólo dominó siete años, la creciente sencillez y modestia de los círculos más seriamente religiosos, poseedores de enormes riquezas, acabó por desatar un afán desmedido de acumular capitales.[86] 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.[87] 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".[88] [La sociedad 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.[89] //

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.[90] 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.][91]

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 (desde el punto de vista económico), de la que el puritano fue el representante típico y más // consecuente; dicha concepción, 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*,[92] y aún entre los cuáqueros vemos a los *beati possidentes** dispuestos a negar muchos de sus antiguos ideales.[93] 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 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,[94] 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 con claridad, y exactamente en el mismo sentido que nosotros, la relación aparentemente paradójica expuesta;[95] 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 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 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.[96]

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 convirtióse 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,[97] comenzó a sustituir en la fantasía popular al "peregrino" de Bunyan, que va corriendo 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*[98] 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;[99] y, por otra parte, tenía la seguridad 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.[100] 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;[101] 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 seglares 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 cercana 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.][102]

Cuanto a los trabajadores, la variedad pietista de Zinzendorff, 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.[103] 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;[104] por otra parte, legalizaba la explotación de esta buena disposición para el trabajo desde el momento que también el enriquecimiento del empresario constituía una "profesión".[105] 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 baptistas) 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 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.[106] Los puritanos (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 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.][107]

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,[108] 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,[109] 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 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. El 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 hombros de sus santos más que como "un manto sutil que en cualquier momento se puede arrojar al suelo".[110] Pero la fatalidad hizo que el manto se trocase en un caparazón duro como el acero *(ein Stahlhartes Gehäuse).** 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. El caparazón *(Gehäuse)* ha quedado vacío 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 interpretar 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.[111] Nadie sabe quién ocupará en el futuro ese caparazón *(Gehäuse)*, 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 todo 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[112] 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.

[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 como 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.[113] 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. *Ambas* interpretaciones son *igualmente posibles*,[114] // pero como trabajo preliminar; si, por el contrario, pretenden ser la conclusión de la investigación, entonces ambas sirven muy poco a la verdad histórica.[115]

[1] 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.

[2] 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.

[3] [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).

[4] [Pues lo mismo cabría utilizar los escritos de Gisbert Voet, las conversaciones de los sínodos hugonotes o la literatura baptista holandesa. De manera desafortunada 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.]

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

[6] *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 wordly 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., 1, 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".

[7] [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 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 "trapezitas" —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)* del que hemos hablado largamente en nuestro libro: no representaba nada nuevo en relación con la Antigüedad y la Edad Media.]

[8] 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 esperaríamos tener? En la tierra nunca se dará un estado de ánimo en el que nada se desee, porque, por voluntad divina, no debe ser.

[9] *Chr. Direct.*, L, 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.

[10] 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)*.

[11] Loc. cit., I, p. 111.

[12] Loc. cit., I, pp. 383 ss.

[13] Sobre el valor precioso del tiempo se expresa en términos análogos Barclay, loc. cit., p. 14.

[14] 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.

[15] *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).]

[16] 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).

[17] Loc. cit., p. 242: "Its they are lazy in their calling that can find no time for huly 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 éstas y otras manifestaciones, que podrían interesar para poner de relieve la condicionalidad clasista de la ascesis.

[18] Véanse, 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."

[19] 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.

[20] [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.]

[21] 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 (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.

[22] 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 *pudendum*. 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 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 caballerosidad 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.)

[23] Este pensamiento se encuentra repetidamente en Baxter. Por lo regular el apoyo bíblico se busca 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.

[24] 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).

[25] 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.

[26] Por eso analiza cuidadosamente sus síntomas, loc. cit., I, p. 380. *Sloth* e *idleness* son pecados tan graves porque tienen carácter continuo. Baxter los considera como "destructores del estado de gracia" (loc. cit., I, pp. 279-280). Son justamente lo contrario de una vida metódica.

[27] Véase *supra*, nota 5 de la p. 90.

[28] 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 la nota en las pp. 105-106.)

[29] Igualmente Spener (loc. cit., III, 338, 425), quien combate por esta razón la tendencia a jubilarse antes de la edad, que considera moralmente reprobable; 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.

[30] Incluso el pietismo. Spener, siempre que se trata de la cuestión del cambio de profesión, afirma que, una vez elegida la profesión, permanecer y entregarse a ella constituye un deber de obediencia a la providencia divina.

[31] [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.]

[32] Baxter, loc. cit., I, p. 377.

[33] 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 auto-glorificación. 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 en la 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 αδιαφορον,* y se tranquiliza con que, en la Biblia, el pretor Festo fue titulado por el Apóstol como κράτιστος.* Aquí no interesa el aspecto político del asunto.

[34] "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).

[35] Véanse especialmente sobre esto las manifestaciones de George Fox en *The Friend's Library*, ed. W. Th. Evans, Filadelfia, 1873 ss., vol. I, p. 130.

[36] [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.]

[37] 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 de lo que pudiera hacerlo el prójimo, no está obligado por amor a éste a hacerle participar en aquélla.

[38] 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, pp. 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.

[39] 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 mennonitas, 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).

[40] 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 codecisivo el hecho de que los comerciantes afincados en Kinddminster 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 knowning 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 that an honest man 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].

[41] Así Baxter, loc. cit., I, c. X, tít. 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.

[42] 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 "reprobable" [(a los puritanos se objetó más tarde la esencial semejanza de su ética con la de los jesuitas)]. Así como los calvinistas acostumbraban 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 latitudinarias 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*.

[43] "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*.

[44] 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.

[45] 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 Engtish Poor Relief*, Cambridge, 1900, y H. Levy, *Die Grundlagendes ökonomischen Liberalismus in der Gesch. d. engl. Volkswirtschaft [Los // fundamentosdel liberalismo económico en la historia de la economía inglesa]*, Jena, 1912, pp. 69 ss.).]

[46] 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".

[47] Aquí radica precisamente la oposición característica contra toda concepción feudal. Según ésta, el éxito y la consagración de la sangre sólo podía beneficiar 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 hállanse 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 san gre Th. Adams, *W. of the Pur. Div*., p. 216.

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

[49] 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 Divina 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 Advices Issued by the General Meeting of the S. of Fr. London VIth*, Londres, 1851, p. 209). Todavía hemos de insistir en la conexión con la ética cuáquera.

[50] 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 ho would so lightely 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*.]

[51] *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.

[52] *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.

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

[54] 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.

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

[56] 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*.

[57] Así, Dowden (con referencia a Bunyan), loc. cit., p. 39.

[58] [Más detalles sobre esto en los artículos sobre la ética económica de 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 éticoreligioso, 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. Véanse 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.

[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.]

[59] 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.

[60] 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 pará bola 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).

[61] 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.

[62] El punto de vista de Calvino era en esto mucho más flexible, al menos en relación con 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 podrían 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.

[63] 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 Paris entregó la manzana a Afrodita".

[64] Novelas y cosas semejantes no deben leerse: son *wastetimes* (Baxter, *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.)

[65] [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.)]

[66] 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 conresultado 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.

[67] Es imposible explicar aquí las múltiples causas que influyeron en la penetración 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** 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 *deftigkeit** 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 (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 Niew-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.]

[68] [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).]

[69] También aquí es decisivo el que para los puritanos no hubiese más alternativa que la voluntad divina y la vanagloria humana. Por eso no existían *adiaforos* 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.

[70] 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 *Congregacionalism 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.

[71] Véase sobre esto el libro ya citado de Thorstein Veblen, *The Theory of Business Enterprise*.

[72] 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 appointement 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.

[73] 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.

[74] Admirablemente analizada en el *Rembrandt* de Carl Neumann, que debe confrontarse con las observaciones del texto.

[75] Así Baxter en los pasajes antes citados, I, p. 108, *infra*.

[76] *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 ardientemente 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.)

[77] 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 convencerlo 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 reprobable el goce de la propia riqueza, pero no un sentimiento de "avaricia".

[78] 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)*.*

[79] 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 familiae*,* 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 privarlos del beneficio moral de tener que trabajar y ganar por su cuenta (aun cuando esto no pasa hoy de ser pura "teoría").

[80] 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.

[81] Éste lo rechaza Baxter (*Saints's Everl. Res.*, 12) por las mismas razones que son corrientes en los jesuitas: debe darse al cuerpo lo que necesita, para no ser su siervo.

[82] 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 en relación con 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 calidad 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.)]

[83] 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, *Baby 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: 1/3 en tierra, 1/3 en mercancías y 1/3 en dinero 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, quiérase 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 extra-rreligiosos.

[84] 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, en relación con las colonias americanas, la oposición entre el sur y el norte puritano, donde la "coacción ascética al ahorro" determinaba fatalmente la acumulación de capital.]

[85] 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.

[86] 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 vorkoopen veel en verbruiken wenig* ("los holandeses venden mucho y malgastan poco"), refiriéndose a la época posterior a la paz de Westfalia.]

[87] 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.

[88] Al enorme acaparamiento de fincas rústicas inglesas por capitales burgueses siguió la gran época de la agricultura inglesa.

[89] [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; en épocas anteriores, en cambio, los no conformistas eran siempre la minoría.)]

[90] [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.]

[91] [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 afiliasen a la Iglesia. Por conservar la disciplina eclesiástica siguió como institución cerrada. (La colonización de New Hampshire y Maine la llevaron a cabo 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 Weeden, I, p. 125).]

[92] [Ya Petty, loc. cit., insistía en esto, y todas las fuentes contemporáneas hablan sin excepción de los

sectarios puritanos (baptistas, cuáqueros, mennonitas) 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 16th and 17th 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.]

[93] 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.

[94] [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.]

[95] [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.]

[96] [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).]

[97] Defoe era un celoso no conformista.

[98] 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 de utilidad 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.

[99] Baxter, loc. cit., II, p. 16, habla contra la colocación como *servants* de *heavy, flegmatik, sluggish, fleshly, slothful persons*, y recomienda que se 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 mínimum de tiempo libre, incluso en domingo. [Con razón llamaban algunos escritores ingleses a los emigrantes protestantes "pioneros del trabajo ilustrado". Véanse también los comprobantes en H. Levy, *Die Grundl. des ök Liberalismus*

(Los fundamentos del liberalismo económico), p. 53.]

[100] 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.

[101] 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.

[102] [Véase, *supra*, nota 45, y el trabajo allí citado de H. Levy. Exactamente lo mismo señalan todas las descripciones (así Manley en relación con los hugonotes).]

[103] 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.

[104] 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 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.

[105] 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 obligarlos al trabajo sin ofrecer primas ultraterrenales.]

[106] [*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— por 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 *Leveller* de 28 de enero de 1853 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".]

[107] [*Cf*. sobre esto H. Levy, *Oek. Liberal*, pp. 51 ss.]

[108] 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 spiritualy 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 fore-thought: 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.]

[109] [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 deutchen Philosophie (La época de florecimiento de la filosofía alemana)* (vol. II de su *Historia de la filosofía moderna*).]

[110] *Saint's Everlasting Rest*, cap. XII

[111] "¿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-man* 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.

[112] [Esta afirmación (que no hemos variado lo más mínimo) hubiera podido 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.)]

[113] [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.]

[114] 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).]

[115] [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.]

Cabe señalar aquí que la diferencia inicial entre la versión de 1904/1905 y la versión revisada de 1920 aparece desde el título mismo, pues mientras que en el artículo de 1904 Weber entrecomilló la palabra *"Geist"* (espíritu), ya para 1920 suprimió las comillas, razón por la cual ni las traducciones castellanas hasta antes de 2001, ni la de Parsons al inglés llevaban entrecomillada en el título dicha palabra. La razón más frecuentemente aducida para explicar tal cambio toma en cuenta que en 1904 todavía estaba fresca la publicación de los dos volúmenes de Werner Sombart sobre el capitalismo, donde por primera vez se usó en 1902 la expresión del *kapitalistischer Geist*, mientras que para 1920 Weber consideraba que tal término había sido modificado de tal manera en su apropiación del mismo, que ya no requería seguir usándolo como si fuera una especie de neologismo ajeno. La otra explicación, complementaria y no excluyente de la primera, es que la difusión del término, a raíz de la polémica que suscitó la primera versión de los ensayos de Weber, y en la cual se enfrascaron Fischer, Rachfahl, Troeltsch, Brentano, Sombart, Scheler, Weber mismo y algunos más, había consagrado el uso de ese término, identificado para 1920 más con la obra de Weber que con la de Sombart, quien además ya le había dado en obras de 1913 y 1916 connotaciones muy diferentes a la expresión original y a la manera en que Weber lo había caracterizado y delimitado. La tercera explicación es la sugerida por quien estaba a cargo de la futura edición crítica de *La ética protestante* en Alemania: según Hartmut Lehmann, la rudeza de la polémica generada por la primera versión de los ensayos acabó por endurecer a Weber, y así lo que en 1904 había ofrecido como una hipótesis con el formato de un interesante experimento, para 1920 se presentaba en términos de una verdad consagrada, apoyada en tres gruesos volúmenes de ensayos sobre sociología de la religión, que ya no admitía mayor objeción, lo cual se manifestó, entre otras muchas cosas, en la supresión de las comillas para el término *Geist*, pues éste ya no tenía un carácter tentativo y propositivo, sino más bien definitivo. Para más detalles, véase Hartmut Lehmann, *Max Webers "Protestantische Ethik"*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, y nuestra "Introducción" a la presente edición crítica.

1. Benjamin Nelson considera que esta "Introducción" general a los tres volúmenes de la *Recopilación de ensayos sobre sociología de la religión* fue el último texto que salió de la pluma de Max Weber. Redactado poco antes de morir, en junio de 1920, Weber sintetizó aquí los resultados del trabajo realizado entre 1913 y 1920, tanto de sus estudios sobre sociología de la religión como de algunos aspectos incluidos en *Economía y sociedad*. Por esta razón, Nelson llama la atención sobre este texto al clasificarlo como "la llave maestra" para interpretar los principales objetivos de investigación de Weber. Véase B. Nelson, "Max Weber's 'Author's Introduction' (1920): A Master Clue to his Main Aims" en *Sociological Inquiry*, vol. 44, núm. 4, 1973, pp. 269-278. Incluir este

texto de objetivos tan amplios y ambiciosos como una "Introducción" específica al texto de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* ha sido una de las varias razones de confusión en la interpretación de la más célebre obra de Weber desde 1930, cuando Talcott Parsons introdujo tal modelo de edición en su traducción al inglés, pero paradójicamente también ha sido una de las razones de su éxito. Resulta así pertinente el consejo de Randall Collins, autor de una reciente edición estadunidense de *La ética protestante*, en el sentido de iniciar la lectura en la sección que plantea "El problema" (p. 71 del texto aquí editado), y dejar para el final el texto de la "Introducción" general. Veáse Randall Collins, "Introduction" a Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Los Ángeles, Roxbury, 1998, p. XXI. Aunque Collins no lo aclara, tal consejo es pertinente no sólo en virtud de ser ése el orden cronológico de redacción de los textos, sino también porque así se sigue una especie de razonamiento inductivo que va, del estudio focalizado y parcial de 1904/1905, donde Weber tenía un objetivo de investigación sumamente delimitado, hasta llegar a la problemática mucho más amplia y ambiciosa de 1920, en la que el problema del "capitalismo" ya queda subordinado como un importante aspecto, aunque en última instancia parcial, del surgimiento del racionalismo occidental en general, para lo cual Weber ya puede apoyarse en toda la investigación realizada en sus tres volúmenes de estudios sobre sociología de la religión, así como en el conjunto de textos que configuran *Economía y sociedad*. Véase la interpretación de Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gessellschaftsgeschichte*, Tubinga, Mohr, 1979, especialmente el capítulo 6, pp. 204-255.

Dirección evolutiva: el término usado por Weber es "*Entwicklungsrichtung*", que quizá sería más apropiado traducir como "dirección de desarrollo" para evitar una asociación "evolucionista" de corte teleológico o "progresista" que ciertamente Weber no compartía. Para Weber la "racionalidad" del desarrollo histórico no se "descubre", sino que en todo caso es "construida" por el historiador, y por fuerza adopta la forma de un "tipo ideal" en la que no caben interpretaciones inmanentistas de la racionalidad histórica en el sentido de Hegel, Comte o Marx. Véase Max Weber, "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y la política social" (1904), en *Ensayos de metodología sociológica*, trad. de José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 90: "También los *procesos de desarrollo (Entwicklungen)* admiten, por cierto, ser construidos como tipos ideales, y esas construcciones pueden revestir altísimo valor heurístico. Pero en la misma medida aparece con ello el peligro de que tipo ideal y realidad sean confundidos entre sí". Para propósitos prácticos es mejor traducir "*Entwicklung*" como "desarrollo" y no como "evolución", cuando se trata de los autores del historicismo alemán (Weber, Troeltsch, Meinecke) vinculados al neokantismo de Baden, mismos que posteriormente tendrían una decisiva influencia en la relativización sociológica de Karl Mannheim. Sobre las complejas implicaciones del término *Entwicklung* en la tradición del historicismo alemán, véase Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme. Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, Tubinga, Mohr, 1922, capítulo III, pp. 221-693.

2. *Maquiavelo tuvo precursores en la India*: El *Arthasastra* de Kautilya, escrito durante el reinado de Chandragupta (321-297 a.C.), del cual Kautilya fue asesor y consejero, propone, entre otras cosas, un sistema de espionaje estatal que llegue a todos los ámbitos de la sociedad, y considera que en circunstancias determinadas es aconsejable el asesinato político secreto y encubierto. Extraviado durante siglos, el *Arthasastra* fue encontrado en 1905 y traducido rápidamente al inglés y al alemán. Weber se refiere en otros lugares a Kautilya, comparándolo con Maquiavelo. Véase Max Weber, "La política como vocación" (1919), en *El político y el científico*, trad. de Francisco Rubio Llorente, introd. de Raymond Aron, Madrid, Alianza Editorial, 1972, p. 169: "El 'maquiavelismo' verdaderamente radical, en el sentido habitual del término, está clásicamente representado en la literatura hindú por el *Arthasastra* de Kautilya […] A su lado el 'Príncipe' de Maquiavelo nos resulta perfectamente inocente". Véase también Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. II ("Hinduismo y budismo"), trad. de Julio Carabaña y Jorge Vigil, Madrid, Taurus, 1987, pp. 94, 149 y 363.

Ciencia jurídica racional: por "racionalismo" jurídico Weber se refiere a la distinción entre racionalidad "formal" y racionalidad "material" del derecho. Véase parágrafo 5 de su "sociología del derecho", en Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología interpretativa*, trad. de José Medina Echavarría *et al*., México, FCE, 1969, pp. 603-621.

Música armónica racional: Véase el apéndice "Los fundamentos racionales y sociológicos de la música", en Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, pp. 1118-1183.

3. *Funcionario especializado como piedra angular del Estado moderno*: Véase Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, principalmente las pp. 716-752. También "La política como vocación", *op. cit.*, pp. 103-116.

4. *Estrechos moldes de una organización de funcionarios*: Weber usa aquí literalmente la expresión de un "caparazón" *(Gehäuse)* de una organización burocrática de funcionarios, lo cual retoma en 1920 la famosa expresión de una *stahlhartes Gehäuse* o "caparazón duro como el acero" que aparece en la antepenúltima página de la primera versión de sus ensayos sobre la ética protestante. Véase la primera nota crítica a la p. 248. Legaz Lacambra tradujo *stahlhartes Gehäuse* por "férreo estuche", mientras que en esta página inicial traduce *Gehäuse* por "estrechos moldes", lo cual no representa la idea literalmente orgánica de "caparazón" que Weber asignaba a esa palabra. En la antepenúltima página, hemos retomado la traducción fielmente literal al original alemán de "caparazón duro como el acero", en vez de "jaula de hierro" como lo hicimos en nuestra primera edición, por las razones enunciadas en esa nota. Las connotaciones filosófico-existenciales del término weberiano de *Gehäuse* inspiraron, por otro lado, la primera formulación de la *Existenzphilosophie* de Karl Jaspers en su primera obra filosófica: *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlín, Springer, 1919. Las nociones clave de las "situaciones límite", la angustia existencial, la relación de la existencia con la

"trascendencia" y otras más, tan distintivas de la filosofía existencialista de Jaspers, aparecen ya en este libro. Dentro de las "situaciones límite" que definen la existencia se encuentran la lucha, la muerte, el azar y la culpa, pero Jaspers dedica también una extensa sección al *sufrimiento*, ante el cual el hombre reacciona de manera "resignada", "huyendo del mundo", o de manera "heroica", o "religiosa-metafísica" (pp. 222-223). Este cuarto tipo da lugar a la creación de teodiceas, las cuales encasillan las vivencias de las situaciones límite en un "caparazón" *[Gehäuse]*, pues a final de cuentas todo proceso de racionalización de las situaciones vitales desemboca en dichos "caparazones", aunque uno en específico, el de la "racionalidad con arreglo a fines", conduce ineluctablemente al caparazón más rígido y fijo de todos, o, si se prefiere, a un "caparazón acerado" (p. 280). Jaspers cita expresamente la sociología de la religión comparada de Max Weber y su clasificación de tres tipos básicos de teodiceas consecuentes, en el dualismo zoroastriano, la doctrina del karma en la India y la doctrina de la predestinación protestante (p. 223, nota 2). El racionalismo que deriva de este último tipo, especialmente promovido por las sectas protestantes, se basa en una cosmovisión del *deus absconditus* cuyos designios no podemos captar, pues somos meros instrumentos de Dios y nadie sabe para qué está predestinado, de tal modo que la tarea del día es realizar el dominio del mundo para Dios, sin depender por ello de las condiciones mundanas. La doctrina es religiosa, en su centro se encuentra Dios, y en principio la acción intramundana no busca conseguir una condición de salvación, la cual ya está o no predestinada, sino más bien una ética vital y un modo de conducción de vida a fin de dominar metódica y racionalmente el mundo para la mayor gloria de Dios (p. 224). Sin embargo este racionalismo de dominio del mundo se convierte en un caparazón instrumental que acaba por nulificar las vivencias y situaciones-límite originales, hasta eliminar el significado último de la existencia (p. 225). De tal modo que si bien este tipo de racionalismo instrumental es el más eficiente para el dominio del mundo y la mejor y más exitosa organización económica y burocrática, también desemboca en una pérdida del significado último de la existencia y quizá también en una tergiversación de la naturaleza esencial del ser humano. El tipo de hombre cuyo destino es vivir en un mundo dominado por el racionalismo occidental es también el de vivir encerrado, empaquetado en rígidos "caparazones" y éste parece ser el destino existencial del hombre en las condiciones de la modernidad desencantada y burocratizada. Para un análisis detallado de la relación entre Weber y Jaspers a este respecto, véase F. Gil-Villegas, "Max Weber y la filosofía alemana en el debate centenario sobre la tesis de la ética protestante", en Luis Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Ediciones Quinto Sol, 2008, pp. 15-48.

Ante el parlamento: Véase, Max Weber, "Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán", en *Escritos políticos*, vol I, ed. de José Aricó, México Folios, 1982, pp. 59-166.

5. Nota 1: *Lujo Brentano*: Economista bávaro (1844-1931) de ascendencia italiana y pariente del poeta romántico Clemens Brentano. En 1882 publicó *Der Arbeitergilden der*

Gegenwart (Las guildas obreras del presente), investigación sobre el sindicalismo inglés donde sostiene que los sindicatos modernos son descendientes directos de las guildas medievales. Su decidido pacifismo durante la primera Guerra Mundial le granjeó el Premio Nobel de la Paz en 1927. Fue maestro de Weber en Estrasburgo de 1883 a 1884, y posteriormente, a raíz de la publicación en 1916 de *Die Anfänge des modernen Kapitalismus* (*Los comienzos del capitalismo moderno*), un fuerte, y a menudo injusto, crítico de las tesis de Weber sobre el protestantismo, según éste se queja en varias partes de la edición revisada de sus ensayos sobre el protestantismo (véase, a manera de ejemplos, la nota 3 en la p. 201, o la nota 112 en la p. 249 del texto aquí editado).

Nota 1: *Georg Simmel* (1858-1918), *Filosofía del dinero*, trad. de Ramón García Cotarelo, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977. La primera edición de esta obra apareció en 1900, y fue uno de los primeros libros que en 1902 Weber empezó a leer después de su colapso nervioso. El capítulo 6 de la obra también tendría un profundo impacto en Lukács, Ortega y Gasset, Ernst Bloch y otros. Véase Francisco Gil Villegas M., *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México, El Colegio de México-FCE, 1997, capítulo IV.

Nota 1: *Werner Sombart* (1863-1941), *Der moderne Kapitalismus*, 2 vols., Leipzig-Munich, Duncker und Humblot, 1902. La segunda edición, a la que Weber hace referencia aquí, recordemos, ya en 1920, apareció en 1916 con múltiples modificaciones. Estos dos volúmenes no han sido traducidos al castellano, aunque sí un tercero publicado en 1927 y que por consiguiente Weber ya no conoció. Véase Werner Sombart, *El apogeo del capitalismo*, 2 tomos, trad. de José Urbano Guerrero, México, FCE, 1946.

8. *Trabajo formalmente libre*: La organización racional de este tipo de trabajo es señalada por Weber como distintiva del capitalismo moderno occidental en *Economía y sociedad*, *op. cit.*, pp. 100-101; y Max Weber, *Historia económica general*, trad. de Manuel Sánchez Sarto, México, FCE, 1942, p. 297.

9. *Cálculo racional del capital*: Weber identificó reiteradamente dos factores fundamentales para la aparición de la organización racional del capitalismo moderno: la separación del patrimonio privado del de la empresa, y la contabilidad racional. Véase *Economía y sociedad*, *op. cit.*, pp. 70-82; e *Historia económica general*, *op. cit.*, pp. 296-298.

Nota 2: *Paterson*: William Paterson (1658-1719), fundador escocés del Banco de Inglaterra (1694), iniciador de la fundación de una colonia británica en Darién (Panamá), la que se vio obligado a vender por un quebranto financiero. *Cf.* Max Weber, *Historia económica general, op. cit.*, pp. 282-283 y 363, donde se cita como fuente: "S. Bannister, *William Patterson*, 2ª ed. Londres, 1860".

10. *Rodbertus*: Karl Rodbertus-Jagestow (1805-1875), político y economista socialista alemán. Autor de una conocida y polémica teoría sobre los orígenes de la economía en la

matriz de un *oikos* primitivo, introducida por primera vez en el espacio de sus investigaciones "Sobre la historia de los impuestos tributarios desde Augusto". *Cf.* Karl Rodbertus-Jagestow, "Zur Geschichte der römischen Tributsteuern seit Augustus", *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, vol. IV, 1865, especialmente las pp. 341-348. Según Max Weber: "Rodbertus fue el primero que acuñó el término *oikos* para la gran hacienda de la Antigüedad, cuya característica era la autarquía —en principio— en la cobertura de las necesidades por obra de dependientes de la casa o de mano de obra perteneciente a la casa, a la disposición de los cuales se ponían, sin cambio alguno, los medios materiales de producción" (*Economía y sociedad*, *op.cit.*, p. 96, pero también véase el uso que hace Weber de la teoría del *oikos* de Rodbertus, entre las pp. 311-314). En su curso del primer semestre de 1920 en la Universidad de Munich, Weber también se refirió en varias ocasiones a Rodbertus (Max Weber, *Historia económica general*, *op. cit.*, pp. 80, 133, 154 y 213 nota núm. 15).

11. *"Burgueses" en sentido estamentario*: En el capítulo sobre "La ciudad" de *Economía y sociedad*, Weber identifica a los burgueses en sentido estamentario como uno de los factores esenciales para la aparición de la ciudad en un sentido político administrativo. El estamento de los burgueses constituye una de las precondiciones esenciales para el posterior inicio del capitalismo moderno, mismo que despega con las actividades económicas de las ciudades de la baja Edad Media. Henri Pirenne llegaría pocos años después (1922) a una conclusión muy parecida a la de Weber. Véase M. Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, pp. 945-969; y Henri Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, trad. de Francisco Calvo, Madrid, Alianza Editorial, 1972, caps. 6 y 7, pp. 87-138. El contenido de este libro, publicado originalmente en 1925, se basa en unas conferencias impartidas por Pirenne en la Universidad de Princeton, durante 1922; la aparición póstuma del estudio sobre "La ciudad" de Max Weber, como artículo en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 47, núm. 3, data de 1920; la primera edición de *Economía y sociedad* está fechada en 1922. Puede verse también una buena síntesis del capítulo sobre "La ciudad" de *Economía y sociedad*, en el parágrafo 7, "La burguesía", del capítulo 4 de Max Weber, *Historia económica general*, *op. cit.*, pp. 330-351.

12. *Economía y perfección formal técnico-jurídica*: La estrecha interrelación recíproca entre la racionalización formal de la economía y la racionalización formal del derecho para la configuración del capitalismo moderno, la aborda Weber en *Economía y sociedad*, *op. cit.*, pp. 251-272. Véase también *Historia económica general, op. cit.*, pp. 297 y 352-356.

13. *Páginas siguientes:* Weber se refiere aquí a que la discusión y aclaración del significado de la "racionalización" y el "racionalismo" se hará en las "páginas siguientes" comprendidas por los tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión*, y no exclusivamente por los dos ensayos iniciales dedicados al tema de *La ética protestante.*

Específicamente irracional: Sobre la complejidad del problema de la

"irracionalidad" véase Max Weber, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales* (1903), trad. y estudio preliminar de José María García Blanco, Madrid, Tecnos, 1985

Lo que desde uno se considera "racional", parece "irracional" desde otro: La noción pluralista de la racionalidad que Weber tenía, lo llevó a afirmar que nada hay "racional" o "irracional" en sí mismo, sino que sólo lo es en función de cómo se defina el criterio de "racionalidad" (véase nota 8, p. 44 del texto aquí editado). Para una mayor discusión sobre este tema fundamental, así como para una clasificación de los diversos tipos de "racionalidad", "racionalismo" y "racionalización" identificados por Weber en sus diversas obras, puede consultarse: Francisco Gil Villegas M., "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, vol. XXX, núm. 117-118, julio-diciembre de 1984, pp. 25-47.

Procesos de racionalización se han realizado en todos los "círculos culturales": El original en alemán dice "*Rationalisierungen hat es daher… in allen Kulturkreisen gegeben*". Ahora bien, aunque Legaz Lacambra traduce "*Kulturkreisen*" por "en todas partes", y Parsons por "in all areas of culture", lo cierto es que Weber usa aquí un término muy preciso, de carácter técnico, que no puede traducirse de manera coloquial sin generar algún tipo de desorientación. Dentro de las escuelas etnológicas del "difusionismo cultural" de principios de siglo XX, sobresale la austrogermana, con Wilhelm Schmidt, Fritz Graebner y Leo Frobenius a la cabeza. La *Kulturkreiselehre*, o "Teoría del Kulturkreis" según lo identifica la entrada pertinente en *la Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, consideraba que a partir de un gran centro cultural original se desarrollan y difunden nuevos complejos culturales sobre grandes áreas del planeta. La escuela del *Kulturkreis* clasificaba siete u ocho "círculos culturales" originales, identificados posteriormente con las grandes áreas culturales de Occidente, Oriente, Medio Oriente, la India, África, el *Kulturkreis* Nilótico, Mesoamérica y Polinesia. En 1924, Ortega y Gasset se ocupó parcialmente de esta teoría al comentar, en su ensayo sobre "Las Atlántidas", las aportaciones de Frobenius al desarrollo de una conciencia del pluralismo cultural en la modernidad, mismo que desemboca en la cuestión de la pluralidad de los "círculos históricos", dentro de los cuales Ortega resalta el "módulo europeo". El uso del término "módulo" delata la lectura del segundo capítulo de Ernst Troeltsch sobre *El historicismo y sus problemas*, aparecido en 1922, en el cual asimiló la *Kulturkreiselehre* para identificar los graves problemas que implica la pluralidad cultural para la cuestión del relativismo histórico. Este tema resulta central también en los *Ensayos sobre sociología de la religión* de Max Weber, toda vez que su proyecto de investigación abarcaba el estudio de las grandes religiones del mundo incrustadas en los principales *Kulturkreisen*: protestantismo, confucianismo y taoísmo, hinduismo y budismo, antiguo judaísmo, cristianismo primitivo (que para Weber quedaba realizado en el estudio de Troeltsch de 1912 sobre las enseñanzas sociales de las iglesias cristianas), y quedaron pendientes las investigaciones sobre el Islam, el zoroastrismo y el cristianismo medieval, aunque en *Economía y sociedad* y en otros lados, hay múltiples referencias a estos otros "círculos culturales". En suma, cuando Weber usa el término

Kulturkreis, no lo hace de manera "inocente", como para traducirlo "en todas partes". Para las obras citadas de Ortega y Troeltsch, véase José Ortega y Gasset, *Las Atlántidas y Del Imperio Romano*, Madrid, Revista de Occidente, Colección "El Arquero", 1976, especialmente las pp. 67-89; para el término "modulo" en Troeltsch, véase "Über Maßstäbe zur beurteilung historischer Dinge und ihr verhältnis zu einem gegenwärtigen Kulturideal" en *Der Historismus und seine probleme*, *op. cit.*, pp. 111-220.

"*Conducción de vida (Lebensführung)":* Legaz Lacambra traduce el término *Lebensführung* a veces como "conducta" y a veces como "modo de vida"; aquí hemos modificado esas traducciones para referirnos invariablemente a tal término como "conducción de vida", en virtud de su extendido uso entre diversos especialistas de la obra weberiana. La *Lebensführung* adquiere ya en Weber el status de una categoría analítica equivalente al rango que tiene en la fenomenología de Husserl la categoría de *Lebenswelt* o "mundo de vida" y que tanta influencia tuvo en el desarrollo de la teoría sociológica a partir de las aportaciones fundamentales de Alfred Schütz y seguidores suyos como Berger y Luckmann (véase Alfred Schütz, *The Structures of the Life World*, trad. de R. M. Zaner y H. T. Engelhardt, Evanston, Northwestern University Press, 1973; y Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, trad. de Silvia Zuleta, Buenos Aires, Amorrortu, 1972, especialmente las pp. 31-46). En Alemania, la categoría weberiana de la *Lebensführung* ha adquirido una gran difusión y precisión a partir de las interpretaciones que Schluchter ha hecho de la sociología de la religión comparada de Weber. Véase Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Religions-und Herrschaftssoziologie*, 2 vols., Francfort, Suhrkamp, STW, 1991; y también W. Schluchter, "Religion, politische Herrschaft, Wirtschaft und bürgerliche Lebensführung: Die okzidentale Sonderentwicklung", en W. Schluchter (ed.), *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums*, Francfort, Suhrkamp, STW, 1988, pp. 11-128. Así, la importancia decisiva de la categoría de la *Lebensführung* en la obra weberiana es resaltada por Schluchter de la siguiente manera: "Los trabajos de Max Weber sobre sociología de la religión y de la política […] se centran en los conceptos de visión del mundo y especialmente de conducción de vida *(Lebensführung)* […]; el desarrollo distintivo de la cultura occidental moderna es interpretado en términos de una interrelación recíproca entre visiones del mundo, constelaciones de intereses y modos de conducción de vida. [En el caso de su estudio sobre *La ética protestante*], Weber encontró que aunque el orden económico moderno, el capitalismo moderno en cuanto sistema, no se originó en el espíritu del ascetismo cristiano, el modo moderno de orientación y conducción de vida *[Lebensführung]* sí se vio afectado en su desarrollo por ese espíritu [y], por eso, se interesó en la base de la motivación ascética del modo de conducción de vida burgués *[der bürgerliche Lebensführung]* a fin de conceptualizar adecuadamente la noción del 'espíritu' del capitalismo" (W. Schluchter, *Religion und Lebensführung, op. cit.*, vol. I, pp. 17 y 65-66).

14. *Ética económica de las religiones*: En el original: "Wirtschaftsethik der

Weltreligionen", con lo cual se da entender que son las "grandes" religiones universales *(Weltreligionen)* identificadas de la siguiente manera en el primer párrafo de la "Introducción a la ética económica de las religiones universales", publicada en el vol. XLI del *AfSS* en 1915: "Llamamos aquí 'religiones universales' a aquellos cinco sistemas religiosos, o religiosamente determinados, de reglamentación de la vida, que han sabido agrupar en torno a sí *multitudes* de adeptos: la ética religiosa confuciana, hindú, budista, cristiana e islámica. Como sexta religión que vamos a considerar, se añade a éstas el judaísmo". Véase Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, trad. de José Almaraz y Julio Carbaña, Madrid, Taurus, 1983, p. 193.

El indólogo: El especialista en la India no encontrará nada novedoso en el estudio sobre "Hinduismo y budismo" de Max Weber, pero se espera que tampoco encuentre nada que sea falso. Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. II, *op. cit.*, pp. 11-12.

Recurrir a traducciones: Weber trabajó en todos los casos con traducciones a lenguas occidentales y con fuentes secundarias que por lo general intenta enumerar al principio de cada una de sus grandes investigaciones.

Bibliografía en relación con China. Véase Max Weber, "Confucianismo y taoísmo", en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, pp. 223-224.

15. *Quien quiera "ver cosas" que vaya al cine*: En el original, "*Wer 'Schau' wünscht, gehe ins Lichtspiel*". Se trata de un juego de palabras donde "Schau" equivale a "Show" y por lo tanto la expresión despectiva de Weber podría traducirse como "Quien quiera un 'show' que se vaya al cine". Sólo que "cine" en alemán puede decirse con la raíz griega "Kino" o con la raíz alemana "Lichtspiel", literalmente "juego de luces". En algunos casos hasta puede usarse "*Lichtschauspiel*", en el sentido de un "show" de juego de luces, y Weber juega aquí con las palabras para descalificar el método intuicionista de Max Scheler, quien buscaba intuir, "ver esencias", mediante la fenomenológica *Wesenschauu*, lo cual a Weber le parecía rasgo inequívoco de un despreciable y frívolo "diletantismo". Sin embargo, como el fiel amigo y casi discípulo de Weber en Heidelberg, Karl Jaspers, acababa de publicar en 1919 su *Psicología de las cosmovisiones (Psychologie der Weltanschauungen)*, donde también se estudia una modalidad del "schau" en su aspecto, ahora sí que de "visiones" del mundo; Weber se apresuró a exculparlo en la siguiente nota de pie (núm. 4) de sus despectivos comentarios contra supuestos diletantes como Scheler. Sobre la animadversión (no correspondida) de los Weber contra Scheler, basta consultar las memorias de Paul Honigsheim, quien fuera ayudante de Scheler en Colonia, pero que también hizo una tesis en Heidelberg sobre los jansenistas de Port Royal, tan apreciada por Weber que la citó aprobatoriamente un par de veces en la versión revisada de *La ética protestante* (véanse las notas núm. 10, p. 89, y núm. 24, p. 120, del texto aquí editado). Según Honigsheim, en 1931 Marianne Weber le transmitió así la opinión póstuma de su marido sobre Max Scheler: "Scheler es la vasija impura de un espíritu noble"; véase Paul Honigsheim, "Erinnerungen an Max Weber", en René König y Johannes Winckelmann (eds.), *Max Weber zum Gedächtnis*,

Francfort, Westdeutscher Verlag, 1985, p. 180. Por último, y en virtud de lo aquí expuesto, no resulta del todo exacta la cita que del pasaje comentado hiciera Eugenio Ímaz, cuando al reseñar un libro de Medina Echavarría afirmaba: "*Wer schuen will, soll ins Kino gehen* —el que quiera ver, que vaya al cine— dicen que solía decir Max Weber, pensando sin duda en el otro Max. Y tenía razón: el que quiera ver visiones que vaya al cine". Véase Eugenio Ímaz, reseña de la *Sociología* de José Medina Echavarría en *Filosofía y Letras*. *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, UNAM, vol. I, núm. 4, octubrediciembre de 1941, p. 293.

16. *Culturas estudiadas comparativamente*: El subtítulo de "La ética económica de las religiones universales", redactado en 1913, es precisamente "Ensayos de sociología comparada de la religión". Véase Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, p. 193.

En algún trabajo sistemático sobre sociología de las religiones: Weber se refiere al capítulo intitulado "Tipos de comunidad religiosa" que ya había preparado para cubrir el apartado de "Sociología de la religión" en *Economía y sociedad*, *op. cit.*, pp. 328-492.

Primera Parte. El problema

19. *Rachfahl*: Felix Rachfahl (1867-1925), historiador especialista en los Países Bajos y la rebelión holandesa contra España durante los siglos XVI y XVII y principal polemista contra la tesis de Weber en la primera década del siglo XX. Rachfahl era profesor de historia en la Universidad de Kiel y el mundo académico lo conocía básicamente por su obra en tres tomos sobre Guillermo de Orange. A partir de 1915 ocupó la cátedra de historia económica de la universidad de Friburgo (la misma cátedra que había ocupado Max Weber en su juventud a finales del siglo XIX) donde llegaría a ser vicecanciller de la Universidad de 1922 a 1923 y también donde moriría, cinco años después de Weber, en 1925. Tanto la versión completa de sus dos principales artículos críticos como las dos contundentes respuestas de Weber se encuentran reproducidos en Max Weber, *Die protestantsische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, ed. Johannes Winckelmann, Hamburgo, Siebenstern, 1978, pp. 57-187 y 216-345.

Mi respuesta final: Se trata de Max Weber, "Antikritisches Schlußwort zum 'Geist des Kapitalismus'" en *AfSS*, vol. 31, 1910, pp. 554-599, reimpreso en Max Weber, *Die protestantische Ethik II*, *op. cit.*, pp. 283-345. Al lado de las otras tres respuestas de Weber a sus primeros críticos, incluimos como texto final de esta edición la primera traducción al castellano de este importante artículo, cuyo título hemos traducido con cierta libertad como "Mi palabra final a mis críticos". Véase *infra*, pp. 454-501.

20. Werner Sombart, *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, trad. de María Pilar Lorenzo, Madrid, Alianza Editorial, 1972.

24. *Dice Carlyle*: Thomas Carlyle (1795-1881), ensayista e historiador romántico

escocés, admirador de la cultura alemana, traductor de Goethe y profeta de un nuevo orden fundado en valores heroicos y anticapitalistas. Famoso por su culto al héroe reflejado en su manera de escribir historia, especialmente en *Historia de la Revolución francesa* (1837), probablemente la obra más importante y significativa de Carlyle, aun cuando sea más conocido por las seis conferencias de mayo de 1840 *Sobre los héroes* (1841), que para algunos críticos anticipa el análisis del carisma en la obra de Max Weber. Carlyle también escribió voluminosas biografías sobre Federico el Grande y Cromwell. Sobre los riesgos y peligros del pensamiento político de Carlyle, advirtió con gran perspicacia Ernst Cassirer en *El mito del Estado* (1946), trad. de Eduardo Nicol, México, FCE, 1947, pp. 222-264.

26. *No conformistas*: Más conocidos como "*dissenters*". Protestantes ingleses que no se conformaban con las doctrinas y prácticas de la Iglesia establecida. El término apareció en 1660 y después en el "Act of Uniformity" de 1662.

Cuáqueros: Miembros de una secta protestante autodenominada originalmente "Sociedad de amigos" de Fox pero que fue redenominada como "quakers", "temblorosos", porque su fundador, George Fox, había jurado "honrar a Dios y temblar ante su palabra". La secta se desarrolla en Inglaterra desde mediados del siglo XVII, para pasar a Escocia y después a las colonias norteamericanas, donde los primeros misioneros se establecieron a partir de 1654 en Rohde Island, Nueva Jersey y Pensilvania. Se caracterizan por la supresión de los sacramentos, el carácter facultativo del culto, la ausencia del dogma, la inspiración personal por el espíritu santo y el rechazo a la predestinación. También rechazan la existencia de ministros pagados y admite la igualdad de los sexos en el ministerio litúrgico. Carecen de ministros ordenados, pero disponen de ministros públicos, o personas cuyo testimonio en las asambleas ha sido oficialmente reconocido. Las asambleas de culto divino son esenciales al cuaquerismo porque ahí se realiza la confianza en la "iluminación interior".

27. Nota 10: *William Petty*: William Petty (1623-1687), economista y estadístico inglés, propietario terrateniente en Irlanda y miembro del Parlamento. Autor de *Treatise of Taxes and Contributions* (1622) y *Political Arithmetick, or a Discourse Concerning the Extent and Value of Lands, People, Buildings, etc.*, Londres, Robert Clavel, 1691. La primera referencia a Petty la hizo Weber en el contexto de su *primera* respuesta a Rachfahl, al citar su descripción "científica" sobre la mentalidad y comportamiento de los puritanos. La referencia expresa a Petty en el texto de la *EP* no aparecerá sino hasta la segunda versión de 1920 de la misma, pues se encuentra entre corchetes y, por lo tanto, ausente en la primera versión. Evidentemente este agregado es parte de la polémica con Rachfahl en 1910, aunque éste ya no sea citado por nombre. Para más información sobre Petty véase G. P. Gooch, *Political Thought in England from Bacon to Halifax*, Londres, Thornton, The Home University Library, 1914, pp. 242-250. (Véase también la nota de la p. 245).

Nota 11: *Petty:* (véase la nota 10).

Nota 12: *Trapezitas:* Banqueros, del griego τραπεζιτες, "banquillo", de τραπεζα, mesa.

30. *En una íntima afinidad:* En el original "*in eine innere Verwandtschaft*" para expresar no una relación de causalidad directa entre el ascetismo intramundano calvinista por un lado, y la actividad capitalista por el otro, sino un nexo mucho más abierto y flexible de afinidad y "coincidencia". Weber fue sumamente cauteloso, especialmente en la primera versión de sus ensayos sobre el protestantismo, de donde proviene esta cita, en no plantear una tesis dura de causalidad. El término deriva de la expresión metafórica usada por Goethe para intitular su más famosa novela: "Las afinidades electivas" *(Die Wahlverwandschaft).* Más adelante, en un lugar tan estratégico como la última página con la que concluye el primer ensayo (p. 102 del texto aquí editado), Weber ya usa literalmente esta misma expresión metafórica tomada del título de la novela de Goethe, para señalar la relación de "causalidad abierta" y flexible entre la ética calvinista y la mentalidad capitalista. (Más sobre esto en la nota con asterisco de la p. 102).

Pietismo: Movimiento protestante que hace su aparición en la Iglesia luterana alemana a fines del siglo XVII impulsado por el pastor de Francfort, Philipp Jakob Spener (1635-1705). El pietismo defendió la idea del sacerdocio universal y puso énfasis en la lectura de la Biblia y en la oración en pequeños grupos *(collegia pietatis).* "El pietismo acentuó la importancia de la profundidad y la sinceridad de la fe personal y la unión directa con Dios, alcanzada a través de un escrupuloso autoanálisis, un sentimiento religioso apasionado e intensamente introspectivo y del recogimiento íntimo y la oración, por los que el yo pecador y corrupto se humillaba, y el alma quedaba abierta a la bendición de la inmerecida gracia divina" (Isaiah Berlin, *El mago del norte: J. G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*, trad. de Juan Bosco Díaz, Madrid, Tecnos, 1997, pp.54-55). En 1694 se fundó una cátedra de teología pietista en la Universidad de Halle (Alemania oriental). Durante el siglo XVIII, Immanuel Kant, Johann Georg Hamann y Johann Gottfried Herder, recibieron en Königsberg una formación pietista.

"Mammonismo": Idolatría del dinero (Lucas XVI, 9-13; Mateo VI, 24).

Cecil Rhodes (1853-1902).Considerado pionero del imperialismo británico, Rhodes inició su fortuna con la explotación de diamantes en Sudáfrica. En 1880 funda *De Beers Consolitaed Mines Ltd*. En 1890 fue nombrado primer ministro de la colonia de El Cabo. Célebre por dejar un jugoso fondo de más de tres millones de libras esterlinas para financiar a estudiantes extranjeros en las universidades de Oxford y Cambridge. En su honor se nombró "Rhodesia" a una colonia británica, posteriormente república, en Sudáfrica.

31. *Gothein*: Eberhard Gothein (1853-1923), profesor de historia económica en Heidelberg. Autor de *Historia económica de la Selva Negra*, Estrasburgo, Trubner, 1892. En 1918 fracasó en su intento para habilitar a Georg Lukács como profesor de la Universidad de Heidelberg a espaldas de las negociaciones que para el mismo propósito

llevaba a cabo Max Weber, quien ponía como condición que Lukács presentara un trabajo sistemático y *acabado* sobre su "Estética" y no se arriesgara a presentarse a las oposiciones con un texto incompleto. Para Weber, Gothein actúo de manera muy irresponsable, al hacerle creer a Lukács que el jurado no tendría inconveniente en evaluarlo con un trabajo inconcluso. *Cf.* Francisco Gil Villegas M., *Los profetas y el Mesías*, *op. cit.*, pp. 331-334.

33. *Wuppertal*: Véase primera respuesta de Weber a Felix Rachfahl (*infra*, p. 433).

Menonitas: Movimiento desgajado de los anabaptistas. Surge de una congregación formada en Zurich en 1525 por Conrad Grebel (1498-1526), discípulo de Zwinglio. El término "menonita" proviene de Menno Simmons (1495-1561), teólogo holandés que consolidó e institucionalizó el trabajo iniciado por los anabaptistas moderados. Los menonitas defienden la libertad total frente a los poderes seculares, aceptan sólo el bautizo de adultos, condenan a quien porte armas y rechazan el servicio militar. Su más antigua y numerosa organización es la Iglesia menonita, cuyo credo fundamental se basa en la Confesión de Dordrecht (1632). Surgido en Holanda y el norte de Alemania, esta confesión tiene actualmente sus principales asentamientos en Estados Unidos, Canadá y Paraguay.

34. *Calw*: Ciudad suaba, cerca de Stuttgart, en la que se fundó la Compañía de Calw, un rico emporio textil en manos de un pequeño número de familias a lo largo de varias generaciones. El periodo al que se refiere Weber (1690-1730) corresponde al de la conversión de los miembros de la compañía al pietismo, pero según investigaciones recientes durante ese lapso la Compañía de Calw no gozó de particular bienestar económico. Las fuentes de Weber para adjudicarle una exagerada importancia económica a esta compañía pietista fueron: Walter Troeltsch, *Die Calwer Zeughandlungskompagnie und ihre Arbeiter* (*La compañía textil de Calw y sus trabajadores*), Jena, 1897, y la ya mencionada *Historia económica de la Selva Negra* de Eberhard Gothein. Por otro lado, Weber tenía una fuerte y especial relación con la zona del sudoeste alemán que rodea a Calw, pues estudió en Heidelberg y Estrasburgo y fue profesor tanto en la primera como en Friburgo. De cualquier modo, y a pesar de no ser del todo correcta su apreciación del significado económico de Calw, los especialistas en este tema consideran que gracias a que sus ensayos sobre el protestantismo llamaron la atención sobre este caso "se han podido aclarar 250 años de las relaciones entre la vida religiosa y la vida económica de Calw"; véase Hartmut Lehmann, "Pietismus und Wirtschaft in Calw am Anfang des 18. Jarhunderts. Ein lokalhistorischer Beitrag zu einer universalhistorischen These von Max Weber" ("Pietismo y economía en Calw a principios del siglo XVIII: una aportación de historia regional a una tesis histórico universal de Max Weber"), en H. Lehmann, *Max Webers "Protestantische Ethik". Beiträge aus der Sicht eines Historikers*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, pp. 66-93.

Lutero: Martín Lutero (1483-1546), fundador de la reforma protestante en el siglo XVI, traductor de la Biblia al alemán con lo cual configuró en gran medida la expresión

literaria de este idioma, lingüista y erudito bíblico. Monje agustino a partir de 1505, ordenado sacerdote en 1507. Doctorado en teología por la Universidad de Wittenberg en 1512. Sus 95 tesis de 1517 atacaron varios abusos eclesiásticos, sobre todo el de la venta de indulgencias, y precipitaron la reforma que primero se extendió por el norte de Europa y después en diversas partes del mundo a través de misiones protestantes. Su personal descubrimiento de la doctrina de la "justificación por la fe" exclusivamente, llevó a una reforma de la doctrina medieval así como al surgimiento de iglesias protestantes. En 1520 publicó sus tratados *Mensaje a la nobleza cristiana de la nación alemana*, donde ataca los abusos de la Iglesia y se pronuncia a favor de reformas; *El cautiverio de Babilonia de la Iglesia*, donde propone reformas de carácter sacramental, y *La libertad del cristiano*, donde destaca el carácter preponderante de la fe para la salvación. En ese mismo año, el papa Pío X lanza la bula *Exsurge Domine*, que condena las doctrinas de Lutero, quien al rechazar la bula fue formalmente excomulgado en 1521. En 1530 se reunió en Augsburgo la Dieta imperial, donde Melanchton (véase la nota de la p. 128), en representación de Lutero, sometió la profesión de fe luterana conocida como la "Confesión de Augsburgo". Lutero nunca usó el adjetivo "luterano" sino el de "evangélico". El fundamento de la creencia lo da la lectura directa de las Escrituras, y ése es el principio para terminar con el monopolio de la Iglesia sobre la interpretación bíblica y los sacramentos.

Calvino: Juan Calvino (1509-1564), teólogo, eclesiástico y uno de los más importantes reformadores del siglo XVI. En 1536 redacta sus Instituciones de la religión cristiana y se traslada a Ginebra donde fue llamado para aplicar su doctrina religiosa. La severidad de sus medidas le granjearon la expulsión de Ginebra, por lo que tuvo que pasar a Basilea y luego a Estrasburgo, para regresar a Ginebra en 1541, donde impone un gobierno teocrático fundado en la Biblia y en sus propios principios de interpretación y conducta. En diversos puntos doctrinarios, Calvino se opuso a los luteranos, lo que produjo una escisión en la Iglesia evangélica, la cual se dividió en "evangélicos" y "reformados". Estos últimos constituyeron la base del presbiterianismo, el cual buscó ubicarse en una posición equidistante frente al episcopalismo y el congregacionismo. Las doctrinas de Calvino son el fundamento teológico, ritual y administrativo de muy diversos grupos: los presbiterianos, en especial quienes siguieron la línea escocesa de John Knox (véase la siguiente nota); los hugonotes franceses, los puritanos ingleses, presbiterianos desprendidos de la Iglesia anglicana; y el movimiento baptista en sus diversas ramas y manifestaciones. Calvino acentuó la absoluta soberanía de Dios en la elección y condenación de los hombres, la "Gloria de Dios" predomina en las acciones cotidianas sobre cualquier otro fin. La "predestinación" calvinista no se aplica nada más después de la Caída, sino que el hombre se encuentra desde siempre "preordenado" por la voluntad de Dios. De esta voluntad depende la gracia. Más que para Lutero, para Calvino el albedrío no puede ser libre, sino que siempre es "siervo". La fe es obra del Espíritu Santo; por ella puede alcanzarse el estado de "renacimiento" que hace posible vivir sólo por Dios y por su gloria. El principio de interpretación de la Biblia es el "testimonio del Espíritu Santo"; no hay interpretación posible sin el citado "testimonio". Un problema

central de los calvinistas es eliminar las señales externas que indiquen la predestinación a la condenación, y por ello acentúan las virtudes de la sobriedad, el ahorro, el trabajo esforzado, la responsabilidad y el valor de la palabra empeñada. En principio, ahí donde imperaron las doctrinas calvinistas se desarrolló la industria y el comercio, a diferencia del "primitivismo agrario" que predicaban los luteranos, pero ésta no es una regla general y requiere siempre de un análisis casuístico. El desarrollo y aplicación de los principios calvinistas no siempre coincidió con las doctrinas formuladas expresamente por Calvino.

Knox: John Knox (1513-1572), reformador escocés que contribuye a partir de 1557 a una reforma religiosa en protesta por la llegada de María Tudor al trono de Inglaterra. Después de ser perseguido y de que su efigie fuera quemada en Edimburgo, regresó a Escocia en 1559, donde se le otorgó reconocimiento y una favorable acogida. A Knox se deben los antecedentes para el triunfo del presbiterianismo y su influencia en las revoluciones políticas de Inglaterra en el siglo XVII.

Voët: Gisbert Voët (*Voetius*) (1589-1676), teólogo calvinista holandés de rigurosa observancia, especialmente en el dogma de la predestinación, desempeñó un papel fundamental en el sínodo de Dordrecht. Profesor en la Universidad de Utrecht, Voët tuvo una enconada disputa con Descartes, a quien condenó como ateo por su pensamiento racionalista. Sus escritos, *Politica ecclesiastica* y *Diatriba de Theologia*, condenan cualquier concesión a la doctrina católica. En torno de las posiciones de Voët se constituyó el movimiento de los "precisitas".

Nota 23: *Zur Psycophysik der gewerblichen Arbeit*: Véase Max Weber, "La teoría de la utilidad marginal y la 'Ley fundamental de la psicofísica' " en *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, trad. de José María García Blanco, Madrid, Tecnos, 1985, pp. 174-192.

38. *Formación de conceptos históricos*: En el original alemán "*historischen Begriffsbildung*", referencia al libro de Rickert aparecido en 1902 donde se exponen, desde una perspectiva neokantiana, las reglas para la "formación de conceptos", fundamentalmente en las ciencias naturales, pero que también dedica una extensa cuarta parte del libro a discutir "*die historische Begriffsbildung*" o la formación de conceptos históricos. Weber tomó de Rickert buena parte de sus términos metodológicos y epistemológicos, tal y como puede verse en el ensayo sobre la "objetividad" cognoscitiva, aparecido en el mismo año (1904) en que se publicó el primer ensayo sobre la ética protestante. *Cf.* Heinrich Rickert, "Die historische Begriffsbildung", en *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tubinga, Mohr, 1902, pp. 211-473; y Max Weber, "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social" (1904), en *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. de José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 39-101.

40. *Benjamin Franklin:* Benjamin Franklin (1706-1790), impresor, editor, autor, diplomático, inventor del pararrayos y de los lentes bifocales, nacido en Boston, pero

realizó toda su actividad profesional en Pensilvania. Participa activamente en la negociación para el reconocimiento de la independencia de las colonias norteamericanas, lo que lo llevó a pasar largas estancias en París y Londres. Autor de numerosos proverbios y aforismos que publica en la *Pennsylvania Gazette* y en el *Poor Richard's Almanack*. Respecto a la correcta interpretación de Max Weber de los pasajes citados del "Evangelio" de Franklin para construir el tipo ideal del "espíritu del capitalismo", la crítica más importante provino de un sobrino suyo, Eduard Baumgarten, quien después de haber vivido en los Estados Unidos de 1924 a 1929 pudo percatarse de que su tío Max no sólo *no había leído* de manera cuidadosa y exhaustiva a Franklin, sino que tampoco fue capaz de captar su irónico y humorístico estilo; véase E. Baumgarten, *Benjamin Franklin. Der Lehrmeister der amerikanischen Revolution*, Francfort, Vittorio Klostermann, 1936, pp. 93-139. El libro de Baumgarten toca así la tesis weberiana sobre el protestantismo en uno de sus aspectos interpretativos, pero no la cuestiona globalmente.

Ferdinand Kürnberger: Ferdinand Kürnberger (1821-1879), escritor, folletinista y dramaturgo austriaco. Weber cita en la nota de pie núm. 2 de esta misma página su más célebre novela, *La fatiga de América: retrato cultural americano* (1855), donde los Estados Unidos son caracterizados por el materialismo, el egoísmo y la incultura.

Lenau: Nikolaus Lenau (1802-1850), seudónimo de Nikolaus Franz Niembsch von Strehlenau, poeta austriaco de intelecto inquieto y disposición depresiva que lo llevó a viajar por toda Europa central hasta embarcarse en 1832 hacia Norteamérica, donde después de experimentar el "salvaje y natural" nuevo mundo en las cataratas del Niágara y convivir con algunos indígenas, regresó decepcionado al año siguiente a Europa pero para expresar en su lírica "la fatiga de Europa" mediante la oposición del "viejo" al "nuevo" mundo idealizado y elogiado. El tema fue retomado en el *Romancero* (1851) de Heine donde el dios azteca "Vitzilputzli" es representando irónicamente como "el sano nuevo mundo" que será acosado por los corruptos fantasmas del "viejo mundo". En el nuevo mundo se expresa la corrupción del viejo en un mono que lleva pintados en su trasero desnudo los colores negro-rojo-oro de la bandera de Barbarroja. Al ponerse así de moda en Alemania el tema de la "fatiga de las civilizaciones" a mediados del siglo XIX, Kürnberger escribe su propia parodia cuatro años después de la de Heine, y más de veinte después de la "fatiga de Europa" de Lenau.

Protestantes: en la primera versión de 1904/1905 Weber agregó entre paréntesis: "(Kürnberger era un católico liberal)", pero lo suprimió en la segunda versión de 1920 seguramente porque ya no consideró pertinente esa aclaración dada la transformación del contexto político cultural alemán para ese entonces. En 1904 era importante señalar a sus lectores la filiación política y religiosa de Kürnberger para que se entendiera mejor su sesgada interpretación de Franklin y su incapacidad para percibir las virtudes de la ética protestante, especialmente en el nuevo mundo. Para un católico liberal alemán de mediados del siglo XIX, Estados Unidos, lejos de tener virtudes frente a los europeos, era visto como un país donde predominaba el materialismo, el egoísmo y la incultura.

41. *Fugger*: Jakob Fugger (1459-1525), conocido como "Jacobo el Rico", ha pasado a la historia económica como un notable genio empresarial de la primera etapa del capitalismo moderno. Más que cualquier otro miembro de su familia, misma que remonta sus actividades económicas a 1380 con el fundador suabo de la dinastía, Hans Fugger, a Jacobo se debe la más exitosa organización de las actividades comerciales, financieras e industriales de los Fugger. Jacobo obtuvo el control de la explotación de las minas de plata y cobre del Tirol y de Silesia en 1485. Después de adquirir los condados de Kirchberg y Weissenhorn, otorgados por el emperador Maximiliano I en 1507, alcanzó el pináculo de su influencia al juntar más de medio millón de guilders para financiar la elección de Carlos V como emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. Véase Ernesto Hering, *Los Fúcar*, trad. de Rodolfo Selke, México, FCE, 1944.

42. *Como veremos:* La sociología de la religión comparada que Weber lleva a cabo en sus tres volúmenes, a los que en este agregado de 1920 ya hace explícita referencia, demuestra que el factor ausente más importante para el desarrollo del capitalismo en China, la India o el Islam era precisamente el *ethos*, el "espíritu", característico del capitalismo moderno.

44. Nota 8: *Ascetismo intramundano:* En el original, *innerwltliche Askese*. Hemos modificado todas las traducciones de Legaz Lacambra a este término cuando optó por las alternativas de "laico" o "profano" o "en el mundo", por considerar que el término acuñado por Weber y Troeltsch ya es de uso común y se presta a menos confusiones o ambigüedades que las alternativas elegidas originalmente por Legaz Lacambra. Para una discusión sobre cómo el ascetismo intramundano del calvinismo representa una extensión de la vida virtuosa de las celdas monásticas a todos los auténticos cristianos, cuya actividad se realiza *dentro* y no *fuera* de este mundo "para mayor Gloria de Dios", véase la nota explicativa sobre este término en la p. 247.

Nota 8: *"Punto de vista 'racional':* Definición pluralista, abierta y, en última instancia, relativista, de la "racionalidad". Véase nota cruzada con la p. 13.

46. *Massachusetts:* Después del establecimiento de los "Pilgrim Fathers" del *Mayflower* en Plymouth en 1620, Massachusetts recibió a numerosos inmigrantes puritanos y se organizó como sociedad prácticamente teocrática. Weber menciona correctamente a Massachusetts como la tierra natal de Franklin, por haber nacido éste en Boston, pero no menciona que su principal actividad profesional la realizó en Pensilvania donde residió desde la adolescencia. De cualquier modo, es la Pensilvania del siglo XVIII, y no tanto Massachusetts, la que le sirve a Weber para demostrar la posibilidad de que exista el espíritu del capitalismo en condiciones económicas sumamente precarias, e incluso precapitalistas (*cf. EP*, p. 72).

47. Nota 11. Werner Sombart, *El burgués*, *op. cit.*, pp. 253 y 257-259.

Nota 11: *Alberti*: León Battista Alberti (1404-1472), prototipo del "hombre universal" del Renacimiento, nacido en Génova, hijo de un banquero florentino, fue

poeta, humanista, teórico del arte, cultivó las matemáticas, la ingeniería, la cartografía y la criptografía. Su carrera estuvo ligada a la administración eclesiástica; vivió principalmente en Florencia y Roma.

48. *"Auri sacra fames"*: Maldita hambre de oro. "Que no poseas tú el corazón de los mortales, maldita hambre de oro", Virgilio, *Eneida*, 3, 56.

50. Nota 11: *Wyclif:* John Wyclif (1330-1384), teólogo, filósofo político, catedrático en Oxford y, entre 1360 y 1372, decimotercer *Master* del prestigiado Balliol College de esa universidad. Reformador eclesiástico inglés, precursor de la reforma protestante en la línea de Marsilio de Padua y Guillermo de Occam, cuyas ideas inspiraron a Wyclif en Oxford y a Johannes Huss (1369-1415) en la Universidad de Praga, Bohemia. Aunque presentadas a la manera de la escolástica, las ideas políticas de Wyclif y Huss son modernas en espíritu. Critican los bienes temporales de la Iglesia, el monopolio de la autoridad espiritual por la jerarquía y el poder absoluto del papa, al mismo tiempo que reclaman el derecho de cada individuo a interpretar la Biblia "como Dios nos dé a entender". Aliado del movimiento conciliar como medio para reformar la Iglesia, Wyclif es denunciado en 1377 por el papa Gregorio XI, quien exige su arresto. Las obras de Wyclif son condenadas por un sínodo en Londres en 1382, y los partidarios de Wyclif, los *lolardos*, fueron extinguidos paulatinamente. Anthony Kenny, quien fue entre 1979 y 1986 el sexagésimo tercer *Master* del Balliol College de Oxford, considera que "debido a la asociación de Wyclif con los *lolardos*, así como por sus cuestionamientos a la transustanciación y al papado, Wyclif fue saludado por los hagiógrafos protestantes como la "estrella matutina de la Reforma". Véase Anthony Kenny, *Wyclif*, Oxford, Oxford University Press, 1985; Anthony Kenny (ed.), *Wyclif in his Times*, Oxford, Oxford University Press, 1986; también es muy útil el capítulo "Wyclif y Huss", en Raymond G. Gettel, *Historia de las ideas políticas*, vol. I, trad. de Teodoro González García, Barcelona, Labor, 1932, pp. 222-226.

Nota 11: *Hermanos bohemios*: Secta de Bohemia inspirada en las ideas radicales de Johannes Huss (1369-1415). Practicantes de un comunismo primitivo, rechazaron el monopolio eclesiástico para la interpretación de la Biblia, y por ello fueron perseguidos y desplazados, primero a Moravia, después a Polonia y finalmente a Prusia y Sajonia. En Berthelsdorf, Sajonia, acabarían por formar, ya en pleno siglo XVIII, una rama disidente del pietismo en torno a la figura del conde Nicolás Luis de Zinzendorf (1700-1760) (véase la nota en la p. 106 sobre Zinzendorf).

Nota 11: *Movimiento hussita*: Movimiento de Bohemia y Moravia inspirado en el comunismo del cristianismo primitivo. Debe su nombre a las ideas radicales de reforma eclesiástica de Johannes Huss (1369-1415). Véanse las dos notas precedentes sobre "Wyclif" y los "Hermanos bohemios".

Skoptzi: del ruso, *skopets*, "castrados". Secta rusa aparecida hacia 1775 en la región de Orel, caracterizada por un estricto ascetismo y una abstinencia total que llevó a algunos de sus adeptos a castrarse voluntariamente, como radical medio para solucionar el problema de las "tentaciones de la carne". La penitencia y la abstinencia llevadas a tal

extremo no forman parte, según Weber, de un ascetismo racional, sino más bien de un "ascetismo mágico". Sobre el "ascetismo mágico" véase Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, p. 203.

Nota 11: *Stundistas:* Secta protestante de Ucrania fundada en 1860, que insiste en la autoridad de la Biblia por encima de las formas de organización eclesiástica.

Nota 11: *Antonino de Florencia* (1389-1454), arzobispo de Florencia, considerado como uno de los fundadores de la moderna teología moral y ética social cristianas. Mentor artístico y espiritual de Fra Angelico y consejero de Cosimo de Medici, el Viejo. Según Sombart, en sus escritos económicos tiene una idea tan clara sobre lo que es el capital (al que designa ya expresamente con la palabra "capital"), que "la ciencia económica no tendrá ocasión de volverlo a oír sino hasta la llegada de Marx" (Werner Sombart, *El burgués*, *op. cit.*, p. 257).

Nota 11: *Bernardino de Siena* (1380-1444), teólogo franciscano y elocuente predicador, impulsó el crecimiento de la rama franciscana de estricta observancia. Participó en el Concilio de Florencia (1439), que siguió a la efímera unión de la Iglesia griega con Roma. Para Sombart, la principal aportación de Bernardino de Siena a la teoría económica fue su idea de que la prohibición del cobro de intereses podría ser, paradójicamente, la clave para el crecimiento del capital (Sombart, *El burgués*, *op. cit.*, p. 256).

51. Nota 13: *La economía nacional alemana durante el siglo XIX:* Título de un libro de Sombart, publicado en 1903 tan sólo un año después de la aparición de la primera edición de *Der moderne Kapitalismus*, y que por consiguiente Weber tuvo también muy en cuenta al momento de redactar sus primeros ensayos sobre el protestantismo. Véase Werner Sombart, *Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert*, Berlín, Duncker und Humblot, 1903. Para una descripción detallada del contenido de este libro, puede consultarse el capítulo 17 de Arthur Mitzman, *Sociology and Estrangement. Three Sociologists of Imperial Germany*, Nueva York, Knopf, 1973. Los tres sociólogos estudiados en esta obra son Tönnies, Sombart y Michels; el cuarto era Max Weber, pero su sección creció tanto que Mitzman la publicó como libro aparte: A. Mitzman, *La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber*, trad. de Ángel Sánchez Pascual y María Dolores Castro Lobera, Madrid, Alianza editorial, 1976.

55. *Pieter de la Court:* Fabricante textil, comerciante y empresario de los Países Bajos (1618-1685). Sus comentarios antimonárquicos y su denuncia de la influencia pública de la Iglesia oficial generarían intensas polémicas que quedaron registrados en varias obras, tales como *Interstvan Hollandt* (1662) y *Politike Discoursen* (1662).

66. Nota 26: Max Weber, "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social" (1904), en *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. de José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 39-101.

67. *Crematístico:* Del griego, riqueza, tesoro, dinero.

Deo placere vix potest: "Es difícil complacer a Dios".

Nota 27: *Salmasio*: Claudius Salmasius (1588-1653), magistrado francés cuya adhesión al calvinismo le impidió suceder a su padre en el Parlamento de Dijon, pero como era un erudito filólogo en hebreo, árabe, siriaco, persa, copto, griego y latín, fue llamado en 1631 como profesor a la Universidad de Leiden, también en reconocimiento a sus estudios previos en París y Heidelberg (1604-1609). Durante la guerra civil inglesa, Salmasio fue considerado un aliado de los presbiterianos y parlamentarios, pero después de la ejecución de Carlos I escribió y publicó de manera anónima una *Defensio regia pro Carolo I* (1649), lo cual provocó una respuesta por parte de Milton en *Defensio pro populo anglicano* (1651). Salmasio participó en diversos debates políticos y defendió el principio del préstamo con intereses en *De usuris liber* (1638) y en *De modo usurarum* (1639), a fin de persuadir a la Iglesia holandesa a admitir a los prestamistas en el sacramento.

68. *Turpitudo:* Vileza, ignominia.

Nota 27: *Usuraria pravitas*: Pecado de la usura.

Nota 27: *Temporum ratione habita:* Cuenta tenida de la época.

70. Nota 28: *Luc. 6, 35*: "Amad a vuestros enemigos, haced bien y prestad, no esperando nada a cambio". μηδεν απελπιζοντες, *nihil inde sperantes*: "no esperando nada"; μηδέν ἀπελπιζοντες, *neminem desperantes*: "no desesperar de ninguno".

71. Un *pudendum:* Una vergüenza.

Nota 28: *Deo placere vix potest*: "Es difícil complacer a Dios".

Arriano: De "arrianismo", herejía del padre alejandrino Arrio (280-236), según la cual Dios no puede ser a la vez uno y trino, en tanto que el hijo no es más que la primera de las criaturas.

72. Nota 29: *Procurino…*: "Que procuren los cónsules, con los religiosos que tengan a bien elegir, obtener el perdón y hacer lo mejor que puedan para ganar el amor de cada uno, con el don, el regalo, la recompensa o, para decirlo de otra manera, los intereses percibidos durante el año en curso y según haya ocurrido ya en otra ocasión".

Nota 29: *Exceptio usurariae pravitatis*: "Excepción al pecado de la usura".

73. *Improvements*: Mejoramientos.

82. *Místico alemán que influyó grandemente sobre Lutero*: Johann Tauler (1300-1361), dominico que al lado del Meister Eckhart y Heinrich Suso, configura la gran trilogía de místicos de Renania.

Nota 3: *Berthold von Regensburg:* O Bertoldo de Ratisbona (entre 1200 y 1270), predicador franciscano de lengua alemana que ejerció un gran influjo sobre la vida

cotidiana en el sur de Alemania, así como en regiones de Austria, Bohemia y Hungría. Aunque en sus sermones usa la palabra *Arbeit* (trabajo), en vez de *Beruf* (profesión-vocación), con lo cual muestra una concepción tradicional y no moderna hacia la actividad laboral, Berthold von Regensburg tuvo sin embargo una influencia posterior en la concepción predestinacionista del protestantismo, puesto que en sus sermones calculó que la proporción de la minoría de los elegidos para la salvación frente a la inmensa mayoría de los condenados era de 1 a 100 000. La base para tal cálculo es la salvación de Noé en su arca, frente al resto de la humanidad sumergida por el Diluvio. Berthold también calculó que habría muchas más mujeres condenadas que hombres, en parte porque las mujeres se servían de muchos "hechizos" (amuletos, brebajes, guisados y aromas) para primero conseguir marido y, después, retenerlo. *Cf.* G. G. Coulton, *The Medieval Village*, Cambridge, Cambridge University Press, 1925, pp. 241 y 398-401.

84. Nota 3: *Theophylaktos*: Theophylaktos de Achrida (1050-1109), teólogo, profesor de retórica y arzobispo de la Iglesia bizantina donde se convierte en el agente de la política y la cultura bizantinas frente a los búlgaros a fin de aprobar en la práctica el uso, producción y difusión de textos en lengua vernácula y apoyar la creación de una Iglesia ortodoxa búlgara. Además, tomó parte en la polémica teológica que enfrentó a las iglesias de Roma y Bizancio. Sus obras completas fueron editadas en la *Patrologia Graeca* (1866), y dentro de ellas sobresale su *Paideia Basilikè* ("Educación de reyes").

85. *Precepta* y *consilia*: Los "preceptos" o mandamientos de la Iglesia son obligatorios para todos los bautizados católicos a partir de los siete años, considerada como la "edad de la razón", y son cinco: santificación del domingo y los días de fiesta; asistencia a misa; abstinencia y ayuno los días marcados por la Iglesia; confesión anual, y comunión pascual. En un sentido más amplio, incluyen las disposiciones de la Iglesia para bodas, funerales, bautizos, catecismo, etc. Los *consilia* se refieren, por el contrario, a los "consejos evangélicos" o "votos" que no son impuestos a todos, sino que son observados de manera sistemática por las órdenes monásticas, y son fundamentalmente tres: pobreza, castidad y obediencia a la palabra de Dios.

Nota 3: *Wyclif*: John Wyclif (1330-1384), véase la primera nota en la p. 50.

Lolardos: Seguidores de Wyclif en Inglaterra. El término proviene del holandés antiguo y significa "murmuradores" que "mascullan" sus oraciones y fue usado de manera despectiva para referirse a los religiosos laicos y persignados. El término fue latinizado como *lollardus*, pero los seguidores de Wyclif prefirieron conectarlo con el "loll" del inglés medio a fin de quedar asociados con la crucifixión de Cristo, pues *lolling* remite a la imagen de "colgar" de la cruz. En cuanto movimiento de ideas radicales precursoras de la Reforma protestante, el sexagésimo segundo *Master* del Balliol Colege de Oxford, Christopher Hill, lo asoció con el movimiento de los "levellers" o "niveladores" de la Revolución puritana inglesa de 1640-1649. Véase Christopher Hill, "From Lollards to Levellers" en *The Collected Essays of Christopher Hill*, vol. II, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1986, pp. 89-116.

86. Nota 4: *Libro de Troeltsch sobre las "doctrinas sociales" de las iglesias cristianas*: Se trata de E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppe*, Tubinga, Mohr, 1912; la interpretación de Troeltsch sobre la *lex naturae* (ley natural) puede consultarse en E. Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches*, vol. I, trad. de Olive Wyon, Londres, George Allen & Unwin, 1931, especialmente los capítulos 7, 8 y 9. Para la interpretación de Troeltsch sobre el movimiento hussita y los *lolardos* de Wyclif, véase *ibid.*, capítulo 9, pp. 358-369.

Nota 5: *Haec autem diversificatio*...: "Esta repartición diversificada de los hombres en diversos oficios proviene principalmente de la divina providencia, que distribuye así la posición de los hombres… y, en segundo lugar, de causas naturales, donde procede que diferentes hombres tengan diversas inclinaciones para los diversos oficios".

87. *Sola fides*: Para la doctrina luterana, la "fe sola" justifica al hombre delante de Dios y puede asegurarle la salvación. Las buenas obras que el fiel cree cumplir para conseguir la salvación no se la garantizan, puesto que la corrupción humana convierte en impuros los propósitos del hombre.

88. Nota 8: *"Omnia enim per te operabitur..."*: "Él se entregará a todas las tareas por ti (Dios), ordeñará la vaca para ti y hará los trabajos más serviles; las más grandes cosas, como las más pequeñas, le agradarán igualmente".

Nota 8: *Tauler*: Johann Tauler (1300-1361); véase la nota en la p. 82.

89. *Probabilismo jesuítico:* Doctrina que legitima todo acto y toda opinión "probable", es decir, fundada sobre una razón o una autoridad digna de consideración.

Nota 10: *Paul Honigsheim*: Max Weber supervisó parcialmente, y de manera extraoficial, la tesis de Honigsheim (1885-1967) sobre el jansenismo de Port Royal (véanse las notas en las pp. 15 y 117), así como Paul Honigsheim, "Erinnerungen an Max Weber", en René König y Johannes Winckelmann (eds.), *Max Weber zum Gedächtnis*, Francfort, Westdeutscher Verlag, 1985, pp. 251-255.

90. *Trapecitas*: Véase la nota en la p. 27.

92.μαμωυᾶ τῆς ἀδικίας: Lucas, XVI, 9, "riquezas injustas".

Nota16: *Schneckenburger:* Matthias Schneckenburger (1801-1853), teólogo suizo autor de *Vergleichende Darstellung des luterischen und reformierten Lehrbegriffs. Aus dem handschriftlichen nachlass zusammengestellt und hrsg. von Eduard Güder* (Exposición comparada de los conceptos doctrinales luteranos y reformados. Manuscritos póstumos recopilados y editados por Eduard Güder), Stuttgart, 1855, cuya lectura le fue recomendada a Weber por su amigo y asesor en cuestiones teológicas, Ernst Troeltsch (véase la "Introducción crítica" preparada para esta edición). Weber sigue la interpretación de Schneckenburger en el sentido de que el luteranismo representa una forma deficiente de religiosidad protestante, por estar mucho más cerca, en su pasividad,

de la conducta tradicionalista católica, a diferencia del activismo ético calvinista. El texto de Schneckenburger le sirvió a Weber para oponerse a la interpretación del influyente teólogo de la Universidad de Gotinga. Albrecht Ritschl (1822-1889), quien defendía una supuesta tendencia al mayor activismo del luteranismo en cuanto factor modernizador. De cualquier modo, algunos especialistas consideran que la lectura de Schneckenburger acabó por convertirse en la fuente teológica más importante para Weber en la redacción de sus ensayos sobre el protestantismo. Véase Friedrich Wilhelm Garf, "The German Theological Sources and Protestant Church Politics", en Hartmut Lehmann y Guenther Roth (eds.), *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 34.

93. Nota 16: *Ética social de Lutero según el libro de Troeltsch sobre "las doctrinas sociales":* Véase E. Troeltsch, *The Social Teachings*, *op. cit.*, vol. II, pp. 523-576.

94. *Espíritus fanatizados*: Miembros de movimientos como el de los anabaptistas, quienes otorgaban mayor prioridad a la "iluminación" individual, proveniente del Espíritu Santo, que a las Escrituras.

95. Nota 23: "*Neque haec fuit levis tentatio…*": "Y no fue una tentación leve, poner toda su atención en su propia vocación sin tener curiosidad en la de los otros… Escasos son quienes están contentos con su suerte".

Nota 23: "*Nostrum autem est…*": "De nosotros depende que cada cual atienda su vocación y viva contento en su casa, sin ser curioso de los otros".

96. Nota 23: "*…ad avaritiam*": "Por lo tanto es necesario que el bien del hombre se atenga, en esta relación, a una cierta mesura, donde el hombre busque obtener riquezas materiales en la medida que sean necesarias para la vida que corresponde a su condición. Ya que rebasar tal mesura es un pecado, porque si todos quieren adquirir o retener más de lo que les es debido, se trata de avaricia" (Tomás de Aquino).

Nota 23: "*Vitia specie virtutum palliata"*: "Especie de vicios arropados como virtudes" (san Agustín).

Nota 23: "*…quando es fidelis [...] in altero":* "Cuando se trata de los fieles, todo complace a Dios, incluso las funciones físicas, carnales y corporales, ya que comer, beber, estar en vigilia o dormir, son actividades meramente corporales y animales. Tan importante es así la fe… Tan verdadero es esto, que la dedicación y empeño en el trabajo, incluso entre los impíos, complace a Dios… Pero la ausencia de fe y la vanagloria, impiden que sus obras puedan contribuir a la gloria de Dios… Las buenas acciones de los impíos tienen su propia recompensa en la vida de este mundo, pero no son tomadas en cuenta ni recogidas en el otro" (Lutero).

98. *Zwinglio*: Huldrych Zwingli (1484-1531), iniciador y principal promotor de la Reforma protestante en Suiza. Educado en las universidades de Viena y Basilea, se ordena sacerdote en 1506. Para 1518 ya ejerce su ministerio en Zurich, donde comienza

a predicar las nuevas doctrinas reformadas. En 1523 publica sus 67 tesis para la controversia con el vicario general de Constanza. Los sacerdotes de su región aceptaron sus tesis y la Reforma avanzó rápidamente en Suiza. En los coloquios de Marburgo, durante octubre de 1529, Lutero, Melanchton y Zwinglio fracasaron en su intento por llegar a un acuerdo sobre la cuestión de la Eucaristía. Al morir Zwinglio en 1531, como capellán en la batalla de Kappel, quedó libre el camino para que los reformadores suizos y alemanes acordaran los principios doctrinales incorporados parcialmente en la Confesión de Augsburgo, de inspiración luterana. Véase Wilhelm Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, trad. de Eugenio Ímaz, México, FCE, 1944, pp. 73-82, 165-173, y 231-238.

"Compárese la *Divina comedia* de Dante con el *Paradise Lost* de Milton": En su artículo sobre los "moralistas ingleses" de 1903, Troeltsch ya había hecho precisamente esta comparación, pues afirma que Milton es "el Dante de este ideal cultural de la Reforma protestante". *Cf.* Ernst Troeltsch, "Die englischen Moralisten des 17. und 18. Jahrhunderts" [1903], en *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, op. cit.*, pp. 397-398.

99. *Paul Gerhardt* (1607-1676): Uno de los más grandes creadores del cántico protestante luterano. Entre sus 120 himnos, muchos de los cuales todavía se cantan en servicios luteranos, es frecuente celebrar la doctrina luterana de la justificación por la fe.

100. "*Caballeros*" y "*cabezas redondas*": Durante la revolución de 1642-1649 se designaba en Inglaterra "caballeros" a los partidarios de Carlos I (con intenciones agresivamente despectivas pues *Cavalier* implicaba una insultante referencia cacofónica con el vocablo *cavaliero* a los "caballeros" españoles, opresores brutales del protestantismo y enemigos nacionales de Inglaterra), mientras que los "cabezas redondas" (así llamados por el pelo cortado con un bacín) eran partidarios del Parlamento. *Cf.* Cicely V. Wedgwood, *The King's War 1641-1647*, Londres, The Folio Society, 2001, pp. 29-30 (primera edición: 1958).

101. *Menno:* Menno Simons (1496-1561), sacerdote católico holandés, quien tras una profunda crisis derivada del cuestionamiento de las doctrinas católicas sobre la eucaristía y el bautismo de los niños, se hizo rebautizar para convertirse en cabeza de los anabaptistas pacifistas, movimiento fundado por Obbe Philips. Este liderazgo sobre los anabaptistas holandeses en sus primeros años de formación ha sido de gran influencia en la configuración de la actual Iglesia menonita (cuyo nombre deriva precisamente de Menno Simons). Véase la nota en la p. 33.

George Fox (1624-1691): Predicador, misionero y fundador de la "Sociedad de amigos", posteriormente redenominada "cuáqueros", de *quakers*, "temblorosos" (véase la nota en la p. 26). La experiencia religiosa personal de Fox lo hizo hostil a las convenciones eclesiásticas, hasta llegar al grado de defender el principio de que la vida religiosa se basa en la inspiración o iluminación interior del individuo por el Espíritu

Santo, lo cual está por encima de la autoridad de la Escritura.

John Wesley (1703-1791): Clérigo anglicano, fundador del movimiento metodista. Durante su formación, en el colegio Christ Church de Oxford, se ordenó como sacerdote y creó allí mismo un grupo de estudio denominado "Los metodistas". En 1726 fue electo *fellow* del colegio Lincoln en Oxford. Partió como misionero a Georgia, Norteamérica, pero al regresar a Inglaterra experimentó una conversión espiritual para promover sociedades metodistas, mismas que ejercieron gran influencia en el renacimiento protestante de Inglaterra y Norteamérica de los siglos XVIII y XIX. El nombre "metodista" proviene de la estricta disciplina de trabajo y oración, infundida desde un principio por los hermanos Wesley (John y Charles) a sus "grupos de estudio" en Oxford.

102. *Afinidades electivas*: En el original, *Wahlverwandschaften*; para Gerth y Mills este término constituye "la noción decisiva mediante la cual Weber relaciona ideas con intereses"; para Werner Stark es la alternativa teórica de Weber para matizar y flexibilizar las relaciones de causalidad entre ideas e intereses. Lo cierto es que Weber no lo utilizó exclusivamente para relacionar "ideas e intereses", sino para establecer conexiones abiertas y flexibles fundamentales de muy diversa índole. Por ejemplo, en *Economía y sociedad*, Weber nos dice que la conexión de "adecuación", precisamente entre el ámbito de la "economía" y el de la "sociedad", adopta la modalidad de ser una regida por las "afinidades electivas". En el texto en alemán, Weber habla así: "*über den Grad der Wahlverwandschaft konkreter strukturformen des Gemeinschaftshandelns mit konkreten Wirtschaftsformen" (Wirtschaft und Gesellschaft*, 5ª ed., p. 201), es decir, "sobre el grado de afinidad electiva entre ciertas formas estructurales concretas de la acción comunitaria con formas concretas de la economía" (*Economía y sociedad*, *op. cit.*, p. 275, donde Medina Echavarría traduce de manera incompleta "Wahlverwandschaft" por simple "afinidad"). Lo cual es suficiente para captar la enorme importancia que Weber atribuye a tal término para el desarrollo de su teoría sociológica.

El término *attractio electiva* apareció por primera vez en un tratado de química del siglo XVIII: Torborn Bergman, *De attractionibus electivis*, 1775. El traductor al alemán de este texto (en latín) del químico sueco, escribe ya en 1783 "Wahlverwandschaft" para referirse a las leyes de asociación y disociación entre los elementos, siguiendo una tradición que se remonta a la alquimia. De ahí lo toma Goethe para usarlo como metáfora básica en su novela *Die Wahlverwandschaften* (*Las afinidades electivas*, 1809), misma que la generación de Weber encontró como una estimulante y rica fuente para expresar el conflicto entre la naturaleza y el orden social moral. En efecto, *Las afinidades electivas* es una novela donde Goethe trata del adulterio, o mejor dicho del adulterio deseado, más no consumado, entre dos parejas que de manera no confesada anhelan un "intercambio de parejas", en un proceso semejante al de determinados elementos que se atraen magnéticamente entre sí, independientemente de cómo se encuentren colocados. Goethe aprovechó así, mediante un juego de palabras, que en Alemania se usaba de manera coloquial el término *Die Scheidekunst*, literalmente "el arte del divorcio", para referirse a la química, a fin de poder abordar el tema del divorcio y

atracción erótica entre las parejas de su novela, cuyo título derivaba de la designación química de un proceso mediante el cual diferentes sustancias unidas en una primera instancia rompen su unión atraídas por otro elemento "más afín". El atractivo fundamental para Weber de este término metafórico reside en su flexibilidad y apertura que rompe con los determinismos y reduccionismos causales y nomológicos, lo cual le permite expresar la compleja relación entre "ciertas modalidades de las creencias religiosas del calvinismo y la ética profesional del capitalismo moderno", en un párrafo que se remonta a la primera versión de sus ensayos sobre el protestantismo, es decir, cuando "estaba realizando un interesante experimento científico" y todavía no era una tesis consagrada, o confirmada, por la autoridad de tres volúmenes dedicados a la sociología de la religión.

Años más tarde, Karl Mannheim emularía este recurso weberiano para abordar la cuestión de la compleja relación entre ideas e intereses en su "sociología del conocimiento", sólo que en vez de usar el término *Wahlverwandschaften*, Mannheim usó el de *Seinsverbundenheit des Wissens* o "determinación existencial del conocimiento", aclarando en una nota de pie que "la expresión alemana *Seinsverbundenes Wissens* posee un signi ficado que precisamente deja abierta la naturaleza exacta de la conexión"; véase Karl Mannheim, *Ideología y utopía*, trad. de Eloy Terrón, Madrid, Aguilar, 1973, p. 270. (*Verwandschaft* y *Verbunden* están, por otro lado, etimológicamente "emparentados".) Para una interpretación que ve en la lógica de las "afinidades electivas" el sustento básico que Weber encontró para la posibilidad misma de la ciencia social, véase Richard Herbert Howe, "Max Weber's Elective Affinities: Sociology within the Bounds of Pure Reason", *American Journal of Sociology*, vol. 84, núm. 2, 1978, pp. 366-385. Para una variación del uso del término como "*innere Verwandschaft*" o "afinidad íntima", véase nuestra nota explicativa en la p. 30.

Dichas afinidades: En el original alemán, Weber vuelve a usar la expresión completa *Wahlverwandschaften*, que sería mejor traducir como "afinidades electivas" y no simplemente como "dichas afinidades"

Civilización material: En el original, Weber habla de "materiellen Kultur", que quizá sería mejor traducir como "cultura material" y no como "civilización material". Cuestión de enfoques, pero seguramente Thomas Mann y Alfred Weber no hubieran aprobado la traducción de Legaz Lacambra.

Contenidos de la civilización moderna: En el original, *moderne Kulturinhalte*, que por las mismas razones expuestas en la nota anterior, podría quedar mejor traducido como "contenidos culturales modernos".

Segunda Parte. La ética profesional del protestantismo ascético

105. *Pietismo*: Véase la nota explicativa en la p. 30.

Metodismo: Grupo de iglesias protestantes, basadas en los principios y prácticas del clérigo reformador anglicano John Wesley (véase la tercera nota explicativa a la p. 101).

Las iglesias metodistas se agrupan en dos grandes ramas. Por un lado están las de tradición británica de carácter no episcopal; por otro, las existentes en el ámbito de influencia de los Estados Unidos cuya organización es episcopal. Los elementos distintivos de los metodistas son sus doctrinas acerca del poder del Espíritu Santo para confirmar la fe del creyente y transformar sus vidas, la simplicidad de culto, la especial colaboración entre los ministros ordenados y el laicado, la dedicación a los no privilegiados y al mejoramiento de las condiciones sociales, y la formación de pequeños grupos de mutuo apoyo. Véase también E. Troeltsch, *The Social Teaching of Christian Churches*, vol. II, *op. cit.*, pp. 784-785.

Movimiento baptista: Movimiento protestante que comparte las creencias básicas de la mayoría de las demás confesiones. Debe su nombre a su insistencia de la administración del bautismo sólo a creyentes adultos, y a su peculiar forma de bautizar por inmersión. No constituyen una sola Iglesia y, por lo tanto, la mayoría de sus grupos poseen una estructura congregacionista. Sus orígenes están más vinculados al puritanismo inglés del siglo XVII que al movimiento radical anabaptista del siglo XVI. Desde su aparición, se dieron dos ramas diferentes: los bautistas particulares y los bautistas generales, según admitieran, o bien el calvinismo radical que sostiene que la expiación de Cristo tuvo lugar a favor de individuos particulares, o, por el contrario, admitiesen el calvinismo moderado de Arminio, mismo que afirmaba la universalidad de la redención. Su liturgia no difiere sustancialmente de las viejas denominaciones puritanas (presbiterianas o congregacionistas): exposición de las Escrituras en un sermón, oración (espontánea), especial atención a la entonación de himnos y comunión (de periodicidad mensual). El bautismo es sólo por inmersión. Sus creencias fundamentales, no necesariamente distintivas, son: autoridad suprema de la Biblia, pues no disponen de una confesión de fe; administración del bautismo sólo a creyentes adultos; la Iglesia comprende únicamente a los creyentes, que son los que —en términos de un juicio caritativo— dan muestras evidentes de su fe y conducta cristianas; igualdad ministerial de todos los cristianos, e independencia de las iglesias locales así como estricta separación de la Iglesia y el Estado. Véase la sección "Orígenes y características generales del movimiento baptista", en E. Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, vol. II, *op. cit.*, pp. 695-699.

Nota 1: *Arminianismo:* Doctrina teológica sostenida por Jacob Armensen (Arminius) (1560-1609), ministro de la Iglesia reformada holandesa. Se opone a la estricta teoría calvinista de la predestinación individual antes de la caída de Adán. La posición de Arminio rechaza la tesis calvinista por parecerle que priva a la voluntad humana de su papel en el logro de la salvación. De ahí que sostenga la elección condicional, según la cual la oferta divina puede o no ser aceptada por la voluntad humana, dando así un mayor énfasis a la bondad divina. El movimiento arminiano tomó cuerpo al firmar los seguidores de Arminio la *Remonstrance* de Utrecht en 1610. El arminianismo remonstrante fue debatido en el sínodo de Dortrecht (1618-1619), asamblea de la Iglesia reformada holandesa en la que todos los delegados eran partidarios de Gomarus, principal adversario de Arminio. Condenado el movimiento por el sínodo,

los arminianos presentes fueron expulsados y muchos otros sufrieron persecución. La Hermandad Remonstrante fue legalmente tolerada en Holanda en 1630 y reconocida oficialmente en 1795. Por su énfasis en la gracia divina, el arminianismo influyó en el desarrollo del metodismo en Inglaterra y en los Estados Unidos. Sin embargo, durante la revolución puritana inglesa de 1640-1649, el arminianismo fue considerado una forma disfrazada de catolicismo: acusar a alguien de arminianismo podía ser causa suficiente para ejecutarlo, tal y como le ocurrió al arzobispo Laud. En las notas de pie de página números 17 y 21 de su *primera* respuesta a Felix Rachfahl, quien supuestamente era una autoridad en historia de los Países Bajos, Max Weber le demostró que su conocimiento sobre el arminianismo, el sínodo de Dortrecht y el problema de la tolerancia en Holanda era sumamente deficiente (*infra*, pp. 434-439).

Nota 1: *Erastianismo*: Thomas Lieber, llamado Erasto (1524-1583), se dio a conocer con motivo de una disputa sobre la disciplina eclesiástica que dividió a la Iglesia reformada de Heidelberg a partir de 1658 y se extendió después a Inglaterra. Erasto rechazaba que la disciplina eclesiástica se rigiera por un consistorio, y exigía que fuera conferida a la supervisión de un príncipe temporal. El erastianismo es, por consiguiente, la doctrina política que adopta la supremacía del Estado sobre la Iglesia y la consiguiente subordinación de la segunda al primero, como debe ser.

Nota 1: *Oldenbarnevelt*: Jan van Oldenbarnevelt (1547-1619), uno de los dos padres fundadores de la independiente República de Holanda, al lado de Guillermo de Orange, con quien participó en la rebelión contra España en 1568 y en la negociación de la Unión de Utrecht de 1579. Pero por haber tomado partido a favor del arminianismo fue condenado por el sínodo de Dordrecht en 1618, y posteriormente decapitado. En la larga nota de pie de página número 17 de su *primera* respuesta a Felix Rachfahl, Max Weber cita el complicado caso de Oldenbarnevelt para exhibir tanto el gran conocimiento que tenía de la historia política y religiosa holandesa, así como la relativa ignorancia de Rachfahl en el mismo tema (a pesar de que ésta era supuestamente su propia área de especialización). Véase *infra*, pp. 434-439.

106. *Spener*: Philipp Jacob Spener (1635-1705), teólogo protestante de origen alsaciano. Predicador en Estrasburgo, Francfort, Dresde y Berlín. En Francfort, Spener desarrolló los primeros *collegia pietatis* del pietismo. (Véase la nota sobre el "pietismo" en la p. 30).

Zinzendorf: Nickolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760), reformador religioso y social del movimiento pietista alemán, que tenía origen en la *Unitas Fratrum* de Bohemia (Unión de Hermanos Bohemios) (Véase la nota sobre los "hermanos bohemios" en la p. 50), de observancia hussita (véase la nota sobre el "movimiento hussita" también en la p. 50). Se ordenó como pastor luterano ortodoxo (1737), reorganizó la comunidad pietista de Herrnhut (Sajonia) fundando la moderna Iglesia morava. Ordenado obispo de la *Unitas Fratrum*, estableció comunidades de religiosidad morava en Holanda, Países Bálticos, Inglaterra, Nueva York y Pensilvania.

"Independentistas": Calvinistas estrictos de Inglaterra quienes consideraban que

cada comunidad cristiana constituye una entidad autónoma. Juegan un papel importante en la Revolución inglesa de 1642-1649 y triunfan al lado de Cromwell. A partir del siglo XVII, los independentistas serán mejor conocidos como "congregacionistas".

Nota 2: *Congregacionistas*: Originado en los "independentistas", el congregacionismo reivindica la autonomía de las iglesias locales y la dirección de estas últimas por la asamblea de miembros ("congregación").

107. *Cura de almas (cura animorum, Seelesorge):* Entrevista individual entre el pastor y sus fieles (confesión o consejo). A veces se usa en su lugar simplemente el término "pastoral".

108. Nota 4: *E. Troeltsch (cuyo Gerhard und Melanchton, así como sus numerosas reseñas en la Gött. Gel. Anz. contienen ya muchos anticipos de su gran obra posterior):* La tesis de doctorado en teología de Troeltsch, posteriormente expandida como tesis de habilitación, fue publicada en 1891. *Cf.* Ernst Troeltsch, *Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchton. Untersuchung zur Geschichte der altprotestantischen Theologie*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1891 *[Razón y revelación en Johann Gerhard y Melanchton. Investigación sobre la historia de la antigua teología protestante]*. Troeltsch introduce en su tesis una nueva periodización en la historia del cristianismo para demostrar, en contra de su maestro Ritschl (véase nota crítica en la p. 110, *infra*), que Lutero y representantes extremos de la ortodoxia luterana como el teólogo Johan Gerhard (1589-1637) eran mucho más medievales, por pensar como escolásticos, que auténticos modernizadores y humanistas. En cambio, la contribución de Melanchton (véase *infra* nota crítica en la p. 128) residía en su reconocimiento a que la fe cristiana requiere de "una preparación y un punto de contacto con las necesidades del hombre natural". La tesis de Troeltsch, que ve al luteranismo atado a una cosmovisión medieval, y, en cambio, a Melanchton y los calvinistas emparentados con una visión moderna que acaba por desembocar en el utilitarismo ilustrado, influyó de manera decisiva en la tesis weberiana sobre la ética protestante. En cuanto a "las numerosas reseñas en la *Gött. Gel. Anz."* (órgano informativo de los eruditos de Gotinga; véase *infra* nota crítica en la p. 155), Weber se refiere a las reseñas (exactamente 12) de distintas obras sobre teología y protestantismo que Troeltsch publicó ahí entre 1894 y 1909, muchas de las cuales fueron incorporadas en "su gran obra posterior" de 1912, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppe* (véase *supra* nota en la p. 86). Tres de las más importantes de esas reseñas se encuentran reproducidas en Ernst Troeltsch, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, op. cit.*, pp. 739-756 y 762-774, y una cuarta es a la que vuelve a referirse Weber más adelante en la nota de pie núm. 105, de la p. 155. A partir de la publicación de su gran libro de 1912 sobre *Las doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos*, Troeltsch empezó a alejarse de la teología evangélica (en buena medida porque sufrió un velado ostracismo por su creciente relativismo historicista) y sus reseñas empiezan a ser cada vez más sobre obras de filosofía, sociología, política y teoría

de la historia publicadas en revistas y periódicos de otro género distinto al del *Gött. Gel. Anz.*, en el cual, por lo visto, ya no le aceptaron después de 1909 sus peligrosas reseñas históricamente "relativistas".

109. Nota 6: *Véase también el artículo sobre los*"*moralistas*" *ingleses de E. Troeltsch*. Importante artículo de Troeltsch publicado en 1903 y que, por lo tanto, se adelantó un año al primer ensayo de Max Weber sobre la ética protestante (1904). El artículo "Die englischen Moralisten des 17. und 18. Jahrhunderts" fue reproducido póstumamente en Ernst Troeltsch, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*. *Gesammelte Schriften*, vol. IV, edición de Hans Baron, Tubinga, Mohr, 1925, pp. 374-429. Se trata de un artículo precursor (por lo menos en lo referente a su aparición *impresa*) de la tesis weberiana sobre el protestantismo, porque ahí Troeltsch ya utiliza expresamente los términos de "*die protestantische Ethik*" (p. 380) y "*der protestantische Geist der puritanischen Ethik*" (398) para relacionarlos con la transformación política, económica y comercial que experimentó Inglaterra entre los siglos XVII y XVIII, en especial por el papel que desempeñaron en ese proceso sectas protestantes como las de los cuáqueros y los bautistas (pp. 398-400). Troeltsch no hace referencia, sin embargo, al término del "espíritu del capitalismo". Véase también *infra*nota crítica en la p. 148 (nota 87).

110. Nota 6: *Ritschl*: Albrecht Ritschl (1822-1899), influyente teólogo luterano que sintetizó la doctrina protestante con corrientes filosóficas del conocimiento provenientes del idealismo alemán. Desde su cátedra de Gotinga influyó especialmente como maestro de grandes teólogos alemanes como Johann Wilhelm Hermann, Adolf von Harnack y Ernst Troeltsch. Ritschl es el teólogo más veces citado y criticado por Weber en sus ensayos sobre el protestantismo, en particular por su interpretación del luteranismo como factor modernizador. Para Weber, el luteranismo es pasivo, y es más bien el ascetismo intramundano del calvinismo el que juega la función modernizadora, para lo cual Weber se apoya en la interpretación de Schneckenburger como principal antítesis a la visión luterana de Ritschl. Para la influencia negativa de Ritschl en Weber y las razones por las cuales éste prefirió centrar su atención en el puritanismo anglosajón y no en el pietismo alemán véase Joachim Radkau, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens, op. cit.*, pp. 320-321. (Véase también nuestra nota crítica sobre Schneckenburger en la p. 92).

111. *Oldenbarneveldt:* Jan van Oldenbarneveldt (1547-1619) (véase la nota en la p. 105).

112. *Westminster Confession:* Confesión de fe de los presbiterianos anglófonos. Se elaboró en la Asamblea de Westminster, celebrada durante el Parlamento Largo de 1643; se completó en 1646 y fue aprobada por el Parlamento en 1648. Tras el restablecimiento de la monarquía, de nuevo se implantó la estructura episcopal en la Iglesia de Inglaterra, perdiendo así la Confesión de Westminster su carácter oficial. Fue adoptada por la Iglesia de Escocia, por algunos grupos presbiterianos ingleses y por algunos congregacionistas y baptistas. Consta de 33 capítulos que recopilan la ortodoxia de la Reforma continental.

Estatuye la sola autoridad de la Escritura y recoge la doctrina trinitaria y cristológica de la Iglesia primitiva. Refleja la doctrina reformada sobre los sacramentos, el ministerio sacerdotal y la gracia, y sostiene la doctrina de la predestinación.

114. Nota 12: "*Hic est fidei [...] damnabiles facit":* "Tal es el grado supremo de la fe: creer que Dios es clemente aunque salve a tan pocos, y justo, aunque por su voluntad nos condene".

115. *Decretum horribile:* "Decreto horrible" (la predestinación).

Nota 13: *Deus absconditus*: "Dios oculto". Para un análisis de cómo influyó esta concepción de Dios en el movimiento jansenista y en las obras de Pascal y Racine, puede consultarse el estudio clásico de Lucien Gold-mann, *Le Dieu caché*, París, Gallimard, 1955. Hay traducción castellana: L. Goldmann, *El hombre y lo absoluto*, trad. de Juan Ramón Capella, Barcelona, Península, 1968.

117. *Externa subsidia:* "Ayudas externas".

"Extra ecclessiam nulla sallus": "Fuera de la Iglesia no hay salvación".

Nota 17: *Jansenismo*: Movimiento heterodoxo católico aparecido en Francia, los Países Bajos e Italia durante los siglos XVII y XVIII. De su origen religioso en torno al problema teológico de la conciliación de la gracia divina con la libertad humana, en Francia derivó hacia las posiciones políticas de los galicanos en su lucha contra el papado romano y el absolutismo de Luis XIV y Richelieu. Su iniciador fue Cornelius Otto Jansen, teólogo de la Universidad de Lovaina, que en su *Agustines* (1640) reprochaba a los teólogos de la Contrarreforma haber puesto tanto énfasis en la responsabilidad humana a expensas de la gracia divina. Mantiene una visión pesimista de la naturaleza humana, exalta la eficacia infalible de la gracia y el carácter absolutamente arbitrario de la predestinación. El movimiento se configuró en Francia en torno a la abadía cisterciense de Port Royal des Champs. Entre los influidos por el jansenismo de Port Royal se encuentran Pascal y Racine, a quienes Lucien Goldmann dedicó su clásico estudio sobre el *Deus absconditus*. Weber se refiere implícitamente en esta nota, agregada para la segunda versión de sus ensayos sobre el protestantismo, a la tesis doctoral presentada por Paul Honigsheim en Heidelberg en 1914, misma que el propio Weber había supervisado parcialmente (véase la nota sobre Honigsheim en la p. 89).

Nota 18: *"Contra qui...":* "Por el contrario, quienes rechazan esta asamblea, no pueden tener certeza en su salvación; y aquel que persevera en su desprecio no puede ser un elegido".

118. *Desencantamiento del mundo:* En el original, "*Entzauberung der Welt*", literalmente "desmagicación" del mundo, quitarle la "magia" (*zauber*) al mundo. Término que no aparece en la primera versión de 1904/1905 de los ensayos sobre el protestantismo, pero que es invocado cuatro veces (pp. 118, 141, 190 y 193) en el cuerpo del texto y no en las notas de pie, de la versión revisada de 1920, sin que Weber aclare que se trata de un

agregado posterior a la versión original. Weber llega a este término después de concluir su "Introducción a la ética económica de las religiones universales", probablemente alrededor de 1913, así como su "Excurso" *(Zwischenbetrachtung)* redactado posiblemente en 1915 (ambos en Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, pp. 193-222, y 437-466 respectivamente). Aunque originalmente Weber usa el término en el sentido religioso de la eliminación de la magia para alcanzar la salvación, en un proceso creciente de racionalización que culmina con el ascetismo intramundano pronto extenderá su significado al proceso de racionalización occidental en general, donde diversos ámbitos culturales son despojados de sus orientaciones normativas últimas para relativizarse en el politeísmo de valores, o en la secularización de la técnica y la ciencia, características de la modernidad. El proceso de la creciente racionalización occidental culmina así, como lo hiciera notar Karl Löwith, en un "desencantamiento del mundo mediante la ciencia", donde ya no hay valores últimos que den un sentido teleológico o de orientación normativa al proceso de creciente racionalización y secularización (véase Karl Löwith, "Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft. Zu Max Webers 100. Geburstag", en *Merkur*, vol. 18, núm. 196, 1964, reproducido bajo el título de "Max Webers Stellung zur Wissenschaft", en Karl Löwith, *Vorträge und Abhandlungen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1966, pp. 228-252). Desde 1946, Gerth y Mills (*From Max Weber*, Oxford, OUP, 1946, p. 51) remontaron la genealogía de la frase a Friedrich Schiller, sin indicar con precisión en dónde ni cómo se usó exactamente. Ciertamente la "idea", aunque no la expresión exacta, puede encontrarse en *Las cartas sobre la educación estética del hombre* (1795), especialmente en la cuarta, la quinta y la sexta, así como también aparece, para desaparecer tan rápidamente como surge, en el diálogo entre Felipe II y el Marqués de Posa durante el tercer acto del *Don Carlos* (1787). Para otros intérpretes, sin embargo, la fuente de inspiración para Weber no se encuentra en el esteticismo de Schiller sino en el nihilismo de Nietzsche. Y otros más deciden dejar a un lado las posibles fuentes literarias de la germanística, para describir más bien la manera específica en que el término fue desarrollándose en las diversas investigaciones de sociología de la religión de Max Weber, especialmente una vez que éste ampliara su horizonte de análisis para iniciar sus recorridos por las diversas maneras de resolver el problema de la teodicea, ya fuera en Israel, China o el Islam pero, sobre todo, en el "racionalismo de fuga del mundo" *(Rationalismus der Weltflucht)* de la India. En este sentido, ni Winckelmann, ni Schluchter mencionan la posible genealogía de Schiller en la génesis de la noción weberiana del "desencantamiento del mundo". Véase al respecto Johannes Winckelmann, "Die Herkunft von Max Webers 'Entzauberungs' Konzeption", en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 32, 1980, pp. 12-53; y Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Religions und Herschaftssoziologie*, vol. 2, Francfort, Suhrkamp, 1991.

Nota 20: *"La ética económica de las religiones universales":* Véase Max Weber, "Introducción a la ética económica de las religiones universales", en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, pp. 193-222. Pueden encontrarse otras tres traducciones alternativas del mismo artículo en Max Weber, "Contribución a la sociología

de las religiones universales", en *Sociología de la religión*, trad. de Ariel Navarro, Buenos Aires, La Pléyade, 1978, pp. 5-56; Max Weber, "Psicología social de las grandes religiones", en *Ensayos de sociología contemporánea*, vol. II, trad. de Mireia Bofill, México, Artemisa, 1986, pp. 7-53, y Max Weber, "Introducción a la ética económica de las religiones universales *(Einleitung)*", en *Sociología de la religión*, trad. de Enrique Galván, Madrid, Istmo, 1997, pp. 329-364.

119. Nota 21: *Sonder superstitie:* "Sin superstición".

120. *Baxter*: Richard Baxter (1615-1691), ministro puritano que influyó en el protestantismo inglés del siglo XVII. Conocido por su papel de mediador a favor de la unidad en las disensiones entre las denominaciones protestantes. Ordenado por la Iglesia de Inglaterra, se alió con los puritanos en contra del episcopado establecido en su Iglesia. Atendió por igual la cura de almas y la predicación. Partidario de la monarquía constitucional limitada, Baxter intentó jugar un papel conciliador durante la Guerra Civil, en la que por breve tiempo fue capellán en el ejército del Parlamento, pero después ayudó a la restauración monárquica en 1660. Tras el restablecimiento de la monarquía, luchó a favor de la tolerancia de la disidencia moderada en el seno de la Iglesia de Inglaterra. Perseguido durante más de 20 años como consecuencia de sus opiniones políticas y religiosas, el *Act of Toleration* que siguió a la Revolución "gloriosa" de 1688, le descargó de la mayoría de las acusaciones. Entre sus obras pueden encontrarse su muy leído *Christian Directory*, manuales para devotos, manuales pastorales, tratados sobre la conversión y escritos doctrinales tan polémicos como sus *Aforismos sobre la justificación* (1649).

Bailey: Lewis Bailey (1565-1631), puritano inglés, autor de *The Praxis of Piety* (1611), una de las obras más populares de la literatura puritana que ejerció una gran influencia por toda Europa y fue traducida al alemán con el título de *Praxis Pietatis* en 1724.

Nota 24: *Escrito de Honigsheim sobre los jansenistas franceses*: véanse las notas explicativas en las pp. 89, 117 y 15.

Nota 25: *Jansenistas:* Véase la nota explicativa en la p. 117.

121. *Reaccionar:* En el original *abreagieren*, neologismo psicoanalítico acuñado por Freud en sus *Estudios de la histeria* (1895), es decir, en el sentido técnico de "abreacción".

122. Pilgrim's progress *de Bunyan:* Uno de los libros más leídos en Inglaterra durante varios siglos y que constituye la más característica expresión de la mentalidad religiosa puritana. Su autor, John Bunyan (1628-1688), fue el más renombrado de los bautistas ingleses del siglo XVII. Célebre ministro y predicador que tras su servicio militar en la Guerra Civil (1642-1649), y posterior gradual conversión al baptismo (1650-1655), fue enviado a prisión durante 12 años por celebrar servicios religiosos no aprobados por la

Iglesia de Inglaterra.

"Life, eternal life": La vida eterna, preferible mil veces a la vida familiar en este mundo.

"El Gerechter Kammacher *de Gottfried Keller":* Narración de Gottfried Keller (1819-1890) ubicada en la primera parte de su recopilación narrativa *La gente de Seldwyla* (1856): tres compañeros compiten por enriquecerse y ocupar el codiciado lugar del maestro artesano del pueblo; la competencia adquiere dimensiones grotescas cuando el maestro se ve obligado a elegir a un yerno.

Döllinger: Johann von Döllinger (1799-1890), teólogo e historiador católico alemán cuya posición ultramontana se transformó en una posición más liberal, a partir de 1860, a fin de que las iglesias católicas nacionales tuvieran una mayor autonomía frente a la autoridad papal. Su radical oposición al dogma de la infalibilidad papal fue la principal causa de su excomunión en 1871.

123. *Ligorio*: Alfonso María de Ligorio (1696-1787), doctor de la Iglesia católica, es uno de los más importantes teólogos morales del siglo XVIII. Su extensa obra abarca escritos de teología moral, escritos devocionales y escritos dogmáticos sobre materias tales como la infalibilidad papal y el poder de la plegaria. Es el principal exponente del probabilismo moral: sistema de principios destinados a guiar la conciencia individual ante la duda de la obligatoriedad de una ley civil o religiosa.

Nota 31: *In majorem Dei gloriam:* "Para una mayor gloria de Dios".

126. Nota 35: *Unios Dei opus*: "La obra de Dios solo".

127. Nota 37: *Tryers* y *ejectors* de Cromwell: A partir de 1654 Cromwell ejerce un control dictatorial sobre la religión mediante dos tipos de funcionarios: los *tryers* ponen "pruebas" para elegir a los pastores; y los *ejectors* son designados para "expulsar" *(eject)*, de entre esos pastores seleccionados, a los "indignos".

128. Nota 37: *Melanchton*: Philipp Melanchton (1497-1560), humanista, reformador, teólogo y educador. Formado en la Universidad de Heidelberg, es autor de la confesión luterana de Augsburgo (1530). En 1518 es profesor de griego en la Universidad de Wittemberg donde conoce y entabla amistad con Lutero. En 1521 publica los *Loci communes*, que constituyen el primer tratamiento sistemático de la doctrina protestante. Por su experiencia académica se le invitó a colaborar en la fundación de escuelas. Melanchton reorganizó así todo el sistema educativo alemán al fundar y reformar diversas escuelas y universidades, entre las que sobresale la de Marburgo (1527). En octubre de 1529, durante los coloquios de Marburgo, Lutero y Melanchton fracasan en su intento por llegar a un acuerdo con Zwinglio en la delicada cuestión del significado de la Eucaristía. A instancias de Lutero, sin embargo, Melanchton escribe en 1530 la Confesión de Augsburgo, misma que logró sintetizar los acuerdos básicos entre los reformadores suizos y alemanes. Para Dilthey, Melanchton es una figura sumamente

importante por la enorme influencia posterior que ejercieron sus diversas actividades, a pesar de que no tenía la inventiva de Lutero o de Calvino. Véase Wilhelm Dilthey, *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII, op. cit.*, pp. 173-212.

Nota 37: *La "moira":* Uno de los errores más notables de la traducción de Legaz Lacambra fue cambiar este término por el de "moros", probablemente sugestionado porque en esta nota Weber habla del fatalismo musulmán. Weber se refiere sin embargo a una concepción del fatalismo en el Islam que, aunque no era "predestinacionista", sí era "predeterminista" y con ello, como dice Weber, falta aquí "la idea éticamente decisiva: la comprobación como predestinado". La ausencia de esta idea ética en la cosmovisión fatalista del Islam se acerca a la concepción del destino fatídico que los griegos conocían como μοιρα, pues aquí tampoco desempeña un papel importante el aspecto ético, según nos lo describe Jaeger: "Moira hace fundamentalmente inseguros todos los esfuerzos humanos, por muy serios y consecuentes que parezcan ser, y esta Moira no puede ser evitada mediante la previsión […] Alcanza a los buenos y malos sin distinción […] La desdicha merecida o inmerecida es la *moira* de los dioses para esta fe en una divinidad que es la causa de cuanto acontece, lo mismo lo bueno que lo malo" (Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, FCE, 1957, pp. 145 y 610). En suma, al igual que en el predeterminismo del fatalismo musulmán, en el predeterminismo del fatalismo de la μοιρα falta el componente ético del predestinado, y eso es lo decisivo que Weber intenta expresar en la nota comentada, donde la alusión de Legaz Lacambra a los "moros" resulta irrelevante.

129. Nota 40: *Bucer*: Martin Bucer (1491-1551), dominico convertido al protestantismo, se desempeña como pastor a partir de 1522, pero en 1523, al ser excomulgado, se refugia en Estrasburgo donde desarrolla una gran actividad teológica y organizativa que se difunde por todo el sur de Alemania. Por su desacuerdo con Lutero sobre la cuestión de la comunión, colabora con Melanchton para alcanzar una posición de compromiso. Perseguido por el ejército de Carlos V, emigra a Inglaterra en 1549 donde muere dos años después.

Ludibria spiritus sancti: "Juguetes del Espíritu Santo". Se trata de una adaptación cristiana de la expresión pagana romana *ludibria fortunae*, "juguetes de la fortuna".

Finaliter: "Hasta el final".

Beza: Theodore de Béze (1519-1605), colaborador y sucesor de Calvino en el liderazgo de la Reforma protestante en Ginebra. Profesor de griego en Lausana, escribe a favor de la condena de Miguel Servet a la hoguera, ordenada por Calvino. Primer rector de la Nueva Academia de Ginebra, fundada por Calvino para la promoción de las doctrinas calvinistas. Al morir Calvino, Beza le sucede como pastor en jefe de la Iglesia de Ginebra y contribuye con nuevas obras al desarrollo de la teología reformada. Sostuvo los puntos de vista de Calvino en la mayoría de las cuestiones, pero puso mayor énfasis en la disciplina eclesiástica y en la doctrina de la predestinación. Por ello se lanzó contra su primer discípulo, Arminio (véase la nota explicativa en la p. 105), quien creía compatibles, frente a la doctrina de la predestinación, la soberanía divina y el libre

albedrío, de suerte que el hombre pudiera elegir la salvación divina. Las ediciones griegas y traducciones latinas del Nuevo Testamento, realizadas por Beza, configuraron las fuentes básicas para la *Biblia de Ginebra*. En la historia de las ideas políticas, Beza sobresale por su *Du Droit des magistrats* (1574), donde apuntala teológicamente la tesis de que al ser el pueblo una realidad anterior a las autoridades, no puede ser creado por éstas, y por consiguiente "el poder de las autoridades, por grandes y soberanas que sean, depende del poder del pueblo que las ha elegido en ese nivel y no al contrario". Mediante este tratado, Beza tuvo una decisiva influencia en los "monarcómacos" (Véase F. Gil Villegas M., "De los monarcómacos a la declaración de los derechos del hombre, pasando por la teoría de la soberanía", en F. Serrano Migallón (ed.), *Homenaje a Rafael Segovia*, México, El Colegio de México-FCE, 1998, p. 510).

131. *Esos "santos" seguros de sí mismos:* Extensión del vocablo "santos" a todos los elegidos una vez que la vida virtuosa se extiende de los monasterios al mundo entero. Tal extensión del vocablo "santos" a todos los elegidos constituye una buena ilustración de lo que Weber llamaba "el rechazo" protestante a la idea católica de "un desplazamiento de la moralidad intramundana a la vida monástica". Probablemente una de las mejores investigaciones de inspiración weberiana sobre el tema de los elegidos que se concebían a sí mismos como "santos" puritanos y revolucionarios, sea la tesis doctoral de 1964, presentada en la Universidad de Harvard, de Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1965.

134. *Poenitentia quotidiana:* "El arrepentimiento de todos los días".

Finitum non est capax infiniti: "Lo finito no es capaz de lo infinito".

135. *Certitudo salutis:* "La certeza en la salvación".

Fides efficax: "Fe eficaz" (para alcanzar la certeza en la salvación).

Nota 53: *"Sicut ex operibus [...] et causarum collegimus"*: "Nos elevamos así, de las obras verdaderamente buenas, al don de la santificación, de la santificación a la fe: colegimos estos efectos ciertos en la vocación, más aún, en la vocación eficaz, y de esta vocación en la elección, y de la elección en el don de la predestinación en Cristo, tan cierta como que el trono de Dios es inmutable, mediante una conexión perfectamente asegurada de efectos y causas".

Nota 53: "*Nu al is't [...] Gods te versekeren*": Del holandés, "Así se encuentra que esta fe, tan fértil, sea la señal fundamental […] que permita *confirmar* las conciencias de los creyentes en la nueva alianza con la gracia de Dios".

136. *Effectual calling:* "Vocación eficaz".

137. *Fides efficax:* "Fe eficaz" (para alcanzar la certeza en la salvación).

Propositum obedentiae: "Intención de obediencia".

Nota 62: *Et improprie his salus adtribuitur*: "Y es impropio atribuir la salvación (a sus obras)".

138. *Possesio salutis:* "Posesión de la salvación".

Nota 64: *"Si non est praedestinatus fac ut praedestineris"*: "Si no estuvieras predestinado, haz como si estuvieras predestinado".

Nota 67: *Tua res agitur*: "Se trata de tus cosas" (o tu asunto está en juego).

139. Nota 67: William James, *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902), trad. de J. F. Yvars, México, Planeta, 1994. Max Weber conoció personalmente a William James en el viaje que realizó al Congreso de Artes y Ciencias de San Luis Missouri en septiembre de 1904, poco después de publicar el primer ensayo sobre el protestantismo en el *AfSS*, pero antes de publicar el segundo, en junio de 1905, que es de donde proviene esta cita. Para una descripción de este y otros encuentros de los Weber y Ernst Troeltsch en Norteamérica, véase Hans Rollma, "Meet Me in St. Louis: Troeltsch and Weber in America", en H. Lehmann y G. Roth (eds.), *Weber's Protestant Ethic*, *op. cit.*, p. 377; y Hubert Treiber, "Der 'Eranos'-Das Glanzstück im Heidelberger Mythenkranz?", en Wolfgang Schluchter y Friedrich Wilhelm Graf (eds.), *Asketischer Protestantismus und der 'Geist' des modernen Kapitalismus*, Tubinga, Mohr, 2005, pp. 75-153.

Nota 67: *Por excelencia:* en el original, Weber usa la expresión en griego: κατ εξοχην exochn.

141. *"Ética de la intención"*: En el original *Gesinnungsethik*, convencionalmente traducida como "ética de convicción", por oposición a la *Verantwortungsethik* o "ética de responsabilidad"; la primera se fundamenta en principios inconmovibles, independientemente de las consecuencias de la acción tomada en función de esos principios; la segunda es una ética que calcula, a veces de manera utilitaria pero también responsable, las consecuencias de la acción tomada y es capaz de relativizar los principios de la acción ética. La ética de convicción es sumamente respetable en el ámbito de la moral privada, pero en la política, donde a menudo la acción se rige por el criterio de la "razón de Estado", es preferible que los estadistas actúen de acuerdo al criterio consecuencialista de la ética de responsabilidad. Estas categorías son desarrolladas por Weber en su conferencia de "La política como vocación" (1919), pero la terminología no fue acuñada por él sino que parece provenir de Troeltsch, quien a su vez recurrió a Nietzsche. Véase Max Weber, "La política como vocación", en *El político y el científico*, *op. cit.*, en especial las pp. 157-176.

El "desencantamiento" del mundo, la eliminación de la magia como medio de salvación: Ésta es la segunda instancia en que Weber invoca el término *Die Entzauberung der Welt*, ausente en la primera versión del texto (véase nota explicativa en la p. 118), sólo que ahora lo hace para contrastar el mayor grado de racionalización y "desencantamiento" del ascetismo intramundano calvinista, frente a los diversos

elementos "mágicos" que conserva el catolicismo: el canibalismo de la Eucaristía, la eliminación de los pecados mediante la absolución del "mago" encarnado en el sacerdote y, en general, todas la fórmulas mágicas de los sacramentos católicos.

Nota 70: *Artículos sobre la ética económica de las religiones del mundo*: Weber se refiere aquí con el plural "artículos" *(Aufsätze)*, al conjunto de artículos contenidos en sus tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión*, *op. cit.*, a partir de la p. 193 del primer volumen. El hecho de que en esta nota, agregada para la versión de 1920, Weber afirme que "la significación absolutamente central de este factor **[**el 'desencantamiento del mundo'**]** se irá poniendo de relieve" en esos artículos, en algunos casos 10 años posteriores a la redacción de la primera versión (1904/1905) de *La ética protestante*, confirma la tesis de Tenbruck, Winckelmann y otros, en el sentido de que Weber desarrolló el pleno significado de la noción del "desencantamiento" tan sólo después de concluir sus investigaciones de sociología comparada de las religiones universales, es decir, no antes de 1913. Por ello, la noción del *desencantamiento del mundo*, entendido como el proceso de racionalización gradual para eliminar la magia como medio de salvación, debe entenderse como una conclusión a la que llegó Weber después de investigar la ética económica de China, la India y el antiguo judaísmo, y que de ahí la tomó para incrustarla en el cuerpo del texto de la segunda edición de *La ética protestante* en 1920. Véase lo ya dicho sobre esta noción en la nota explicativa de la p. 118.

143. *Status naturae* y *status gratiae:* "Estado de naturaleza y estado de gracia".
Status naturalis: "Posición natural".

147. *Consilia evangelica*: Véase la nota explicativa sobre los *praecepta* y *consilia* en la p. 85.

148. *Tendencias evolutivas:* En el original *entwicklungstendezen*, que quizá sería mejor traducir como "tendencias de desarrollo" a fin de evitar una alusión "evolucionista" en la explicación histórica, que ciertamente Weber no compartía. En todo caso, Weber siempre interpretó las *entwicklungstendezen* como categorías analíticas y no como procesos con inmanencia ontológica. Para Weber, la "racionalidad" del sentido histórico no se "descubre" a la manera de la dialéctica hegeliana o marxista, sino que más bien se "construye" por parte del historiador, quien selecciona dentro de la multivariable y pluralista realidad solamente aquellos aspectos que considera pertinentes para proceder a dar una explicación provisional de algún fenómeno o acontecimiento. Por ello, las "tendencias de desarrollo" revisten un altísimo valor heurístico cuando se manejan con la metodología del "tipo ideal", pero oscurecen la explicación si se les confunde con una "fuerza" realmente operante en el devenir histórico. Véase Max Weber, "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y la política social (1904)", en *Ensayos de metodología sociológica, op. cit.*, p. 92: "La significación *heurística* eminente y hasta única, de estos tipos ideales, cuando se les emplea para la comparación de la realidad respecto de ellos, y

su peligrosidad en cuanto se los representa como 'fuerzas operantes', 'tendencias', etc., que valen empíricamente, o que son *reales* (esto es, en verdad metafísicas), he ahí cosas que conoce bien quien haya laborado con los conceptos marxistas".

Sebastian Franck (1499-1542), reformador y teólogo protestante que en 1525 se convirtió del catolicismo al luteranismo, pero que, al apartarse a su vez de Lutero, puso mayor énfasis en la actitud mística como contrapeso a algunos dogmas luteranos, al mismo tiempo que evitaba una interpretación literal de la Biblia para favorecer más la denominada interpretación "espiritual". Lutero acabó por ver en Franck a un hombre que buscaba evitar tanto la fe como el compromiso, por lo que los luteranos de Ulm decidieron expulsarlo en 1539. Exiliado en Basilea, Suiza, escribió un pequeño tratado sobre el pacifismo, por lo que el prestigio de Franck como escritor y filósofo ha sido recientemente revalorado, muy por encima de su fama como teólogo, por ejemplo, en E. Teufel, *"Landraumig": S. Franck, ein Wanderer an Donau, Rhein und Neckar* (*"Viajero": S. Franck, un peregrino por el Danubio, el Rhin y el Neckar*), Stuttgart, 1954.

Nota 87: *Artículo* "Moralistas ingleses" *de E. Troeltsch*: *Cf.* Ernst Troeltsch, "Die englischen Moralisten des 17. und 18. Jahrhunderts" (1903), reproducido en Ernst Troeltsch, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, *op. cit.*, pp. 374-429. Importante artículo de Troeltsch publicado en 1903, el cual anticipa un año antes que Weber muchas de sus observaciones sobre la relación de la ética puritana, con su modo de conducción de vida, y la ética de trabajo del capitalismo, así como de su importancia para la configuración del mundo moderno (*cf.* especialmente las pp. 393-399). Troeltsch incluso habla expresamente sobre cómo "el espíritu protestante de la ética puritana" *["Der protestantischen Geist der puritanischen Ethik"]* configuró "un riguroso modo de vida" con enormes repercusiones para "el ordenamiento de la propiedad y la política comercial" de Inglaterra desde el siglo XVII (p. 398), así como del importante papel que desempeñaron las diversas sectas protestantes en dicho proceso (p. 399). Para la relación de Weber y Troeltsch a este respecto, véase también nuestra "Introducción" a la presente edición.

Nota 88: *Labadie*: Jean de Labadie (1610-1674), jesuita convertido a la Reforma protestante en 1650, crea numerosos grupos pietistas en el interior de comunidades reformadas de Holanda y Suiza, predica la mortificación, la meditación y la contemplación beatifica de Dios. Por sus entusiastas celebraciones de la comunión se le acusó de anabaptista y tuvo que refugiarse en Altona a donde lo siguió su ferviente admiradora pietista Ana Maria van Schürmann (véase la nota crítica *infra* p. 159, nota 109).

149. *Character indelebilis*: Designa en su origen el carácter indeleble de la ordenación del sacerdote en el catolicismo, pero aquí es extrapolado al supuesto "carácter indeleble" de la ubicación social de la aristocracia.

150. Nota 94: *"Véase el artículo siguiente":* Tanto en la nota de pie 93 como en la 94,

agregadas a la segunda versión de 1920, Weber remite al "artículo siguiente", es decir, al artículo sobre "Las sectas protestantes" (1906), que en el primer volumen de los *Ensayos sobre sociología de la religión* sigue al de los textos sobre protestantismo y capitalismo de 1904/1905. Véase Max Weber, "Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo", en *Ensayos sobre sociología de la religión*, *op. cit.*, vol. I, pp. 169-192.

154. *Presbiteranos:* El presbiterianismo, sistema eclesiástico originalmente preconizado por Calvino, otorga el gobierno de la Iglesia a un cuerpo mixto de pastores y laicos denominado "presbyterium", del griego πρεσβυτεριον, "Consejo de Ancianos". El término se aplicó a las iglesias calvinistas anglófonas. El presbiterianismo fue combatido y perseguido en Inglaterra hasta que, con el triunfo de Cromwell, se suprimió en 1643 el episcopado en la Asamblea de Westminster (véase la nota de la p. 112). El presbiterianismo se caracterizó por oponerse tanto a la organización episcopal de los anglicanos como a la organización congregacionista de los "independentistas". Véase la nota sobre "independentistas" en la p. 106.

Whitefield: George Whitefield (1714-1770) fue, al lado de los hermanos Wesley (véase la nota de la p. 101), uno de los grandes promotores del metodismo (véase la nota p. 105), tanto en Inglaterra como en Norteamérica, pero debido a que en el fondo era un calvinista convencido se distanció de Wesley precisamente con motivo de la cuestión de la predestinación. Sus numerosos discípulos en el país de Gales se organizaron en sociedades independientes apoyadas por el mecenazgo de Lady Huntingdon (véase la nota siguiente).

Lady Huntingdon: Selina Hastings, condesa de Huntingdon (1707-1791), figura central del "Gran Despertar" *(General Awakening)* del metodismo en la Inglaterra del siglo XVIII. Fundadora ella misma de un grupo metodista independiente, hizo construir varias capillas metodistas en diversas casas aristocráticas. Desde 1739 fue la mecenas fundamental para las actividades proselitistas de John Wesley (véase la nota de la p. 101), pero, al igual que Whitefield, acabó disociada de él para proceder a fundar una secesión metodista que llevaba su propio nombre.

155. *Gratia amissibilis:* Gracia susceptible de ser perdida.

Nota 105: *Gött. Gel. Anz.*: Abreviatura para *Göttingische Gelherte Anzeigen* ("organo informativo de los eruditos de Gotinga"). El artículo de Troeltsch al que se refiere Weber en esta nota fue posteriormente incorporado en el libro de Troeltsch de 1912 sobre *Las doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos*. Véase Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, *op. cit.*, pp. 576-578. (Para la referencia a las 12 reseñas publicadas entre 1894 y 1909 por Troeltsch en el *Gött. Gel. Anz.*, véase también *supra* nota crítica en la p. 108)

157. *Hooker*: Richard Hooker (1553-1600), teólogo que contribuyó a crear un teología distintiva para la Iglesia anglicana. Autor de *The Laws of Ecclesiastical Polity* (1594) donde defiende a la Iglesia de Inglaterra, tanto frente a los católicos como frente a los

puritanos, y afirma la tradición anglicana que se basa en un cordón trinitario que no puede ser fácilmente desatado: Biblia, Iglesia y Razón. El tratado de Hooker discute varios temas clásicos y perennes de la filosofía política, por lo que es considerado un autor importante en la historia de la teoría política, especialmente por su defensa de una Iglesia nacional. Véase George Sabine, *Historia de la teoría política*, trad. de Vicente Herrero, México, FCE, 1963, pp. 323-327.

Chillingsworth: William Chillingsworth (1602-1644), académico y teólogo, nacido y educado en Oxford donde fue *fellow* del Trinity College, se convirtió al catolicismo, para renunciar al mismo en 1634 y regresar a la Iglesia anglicana para publicar en 1638 el tratado teológico más sobresaliente de la época, y, según Haller, "la presentación más impresionante de la aproximación anglicana a la teología racional": *The Religion of Protestants: A Safe Way to Salvation* (413 pp. en folio). Ahí afirmó la autoridad sobrenatural de la Biblia, pero negó la de cualquier iglesia en particular a poseer la verdad de manera exclusiva. Escéptico en la mayoría de las cuestiones dogmáticas, aprovechó la falta de seguridad y certeza absoluta que sólo puede dar la fe para liberar a la razón de la tiranía que le impone el dogma. Sostuvo que no hay una sola iglesia verdadera del cristianismo, sino, en todo caso, muchas iglesias verdaderas, de las cuales la anglicana es una de ellas, y esto le permitió afirmar a la vez la certeza y la tolerancia. Argumentó que en Inglaterra sólo la aceptación de la tolerancia, como parte necesaria de la política estatal, podía ser la base para la unidad política. Durante la revolución inglesa sirvió como capellán en el ejército del rey por lo que, después de su derrota, fue detenido en el palacio obispal de Chichester, donde murió en 1644. *Cf.* William Haller, *The Rise of Puritanism, op. cit.*, pp. 236-247.

158. Nota 108: *El artículo siguiente de esta colección*: La "colección" está configurada por los tres volúmenes de *Ensayos recopilados sobre sociología de la religión*, y el artículo que sigue a los dos iniciales sobre *La ética protestante*, es el de "Las sectas y el espíritu del capitalismo"; véase Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, pp. 169-192.

159. Nota 109: *Lodenstey*: Jodocus van Lodenstey (1620-1677), teólogo reformado y poeta, pastor en Utrecht, partidario de una seria reforma para garantizar la estricta y rígida vigilancia de la moral y las costumbres cotidianas.

Nota 109: *W. Teelinck*: Willem Teelinck (1579-1629), dirigente de los contrarremonstrantes holandeses y promotor de una *theologica practica* centrada en la pureza del modo de conducción de vida. Enemigo radical e intolerante de arminianos, católicos, luteranos y judíos por igual.

Nota 109: *Anna Maria van Schürmann* (1607-1678), proveniente de una acomodada familia noble de Urtrecht, van Schürmann se distinguió como grabadista y decoradora de vajillas con dibujos de plantas e insectos y epigramas en latín, pero al convertirse al pietismo y en ferviente admiradora de Labadie (véase la nota crítica, *supra* p. 148, nota 88) lo siguió en su exilio a Altona, donde sería conocida como la Minerva

holandesa.

162. Final de la nota 111 *[El primero que proclamó la tolerancia… en el artículo siguiente]:* Aquí se encuentra el único caso de *supresión* de un extenso párrafo de la primera versión, para sustituirlo por uno completamente diferente en la versión de 1920. La razón para esta sustitución está dada por la polémica que, tanto Weber como Troeltsch, sostuvieron entre 1910 y 1912 contra Felix Rachfahl con la intención de refutar, entre otras cosas, la afirmación de este último referente a que la tolerancia religiosa y política favoreció el desarrollo del capitalismo moderno. La posición de Weber y Troeltsch fue negar la correlación necesaria entre tolerancia y capitalismo. (Véase más adelante mis citas y aclaraciones al respecto en "Importancia de las cuatro respuestas de Max Weber a sus primeros críticos", mismo que sirve de estudio preliminar a las respuestas que Weber dio especialmente a Rachfahl.) Aun cuando Rachfahl no es mencionado explícitamente por Weber en esta sustitución, es claro que el nuevo párrafo va dirigido contra él, y que ahí Weber ya utiliza los resultados de su investigación de religión comparada sobre China, Japón, la India y "los grandes imperios asiáticos de la época helenística" (publicados como artículos de su revista entre 1916 y 1918), para refutar una cuestión que se remonta a la polémica que, por lo menos en el caso de Weber, culminó en 1910. En el texto del ensayo original de 1905 sobre la ética protestante, la cuestión de la tolerancia todavía no tenía el carácter polémico que adquiriría después, a raíz de sus dos contundentes respuestas de Max Weber a Rachfahl y que incluimos como los dos últimos anexos a la presente edición crítica. Transcribimos a continuación nuestra traducción del párrafo eliminado en la versión de 1920 y que hemos tomado de la edición de Klaus Lichtblau y Johannes Weiss (*op. cit.*, pp. 91-92), publicada en 1993: "Roger Williams, quien fundó la primera colonia tolerante en Rhode Island a partir de esas bases positivo-religiosas, rechazaba todo residuo de Iglesia estatal, y fue bautizado de nuevo ahí para después ser por un tiempo predicador baptista, aunque no parece saberse con exactitud en dónde desarrolló previamente sus principios contra la Iglesia estatal. La colonia de Maryland, fundada por el católico lord Baltimore, proclamó la tolerancia —que la Iglesia católica, en cuanto exclusiva institución de salvación, *no puede* aceptar como principio— meramente por oportunismo, porque una colonia oficialmente católica hubiera sido reprimida. Pensilvania naturalmente adoptó desde el inicio, por razones religiosas, el principio de la tolerancia y de la separación de la Iglesia y del Estado. Estas observaciones, a las que volveremos con mayor detalle más adelante, han sido introducidas aquí, entre otras cosas, porque recientemente el diputado Gröber ha planteado de nueva cuenta en el Parlamento la cuestión de la prioridad de la 'tolerancia' en Maryland, frente a la de Rodhe Island. Pero tolerancia por razones de oportunismo político (a la larga político-eclesiástico) y tolerancia como *principio* religioso, son dos cosas muy distintas. La segunda no puede ser aceptada por la Iglesia católica, porque ésta tiene el *deber* de, en cuanto institución de Dios, evitar la condenación de los hombres, a la que los llevaría de manera infalible la herejía. Sucede con la tolerancia algo no muy distinto a lo que ocurre con la moderna idea 'liberal' en

general: el anclaje *religioso* del principio de la reprobación de toda autoridad *hu mana* como 'endiosamiento de la criatura', así como de la desvalorización de la absoluta sumisión de la propia voluntad debida *sólo a Dios* y a su ley —tal y como se dio de la manera más aguda entre los cuáqueros, pero también, aunque en forma menos consecuente, en todas las sectas ascéticas—, esta derivación de la 'oposición a la autoridad' por motivos religioso-*positivos* fue el fundamento 'psicológico', históricamente decisivo, de la 'libertad' en los países puritanos. No debería valorarse tan alto el significado histórico de la 'Ilustración', pues a sus ideales de libertad les faltó el anclaje en estos impulsos *positivos* que aseguraban en primer lugar su carácter perdurable, del mismo modo que sólo ellos le dieron al trabajo político de Gladstone la nota 'constructiva'. Para la historia de la génesis y del significado político de la 'libertad de conciencia' es fundamental el conocido estudio de Jellinek 'Erklärung der Menschenrechte'.[1] También agradezco personalmente a este escrito el incentivo para renovar mi ocupación con el puritanismo".

164. Nota 115: *Hellpach*: Willy Hellpach (seudónimo de Ernst Gystrow) (1877-1955), psicólogo y neurólogo, profesor de psicología en Heidelberg de 1906 a 1920, donde mantuvo estrechas relaciones con Max Weber. En la República de Weimar fue ministro en Baden para el culto y la enseñanza (1922-1925). Más datos en Max Weber, *Briefe 1913-1914*, edición de M. Rainer Lepsius y Wolfgang J. Mommsen, Tubinga, Mohr, 2003, pp. 270-278 y 840-841; y también en Joachim Radkau, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*, Munich, Carl Hanser Verlag, 2005, pp. 304-310.

Nota 115: *Lamprecht*: Karl Lamprecht (1856-1915), historiador alemán, autor de una *Historia de Alemania* en ocho tomos; representante del método histórico cultural y uno de los primeros intelectuales en desarrollar una teoría sistemática de la influencia de los factores psicológicos en la historia. Por una imprudente crítica que hizo de joven a Ranke, se vio constantemente asediado por los historiadores alemanes establecidos. Las críticas de Weber a Lamprecht en esta nota se explican en buena medida por esa penosa circunstancia. Lamprecht consiguió, sin embargo, sobreponerse al ostracismo de los "mandarines alemanes" y, a la larga, consiguió que la historia social y cultural fuera aceptada en Alemania como un campo de investigación perfectamente legítimo. Véase Fritz Ringer, *El ocaso de los mandarines alemanes. La comunidad académica alemana 1890-1933*, trad. de José M. Pomares, Barcelona, Pomares-Corredor, 1995, pp. 285-286.

165. Nota 118: *Labadie:* véase la nota crítica en la p. 148, nota 88.

Nota 118: *Tersteegen*: Gerhard Tersteegen (1697-1769), escritor y poeta pietista alemán quien sostenía, al igual que los bautistas y el cristianismo primitivo, que la Iglesia y el Estado no deberían guardar relaciones entre sí, pues "sólo la pureza de las iglesias bajo la Cruz estaba libre de sospecha". No obstante, para Weber esto no permite definir propiamente a una iglesia, sino tan sólo a una "secta". (*Infra*, p. 187, nota 174 de Max Weber.)

Francke: August Hermann Francke (1663-1727), pastor protestante, célebre pedagogo y uno de los principales promotores del pietismo en Alemania, fundador de la Universidad de Halle en Alemania oriental y de diversas instituciones caritativas en la misma ciudad.

166. Nota 119: *Joh von Lasco*: Johannes von Lasco (o Juan de Laski) (1499-1560), polaco convertido al protestantismo que dejó Polonia para fundar en la Frisia oriental una comunidad antes de emigrar a Londres para encabezar una comunidad extranjera basada en la disciplina congregacionista. De regreso al continente en 1556 se convierte en la cabeza de una de las iglesias reformadas de la pequeña Polonia.

167. Nota 123: *Tomás de Kempis*: Tomás de Kempis (1380-1471), miembro de los Hermanos de la Vida Común fundada por Gerrit Groot (*Gerardus Magnus*) en Holanda en la década de 1380, sin recurrir a reglas monásticas formales o a votos perpetuos. Autor de la *Imitación de Cristo* (escrito entre 1400 y 1440), expresión de una forma moderna de devoción (*devotio moderna*) completamente orientada hacia el retiro interior. La sencillez del lenguaje y su llamado directo a la sensibilidad religiosa del individuo son quizá las razones principales por las cuales este librito tuvo tan amplia y exitosa acogida, así como una profunda influencia en el desarrollo de la cultura cristiana desde el siglo XV hasta el existencialismo expresionista del siglo XX.

172. *Spangenberg*: August Gottlieb Spangenberg (1704-1792), obispo de la comunidad de Herrnhut. Después de una estancia en Norteamérica que duró hasta 1762, tomó la sucesión de Zinzendorf (véase la nota en la p. 106) en el movimiento pietista alemán.

174. Nota 146: *Geschichte der Philosophie* de Windelband: Wilhelm Windelband (1848-1915), filósofo neokantino que, al lado de Heinrich Rickert (1863-1936), imprimió desde la Universidad de Heidelberg el sello distintivo al movimiento neokantiano de Baden, por oposición al de Marburgo, más interesado éste en los límites del conocimiento científico en las ciencias exactas y naturales, mientras que el neokantismo de Baden pone mayor énfasis en el conocimiento de la historia y las ciencias sociales. Windelband sobresalió, sin embargo, por sus historias de la filosofía caracterizadas por tratar la historia de problemas filosóficos y no tanto de autores. La obra que cita Weber en la nota del texto fue el manual de historia de filosofía por excelencia de muchas generaciones en Alemania y América Latina: Wilhelm Windelband, *Historia general de la filosofía*, trad. de Francisco Larroyo, México, El Ateneo, 1960.

Nota 146: *"Unde pro Cartesio [...] nescia ratio"*: "Por consiguiente, sobre Descartes no tengo nada que decir; sin embargo siempre he optado y opto por que Dios haga elevarse a los hombres capaces a la verdadera filosofía, en la que la autoridad de ningún hombre es digna de atención, porque es como la necia razón de tantos maestros".

179. *Wesley*: John Wesley (1703-1791), fundador del metodismo. Véase la nota en la p. 101.

180. Nota 159: *Schneckenburger*: Matthias Schneckenburger (1801-1853). Véase la nota en la p. 92.

181. Nota 160: *Whitefield*: George Whitefield (1714-1770). Véase la nota en la p. 154.

182. *General Awakening*: Secuela proselitista del movimiento metodista a finales del siglo XVIII, tanto en Inglaterra como en Norteamérica, en la que tuvo un papel relevante la condesa de Huntingdon. Véase la nota sobre ella en la p. 154.

186. *Believers Church:* Iglesia de creyentes. Los movimientos independientes del siglo XVII, sobre todo en Inglaterra, sustituyeron la creencia calvinista de que la gloria de Dios exigía someter a su ley por medio de la Iglesia a los condenados, por una idea radicalmente distinta, a saber: que constituye una afrenta a Dios admitir en su rebaño a un impuro, a un *non believer*, que participe, sin creer en ellos, en los sacramentos. Sobre tal principio, por ejemplo, el bautismo sólo podría darse a los adultos, como auténticos creyentes, y también a los regenerados.

187. Nota 174: *Barclay*: Robert Barclay (1648-1690), escritor escocés cuya *Apology for the True Christhian Divinity* (1678) se convirtió en la declaración de principios de los *cuáqueros* (véase la nota en la p. 26). Se une a la "Society of Friends" de Fox (véase la nota en la p. 101) a su regreso de París en 1666. Define en sus escritos al cuaquerismo como una religión de "iluminación interior" donde ni la Iglesia ni las Escrituras pueden reclamar una autoridad superior frente a la "luz interior" que el Espíritu Santo genera, en las asambleas del culto, sobre el auténtico creyente. En 1677 visitó, al lado de William Penn (fundador de Filadelfia y cuyo nombre quedó incrustado en Pensilvania) y otros dirigentes cuáqueros, Holanda y el norte de Alemania para difundir el movimiento. Entre 1682 y 1688 Barclay emigró, junto con un grupo de notables cuáqueros, a Norteamérica como consecuencia de persecuciones religiosas y llegó a ser gobernador de la actual Nueva Jersey, pero regresó a su natal Escocia un año antes de morir. Véase también la nota de pie núm. 182 de Weber en la p. 204 de la presente edición.

Nota 174: *Tersteegen*: Gerhard Tersteegen (1697-1769) (véase la nota 118 en la p. 165).

188. *Menno Simmons* (1496-1561). Fundador de los *menonitas* (véanse las notas en las pp. 33 y 101).

190. *Schwenckfeld*: Kaspar Schwenckfeld (1498-1561), teólogo alemán y precursor del pietismo. Funda la comunidad de los Confesores de la Gloria de Dios que se desarrolla primero en Silesia y después, a partir del siglo XVIII, en Filadelfia.

Desencantamiento religioso del mundo: Tercera vez que Weber invoca este término, ausente en la primera versión del texto. Véanse las notas explicativas en las pp. 118 y 141. El aspecto concreto de esta tercera invocación reside en que para Weber son los calvinistas quienes llevan el proceso del "desencantamiento" hasta sus últimas

consecuencias, precisamente porque desvalorizaron radicalmente los sacramentos como medio de salvación y con ello consumaron un proceso de racionalización consecuente. Al considerar como una superstición mágica la Eucaristía, o un engaño el truco de "magia" del sacerdote católico que "absuelve" de sus pecados al pecador, los calvinistas por un lado "desencantaron" radicalmente el mundo, pero por el otro lo volvieron más racional para los propósitos prácticos del "racionalismo de dominio del mundo" *(Rationalismus der Weltbeherrschung)*, del "ascetismo intramundano" *(innerweltlichen Askese)* distintivo del calvinismo.

Nota 181: *Adiaforo*: Del griego αδιαδορον, "indiferente".

Nota 182: *La amabilidad de Ed. Bernstein*: Eduard Bernstein (1850-1932), político parlamentario y teórico de la socialdemocracia alemana, fue uno de los primeros socialistas que propuso la revisión de los principios marxistas, a los que consideraba deficientes por su herencia hegeliana, por la teoría del valor en *El capital* y por la irrealista teoría de la polarización de las clases sociales. Propuso una transición gradual y no violenta hacia el socialismo democrático. Weber lo cita aprobatoriamente en otras partes del texto (véase *supra* p. 109, nota 6; *infra* p. 195, nota 188, p. 235, nota 84 y p. 246, nota 108).

193. *El radical desencantamiento del mundo*: Cuarta vez que Weber invoca el término, ausente en la primera versión del texto. Véanse las notas explicativas de las pp. 118, 141 y 190.

194. *Naturali rationi*: "En virtud de una razón natural".

195. Nota 188: *"Notabilísima exposición de Ed. Bernstein": Cf.* Eduard Bernstein, "Kommunistische und demokratisch-sozialistische Strömungen während der englischen Revolution des 17. Jahrhunderts", en *Geschichte des Sozialismus in Einzeldarstellungen*, Stuttgart, Dietz, 1895, pp. 506 y ss. ["Corrientes comunistas y democrático-socialistas durante la revolución inglesa del siglo XVII", en *Historia del socialismo en monografías*] (*supra* p. 109, nota de pie núm. 6; y nuestra nota crítica sobre Bernstein: p. 190, nota 182).

Nota 188: "Exposición extremadamente esquemática que hace Kautsky": Karl Kautsky, *Die Vorläufer des neueren Sozialismus* [Los precursores del socialismo moderno], 2 vols., Stuttgart, Dietz, 1895: un análisis histórico de las ideas socialistas desde la República de Platón hasta la Revolución francesa, con especial atención al anabaptismo revolucionario. Karl Kautsky (1854-1938), teórico marxista y dirigente de la socialdemocracia alemana; sucesor de Engels en la Internacional Socialista; fundador de la revista *Neue Zeit* y principal autor del Programa de Erfurt en 1891. Aunque en su juventud tuvo una fuerte influencia de Bernstein, al atacar éste la doctrina "revolucionaria" del marxismo, Kautsky se convirtió en el principal defensor del marxismo "ortodoxo" en *Bernstein und das sozialdemokratische Programm* (1899). Sin embargo, Kautsky compartía con los revisionistas la idea de que el socialismo sólo podía

alcanzarse mediante una democracia parlamentaria (*Parlamentarismus und Demokratie*, 1893), pero, a diferencia de éstos, no esperaba que el socialismo se instaurara pacíficamente en el Imperio alemán. Al llegar la revolución bolchevique, Kautsky criticó la dictadura del proletariado y defendió la llamada democracia pura, en el fondo burguesa, como único camino para llegar al socialismo. Lenin lo demolió por ello en *La revolución proletaria y el renegado Kautsky* (1918), de donde ya jamás pudo quitarse el mote de "el renegado". Además del análisis del anabaptismo en su obra de 1895, de la cual también Ernst Bloch criticó su "unilateralismo economicista" (Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Munich, 1921, p. 88), Kautsky publicó en 1908 un libro sobre los orígenes del cristianismo (*El cristianismo. Sus orígenes y fundamentos*, Barcelona, Círculo Latino, 2007) donde incursionó en la sociología de la religión, pero sin poder evitar sus habituales simplismos reduccionistas. Finalmente hizo una más amplia crítica mecanicista de la tesis weberiana sobre el protestantismo, modélica de todos los ingredientes del "marxismo vulgar", en su última y más voluminosa obra: *Die materialistische Geschichtsauffassung [La concepción materialista de la historia]*, 2 vols., Berlín, Dietz, 1927, 1733 pp.

197. *Investiguemos ahora sus efectos en la vida económica*: Weber ha terminado con el primer paso metodológico de la "comprensión interpretativa interna" *(Verstehen)* de las creencias religiosas de la "ética protestante", especialmente en su modalidad de la concepción del ascetismo intramundano del calvinismo. El siguiente paso será intentar explicar *(Erklären)* causalmente los efectos de esas creencias en la vida económica, específicamente en el ámbito de la mentalidad (o *espíritu*) adecuada a la ética de trabajo de la vida cotidiana del capitalismo. Cabe recordar aquí la definición weberiana de "sociología", en la primera página de *Economía y sociedad*: "Sociología es la ciencia que busca comprender *(verstehen)*, interpretándola, el sentido de la acción social, para de esta manera explicarla *(erklären)* causalmente en sus desarrollos y en sus efectos". En el original: "*Soziologie soll heißen: eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend* verstehen *und dadurch in seinem Ablauf und seinem Wirkungen ursächlich*erklären *will*", Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5ª ed., Tubinga, Mohr, 1980, p. 1.

Nota 191: *Más detalles en el artículo siguiente*: Se trata de "Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo" (1906), en Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, pp. 169-192.

198. *Opus supererogationis:* "Obra cumplida con creces".

Efecto de la concepción [...] de la profesión: En el original de 1920: *Wirkung der Berufskonzeption*; sin embargo, en la primera versión del texto de 1904/1905, Weber usa una expresión mucho más sencilla, pues habla simplemente de una *Berufsidee*, es decir, de una "idea de vocación", sin referirse a ningún "efecto". La mayor complicación expresiva en la segunda versión debe interpretarse como resultado del prurito natural para condicionar y matizar las afirmaciones llanas de una primera etapa.

199. *Casus conscientiae:* "Caso de conciencia".

201. "Elementos ebioníticos del Nuevo Testamento": De ebionismo, doctrina del heresiarca ebonita; herejía de los primeros siglos de la era cristiana que negaba la divinidad de Jesucristo, considerándolo como un hombre nacido naturalmente de José y María, y adoptado por Dios.

202. Nota 6: *Tranquillitas animi:* "La tranquilidad de las almas".
Nota 6: *Sollicitudo:* Inquietud, preocupación.

206. Nota 19: *Harnack*: Adolf von Harnack (1851-1930), teólogo evangélico con cátedras en Marburgo y Berlín. Al igual que Troeltsch fue discípulo de Albrecht Ritschl (véase la nota en la p. 110) en Gotinga. Se destacó por sus investigaciones sobre los orígenes del cristianismo y sobre la historia de los dogmas cristianos, donde redujo la importancia de lo "dogmático" a favor de lo "histórico". Despojado el cristianismo de todo dogmatismo y de toda especulación, Harnack estimó que podía identificarse con la moral y que ésta, finalmente, se hallaba en armonía con el progreso de la ciencia.

207. *"Creced y multiplicaos"*: Génesis I, 28-29.
Nota 22: *Christian Wolff* (1679-1750): Filósofo de la Ilustración alemana *(Aufklärung)* que presentó buena parte de la filosofía de Leibniz en el formato de la escolástica protestante. La doctrina dominante de la Ilustración alemana antes de Kant era la llamada filosofía leibniz-wolffiana, aun cuando tanto Leibniz como Wolff rechazaron tal asociación, en parte porque el segundo criticaba muchos aspectos de la metafísica del primero al estar más cercano a Descartes. En 1723 Wolff fue expulsado de la Universidad de Halle por haber negado la necesidad de una fundamentación cristiana para la ética, y por haber enseñado, supuestamente, una ética fatalista, pero logró desarrollar una exitosa carrera académica en la Universidad de Marburgo hasta 1740, cuando Federico el Grande de Prusia le pidió que regresara a su natal patria prusiana. La contribución más perdurable de Wolff fue haber implantado el alemán, y no el latín, como idioma oficial de enseñanza para la filosofía en Alemania. Todos los principales críticos contemporáneos de Kant, incluidos los más feroces, fueron discípulos de Wolff.

208. *"Quien no trabaja que no coma":* Segunda carta de san Pablo a los tesalonicenses, 3, 10.

209. *Thesaurus ecclesiae:* "Tesoro de la Iglesia".

210. *Ex causis naturabilus:* "Por efecto de causas naturales".

211. Nota 31: *Doctrina india sobre la salvación:* Weber ya cita aquí, en la versión de 1920 de *La ética protestante*, los resultados de sus investigaciones sobre sociología de la religión de la India. Véase Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. II

("Hinduismo y budismo"), trad. de Julio Carabaña y Jorge Vigil, Madrid, Taurus, 1987.

212. Nota 33: *In majorem Dei gloriam:* "Para mayor gloria de Dios".

Nota 33: αδιαφορον: "indiferente"; véase la nota en la p. 190.

Nota 33: κράτιστος: "el más fuerte"; de κρατος, poder; "οι κρατιστσι", "los mejores ciudadanos".

216. *[...] de la libra que le habían prestado:* Parábola de los talentos en Mateo, XXV, 14-30, y Lucas, XIX, 12-27.

218. Nota 49: *"Super alios autem [...] circa fideles":* "Mucho más que hacia los otros, la Providencia de Dios se vuelca con suma atención y de modo singularísimo hacia los que tienen fe".

222. Nota 58: *La ética judaica tenía un fuerte sentido tradicionalista:* Conclusión a la que llega Weber después de publicar durante 1917 sus investigaciones sobre la ética económica del antiguo judaismo en el *AfSS*, mediante las cuales Weber confirmó, entre otras cosas, la enorme superficialidad y simplismo del estudio de Sombart de 1911 sobre la "vida económica de los judíos". Véase Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. III ("El judaismo antiguo"), trad. de José Almaraz, Madrid, Taurus, 1987, en especial pp. 265-294.

225. Huidibras: Principal obra satírica antipuritana de Samuel Butler (1612-1680) donde pone en evidencia, mediante un poema cómico heroico escrito en versos a ocho pies, a puritanos, independentistas y presbiterianos por igual.

Fides implicita: "Fe implícita", confianza tácita de los católicos en la interpretación de las Escrituras por parte de la jerarquía.

Nota 62: *"Nec fugere... necessitati inservire":* "No podemos rehuir aquello que parece más al servicio de la diversión que de la necesidad".

227. Nota 67: *Los* schutterijen *holandeses:* Soldados de milicias burguesas organizadas en torno a gremios y corporaciones profesionales, como por ejemplo la de los zapateros.

Nota 67: *Deftigkeit:* Majestad.

Nota 67: *Groen van Prinsterer* (1801-1876), dirigente político calvinista holandés, historiador y pensador religioso. Autor de un manual de historia holandesa (1846) que desarrolla la idea de una génesis providencial de la república protestante holandesa. Véase *infra*, pp. 435-436, y 466, nota 10.

231. Nota 78: *Las sociedades mercantiles de la Edad Media:* El título original de la tesis doctoral que Max Weber presentó en la Universidad de Berlín en 1889 era "El desarrollo del principio de solidaridad en las sociedades mercantiles abiertas, a partir del estudio de las empresas domésticas y comunidades empresariales de las ciudades del sur de Italia",

misma que fue revisada para ser publicada ese mismo año dentro de los capítulos centrales de Max Weber, *Zur Geschichte der Handlungsgesellschaften im Mittelalter. Nach südeuropäischen Quellen (Sobre la historia de las sociedades mercantiles en la Edad Media a partir de fuentes sureuropeas)*, Stuttgart, Encke, 1889. A fines de 2003 apareció la primera traducción al inglés de esta obra, misma que fue anunciada tanto como "el preludio" institucional de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* como el "otro zapato" que hasta ahora completa el par, junto a la más célebre obra de Weber, por haber estado escondido "debajo de la cama" por cerca de un siglo. Se trata, efectivamente, del complemento institucional de los ensayos de la *EP*, para proporcionar una explicación más amplia y completa sobre los orígenes del capitalismo moderno, pero hay otros complementos institucionales afines, como reconoce el propio editor Kaelber, tanto en la *Historia económica general* como en *Economía y sociedad*. Véase Max Weber, *The History of Comercial Partnerships in the Middle Ages*, traducción e "Introducción" de Lutz Kaelber, con prólogo de Charles Lemert, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield, 2003, 196 pp.

Nota 79: *Sombart en su*Capitalismo: Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, Berlín, Duncker und Humblot, 1902. Véase nuestra "Introducción" a la presente edición para más detalles sobre las variaciones que sufrió esta obra en sus sucesivas ediciones y la manera como influyó en la primera versión de los ensayos de Weber sobre el protestantismo.

Nota 79: *Splendor familiae:* "La gloria de la familia": En su primera respuesta a Rachfahl (*infra* p. 445), Weber le recuerda que este elemento no puede considerarse parte constituyente del "espíritu del capitalismo" definido de manera rigurosa: "Pero no se trata de una cuestión de una codicia compulsiva por el dinero, la felicidad, la *splendor familiae*, etc., todas esas cosas se encontraban más lejos de la mentalidad del puritano *serio* que de los demás: en efecto, se hacían ricos *a pesar* de su rechazo del mundo".

233. *Aquella fuerza que siempre quiere lo bueno y siempre crea lo malo*: En el original, "*die Kraft, die stets das Gute will und stets das Böse schafft*", donde Weber invierte la ironía de Mefistófeles, quien al informarle a Fausto quién es, afirma: "*Ein Kraft*, *die stets das Böse will und stets das Gute schafft*": "Una fuerza que siempre quiere lo malo y siempre crea lo bueno". Johann Wolfgang Goethe, *Fausto*, primera parte ("En el estudio de Fausto"), verso 1336.

234. Nota 83: *Husbandman*: Campesino.

236. *Yeoman:* Pequeño propietario rural, campesino acomodado en Inglaterra, sobre todo durante el reinado de los Tudor y los Estuardo.

Junker: Terrateniente aristócrata alemán, especialmente de Prusia oriental. Desaparece como clase social influyente al finalizar la primera Guerra Mundial y desaparece definitivamente en 1945.

238. *Beati possidentes*: "Felices propietarios".

239. Nota 95: *Macaulay:* Lord Thomas Babington Macaulay (1800-1859), político liberal, ensayista e historiador inglés, conocido sobre todo por su *History of England* (5 vols., 1849-1861), obra que cubre el periodo de 1688 a 1702 y que sentó las bases para la llamada interpretación *Whigh* (o liberal) de la historia de Inglaterra. De acuerdo con esta especie de "historia oficial", la Guerra Civil (1642-1649) debe ser vista como un avance de la historia constitucional de Inglaterra en la dirección de una afirmación de las libertades individuales, la limitación constitucional del poder del monarca y el fortalecimiento de la soberanía del Parlamento, en aras de las garantías constitucionales que han hecho de Inglaterra una potencia liberal-democrática y un modelo político para el resto del mundo. El enemigo natural de las pretensiones absolutistas de Jacobo I y Carlos I fue el puritanismo, tanto dentro como fuera del Parlamento; los "grandes estadistas" del periodo fueron sin duda los parlamentarios y no el rey, y aunque al parecer de Macaulay hubiera sido mucho mejor destituir y no ejecutar a Carlos I, tal y como ocurrió con Jacobo II en 1688, fue culpa del testarudo rey Estuardo, y no de los parlamentarios o de Cromwell, que Inglaterra se viera arrastrada a una cruenta y sangrienta guerra civil en 1642.

Nota 95: *Cunningham:* Archidiácono anglicano de la catedral de Ely y miembro del Trinity College de Cambridge, William Cunningham (1849-1919) fue un pionero en Inglaterra para relacionar los estudios de teología y ética cristianas con la historia económica, y por ello fue el primero que habló en la London School of Economics and Political Science (octubre de 1913) de la llamada "tesis Weber-Troeltsch". El libro de Cunningham donde se refiere con gran admiración a las obras, primero de Troeltsch y después de Max Weber, pero donde enfáticamente excluye a Sombart, y que en buena medida resume sus conferencias en la LSE es W. Cunningham, *Christianity and Economic Science*, Londres, Longmans, 1914, especialmente las pp. 6 y 69-70. Éste es el libro específico al que se refiere implícitamente Weber en la nota agregada de 1920 a la segunda versión de la *EP*, pero Cunningham trató este tema también en otras obras, tal y como lo hace notar Tawney, seguidor de Cunningham y principal difusor de la tesis Weber-Troeltsch en Inglaterra desde su cátedra de historia económica en la LSE a partir de la década de los años veinte; *cf.* Richard H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1937, especialmente las pp. xv, 211 y 212. Entre las obras más importantes de Cunningham, Schumpeter cita las siguientes: *The Growth of English Industry and Comerce During the Early and Middle Ages* (1882), *An Essay on Western Civilization in its Economic Aspects* (1898-1900) y *Progress of Capitalism in England* (1916). *Cf.* Joseph Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Nueva York, Oxford University Press, 1954, p. 821.

Nota 95: *Rogers:* J. E. Thorold Rogers (1823-1890), nombrado en dos ocasiones distintas profesor de economía en Oxford. Su principal obra fue *History of Agriculture and Prices in England*, 1259-1793, en siete volúmenes, de los cuales el primero apareció en 1866, pero fue más conocido por su popular y exitosa historia de los salarios: *Six*

Centuries of Work and Wages (1884). *Cf.* Joseph Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Nueva York, Oxford University Press, 1954, pp. 821-822, nota de pie núm. 22.

Nota 95: *Mathew Arnold:* Mathew Arnold (1822-1888), poeta y crítico inglés que abarcó no sólo la crítica literaria, sino también las de la teología, la historia, el arte, la ciencia y la política. Educado en el Balliol College de la Universidad de Oxford, Arnold fue nombrado inspector de escuelas en 1851. En contra de la opinión de Ghosh (2008, p. 195), Weber sabía a partir de 1912 por su contacto con Lukács de la importancia literaria de Arnold, a quien cita expresamente dos veces en la segunda versión de la *EP* (p. 33, nota 22, y p. 239, nota 95). Para la importancia de Arnold en el Lukács de 1911, véase F. Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías, op. cit.*, p. 51.

Nota 95: *Ashley:* William James Ashley (1860-1927), profesor de economía en Birmingham y dirigente intelectual del movimiento proteccionista de Joseph Chamberlain, fue uno de los economistas ingleses más cercanos al tipo de economistas alemanes del grupo de Gustav Schmoller, al cual en cierto modo también pertenecía Max Weber por su orientación a ver los problemas económicos en términos de la *Sozialpolitik* y la economía nacional. Ashley recibió en un inicio su formación de economistas ingleses cercanos a la economía alemana, como Toynbee y Maine, antes de recibir la influencia directa de la escuela alemana, tal y como aparece ésta reflejada en su muy exitosa *Introduction to English Economic History and Theory*, 2 vols., 1888-1893. El libro de Ashley citado por Weber sobre la economía y el comercio en Birmingham, de 1913, contiene una breve referencia aprobatoria a su tesis sobre el protestantismo.

240. *Dowden*: Edward Dowden (1843-1913), crítico protestante irlandés de la literatura inglesa y alemana, presidente de la *English Goethe Society* (1888-1911) y miembro honorario de la *Deutsche Shakespeare Gesellschaft*. Autor de estudios sobre Shakespeare y Shelley, pero también de una de las fuentes secundarias en inglés más citadas en la *EP* por Weber: *Puritan and Anglican. Studies in Literature*, Londres, Kegan Paul, 1900. Ahí, Dowden deriva del *Wilhelm Meister* de Goethe un llamado "puritano" a la acción y se refiere expresamente al puritanismo como un "*English Hebraism*", lo cual fue especialmente valorado por Weber dado el énfasis que el puritanismo pone en el Viejo Testamento. Ghosh considera que Weber construyó su tipo ideal del puritano inglés precisamente a partir de obras marginales como la de Dowden, puesto que "fue desde el protestantismo irlandés y escocés y desde el punto de vista de la disensión inglesa desde donde Weber derivó su versión 'científica' y empírica del puritanismo inglés". *Cfr*, Peter Gosh, *A Historian Reads Max Weber. Essays on the Protestant Ethic*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2008, p. 23; ver especialmente pp. 28-35 y 126-128 para la importancia de Dowden en Weber. Ver asimismo las otras menciones de la *EP* a Dowden en: p. 117, nota 17; p. 200, nota 1; p. 220, nota 57, en esa página está la referencia al "*English Hebraism*"; y p. 229, nota 273.

245. *Sir William Petty:* William Petty (1623-1687), economista y estadístico inglés,

terrateniente en Irlanda y miembro del Parlamento. Autor de *Treatise of Taxes and Contributions* (1622) y *Political Arithmetick, or a Discourse Concerning the Extent and Value of Lands, People, Buildings, etc.*, Londres, Robert Clavel, 1691. La primera referencia a Petty la hizo Weber en 1910 en el contexto de su *primera* respuesta a Rachfahl, al citar su descripción "científica" sobre la mentalidad y comportamiento de los puritanos. La referencia expresa a Petty en la *EP* no aparecerá sino hasta la segunda versión de 1920. Este agregado es parte de la polémica con Rachfahl en 1910, aunque éste ya no sea citado por su nombre. Para más información sobre Petty, véase G. P. Gooch, *Political Thought in England from Bacon to Halifax*, Londres, Thornton, The Home University Library, 1914, pp. 242-250.

Dissenters: "Disidentes", no conformistas, protestantes ingleses que no se conforman con las doctrinas de la Iglesia establecida. Véase la nota en la p. 26. También esta referencia a los "*dissenters*" es un agregado de la segunda versión de la *EP*, y al igual que la referencia a sir William Petty dos líneas atrás, debe entenderse en el contexto de lo que Weber escribió en 1910 en su *primera* respuesta a Rachfahl.

Laud: William Laud (1573-1645), arzobispo de Canterbury (1633-1645), consejero religioso del rey Carlos I, uno de los más impopulares estadistas de su tiempo, cuya feroz oposición y brutales torturas hacia los *dissenters* o no conformistas, tanto en Inglaterra como en Escocia, ha sido considerada uno de los principales detonadores de la Guerra Civil inglesa (1642-1651). Cuando en 1637 el arzobispo Laud intentó imponer la liturgia anglicana en la Escocia presbiteriana, desató la resistencia armada y así selló su decadencia política. Acusado de traición por la Cámara de los Comunes del "Parlamento Largo", fue juzgado en 1644, encontrado culpable y decapitado en Londres el 10 de enero de 1645. La más afamada biografía de Laud es la del antiguo *Regius Professor* de historia moderna de la Universidad de Oxford. Véase Hugh Trevor-Roper, *Archbishop Laud 1573-1645*, Londres, Macmillan, 1940, 464 pp.

Prynne: William Prynne (1600-1669), puritano inglés que perteneció al movimiento de los "levellers" o "niveladores" sociales radicales. Por sus panfletos radicales fue encarcelado, marcado a hierro candente y mutilado por órdenes del arzobispo Laud; el "Parlamento Largo" lo liberó en 1640, pero al oponerse en 1649 a la ejecución de Carlos I, Cromwell lo volvió a encarcelar, ya de manera definitiva. Véase "Los niveladores *(levellers)*" en George Sabine, *Historia de la teoría política*, *op. cit.*, pp. 354-356; y Christopher Hill, *The World Turn Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution*, Harmondsworth, Penguin Books, 1975, pp. 107-150.

Parker: Henry Parker *(Philus Adelphus)*, puritano inglés del siglo XVII, abogado educado en Oxford, asociado político de los presbiterianos y, según Christopher Hill, precursor de Hobbes al considerar que, debido a la caída del hombre, éste conserva rasgos esencialmente antisociales y agresivos en el estado de la naturaleza. Autor iusnaturalista de *A Discourse Concerning Puritans* (1641) y *Observations upon Some of his Majesties Late Answers and Expresses* (1642); en su *Jus Populi* de 1644 apoyó la teoría de Milton con respecto a que la Biblia puede y debe ponerse al servicio de las necesidades y debilidades humanas; simpatizante de los "levellers", se vio obligado, sin

embargo, a disociarse públicamente del comunismo radical (del ala de los "diggers" o "cavadores"), en *A Declaration by Congregational Societies in and about the City of London* (1648). *Cf.* Christopher Hill, *The World Turn Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution*, *op. cit.*, pp. 157, 264 y 119, nota núm. 54. Según Haller, "Parker y Prynne siempre lucharon por el derecho del Parlamento a resistirse a la Corona"; *cf.* William Haller, *The Rise of Puritanism*, Nueva York, Harper, 1938, pp. 365-371. (Véase también la nota de pie 92 de Weber en la p. 173).

246. Nota 108: *"Véase el artículo siguiente":* Es decir, "Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo", en Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, pp. 169-192.

247. Wanderjahren: J. W. Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre* (*Años de andanzas de Wilhelm Meister):* Última novela de Goethe, la cual, aunque iniciada en 1807, es decir, dos años antes de la publicación de las *Afinidades electivas* (1809), no fue concluida sino hasta 1826. El segundo libro de los *Wanderjahre* propone una forma ideal de educación basada en el entrelazamiento de la enseñanza teórica con la formación práctica profesional *(praktische Berufsausbildung)*. Obra de senectud, combina dos temas fundamentales para los intereses de Weber en la *EP*: la formación *práctica* de una vocación o profesión *(Beruf)* y la cercanía que guardan los orígenes de esta novela con la de las *Afinidades electivas*, tal como lo hace notar Lukács en un pasaje de su famoso estudio sobre el *Wilhelm Meister*. *Cf.* Georg Lukács, "Los años de aprendizaje de Guillermo Meister", en *Goethe y su época*, trad. de Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1968, p. 106: "La afirmación de Hegel acerca del desenlace de la lucha entre la poesía y la prosa, entre el ideal y la realidad, se aplica plenamente a las novelas del gran realismo burgués de la primera mitad del siglo XIX, entre las cuales se incluyen las novelas tardías de Goethe, *Die Wahlverwandschaften [Las afinidades electivas]* y *Wilhelm Meisters Wanderjahre*".

"El puritano quiso ser un hombre profesional, nosotros tenemos que serlo también": La palabra clave aquí es la de "profesional" en el sentido de "vocación" *(Beruf)*. El original de esta frase en alemán dice "*Der Puritaner wollte Berufmensch sein,— wir*müssen *es sein*". Con esto Max Weber da a entender que si bien el calvinista puritano del siglo XVII tomó la decisión de hacer el esfuerzo para vivir de acuerdo con su vocación, en la era contemporánea nosotros ya no tenemos alternativa, sino que *tenemos que* vivir de acuerdo con una vocación generada por una creciente especialización profesional. Así como el capitalismo ya no requiere del *ethos* que lo motivó durante los siglos XVI y XVII, porque se desarrolla ya de acuerdo con su propia dinámica interna, y por eso ha pasado a ser esa especie de *caparazón duro como el acero*, "vacío de espíritu", según lo señala más adelante Weber, así también, en la era contemporánea, estamos destinados a desempeñar una especialización profesional cada vez mayor. El terrible diagnóstico del *Zeitgeist* de la modernidad, que Weber no desarrollará en todas sus implicaciones sino hasta su conferencia de "La ciencia como vocación" (1919), se

asoma ya, por primera vez, en las cuatro últimas páginas de la primera versión de su segundo ensayo sobre el protestantismo (1905). Compárese con Max Weber, "La ciencia como vocación" *(Wissenschaft als Beruf)*, en *El político y el científico*, Madrid, Alianza Editorial, 1969, pp. 180-231.

"El ascetismo abandonó las celdas monásticas para instalarse en la vida profesional y dominar la moralidad intramundana": Recuérdese la frase de Sebastian Franck, citada por Weber en la p. 148, en el sentido de que lo distintivo de la Reforma protestante "estuvo en convertir a cada cristiano en monje por toda su vida". De manera más precisa y delimitada fue el calvinismo el que abrió las puertas de las celdas monásticas para extender la vida virtuosa y ascética de los monjes a la vida cotidiana de *todos* los auténticos cristianos que viven, oran y trabajan de acuerdo con su vocación en el mundo, al que se dedican a "señorear" o dominar (*beherrschen*, de *Herr* que puede traducirse como "señor", pero también como *dominus*), mediante el trabajo productivo y el cálculo racional, "para la mayor gloria de Dios". Por esta razón la traducción correcta y precisa del término usado por Weber, *Innerweltliche Askese*, debe ser "ascetismo intramundano", es decir *dentro* y no *fuera* de este mundo, pues la opción de Legaz Lacambra para traducirlo como "ascetismo laico", "profano" o "mundano", es imprecisa y se presta a confusiones. Es en este sentido que Weber habla en su "Introducción a la ética económica de las religiones universales" (1913), de un tipo específico de "racionalismo" religioso para caracterizar al racionalismo occidental que alcanza sus últimas consecuencias de racionalización en el ascetismo intramundano del calvinismo: *Rationalismus der Weltbeherrschung*, o racionalismo de dominio del mundo, por oposición al racionalismo de otras religiones universales, como el de fuga del mundo *(Rationalismus der Weltflucht)* de la India, o el racionalismo de adaptación pragmática del mundo *(Rationalismus der Weltanpassung)* del confucianismo en China, o el racionalismo de conquista del mundo *(Rationalismus der Welteroberung)* en el Islam. Véase Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, especialmente las pp. 207-215. Para la tipología weberiana del "racionalismo de dominio del mundo" en Occidente por oposición al "racionalismo de conquista del mundo" en el Islam, puede consultarse a Wolfgang Schluchter, *Rationalismus der Weltbeherrschung*, Francfort, Suhrkamp, 1980, pp. 9-39; y Wolfgang Schluchter, "Einleitung. Zwischen Welteroberung und Weltanpassung. Überlegungen zu Max Webers Sicht des frühen Islams", en W. Schluchter (ed.), *Max Webers Sicht des Islams*, Francfort, Suhrkamp, 1987, pp. 11-99.

248. *Un caparazón duro como el acero:* En el original alemán: *ein stahlhartes Gehäuse*; aunque la traducción de Legaz Lacambra por "férreo estuche" es sugerente, también es muy inexacta; en cambio la metáfora weberiana adquirió celebridad y gran impacto mundial a partir de la traducción de Parsons como "the iron cage", es decir, "la jaula de hierro". En nuestra primera edición crítica justificamos por razones de uso y convencionalismo mantener la conocida traducción parsoniana, pero para esta nueva edición hemos retomado la traducción fielmente literal por las siguientes razones. En

2001, el sociólogo británico Peter Baehr publicó un importante artículo dedicado a justificar por qué el término *stahlhartes Gehäuse* debe traducirse al inglés como "shell as hard as steel" y no como "the iron cage", a pesar de la vida independiente que acabó por adquirir la traducción parsoniana (Baehr, 2001, pp. 153-169). En efecto, el término alemán usado por Weber es más complejo y mucho más moderno que el usado por Parsons, dado que el acero, a diferencia del hierro, no es un elemento sino un producto aleatorio y versátil de la fabricación humana, duro y potencialmente flexible al mismo tiempo (como en las hojas de rasurar y el alambre), de superficie lisa, impecable y brillante, a diferencia del material rugoso, oscuro y potencialmente quebradizo del hierro en cuanto material de la primera etapa de la industrialización, y no de la última, como lo es el acero. A principios del siglo XX, el acero era visto como el material emblemático de la modernidad, con potencialidades prácticamente futuristas y connotaciones masculinas (como en su posterior incorporación al "hombre de acero" en un personaje de raigambre tan nietzscheana como lo es *Superman*). De tal modo que el acero parece tener mucho más en común con el moderno capitalismo racional burgués que el hierro, del cual es un refinamiento; y así como el acero implica la transformación del hierro por su mezcla con el carbón y otros elementos, así el capitalismo implica la transformación del poder del trabajo en mercancías. Si Weber hubiera querido referirse a una "jaula de hierro" a semejanza de como Dumas imaginó una "máscara de hierro", entonces habría usado la expresión *eiserner Käfig* y no *stahlhartes Gehäuse*, pero eligió este último también porque *Gehäuse* es un término mucho más complicado que el de una mera "jaula" o "prisión". En efecto, de una jaula o prisión siempre es posible escaparse; un secuestrador o un narcotraficante no ve realmente modificada su naturaleza interna mientras está en prisión antes de fugarse; en cambio la idea de *Gehäuse*, en cuanto "concha" o "caparazón", es parte constituyente y orgánica de quien vive en ella cotidianamente, como una tortuga o un caracol, al grado de que ya no hay ni siquiera una percepción de que se trata de una "prisión", sino al contrario, de un *habitat* al que uno se ha acostumbrado y hasta le resulta confortable, sin ni siquiera pensar o intentar "salirse" del mismo. A diferencia de la idea de una jaula o una prisión, impuesta coercitivamente desde fuera, el caparazón alude a un componente que permite orgánicamente respirar y desarrollarse, de manera restrictiva, sí, pero también protectora, pues todavía permite decisiones, movimientos y direcciones de diversos tipos, porque no se trata de algo impuesto externamente, sino que forma parte de la propia existencia interna (una interpretación semejante puede encontrarse en Joachim Radkau, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens, op. cit.*, p. 329). Con todo, para Weber el hombre moderno, ese filisteo que, parafraseando a Nietzsche, es un "especialista sin espíritu y un hedonista sin corazón", sumamente satisfecho con su actual posición por sentirse parte de "la etapa más avanzada en la historia de la humanidad", no es en realidad un *homo sapiens*, sino un ente *diferente*, transformado y degradado, pues si la jaula priva al hombre de su libertad, pero deja inalterada su esencia humana, el caparazón refiere una reconstitución del ente implicado, desde el momento en que el caparazón forma parte de su organismo y ya no puede vivir sin él. Los "últimos hombres", *die letzen Menschen* en la alusión

nietzscheana con la que Weber concluye sus ensayos sobre el protestantismo, no son ya propiamente hombres, mucho menos "superhombres", sino entes degradados al rastrero nivel de los moluscos y gasterópodos. Para Weber, el caparazón de acero (expresado hoy, entre otras cosas, en los *ipods* y teléfonos celulares) es así el símbolo de la *pasividad*, la transformación del héroe puritano en una figura de la mediocridad de las masas. Lo cual tampoco significa que Weber fuera un "romántico anticapitalista", según la clasificación de Lukács, pues parte del mensaje de *La ética protestante* era despertar a Alemania de su atraso frente al progresista desarrollo capitalista de Inglaterra, por lo que su diagnóstico final es más bien una viril afirmación del mundo moderno, y no una invitación para huir de él. El consejo de Weber es, pues, uno de realismo político, porque una amargada condena del capitalismo, o una profecía sobre la decadencia de Occidente, no formaban parte de sus auténticos intereses. En suma, aunque la metáfora de la "jaula de hierro" de Parsons haya tenido un exitoso desarrollo autónomo y sea un ejemplo sobre cómo la imaginación de un traductor se impone tanto al texto como a sus lectores, la expresión literalmente fiel de "un caparazón duro como el acero", además de evitar actualmente malos entendidos, parece captar mucho mejor las refinadas sutilezas y sugerencias del pensamiento filosófico existencial del propio Max Weber, especialmente si se toma en consideración la manera en que Karl Jaspers utilizó el término "Gehäuse", tomado explícitamente de Max Weber, para lanzar la primera formulación de su *Filosofía de la existencia* (*cf*. Karl Jaspers, "Der Halt im Begrenzten: Die Gehäuse" ["El apoyo en lo delimitado: los caparazones"], en *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlín, Springer, 1919, pp. 269-288). Véase también antes nuestra nota crítica en la p. 4.

La "ilustración": En el original, *der Aufklärung*. En su primer atisbo del diagnóstico de la modernidad, Weber esboza ya una crítica al optimismo racionalista del iluminismo, en una dirección que influirá notablemente en la *Dialektik der Aufklärung* (1944) de Horkheimer y Adorno. Véase Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, trad. de H. A. Murena, Buenos Aires, Sudamericana, 1969; y Jürgen Habermas, "Max Weber en la tradición del marxismo occidental", en *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, Madrid, Taurus, 1999, pp. 439-465.

249. *Mecanizada:* En la versión de 1905 Weber usó en vez de este adjetivo el de *chinesische*, para referirse así a una potencial petrificación "achinada" de la modernidad. Para la versión de 1920 Weber cambia el adjetivo porque entretanto realiza sus estudios sobre la ética económica del confucianismo y encuentra que el caso del patrimonialismo chino era mucho más sutil y complejo de lo que había pensado inicialmente. Por otro lado, el diagnóstico de la "petrificación" de la modernidad ya había sido asociado por Weber, en el contexto de sus artículos políticos, al del avance inexorable de la burocratización que amenaza con someter al hombre moderno, de manera semejante a como quedaron sometidos los *fellahs* al antiguo Estado egipcio: "En unión con la máquina muerta, la burocracia trabaja en forjar el caparazón [*das Gehäuse*] de aquella servidumbre del futuro a la que tal vez los hombres se vean algún día obligados a someterse impotentes, como los *fellahs* del antiguo Estado egipcio". Véase Max Weber,

"Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán" (1917), en *Escritos políticos*, vol. I, *op. cit.*, p. 87; reproducido también en Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, p. 1074.

"Especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón…": La referencia a los "últimos hombres", "die letzen Menschen", proviene del *Así habló Zarathustra* de Friedrich Nietzsche, y la frase de "especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón" está inspirada en el regaño que Zarathustra propina en el mercado a quienes se sentían los "últimos hombres" en la evolución de la civilización (*Así habló Zarathustra*, prólogo, parágrafo 5), en el capítulo "Del país de la civilización", de la segunda parte de esa obra; y en el intitulado "Del hombre superior", ya casi al final de la cuarta parte.

250. Nota 114: *inevitable recurrir de continuo a trabajos ajenos (teológicos e históricos):* Para la redacción de los estudios de los tres volúmenes sobre la ética económica de las religiones universales, Max Weber recurrió básicamente a fuentes de investigación secundarias publicadas en lenguas occidentales, y para cuestiones teológicas estaba muy consciente de lo que podía deberle a Ernst Troeltsch, tal y como lo manifiesta expresamente en la última nota de pie de página con la que concluye este texto.

251. Nota 115: *...evolución cultural:* En el original, *Kulturentwicklung*, que sería mejor traducir como "desarrollo cultural" para evitar asociaciones "evolucionistas" que Weber no compartía. Véase la nota explicativa sobre el término "dirección evolutiva" en la p. 1, así como la dedicada al de "tendencias evolutivas" en la p. 148.

Nota 115: *Todo esto va en volumen aparte:* En la nota de pie, introducida a la versión de 1920, Weber simplemente informa: *Diese folgen hier*: es decir, "estos siguen a continuación aquí". No se trata pues de ningún "volumen aparte", porque esas investigaciones van incluidas en el primer volumen de los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Véase Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, especialmente la p. 167.

Nota 115: *Las precede un artículo para explicar el concepto de "secta":* se refiere al artículo "Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo" (1906), que incluimos a continuación.

[1] El conocido estudio de Jellinek "Erklärung der Menschenrechte": Véase Georg Jellinek *et al.*, *Orígenes de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano*, edición de Jesús G. Amuchástegui, Madrid, Editora Nacional, 1984, especialmente las pp. 57-120, donde aparece el texto de Jellinek [2ª ed., 1903] en la traducción de Adolfo G. Posada. Para la manera fundamental en que la primera edición de 1895 del estudio de Jellinek influyó tanto en el interés de Weber como en el de Troeltsch para investigar las relaciones entre capitalismo y protestantismo, véase antes nuestro estudio introductorio a esta edición crítica, especialmentelas las notas núm. 34 y 35. Tanto Weber como Troeltsch hicieron remontar el origen de sus investigaciones al seminario de Jellinek en Heidelberg en 1896. Pero después de verse impedido para trabajar durante años como consecuencia de un colapso nervioso, Weber empezó a recobrar el ánimo en 1903 e inició la lectura tanto de la *Filosofía del dinero* de Georg Simmel publicada en 1900, como de la nueva edición del estudio de Jellinek aparecida en 1903. A ello se debe el "agradecimiento personal" de Weber a este escrito referido al final de la nota anterior de la versión publicada en el *AfSS* en noviembre de 1905. Véase también Marianne Weber, *Biografía de Max Weber*, trad. de María Antonia Neira Bigorra, México, FCE, 1995, pp. 263 y 267. Es muy importante subrayar, por otro lado, que el único pasaje de la primera versión de 1905 de la *EP* donde Weber cita expresamente la decisiva influencia de Jellinek fue suprimido en la segunda versión de 1920, de tal modo que todos los lectores de la clásica obra de Weber (con excepción de unos cuantos especialistas alemanes) a lo largo de casi un siglo, carecieron de una referencia explícita y adecuada con respecto a una de las fuentes más importantes que inspiraron los célebres ensayos de Weber sobre la ética protestante.

Anexos

1. Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo[1]

DESDE TIEMPO antiguo existe en los Estados Unidos el principio de "separación entre Estado e Iglesia". Tan estrictamente se observa que ni siquiera hay una estadística oficial de confesiones, ya que sería violar la ley que el Estado preguntara al ciudadano por su confesión. No vamos a examinar aquí el significado práctico de este principio para la posición de las comunidades eclesiales en relación con el Estado.[2] Más bien nos interesa ante todo la circunstancia de que todavía hace unos 25 años, pese a la absoluta ignorancia de las confesiones por parte del Estado y pese a la total ausencia de cualquier clase de incentivos, sumamente eficaces, como los que la mayor parte de los estados europeos de la época otorgaban a la pertenencia a ciertas iglesias privilegiadas, el número de "aconfesionales" en los Estados Unidos (en aquel tiempo), se estimaba en solamente 6%, no obstante la enorme inmigración.[3] Pero es que, además, la pertenencia a una comunidad eclesial significaba allí cargas mucho más altas, en particular para la gente de recursos escasos, que entre nosotros. Lo demuestran presupuestos familiares dados a la luz pública, y yo, personalmente, tuve conocimiento de una comunidad en una ciudad del lago Erie, compuesta casi exclusivamente de leñadores alemanes inmigrados y sin calificación, en la que las donaciones regulares para fines eclesiales llegaban casi a 80 dólares, cuando el salario promedio de un trabajador era de alrededor de 1 000 dólares anuales; como cualquiera sabe, sólo una pequeña fracción de esta carga habría tenido entre nosotros como consecuencia la deserción masiva de la Iglesia. Independientemente de esto, nadie que visitara el país hace 15 o 20 años, antes de que comenzara la última fase de europeización de los Estados Unidos, podía dejar de observar la eclesialidad, todavía entonces muy intensa, que reinaba en todos los territorios que no estaban recién inundados por inmigrantes europeos.[4] Esta eclesialidad era antes todavía mucho más fuerte y comúnmente admitida que en los últimos decenios, como cualquier libro de viaje antiguo atestigua. Lo que a nosotros nos interesa aquí sobre todo es solamente una dimensión de este hecho. Incluso en Brooklyn, ciudad hermana de Nueva York, pero que hasta hace poco conservaba de modo notablemente más fuerte las viejas tradiciones, pero sobre todo en otros lugares menos expuestos a la influencia de la inmigración, solía enfrentar siempre a los hombres de negocios que se instalaban en ellas, todavía hace menos de una generación, que al comenzar una relación comercial se le preguntara como ocasionalmente, pero evidentemente no por casualidad: "To what church do you belong?" De un modo semejante, en una *table d'hôte* escocesa típica, los domingos amenazaba casi siempre al continental, todavía hace un cuarto de siglo, la pregunta de una señora: "What service did you attend to day?"[5] Una observación más detallada convencería fácilmente de que, mientras la administración norteamericana en cuanto tal nunca preguntaba por la pertenencia religiosa, según hemos dicho, en las relaciones sociales privadas y las relaciones comerciales que implicaban duración y *otorgamiento de crédito,* puede decirse casi que se preguntaba siempre. ¿Por qué? Una serie de pequeñas

observaciones personales (1904) puede quizás ayudar a hacerse una idea de ello.

El autor de estas líneas hizo un largo viaje por antiguo territorio indio en el mismo departamento que un viajante de comercio en *undertakers hardware* (inscripciones de hierro para sepulturas); como le mencionara ocasionalmente el hecho de la todavía chocantemente fuerte eclesialidad, hizo éste la siguiente observación: "Señor, por mí puede cada cual creer o no creer lo que mejor le parezca: pero cuando yo veo un granjero o un comerciante que no pertenecen a ninguna Iglesia, ese hombre no vale para mí medio dólar. ¿Qué puede moverlo a que me pague, si no cree en nada? *(Why pay me, if he does'nt believe in anything?)"*. Esto es, en todo caso, una motivación algo vaga. Lo que quiero mostrar se desprende de algo más claramente del relato de un otorrinolaringó-logo de origen alemán, que se había establecido en una gran ciudad de Ohio y contaba la visita de su primer paciente. Tras haberse recostado, a petición del médico, en el sofá, para ser explorado con el rinoscopio, se incorporó para hacer notar con dignidad e insistencia: "Señor, soy miembro de la Iglesia baptista tal en la calle tal". Perplejo sobre lo que este hecho podría tener que ver con las enfermedades de la nariz y su tratamiento, preguntó el médico sobre el incidente a un colega norteamericano conocido suyo, que, riendo, le informó: "Eso sólo significa: no tenga usted cuidado por los honorarios". Pero, ¿por qué significaba justamente esto? Un tercer suceso quizás contribuya a aclarárnoslo.

En una hermosa y clara tarde de domingo de principios de octubre, asistí con algunos parientes (granjeros en Buschwald, a unas millas de M., capital de un condado en Carolina del Norte) a un bautizo baptista en un estanque que atravesaba un arroyo que descendía de las Blue Ridge Mountains, visibles a lo lejos. Hacía frío, y la noche anterior incluso había helado. Alrededor, en las faldas de las colinas, había numerosas familias campesinas, venidas de las cercanías en sus ligeras calesas de dos ruedas y, también, en parte, de más lejos. En el estanque estaba, vestido de negro y sumergido hasta la cintura, el predicador. Tras preparativos varios, fueron entrando en el estanque, una tras otra, unas 10 personas de uno y otro sexo con vestidos de etiqueta, se comprometieron a guardar la fe, se sumergieron luego, las mujeres del brazo del predicador, completamente bajo el agua, emergieron resoplando, salieron tiritando, con las ropas empapadas, del estanque, fueron "felicitados" por todas partes y, enseguida, envueltos en gruesas mantas y llevados a casa.[6] Estaba conmigo un pariente que, aconfesional según la tradición alemana, contemplaba con desprecio y socarronería la ceremonia,[7] y comentó al ver bautizarse a uno de los jóvenes: "Look at him —I told you so!" Cuando le pregunté (tras acabarse la ceremonia) por qué lo había adivinado, contestó: "Porque quiere abrir un banco en M." "¿Hay tantos baptistas en el entorno como para vivir de ello?" "De ningún modo, pero una vez bautizado tendrá por cliente a toda la comarca, y los otros no podrán hacerle competencia." A las preguntas de por qué y cómo, respondió que la recepción en la comunidad baptista local, todavía estrictamente anclada en la tradición religiosa, sólo tenía lugar tras un riguroso "periodo de prueba" y tras detalladas pesquisas, que alcanzaban hasta la primera infancia, sobre su vida (*disorderly conduct?* ¿Frecuentación de tabernas? ¿Bailes? ¿Teatros? ¿Juego de cartas?

¿Pago impuntual de deudas? ¿Otras ligerezas?), valiendo como garantía absoluta de las cualidades éticas de un *gentleman,* sobre todo de las cualidades comerciales, hasta tal punto que el bautizado tenía seguros los depósitos de toda la comarca, y crédito sin límites y sin competencia. Es un "hombre hecho". Por otras observaciones vino a resultar que éstos o parecidos fenómenos se repetían de modo muy semejante en las zonas más distintas. Llegaban lejos en los negocios aquellos (y, por lo general, sólo aquellos) que pertenecían a *sectas* metodistas, o baptistas o de otra denominación, o a conventículos sectarios. Si el miembro de una secta se mudaba a otro lugar, o era viajante de comercio, llevaba consigo el *certificado* de su comunidad y tenía, gracias a él, no sólo acceso a los compañeros de secta, sino, sobre todo, crédito ante todo el mundo. Si se veía en dificultades económicas de las que no fuera culpable, la secta arreglaba sus asuntos, aseguraba a los acreedores y lo ayudaba de todos los modos posibles, incluso muchas veces según el principio bíblico de *mutuum date nihil inde sperantes.* Pero lo decisivo, en último término, para sus oportunidades no era la esperanza de los acreedores de que la secta, por conservar su prestigio, no iba a dejar que salieran perjudicados, sino el hecho de que en una secta con una cierta reputación sólo era admitido aquel cuyo *modo de vida* le hacía aparecer como calificado éticamente sin ningún género de dudas. Y, por consiguiente, que la pertenencia a una secta significaba (a diferencia de la pertenencia a una "Iglesia", en la que "se nace" y que reparte su gracia sobre justos e injustos) un certificado de calificación ética, en particular comercial, para la *persona.* Pues una "Iglesia" es una institución que administra como una fundación la gracia y los bienes religiosos de salvación, la pertenencia a la cual (¡idealmente!) es obligatoria y que, por ello, no prueba nada sobre las cualidades de sus miembros, mientras que una secta, por el contrario, es una asociación voluntaria exclusiva de los calificados (idealmente) en una ética religiosa, en la que se entra de modo voluntario cuando se es admitido, también de modo voluntario, en virtud de unas *pruebas* religiosas.[8] La exclusión de la secta por quebrantar su ética significa la pérdida del crédito y el desclasamiento social. Muchas observaciones en el curso de los meses siguientes confirmaron no sólo la importancia todavía entonces grande, aunque decayendo a ojos vistas, de la eclesialidad como tal,[9] sino también ese rasgo suyo especialmente importante. El tipo de confesión religiosa era en estas fechas completamente indiferente.[10] Lo mismo daba la masonería[11] que la *Christian Science,* que adventismo, cuáqueros, o lo que fuera. Con que se diera lo verdaderamente importante, la admisión por *ballot* tras un examen y una *prueba* ética en el sentido de las virtudes que premiaba la ascesis intramun-dana del protestantismo, es decir, la vieja tradición puritana, el resultado era siempre el mismo. Un examen más detenido revelaba los continuos progresos de ese característico proceso de "secularización" al que sucumben por todas partes en la edad moderna esos fenómenos nacidos de las concepciones religiosas. Así, no sólo ya asociaciones religiosas, es decir, sectas, desencadenaban esta serie de efectos. Antes bien, lo hacían cada vez en menor proporción. Todavía hace 15 años se advertía sin mucho esfuerzo que en la clase media norteamericana (siempre fuera de las metrópolis completamente modernas y de los

centros de inmigración) muchos hombres llevaban en la solapa una pequeña insignia, de diversos colores, parecida, más que a otra cosa, a una roseta de la Legión de Honor. Si se preguntaba por ello, la respuesta mencionaba normalmente una asociación, a veces con un nombre fantástico y aventurero. Como sentido y finalidad resultaba casi siempre que tenía, además de ofrecer otras muy varias prestaciones, pero también muy frecuentemente, sobre todo en los territorios menos afectados por la desintegración moderna, daba al miembro el derecho (moral) al socorro fraterno de todo compañero de asociación en situación de hacerlo en caso de riesgo económico inmerecido y, en muchos casos que llegaron a mi conocimiento en aquel tiempo, precisamente según el principio *mutuum date nihil inde sperantes,* o al menos a una tasa de interés muy baja. Derecho que, al parecer, era correspondido de buen grado por los otros miembros. Pero además —y esto era lo principal— la condición de miembro se basaba otra vez aquí en una elección realizada tras una previa investigación y comprobación de la condición ética. Así pues, la roseta en el ojal significaba: "soy un *gentleman* confirmado tras investigación y comprobación y con la garantía de mi condición de miembro" —sobre todo en el sentido mercantil de ser comprobadamente *digno de crédito*—. También aquí podía constatarse que las oportunidades de hacer negocios estaban condicionadas muchas veces de modo decisivo por esta legitimación.

Todos estos fenómenos, que parecían encontrarse en una decadencia muy rápida —por lo menos los religiosos—,[12] se limitaban esencialmente a la clase media burguesa. En concreto, eran el vehículo típico de ascenso al círculo del empresariado burgués medio, así como de la expansión y el mantenimiento del *ethos* empresarial capitalista burgués en el interior del amplio círculo de este estamento medio burgués (incluidos los *farmers).* Es bien sabido que no pocos (en realidad, la mayoría en la generación más vieja) de los *promoters, captains of industry,* multimillonarios e incluso magnantes de los *trusts* norteamericanos pertenecían formalmente a sectas, en particular a la de los baptistas. Sin embargo, es natural que muchas veces lo hicieran únicamente por motivos convencionales, como entre nosotros, a fin de obtener legitimación personal y social, pero no económica. Pues, como ya ocurría en tiempos de los puritanos, tales "superhombres económicos" no necesitaban de apoyo semejante, siendo muchas veces su religiosidad de sinceridad más que dudosa. Era la clase media, y sobre todo las capas que ascendían desde ella o hasta ella, como en los siglos XVII y XVIII, la portadora de aquella específica orientación religiosa a la que sería equivocado considerar como *mero* oportunismo.[13] Pero de ningún modo debe pasarse por alto que sin esta expansión universal de las cualidades y principios de conducción metódica de la vida, sostenidos por estas comunidades religiosas, el capitalismo no sería lo que hoy es, ni siquiera en los Estados Unidos. No hay ninguna época, en la historia de ningún ámbito económico de la tierra en la que hayan faltado figuras capitalistas del tipo de Pierpont Morgan, Rockefeller, Jay Goulds, etc., con tal de que no estuviera estrictamente sometida al feudalismo o al patrimonialismo, habiendo cambiado sólo (¡por supuesto!) los *medios* técnicos de enriquecerse de que unos y otros se sirvieron. Están, y estaban, "más allá del bien y del mal"; pero, por muy alto que se considere su importancia revolucionaria en

otros aspectos de la economía, nunca han sido ellos los que han dado el impulso al *espíritu* económico *dominante* en una época y en un lugar. Sobre todo, no han sido ellos los creadores ni los portadores del "espíritu" específicamente occidental *burgués*.

En todo caso, no debemos detenernos ahora en la importancia política y social ni de éstas ni de las numerosas asociaciones y clubes semejantes por su carácter exclusivo y por admitir a sus miembros por votación. Comenzando por el *boys' club* en la escuela, pasando por el club de atletismo, o por la *Greek Letter Society* o por otro club estudiantil, del tipo que fuere, hasta llegar a uno de los numerosos clubes de *honoratioren* de la gente de negocios y de la burguesía o, finalmente, al club de la plutocracia en las grandes ciudades; todavía el yanqui típico de la última generación pasaba por la vida a través de una serie de estas sociedades exclusivas. Lograr el ingreso en ellas era lo mismo que lograr un billete para el ascenso social, sobre todo un certificado ante el foro de su *propia autoestima* tras haber "pasado la prueba". Un estudiante que *no* encontraba acogida en un club o sociedad semejante de algún tipo era, por regla general, una especie de paria (he conocido casos de suicidio como consecuencia de la no admisión); un negociante, empleado, técnico o médico al que le ocurría esto mismo no solía ser tenido por muy competente. Muchos de estos clubes son hoy los portadores de esas tendencias aristocratizantes características de la actual evolución norteamericana, a veces al lado y a veces —esto es muy de notar— en *oposición* a la nuda plutocracia.[14] Pero en el pasado, y hasta el presente, fue una característica de la *democracia* específicamente norteamericana el no ser un montón informe de individuos, sino un tejido de *asociaciones* estrictamente exclusivas, pero voluntarias. Aun cuando hasta no hace mucho el prestigio del nacimiento y de la riqueza *heredada,* del cargo y de los títulos académicos se reconocía en grado nulo o al menos tan pequeño que rara vez ha ocurrido en el mundo algo semejante, sin embargo se estaba bien lejos de recibir con los brazos abiertos, como a un igual, al primero que llegara. Seguramente, un *farmer* norteamericano hace todavía 15 años no dejaba pasar a un huésped por sus campos sin hacerle estrechar la mano, de acuerdo con la cortesía formal, del labrador (¡nativo!) a su servicio. Seguramente, en un club típico norteamericano se olvidaba antes completamente que, por ejemplo, los dos miembros que jugaban al billar eran jefe y empleado, pues en el club reinaba la igualdad de los *gentlemen.*[15] Seguramente, la mujer del obrero norteamericano que nos presentó al sindicalista con el que comimos había adecuado completamente sus modales y su modo de vestir a los de la dama burguesa, aunque fuera de modo algo más sencillo y desmañado. Pero quien en esta democracia quería ser plenamente aceptado, en cualquier posición, no sólo tenía que plegarse a las convenciones de la sociedad burguesa, incluida la severa moda masculina, sino que, en todos los casos, *tenía* que poder identificarse como quien había conseguido ser admitido por votación en alguna secta, club o sociedad, *del tipo que fuese,* pero reconocida como de suficiente legitimidad, afirmándose como *gentleman*[16] a través de esta *prueba.* Quien no lograba esto no era un *gentleman,* y quien desdeñaba hacerlo —como muchas veces los alemanes—[17] tenía ante sí un difícil camino, sobre todo en el terreno de los negocios.

Con todo, ya hemos dicho que no vamos a investigar aquí con más detalle la

importancia social de estas condiciones, ahora sometidas a un proceso de profunda transformación. Lo que nos interesa ante todo es que el lugar actual de estos clubes y sociedades profanos que reclutan a sus miembros por votación es, en amplia medida, producto de un proceso de *secularización* del *papel* (antiguamente mucho más excluyente), propio del prototipo de estas asociaciones voluntarias, la *secta,* y precisamente en el solar patrio de los auténticos yanquis, los estados atlánticos del norte. Recordemos, en primer lugar que, en el seno de la democracia norteamericana, el derecho de sufragio universal (para los blancos, pues los negros y mestizos ni siquiera hoy en día lo tienen *de facto*), lo mismo que la "separación entre Iglesia y Estado", son logros de un pasado reciente que comienzan en esencia a implantarse a principios del siglo XIX; y que durante el periodo colonial, en los territorios centrales de Nueva Inglaterra, sobre todo en Massachusetts, los derechos de plena ciudadanía estatal tenían como presupuesto la plena pertenencia a la *comunidad eclesial* (además de algunas otras condiciones), disponiendo ésta sobre la admisión y la no admisión.[18] Por supuesto, disponía sobre ellas de acuerdo con la *prueba* de las cualidades religiosas a lo largo de la *vida,* como todas las sectas puritanas en el sentido amplio de la palabra. Igualmente, en Pensilvania los cuáqueros fueron señores del estado, hasta poco tiempo antes de la independencia, aunque no fueran formalmente los únicos ciudadanos de pleno derecho (sino gracias sólo a considerables manipulaciones de los distritos electorales). La enorme importancia social de la admisión al pleno disfrute de los derechos de la congregación, sobre todo a la *comunión,* actuó en las sectas en el sentido de fomentar aquella ética ascética de la profesión apropiada para el moderno capitalismo en el periodo de su surgimiento. Pues la religiosidad de las sectas ascéticas ha actuado durante varios siglos y en todas partes, incluida Europa, precisamente del modo como se puso de manifiesto anteriormente a través de mis experiencias personales en los Estados Unidos.

Pues si volvemos la vista a la prehistoria eclesial de estas sectas protestantes[19] encontraremos en sus documentos, sobre todo en los de cuáqueros y baptistas, hasta bien entrado el siglo XVII (precisamente entonces) el regocijo por que los pecadores "hijos del mundo" desconfían unos de otros en asuntos de negocios y, en cambio, confían en la honradez de los píos,[20] condicionada por su religiosidad, siendo a éstos y sólo a éstos a quienes otorgan crédito y dejan dinero en depósito y compran en sus tiendas porque sólo en ellas se les sirve a *precios fijos.* Los baptistas, como es sabido, siempre se atribuyen el haber elevado esto último a principio general.[21] Es una idea extendida por el mundo entero la de que los dioses bendicen con riquezas a aquellos que les son gratos, bien por los sacrificios que les ofrecen, bien por la manera en que conducen sus vidas. Pero *sólo* en estas sectas protestantes (no exclusivamente en ellas, pero sólo en ellas con esta continuidad y consecuencia) se pone esta idea en relación consciente con el *tipo* de conducta religiosa, guiada por el principio del capitalismo temprano de que "honesty is the best policy".[22] No sólo esta ética, de la que hablamos en detalle en el capítulo anterior, sino también, y sobre todo, los incentivos sociales y los medios de disciplina, así como, en general, toda la base organizativa del sectarismo, con todas sus consecuencias, se retrotraen a los inicios de la configuración ascética de las

sectas. Las reminiscencias que se encuentran en los Estados Unidos de hoy son los derivados de una organización eclesial de la reglamentación de la vida que en otro tiempo tuvo profundas consecuencias. Pongámonos en claro, en una breve panorámica, sobre su naturaleza y sobre el modo y la dirección como actuaba.

La primera vez que aparece claramente en el interior del protestantismo el principio de una *believers church,* es decir, de una comunidad del pueblo verdaderamente santo, estrictamente limitada a los "verdaderos" cristianos, y por ello voluntaria y separada del mundo, es con los anabaptistas de Zurich en 1523-1524.[23] Ellos introdujeron en 1525 el bautismo de los adultos (incluyendo el —eventual— rebautismo), apoyándose en T. Münzer, que había rechazado el bautismo de los niños sin, no obstante, exigir su última consecuencia, el nuevo bautizo de los adultos que habían sido bautizados de niños (anabaptismo). Sus principales transmisores fueron artesanos ambulantes que, tras cada represión, lo introdujeron en nuevos territorios. No vamos a exponer aquí en detalle las características singulares de esta voluntarista ascesis intramundana en los antiguos anabaptistas, los menonitas, los baptistas, los cuáqueros, etc., y tampoco expondremos de nuevo cómo toda denominación ascética, incluyendo el calvinismo[24] y el metodismo, se ve siempre empujada, vez tras vez, por el mismo camino: o hacia el conventículo de cristianos ejemplares *dentro de* la Iglesia (pietismo) o hacia la comunidad de miembros de pleno derecho de la Iglesia, legitimados como intachables, que ejercen anterioridad sobre una comunidad a la que los demás sólo pertenecen como estamento de cristianos inferiores y pasivos, sometidos a la disciplina (independentismo). El conflicto interno y externo de estos dos principios de estructuración (la "Iglesia" como institución obligatoria dispensadora de gracias y la "secta" como unión de los religiosamente calificados) se mantiene a lo largo de los siglos en el protestantismo, desde Zuinglio a Kuyper y Stoeker. Pero lo que aquí queremos es simplemente llamar la atención sobre las *consecuencias* del principio voluntarista que tienen importancia en la práctica por su influencia sobre el modo de vida. Recordemos todavía tan sólo que la decisiva idea de mantener la comunión depurada de la participación de los no santos —idea que pone de manifiesto la crucial importancia social de la comunión para todas las comunidades religiosas cristianas — llegó a producir también un modo de tratar la disciplina eclesial muy semejante por sus efectos al de las sectas[25] en las denominaciones no sectarias, en particular entre los puritanos predestinacionistas. Pero que en las sectas mismas la idea fue decisiva precisamente en los momentos de su surgimiento.[26] Ya el primer voluntarista consecuente, Browne, destaca en su *Treatise of Reformation without Tarying for Anie* (probablemente de 1582) que la obligación de confundirse con *wicked men* en la comunión es el motivo principal de su rechazo del episcopalismo y el presbiterianismo.[27] En la Iglesia presbiteriana se hicieron esfuerzos inútiles por solucionar el problema. Ya bajo Isabel (Conferencia de Wandsworth) fue éste el punto decisivo.[28] La cuestión de *quién* podía excluir lícitamente de la comunión jugó un papel importante en el Parlamento revolucionario inglés. En un principio (1645) debían decidir libremente sobre ello los ministros y los ancianos (laicos, por tanto). Pero el Parlamento intentó establecer los casos de exclusión lícita, pasando todas las otras decisiones a depender de su

aprobación; la asamblea de Westminster protestó fuertemente contra este "erastianismo". El partido de los independientes se distinguía por no admitir a la comunión más que a los miembros de la comunidad con residencia local y reconocida religiosidad y a personas con certificados *(tickets);* a los forasteros se les extendían certificados sólo por recomendación de personas calificadas. Los certificados de calificación *(letters of recommendation)* extendidos por motivos de viaje o de cambio de residencia se encuentran ya en el siglo XVII.[29] Dentro de la Iglesia oficial, los conventículos *(associations)* de Baxter, introducidos en 1657 en 16 condados, intentaron establecerse como una especie de agencia de censura voluntaria que asistiera al párroco en el examen de las calificaciones y en la exclusión de la comunión de *scandalous persons*.[30] Algo semejante habían pretendido ya los cinco *dissenting brethren* de la asamblea de Westminster —refugiados de clase alta que habían residido en Holanda— con su propuesta de formar, paralelamente a la parroquia, congregaciones voluntarias con derecho a voto en la elección del sínodo. En Nueva Inglaterra, toda la historia de la Iglesia está llena de luchas sobre la cuestión de quién debía ser admitido a los sacramentos (también, por ejemplo, como padrino), de si los hijos de los no admitidos debían ser bautizados,[31] de con qué cautelas, etc. La dificultad residía en que si bien sólo los dignos *debían* ser admitidos a la comunión, también *tenían* que ser admitidos,[32] no eximiendo de pecado la abstención voluntaria de quien dudaba de su propia dignidad,[33] mientras que, por otro lado, la comunidad respondía solidariamente ante Dios de la pureza de la comunión[34] excluyendo a los indignos y en particular a los réprobos. Por consiguiente, la comunidad era sobre todo responsable ante Dios de la administración de los sacramentos por un ministro digno, es decir, en estado de gracia. Con esto reaparecieron los problemas más viejos de las constituciones eclesiales. En vano buscó Baxter el compromiso de que, al menos en caso de necesidad, también debería permitirse la administración por un ministro indigno,[35] cuya conducta no fuera intachable: como en los primeros tiempos del cristianismo, chocaban despiadadamente entre sí el viejo principio donatista del carisma personal y el principio de la gracia instituida, establecido radicalmente en la Iglesia católica por el carácter indeleble de la ordenación sacerdotal, pero dominante también en la Iglesia oficial reformada.[36] En esta responsabilidad religiosa de la comunidad por la dignidad tanto del ministro como de los participantes se basó precisamente el intransigente radicalismo del pensamiento independentista. Y todavía sigue siendo así. Como es sabido, el cisma de Kuyper en Holanda, con sus importantes consecuencias políticas, se originó precisamente porque los ancianos de la comunidad de una Iglesia de Amsterdam (laicos por tanto, con el que después sería presidente del Consejo de Ministros, Kuyper, también un simple laico, a la cabeza) se negaron a reconocer como suficientes para la admisión a la comunión los certificados de confirmación expedidos por predicadores forasteros, indignos o no creyentes desde su punto de vista, en contra de las exigencias del gobierno sinodal de la Herformde Kerk der Nederlanden.[37] En esencia, era justamen te esto lo que oponía a presbiterianos e independientes en el siglo XVI. Pues de la responsabilidad de la comunidad se derivan consecuencias de importancia decisiva. Junto al principio voluntarista de libre admisión

de los dignos y sólo de los dignos como miembros de la comunidad, se encuentra el principio de la soberanía de cada *comunidad* eucarística *local.* Pues sólo ella podía juzgar, basándose en el conocimiento y el examen personal, sobre la calificación de un miembro, y no el gobierno eclesial de una comunidad interlocal, por muy libremente que hubiera sido elegido. Sólo comunidades relativamente pequeñas con un número limitado de miembros podían adecuarse a este principio.[38] Cuando las comunidades eran demasiado grandes se formaban conventículos, como en el pietismo, o, como entre los metodistas, se separaba a los miembros en grupos encargados de la *disciplina eclesiástica.*[39] Pues el tercer principio inevitablemente exigido por el interés en el mantenimiento de la pureza de la comunión (o, entre los cuáqueros, de la oración) es, precisamente, esta disciplina de costumbres extraordinariamente severa, impuesta mediante el *autogobierno* de la comunidad.[40] En la práctica, la disciplina de las sectas ascéticas fue mucho más rigurosa que la de cualquier Iglesia, estableciéndose en ellas, como en las órdenes religiosas, el principio del noviciado.[41] En oposición a los principios de la Iglesia oficial protestante, la secta solía prohibir todo contacto con los otros miembros de la comunidad a los excluidos por transgresiones éticas, con lo que le imponía un boicot absoluto que se extendía a los negocios, y a veces evitaba toda relación con los no miembros, salvo en casos de absoluta necesidad.[42] El mantenimiento de esta disciplina recaía básicamente en los laicos, pues ninguna autoridad espiritual podía relevar a la comunidad de su responsabilidad solidaria ante Dios. Ya entre los presbiterianos era muy grande el peso de los ancianos laicos. Pero fueron el independentismo, y sobre todo el baptismo, los que significaron una lucha directa contra el predominio teológico de la comunidad,[43] con la que corrió paralela, naturalmente, una clericalización de los laicos que accedían a las funciones de control de costumbres por medio del autogobierno, la admonición y, eventualmente, la excomunión.[44] El dominio de la Iglesia por los laicos halló expresión, de un lado, en la exigencia de libertad de predicación para ellos *(liberty of prophesying)*[45] en apoyo de la cual se invocaban las costumbres de la primitiva comunidad cristiana, pues era totalmente opuesta no sólo al concepto luterano del cargo de pastor, sino también a la idea presbiteriana del orden divino; y, de otro lado, en la oposición contra toda predicación de teólogos profesionales en general, pues debía tener validez solamente el carisma, no la instrucción ni el cargo.[46] Por supuesto, no todas las sectas, o al menos no de modo duradero, sacaron consecuencias tan radicales como los cuáqueros, con su principio de que en la asamblea debía hablar *solamente* todo aquel sobre quien venía el "espíritu", no habiendo, por tanto, en absoluto sacerdotes profesionales.[47] De todas formas, el pastor nunca fue en ellas básicamente "mercenario",[48] sino un cargo honorífico, recibiendo donaciones voluntarias[49] o una ocupación secundaria que compensaba sólo los gastos,[50] o puede ser depuesto en cualquier momento, o bien predomina una especie de organización misionera de predicadores ambulantes que sólo de vez en cuando trabajan en el mismo circuito,[51] como entre los metodistas.[52] Donde el ministerio (en sentido tradicional) y, por consiguiente, las calificaciones teológicas se mantuvieron,[53] éstas no fueron más que

requisitos técnicos, siendo la cualidad realmente decisiva el carisma del estado de gracia, a cuyo establecimiento se encaminaban las averiguaciones de aquellas instancias que habían de examinar la idoneidad del candidato, como los *tryers* (corporaciones locales para la extensión de certificados de calificación) y los *ejectors* (instancia disciplinaria sacerdotal)[54] de Cromwell. Queda claro, pues, cómo el carácter carismático de la autoridad se preservaba tanto como el carácter carismático de la comunidad misma. Del mismo modo que el ejército de los santos de Cromwell sólo permitía que le ofrecieran la comunión los religiosamente calificados, así también el soldado de Cromwell se negaba a entrar en combate bajo el mando de un oficial que no perteneciera con él a la comunidad eucarística de los elegidos.[55]

En el interior de la secta, entre sus miembros, reinaba la exigencia de la primitiva hermandad cristiana, al menos en los anabaptistas y sus derivaciones.[56] En muchas de ellas estaba prohibido el recurso a los tribunales laicos[57] y existía el deber de ayuda en caso de necesidad.[58] Naturalmente, los *negocios* con los no miembros no estaban prohibidos, salvo ocasionalmente en comunidades completamente radicales, pero ni que, decir tiene que se prefería a los hermanos.[59] El sistema de certificados (de pertenencia y de *conducta)* para los emigrantes existe desde el principio.[60] El sistema de apoyo mutuo de los cuáqueros estaba tan desarrollado que la inclinación al proselitismo acabó viéndose paralizada precisamente por las cargas que los nuevos miembros suponían. La cohesión de las comunidades era tan fuerte que, con buen fundamento, se la aduce como uno de los motivos del asentamiento cerrado fuertemente urbano que se dio en Nueva Inglaterra desde un principio,[61] en contraposición con el sur. Como puede verse, en todos estos puntos las modernas funciones de las sectas norteamericanas y asociaciones similares, ejemplificadas al principio de este esbozo, se revelan como directos descendientes, restos o supervivencias de las condiciones reinantes antiguamente en todas las sectas y conventículos ascéticos, y que hoy se encuentran en decadencia. También desde antiguo tenemos pruebas del tremendo "orgullo de casta" de los pertenecientes a estas sectas.[62]

¿Pero qué era —y es— lo realmente decisivo para nuestro problema en todo esto? También la excomunión tenía en la Edad Media consecuencias políticas y civiles, incluso formalmente más graves que donde hubo libertad de sectas. También en la Edad Media estaba la plena ciudadanía reservada en exclusiva al cristiano. También en la Edad Media, como bien ha mostrado Aloys Schulte, la posibilidad de proceder con los medios disciplinarios de la Iglesia contra un obispo que no pagaba sus deudas hacía que éste tuviera mayor crédito que un príncipe secular. También un teniente prusiano tenía mayor crédito como consecuencia del hecho de que pesaba sobre él la amenaza de expulsión por deudas. Y lo mismo exactamente ocurría en las fraternidades estudiantiles. Por último, también en la Edad Media proporcionaban la confesión y los poderes penales de la Iglesia medios de ejercer una disciplina eficaz, que se ejerció realmente. En particular se aprovechó en aquellos tiempos como garantía contra los deudores la posibilidad de excomunión que se derivaba de un juramento.

Cierto. Ahora bien, los tipos de comportamiento fomentados o prohibidos en todos

estos casos a través de estos medios y circunstancias eran totalmente distintos de los alentados y reprimidos por la ascesis protestante. En el caso del teniente, por ejemplo, o del estudiante, e incluso en el del obispo, su mayor crédito no se debía, con seguridad, a que desarrollaran cualidades personales para los *negocios*. Además —y esto enlaza inmediatamente con la observación anterior— aun cuando en la intención fueran los efectos en el mismo sentido, su naturaleza tenía que ser radicalmente distinta. Tanto la disciplina eclesiástica medieval como la luterana *1)* estaban en manos de la autoridad espiritual; *2)* obraban, en la medida en que lo hacían, por medios autoritarios, y *3)* castigaban o premiaban acciones *singulares* y concretas. En cambio, la disciplina eclesial de los puritanos y de las sectas *1)* estaba, al menos en parte y con frecuencia del todo, en manos de laicos; *2)* obraba por medio de la necesidad de *autoafirmación,* y *3)* alentaba —o, si se prefiere, seleccionaba— *cualidades*. Esto último es lo más importante. El miembro de una secta —o de un conventículo— había de tener, para ingresar en el círculo de la comunidad, *cualidades* de un tipo determinado, cuya posesión fue importante para el desarrollo del capitalismo racional moderno, tal y como se mostró en el artículo anterior. Y, para *afirmarse* en ese círculo, tenía que probar permanentemente la posesión de estas cualidades, que cultivaba de modo constante y continuo. Pues, como dijimos en el artículo anterior, dependía de esta "prueba" tanto su bienaventuranza en el más allá como toda su existencia social en este mundo.[63] La experiencia muestra que no hay medio de formación más poderoso que esta necesidad de autoafirmación entre compañeros, de modo que la disciplina ética continua e incesante de las sectas es a la disciplina autoritaria de las iglesias lo que el cultivo y la selección racionales a la orden y el arresto. En este sentido, como en casi todos los demás, las sectas puritanas, en cuanto específicos portadores de la ascesis intramun-dana, constituyen la antítesis más consecuente —y en cierto sentido la única antítesis consecuente— de la institución de gracia universalista que es la Iglesia católica. Los todopoderosos intereses *individuales* de la autoestima social los pusieron las sectas al servicio de esta formación, y por tanto, las motivaciones *individuales* y los intereses propios y personales al servicio del mantenimiento y la propagación de la ética puritana "burguesa" y de sus consecuencias. Esto es lo absolutamente decisivo para la profundidad y la amplitud de su impacto. Pues, repitámoslo,[64] no es la *doctrina* ética de una religión, sino aquella conducta ética que en ella se *premia* como consecuencia de la naturaleza y condición de sus bienes de salvación, lo que en el sentido sociológico del término constituye *su* específico *ethos*. Entre los puritanos, esta conducta fue un determinado modo, racionalmente metódico, de conducción de la vida que, bajo circunstancias dadas, allanó el camino al "espíritu" del moderno capitalismo. Lo que se premiaba era la "prueba", ante Dios, en el sentido de asegurarse la salvación, en *todas* las denominaciones puritanas, y ante los hombres, en el sentido de la autoafirmación social, en el interior de las sectas puritanas. Ambas se completaron mutuamente en la producción de los mismos efectos: el de ayudar al nacimiento del "espíritu" del moderno capitalismo, a su *ethos* específico, es decir, al *ethos* de la moderna *burguesía*. En especial, la formación ascética de sectas y conventículos, con su radical ruptura de los lazos patriarcales y autoritarios[65] y *su*

peculiar interpretación de la máxima de que se ha de obedecer más a Dios que a los hombres, constituyó uno de los más importantes fundamentos históricos del moderno "individualismo".

Finalmente, es necesario un comentario de tipo comparativo para comprender la naturaleza de estas consecuencias éticas. En los *gremios* medievales es frecuente encontrar un control del nivel ético general de los miembros semejante al que ejercía la disciplina eclesial de las sectas ascéticas protestantes.[66] Pero es evidente la inevitable diferencia en su efecto sobre el comportamiento económico del individuo. El gremio reunía a compañeros de profesión, y por tanto a *competidores,* y precisamente con la finalidad de *limitar la competencia* y el afán racional de lucro que la incitaba. Educaba en las virtudes "burguesas", y, en un cierto sentido que no vamos a explicitar aquí, era portador del "racionalismo" burgués, pero en el sentido de una "estrategia de subsistencia" y del *tradicionalismo,* con las consabidas consecuencias prácticas en tanto que regulaba la economía. Las sectas, por el contrario, que no agrupaban compañeros de oficio técnicamente calificados, reclutados con base en el aprendizaje o en las relaciones familiares, sino compañeros de *fe* calificados éticamente reclutados por selección y disciplina, controlaban y reglamentaban su modo de vida *únicamente* en el sentido de la *rectitud* formal y la ascesis metódica, sin perseguir una estrategia de subsistencia material obstaculizadora de la expansión del afán racional de lucro. El éxito capitalista de un compañero de gremio destruía el espíritu gremial —tal y como sucedía en Francia e Inglaterra—, y por ello se le condenaba. El éxito capitalista de un hermano de secta, honradamente obtenido, era una demostración de su mérito y su estado de gracia, elevaba el prestigio y las posibilidades de proselitismo de la secta y, por todo ello, era bien acogido, como muestran las declaraciones antes citadas. Muy a pesar suyo, la organización del trabajo libre en los gremios del Occidente medieval no fue sólo, con toda seguridad, un obstáculo, sino también un estadio previo, probablemente imprescindible, de la organización capitalista del trabajo.[67] Pero, naturalmente, no podían engendrar en sí el moderno *ethos* de la burguesía capitalista. Pues solamente el estilo de vida metódico de las sectas ascéticas podía legitimar y consagrar su impulso económico "individualista".

[1] *Ensayos sobre sociología de la religión,* trad. de José Almaraz y Julio Carabaña, vol. I, Madrid, Taurus, 1983. Nueva redacción, muy ampliada, de un artículo publicado en el *Frankfurter Zeitung,* abril de 1906, y luego, algo ampliado, en *Christlichen Welt,* 1906, pp. 558 ss. y 577 ss., con el título de "Iglesias y sectas" y al que me he referido repetidas veces como complemento del artículo precedente. La reelaboración ha venido motivada por el hecho de que mi concepto de secta (contrapuesto al concepto de "Iglesia") ha sido en el intervalo adoptado y tratado en profundidad, para satisfacción mía, por Troelstsch en sus "Doctrinas sociales de las iglesias cristianas" *(Soziallehren der Christlichen Kirchen),* de modo que puedo dejar de lado aquí ciertas discusiones conceptuales, tanto más cuanto que lo necesario ya ha quedado dicho en el artículo precedente, nota 174 de II, 1. El artículo contiene solamente los datos más necesarios para complementar aquél.

[2] El principio vale sólo sobre el papel en muchos respectos, como consecuencia de la importancia de los católicos como votantes. Vienen a la mente las subvenciones a las escuelas confesionales.

[3] Aquí no interesan mucho los detalles. Baste solamente con remitir a los diferentes tomos de la *American Church History Series,* que, por supuesto, es un documento de muy desigual valor.

[4] Por supuesto que comenzar no solamente toda sesión de la Suprema Corte, sino también toda "convención" de partido con una oración, hace tiempo que se ha convertido en una tediosa formalidad.

[5] O, si por casualidad uno se sienta, por ser el huésped más antiguo, a la cabecera de la mesa, el ruego del camarero al encargarle la sopa: "Sir, the prayer, please". A la pregunta típica mencionada en el texto, no se me ocurrió contestar, en un espléndido domingo en Portree (Skye), sino que "soy miembro de la iglesia estatal de Baden y no he podido encontrar una iglesia en Portree", lo que la dama aceptó de buena fe ("Oh, he doesn't attend any service except of his own denomination").

[6] "Faith" es un medio infalible contra los resfriados, comentó un pariente.

[7] Le gritó a un bautizado: "¡Eh, Billy!, ¿estaba fresca el agua?", y éste le contestó muy serio; "Jeff, pensé en un sitio muy caliente [el infierno] y no me importó el frío del agua".

[8] Es un hecho obvio que la competencia de las sectas por la pesca de almas —fuertemente condicionada por los intereses materiales de los predicadores— iba muchas veces contra esta selección, precisamente en los Estados Unidos. Por ello fue frecuente que las denominaciones en competencia formaran *cárteles* para su limitación (excluyendo, por ejemplo, el matrimonio fácil de los separados sin motivo religioso suficiente, que era un importante motivo de atracción). Al parecer, algunas comunidades baptistas fueron a veces laxas en esta materia, en oposición al exacto rigor que se atribuye tanto a la Iglesia católica como a la luterana (en Missouri), lo cual, según se dice, disminuyó el número de sus miembros.

[9] En ciudades grandes me contaron (espontáneamente) de varios casos de especuladores de suelo urbano que solían construir en primer lugar una iglesia (casi siempre modestísima), luego contratar a un licenciado en uno de los diversos seminarios teológicos con un sueldo de 500 o 600 dólares, poniéndolo ante la perspectiva de un brillante porvenir como predicador en caso de que reuniera en torno a sí una comunidad y poblara con su predicación los solares. Se me mostraron iglesias derruidas tras los fracasos, pero por lo general solían tener éxito, pues a los colonos les era imprescindible relaciones vecinales, escuelas dominicales, etc., y, ante todo, relaciones con vecinos "éticamente" de fiar.

[10] Las sectas suelen mantener relaciones francamente buenas entre sí, a pesar de la fuerte competencia que se hacen. La competencia se extiende al tipo de servicios materiales y espirituales en los oficios, y en las iglesias distinguidas incluso a los servicios de canto (un tenor de la Trinity Church decía que por cantar *sólo* los domingos recibía 8 000 dólares). Así, en el servicio divino de la Iglesia metodista, al que asistí, se aludió al bautismo baptista de la mañana como espectáculo edificante para todos. Normalmente, las comunidades rechazaban de plano las "doctrinas divisorias" y la dogmática en general, permitiendo solamente la ética. En los casos en que escuché sermones destinados a la clase media, esta ética era la típica moral burguesa de la respetabilidad y la diligencia expuesta del modo más pedestre y de andar por casa, pero con perceptible convicción interior.

[11] Un *assistant* de lenguas semíticas en una universidad del Este me dijo que lamentaba no haber llegado a "maestre", pues en ese caso se hubiera dedicado a los negocios. Preguntándole yo de qué le hubiera servido aquel grado, me contestó que si un viajante de comercio o un vendedor se identificaba como tal, era notorio que batía a la competencia y valía su peso en oro.

[12] Muchos norteamericanos cultos negaban simplemente estos hechos, o los despreciaban como "impostura"

o atraso con un cierto irritado desprecio. Según me confirmó William James, muchos eran de verdad completamente desconocidos; sin embargo, estos restos continuaban vivos y activos, a veces en formas grotescas, en las más diversas regiones.

[13] En estos asuntos, la "hipocresía" y el oportunismo convencional no estaban allí ni más ni menos desarrollados que entre nosotros; a fin de cuentas, también aquí era algo imposible un oficial o un funcionario "sin confesión", y un alcalde berlinés (¡ario!) no fue confirmado en el cargo por no haber bautizado a un hijo suyo. Lo diferente era la *orientación* en que se movía esta "hipocresía" tradicional: avance en la escala burocrática aquí, oportunidades empresariales allá.

[14] El "dinero" sin más compra también en los Estados Unidos poder, pero no honor social, aunque naturalmente sea un medio para ello. Lo mismo ocurre entre nosotros, y en todas partes. Ahora bien, entre nosotros el camino indicado era la compra de una propiedad feudal, la institución de un mayorazgo y la carta de nobleza, todo lo cual posibilitaba más tarde la recepción de los *descendientes* en la "sociedad" noble. Allí, la tradición *antigua* respetaba al hombre que se había enriquecido más que a su heredero, y el camino hacia el honor social pasaba por unas relaciones distinguidas en un colegio distinguido y, más antiguamente, por la afiliación a una secta distinguida como, por ejemplo, la presbiteriana, en cuyas iglesias neoyorquinas se podían encontrar abanicos y blandos cojines sobre los reclinatorios; ahora, sobre todo, por la pertenencia a un club distinguido y, además, por el tipo de vivienda (en "la" calle, que no falta en casi ninguna ciudad de tipo medio), el modo de vestir y el tipo de deporte, y desde hace muy poco, por la descendencia de los padres peregrinos, de los pocahontas o de otras damas indias, etc. No podemos tratar el tema con mayor profundidad en este momento. Son multitud los despachos de intérpretes y las agencias de todo tipo ocupadas en la investigación del pedigrí de la plutocracia. Todos estos fenómenos, a veces grotescos en grado sumo, forman parte de los originados por la europeización de la "sociedad" norteamericana.

[15] No ocurre siempre así en los clubes germanoestadunidenses. Cuando pregunté a jóvenes comerciantes alemanes de Nueva York (de inmejorables apellidos hanseáticos) por qué pretendían todos la admisión en un club norteamericano en lugar de uno alemán preciosamente instalado, me respondieron que, aunque sus jefes (germanoestadunidenses) también jugaban a veces al billar con ellos, se sentía que lo encontraban "muy amable" de su parte.

[16] Entre nosotros son paralelos la importancia de las fraternidades estudiantiles y del nombramiento de oficial de la reserva para el *communium* y el *connubium,* y la gran significación estamental de la "capacidad de dar satisfacción en duelo". La cosa es la misma, pero la *orientación* y las *consecuencias* materiales son característicamente distintas.

[17] Véase, sin embargo, la nota anterior. La integración en un club norteamericano (en la escuela o con posterioridad) es siempre el instante decisivo para la pérdida de la alemanidad.

[18] La constitución de la comunidad eclesial precedió en muchos casos a la de la sociedad política (según el famoso pacto de los padres peregrinos) cuando la emigración hacia Nueva Inglaterra. Así, los inmigrantes de Dorchester de 1619 se constituyeron primeramente en comunidad *eclesial* (antes de la emigración), eligiendo pastor y maestro. En la colonia de Massachusetts la Iglesia era, formalmente, una corporación totalmente autónoma, que sólo admitía como miembros a ciudadanos, constituyendo, a su vez, la pertenencia a ella como requisito para obtener los derechos de ciudadanía. También en New Haven (antes de la incorporación a Connecticut, lograda tras fuerte resistencia) eran la pertenencia a la Iglesia y la buena conducta (= admisión a la comunión) condiciones para los derechos de ciudadanía. Por el contrario, en Connecticut (hacia 1650) la *township* estaba obligada al mantenimiento de la Iglesia (una caída en el presbiterianismo desde los principios estrictos del independentismo). Esto significó de inmediato una praxis algo más laxa: tras la incorporación de New Haven, la Iglesia se vio limitada a la extensión de certificados sobre la intachabilidad religiosa del interesado y la suficiencia de sus medios. Massachusetts hubo de prescindir ya desde el siglo XVIII, como consecuencia de la incorporación de Maine y New Hampshire, del rigor estricto en la calificación religiosa para la ob tención de los derechos de ciudadanía. Y también se establecieron compromisos en la cuestión de la pertenencia a la Iglesia, el más famoso de los cuales es el Halfway-Covenant de 1657. Se admitió también como miembros a quienes no podían demostrar su "nuevo nacimiento", *pero no se les admitió a la comunión* hasta comienzos del siglo XVIII.

[19] Citaremos alguna bibliografía antigua poco conocida en Alemania. Un esquema de la historia de los baptistas se halla en Vedder, *A Short History of the Babtists* (2ª ed., Londres, 1897). Sobre Hanserd Knollys, Culross, *H. Kn.,* vol. II de los *Manuales baptistas,* y en P. Gould (Londres, 1891). Sobre la historia de los anabaptistas, E. B.

Bax, *Rise and Fall of the Anabaptists,* Nueva York, 1902. Sobre Smyth, Henry M. Dexter, *The True Story of John Swith, the Se-Baptist, as Told by Himself and his Contemporains,* Boston, 1881. Las publicaciones más importantes de la Sociedad Hanserd Knollys (impresas para la sociedad por J. Hadden, Casle Street, Finsbury, 1846-1854) han sido citadas ya. Más documentación oficial en *The Baptist Church Manual* por J. Newton Brown D. D., Filadelfia, American Baptist Pub. Soc., S. 30 Arch Street. Sobre los cuáqueros, además de la obra ya citada de Sharpless, A. C. Applegarth, *The Quakers in Pennsylvania,* X Ser., vols. VIII y IX de los "Johns Hopkins University Studies in History and Political Science", G. Lorimer, *Baptist in History,* Nueva York, 1902; J. A. Seiss, *Baptist System Examined* (Lutheran Pub., S., 1902). Sobre Nueva Inglaterra (además de Doyle), las *Massachusetts Historical Collections,* y, además, Weeden, *Economic and Social History of New England 1620-1789* (2 tomos); Daniel W. Howe, *The Puritan Republic* (Indianápolis, Bowen Merryl Cy., Publ.). Sobre el desarrollo de la idea de *covenant* ("pacto") en el antiguo presbiterianismo, su disciplina eclesiástica y su relación con la Iglesia oficial, por una parte, y con los congregacionalistas y sectarios, por otra, Burrage, *The Church Covenant Idea,* 1904; del mismo, *The Earlier English Dissenters,* 1912, y también W. M. Macphail, *The Presbyterian Church,* 1918; J. Brown, *The English Puritans,* 1910. Documentos importantes en Usher, *The Presbyterian Movement 1584-1589,* Com. Soc., 1905. Aquí ofrecemos tan sólo una lista sumamente provisional de lo esencial para nuestra exposición.

[20] Tan absolutamente de sentido común resultaba esto en el siglo XVII que, como mencionamos antes, Buyan *(Pilgrims Progress,* Tauschnitz Ed., p. 114) hace argumentar a Mr. "Money-Love" que se debe hacer uno piadoso *para* hacerse rico, en particular para aumentar la clientela, siendo indiferente la causa por la que uno se ha hecho piadoso.

[21] Además de ellos también los cuáqueros, como demuestra este pasaje, que llegó a mi conocimiento gracias al señor E. Bernstein: "But it was not only in matters which related to the law of the land where the primitive members held their words and engagements sacred. This trait was remarked to be true of them in their concerns in trade. On their first appearance as a Society they suffered as tradesmen, because others, displeased with the peculiarity of their manners, withdrew their custom from their shops. But in a little time the great outcry against them was, that they got the trade of the country into their hands. This outcry arose in part from a strict exemtion of all commercial agreements between them and other, and *because they never asked two prices for the commodities they sold".* ["Pero no fue sólo en asuntos relativos a la ley del país donde los primitivos miembros mantuvieron sus palabras y sus compromisos como si fueran sagrados. También lo hicieron, según se hizo notable, cuando se ocuparon del comercio. Cuando aparecieron por primera vez como Sociedad, padecieron como comerciantes, porque otros, disgustados por la peculiaridad de sus modales, retiraron la parroquia de sus tiendas. Pero en poco tiempo, la gran queja contra ellos era que tenían el comercio del país en sus manos. Esta queja surgió en parte como consecuencia de una estricta evitación de todo trato comercial entre ellos y los demás, y *porque nunca pedían dos precios por las mercancías que vendían".]* Thomas Clarkson, *A Portraiture of the Christian Profesion and Practice of the Society of Friends,* 3ª ed., Londres, 1867, p. 297. (La primera edición apareció en 1830.)

[22] Toda la ética típicamente burguesa era común a todas las sectas y conventículos ascéticos desde un principio, y exactamente idéntica con la que todavía en la actualidad practican en los Estados Unidos. Por ejemplo, a los metodistas les estaba prohibido: *1)* gastar muchas palabras en la compra y la venta ("regatear"); *2)* vender género de contrabando; *3)* intereses superiores a los que permitiera la ley del país; *4)* "amontonar tesoros en la tierra" (= transformar el capital en "bienes"); *5)* tomar dinero a crédito sin la seguridad de poder devolverlo; *6)* todo tipo de gastos suntuarios.

[23] Fuentes son las manifestaciones de Zuinglio (Füssli, I, 228, *cf.* 243, 253, 263) y su *Elenchus contra catabaptistas* (*Werke,* III, 357, 362). En su propia comunidad tuvo Zuinglio muchos problemas con los antipedopabtistas (contrarios al bautismo de los niños), que, a su vez, veían en la "separación" baptista, es decir, en el voluntarismo, lo *condenable* de acuerdo con las Escrituras. Una petición brownista al rey Jacobo I exigía, en 1603, la exclusión de la Iglesia de todos los *wicked liars* (malvados embusteros) y la sola admisión de los *faithful* (hombres de fe) y de sus hijos. Pero también el *Directory of Church Government* (presbiteriano) de, probablemente, 1584 (según el original primeramente publicado en la tesis doctoral leída en la Universidad de Heidelberg por A. F. Scott Pearson, 1912) exigía en su artículo 37 que se admitiera a la comunión sólo a quienes se hubieran sometido a la disciplina o que *litteras testimoniales idoneas aliunde attulerint,* que trajeran cartas testimoniales apropiadas de alguna otra parte.

[24] La problemática que supone para la Iglesia reformada (calvinista), que rechaza el principio de las sectas, el principio voluntarista sectario que se deduce lógicamente de la exigencia de una *ecclesia pura,* se manifiesta con enorme claridad en los tiempos modernos, en su aspecto dogmático en el caso de A. Kuyper (que más tarde sería jefe de gobierno). Véase sobre todo su escrito programático definitivo *Separatie en doleantie,* Amsterdam, 1890. Para él, el problema es consecuencia de la falta de una instancia infalible en la cristiandad no católica, que determina que el "cuerpo" de la Iglesia visible no pueda ser el "Corpus Christi" en el sentido de los antiguos reformados, sino que más bien tenga necesariamente que permanecer dividido en el espacio y en el tiempo y prisionero de los defectos humanos. Una Iglesia visible surge simplemente a través de *un acto de voluntad* de los creyentes, en virtud de la autoridad que Cristo les ha conferido; la *potestas ecclesiastica* no reside, por tanto, ni en Cristo mismo ni en los *ministri,* sino en la comunidad creyente única y exclusivamente (Kuyper enlaza en esto con Voët). De la reunión jurídicamente libre de las comunidades —aunque sea un *deber religio*so— surge la comunidad superior. El principio romano de que quien sea miembro de la Iglesia es *eo ipso* miembro de la comunidad de su lugar de residencia debe rechazarse, pues el bautismo sólo lo hace a uno *membrum incompletum* pasivo y no otorga derecho alguno. No el bautismo, sino sólo *belijdenis en stipulatie* (confesión de fe y de buena voluntad) otorgan el carácter de miembro activo en sentido jurídico, siendo la condición de miembro de la comunidad (y sólo ella) idéntica con la sumisión a la *disciplina ecclesiae* (de nuevo se enlaza aquí con Voët). Pues el derecho canónico trata precisamente de las normas de la Iglesia *visible,* creadas por los *hombres,* ligadas a las disposiciones divinas, pero no idénticas con éstas (*cf*. Voët, *Pol. eccles.,* vol. I, pp. 1 y 11). Todas estas ideas son desviaciones independentistas del genuino derecho constitucional de la Iglesia reformada (tal como lo expone de modo excelente Rieker) en la dirección de una cooperación activa de la *comunidad;* es decir, de los *laicos* en la admisión de nuevos miembros. Esta cooperación de toda la comunidad fue un programa que mantuvieron primero en Nueva Inglaterra los independientes brownistas, que lo defendieron continuamente del dominio eclesiástico de los *ruling elders* (ancianos). Caía por su propio peso que solamente debían de admitirse "regenerados" (uno de cada 40, según Baillie). Semejante es la teoría eclesiástica de los independientes escoceses del siglo XIX (Sack, loc. cit.) que exigían también la admisión por resolución particular. Como era de esperar, la eclesiología de Kuyper no es en sí, por lo demás "congregacionalista". El deber religioso por él establecido de que las comunidades singulares se integren y pertenezcan a la Iglesia superior, sólo deja de existir, siendo sustituido por el deber de *separatie* (pues en cada lugar sólo puede haber legalmente una Iglesia), cuando la *doleantie,* es decir, el intento de mejorar mediante la protesta activa y la obstrucción pasiva la Iglesia superior corrompida *(doleeren* =protestar, aparece ya como término técnico en el siglo XVII), se ha mostrado definitivamente como vana, tras agotar todos los medios, y ha de cederse ante la violencia. Entonces es un deber el constituirse independientemente, pues en la Iglesia no hay "súbditos", sino que son los creyentes mismos quienes ostentan un cargo conferido por Dios. Las revoluciones *pueden* ser un deber ante Dios (Kuyper, *De conflict gekomen,* pp. 30-31). También Kuyper se sitúa, como Voët, en el antiguo punto de vista independentista de que sólo son miembros plenos de la Iglesia los que participan en la *comunión* por haber sido admitidos a ella, siendo también éstos los únicos que pueden asumir el aval de sus hijos en el bautismo: en sentido *espiritual* son fieles los interiormente convertidos, en sentido *jurídico* los *admitidos* a la comunión.

[25] Para Kuyper (*Dreigend conflict,* 1886) el principio básico es también que constituye *pecado* no mantener la comunión pura de infieles (p. 41: apela a I Cor. II, 26, 27, 29; I Tim., 5, 22; Apoc., 18, 4). Aunque la Iglesia no haya juzgado nunca sobre el estado de gracia "ante Dios" —al contrario que los "labadistas" (pietistas radicales) —, en la admisión a la comunión deciden únicamente la *fe* y la *conducta.* Las actas de los sínodos holandeses de los siglos XVI y XVII están repletas de deliberaciones acerca de los requisitos para ser admitido a la comunión. Sínodo surholandés, 1574: no se celebra la comunión donde no existe una *comunidad* organizada cuyos ancianos y diáconos cuiden de que ningún indigno sea admitido; Sínodo de Rotterdam, 1575*:* no admisión de todos aquellos que llevan públicamente una vida escandalosa (la admisión la decidían los *decanos* o ancianos de la comunidad, no el pastor unilateralmente, y es casi siempre la *comunidad* la que pone objeciones contra el parecer normalmente más laxo de los pastores: *cf.,* por ejemplo, el caso en Reitsma, II, p. 231); la cuestión de si debe ser admitido a la comunión un hombre casado con una mujer anabaptista, en el Sínodo de Leiden, 1619, art. 114; si debe ser admitido el criado de un "lombardo" (prestamista) en el Sínodo Prov. de Deventer, art. 24; si deben ser admitidos los que han dado en quiebra en el Sínodo de Alkmaar, 1559, art. 11, y de 1605, art. 28, y gente que ha llegado a un acuerdo tras ella en el Sínodo norholandés de Enkhuizen, 1618, Grav. Class. Amstel, núm. 16. A esta última cuestión se responde afirmativamente para el caso en que el *consistorio* considera suficiente la lista de

bienes y adecuada la reserva de sustento y vestido para el deudor mismo y su familia, y especialmente cuando los *acreedores* declaran estar conformes con el acuerdo y el deudor hace una confesión de culpabilidad. Véase *supra* sobre la no admisión de prestamistas. Exclusión de cónyuges por incompatibilidad en Reitsma, III, p. 91; exigencia de reconciliación de las partes de un proceso antes de la admisión, exclusión durante el desarrollo del proceso, admisión condicionada del condenado en un proceso por injurias que ha apelado, en *ibid.,* III, p. 176. El primero que impuso la exclusión de la comunión por falta de un resultado satisfactorio en el examen de méritos fue, por cierto, Calvino en la comunidad de emigrantes franceses de Estrasburgo (era todavía exclusión por el *pastor,* no por la comunidad). Ateniéndose a su genuina doctrina *(Inst. Chr. Rel.,* IV, c. 12, p. 4, donde caracteriza a la excomunión como promulgación de la sentencia *divina)* la excomunión sólo debería haber recaído legalmente sobre réprobos, pero también se trata como un medio de "corrección" (*ibid.,* p. 5). En los Estados Unidos al menos en las grandes ciudades la excomunión formal es hoy *muy rara entre los baptistas,* y en la práctica se la sustituye por el *dropping,* dando de baja simple y silenciosamente al afectado. En las sectas y entre los independientes, los *laicos* fueron siempre los representantes típicos de la disciplina eclesial, en tanto que la primitiva disciplina calvinista-presbiteriana perseguía una denominación planificada y expresa sobre el Estado y la Iglesia. Pese a ello, el *Directory* de los presbiterianos ingleses de 1584 (nota 23) colocaba un número igual de laicos y de clérigos en la *classis* y en las instancias superiores del gobierno eclesial. La regulación de la posición respectiva de ancianos y comunidad ha sido diversa en ocasiones. Así, el Parlamento Largo (presbiteriano) puso en 1645 la exclusión de lord Supper en manos de los decanos laicos, y en esta misma línea actuaba la Cambridge Plattform hacia 1547 en Nueva Inglaterra. Los independientes escoceses, por el contrario, solían dirigir hasta mediados del siglo XIX las denuncias por mala conducta a una comisión, a cuyo informe se atenía la *comunidad* entera para decidir la excomunión, de modo consecuente con la concepción estricta de la responsabilidad solidaria de todos y cada uno de los miembros. Esta práctica es completamente consecuente con la citada confesión brownista, dirigida al rey Jacobo I en 1603 (Dexter, *op. cit.,* p. 308), en tanto que los "johnsonistas" consideraban bíblica la soberanía de los decanos elegidos, que, por tanto, debían poder excomulgar aun en contra de la decisión de la comunidad (motivo de la secesión de Ainsworth). Respecto a la situación en estas materias entre los primitivos presbiterianos ingleses, véase la bibliografía citada en la nota 19 y la tesis doctoral de Pearson citada en la nota 23.

[26] Por lo demás, los *pietistas* holandeses defendieron el mismo principio. Lodensteijn, por ejemplo, mantenía que no se debía participar en la comunión junto con no regenerados, considerando él expresamente como tales a aquellos que no llevan en sí los *signos* de la regeneración; va incluso tan lejos que desaconseja rezar el *padre nuestro* con los niños, pues éstos no son todavía "hijos de Dios". Todavía Kohler encontró que aquí y allá se defendía en los Países Bajos la opinión de que el regenerado no puede pecar en absoluto. La ortodoxia calvinista y un asombroso rigorismo bíblico estaban firmemente asentados precisamente entre la masa de las clases medias. Y era precisamente la ortodoxia la que, desconfiando de la formación teológica, se quejaba todavía contra el reglamento eclesiástico de 1852 por la escasa participación de laicos en el sínodo (además de por la falta de una *censura morum* suficientemente estricta), cosa que por esta época no se le hubiera ocurrido a ningún partido luterano ortodoxo en Alemania.

[27] Citado en Dexter, *Congregat of the Last Three Hundred Years as Seen in its Litt.,* Nueva York, 1880, p. 97.

[28] Bajo el reinado de Isabel, los presbiterianos ingleses querían reconocer los 39 artículos de la Iglesia de Inglaterra (con reparos hacia los artículos 34-36, que no interesan aquí).

[29] En el siglo XVII eran necesarias *letters of recommendation* a los baptistas forasteros para tomar parte en la comunión de comunidades baptistas locales de las que no eran miembros. Los no baptistas sólo podían ser admitidos en virtud de examen y decisión de la comunidad (apéndice a la edición de la *Hanserd Knollys Confession* de 1689, West Church Pa., 1817). Los calificados tenían *obligación* de participar, según la doctrina; no adherirse a una comunidad válidamente constituida de su lugar de residencia era equivalente al cisma. En lo referente al deber de constituir comunidades superiores junto con otras comunidades, el punto de vista era semejante al de Kuyper *(cf. supra,* nota 24); sin embargo, se rechazaba *toda* jurisdicción superior a la de cada Iglesia singular. Sobre las *litteras testimoniales* entre los *covenanters* ("pactistas") y los primitivos presbiterianos ingleses, véase *supra,* nota 23, y la bibliografía citada en la nota 19.

[30] Shaw, *Church Hist. under the Commonwealth,* II, pp. 152-165; Gardiner, *Commonwealth,* III, p. 231.

[31] Contra esto protesta ya la petición presentada al rey Jacobo I por los brownistas en 1603.

[32] Este principio se expresó ya en resoluciones como, por ejemplo, las del Sínodo de Edam, 1585 (en la

colección de Reitsma, p. 139).

[33] Baxter, *Eccles. Dir.,* vol. II, p. 108, discute a fondo el temor de los miembros vacilantes ante la comunión (a causa del artículo 25 de la Iglesia anglicana).

[34] Nada muestra tan claramente en cuán alto grado la doctrina de la predestinación —cuya relevancia práctica ha sido puesta en duda tan errónea como frecuentemente— representa también en esto el tipo más puro, como la enconada disputa en torno a si los *hijos* de los réprobos (tal y como se revela en su conducta) debían ser admitidos al bautismo. Tres de las cuatro comunidades de refugiados que existieron en Amsterdam a comienzos del siglo XVII estuvieron por la permisión, pero en Nueva Inglaterra la primera en hacer concesiones fue la *Halfway Covenant* de 1657. Sobre Holanda, véase también la nota 25.

[35] Baxter, *Eccles. Dir.,* vol. II, p. 110.

[36] Ya a principios del siglo XVII la prohibición de los conventículos *(Slijkgeuzen)* provocó una *Kulturkampf* general en Holanda. Isabel actuó con terrible dureza contra ellos (amenazando con la pena capital en 1593). El motivo era el carácter *antiautoritario* de la religiosidad ascética o, mejor, en este caso concreto, la competencia que la autoridad religiosa hace a la *seglar* (Cartwright había pedido expresamente que se remitiese también la excomunión de los príncipes). En realidad, el ejemplo de *Escocia,* lugar clásico de la disciplina eclesial presbiteriana y del dominio del clero *en contra* del rey, tenía que tener efectos disuasorios.

[37] A fin de eludir la presión de los predicadores ortodoxos, algunos ciudadanos liberales de Amsterdam habían enviado a sus hijos a recibir clases para la confirmación de predicadores liberales en comunidades vecinas. El *Kerkraad* (consejo eclesiástico) de la comunidad de Amsterdam afectada se negó, en 1886, a reconocer los certificados de buena conducta moral expedidos por dichos clérigos, excluyendo a sus titulares de la comunión aduciendo que era preciso mantenerla pura, y obedecer a Dios antes que al hombre. Comoquiera que la comisión sinodal se pusiera del lado de los que protestaron contra esta desviación, el consejo de la Iglesia, negando obediencia al sínodo, adoptó un nuevo reglamento que atribuía todo el poder sobre la Iglesia al consejo en caso de suspensión, negando su comunidad con las demás iglesias; los ancianos (laicos) ahora suspendidos Rutgers y Kuyper se apoderaron de la Nieuwe Kerk mediante añagazas, pese a los vigilantes puestos en ella (*cf*. Hogerfeil, *De kerkelijkestrijte Amsterdam,* 1886, y los escritos citados de Kuyper). Ya en los años veinte, bajo la dirección de Bilderdijk y de sus discípulos Isaak da Costa y Abraham Capadose (dos judíos bautizados) se había iniciado un movimiento predestinacionista (que también rechazaba, por ejemplo, la abolición de la esclavitud de los negros como una "interferencia con la Providencia" y lo mismo la vacunación) que condujo a separaciones. El sínodo de las *afgeschidenen gereformeerten gemeenten* (comunidades reformadas separadas) reunido en Amsterdam, en 1840, rechazó cualquier tipo de dominio *(gezag)* "en o sobre la Iglesia", basándose en el canon de Dordrecht. Entre los discípulos de Bilderdijk se encuentra Groen van Prinsterer.

[38] La formulación clásica se encuentra ya en la *Confesión de Amsterdam* de 1611 (en las *Public. of the Hanserd Knollys Society,* vol. 10). Artículo 16: "That the members of every church and congregation *ought to know one another* […] therefore a church ought not to consist in such a multitude as cannot have practical knowledge one of another". ["Que los miembros de cada Iglesia o congregación *deberían conocerse* los unos a los otros […] y que, en consecuencia, una Iglesia no debe consistir en una multitud tal que no puedan conocerse mutuamente.] Según esto, toda norma sinodal y todo establecimiento de cargos eclesiásticos centrales equivalía ya, en último término, a una desviación del principio. Así sucedió en Massachusetts, lo mismo en Inglaterra bajo Cromwell, donde en su momento las normas del Parlamento de 1641 permitiendo a cada comunidad procurarse un ministro ortodoxo y la organización de *lectures* fueron la señal para la irrupción de los baptistas y de los independientes radicales. Que *cada* comunidad es la portadora de la disciplina eclesiástica (lo que en aquel tiempo todavía significaba de hecho que lo era cada *clérigo*) lo suponen también las actas de Dedahm, pertenecientes al presbiterianismo primitivo, que ha publicado Usher. La *votación* para la admisión se recoge en el protocolo del 22 de octubre de 1582: "That none be brougth in as one of this company without the general consent of the whole". Pero ya en 1586 declararon estos puritanos su oposición a los brownistas, que sacaron las consecuencias congregacionalistas de todo esto.

[39] Las "clases" de los metodistas, en cuanto base de su pastoral cooperativa, constituyeron la columna vertebral de toda su organización. Cada 12 personas debían reunirse en una "clase", cuyo jefe veía a cada miembro una vez por semana, en su casa o en el *class meeting;* en éste, lo usual era hacer ante todo una confesión general de los pecados. El jefe debía anotar en un libro la conducta de cada miembro. Esta contabilidad servía también (entre otras funciones) para la expedición de certificados a los miembros que emigraban. Esta

organización está desde hace tiempo en decadencia en todas partes, incluso en los Estados Unidos. El funcionamiento de la disciplina eclesiástica en el puritanismo primitivo puede calibrarse por la observación, contenida en las actas de Dedham antes citadas, de que debía impartirse la *admonition* en el conventículo "if anything have been observed *or espied* by the brethren" ("si los hermanos hubieran observado o *espiado* algo").

[40] Es sabido que, en los territorios luteranos, sobre todo en Alemania, la disciplina eclesiástica estuvo muy poco desarrollada, o en completa decadencia desde muy temprano. Por la influencia del entorno, y por el recelo de las autoridades estatales frente a la competencia de poderes hierocráticos autónomos (universal, pero especialmente pode-rosa en Alemania), la disciplina fue también poco eficaz en las iglesias reformadas alemanas, exceptuando Jůulich-Cleve y otros territorios renanos. No obstante, se encuentran huellas de esta disciplina hasta en el siglo XIX: la última excomunión en el Palatinado tuvo lugar en 1855; en la práctica, las normas eclesiásticas de 1563 fueron tomadas desde muy pronto al modo erastiano. Solamente los menonitas, y más tarde los pietistas, crearon medios y organizaciones disciplinarios eficaces. (Para Menno existía una "Iglesia visible" sólo donde había disciplina eclesiástica, de la que, desde luego, formaba parte la excomunión por mala conducta o matrimonio mixto; los colegiantes de Rynsburg no tenían dogma alguno, siendo la conducta lo único importante para ellos.) Entre los hugonotes, la disciplina eclesial, muy severa de por sí, se vio continuamente paralizada por las inevitables consideraciones hacia la nobleza, que les era políticamente imprescindible. En Ingla-terra, los más partidarios de la disciplina eclesial puritana fueron las capas medias burguesocapitalistas, como, por ejemplo, la City de Londres. No se temía aquí el poder del clero, sino que más bien se pensaba en la disciplina como en un medio de domesticación de masas. Pero también las capas artesanales eran muy partidarias de la disciplina. Relativamente menos, desde luego, la nobleza y los campesinos. Contrarios a ella eran las autoridades *políticas,* y en Inglaterra también el Parlamento. No eran "intereses de clase", sin embargo, lo que se ponía en juego en estas cuestiones, sino primordialmente intereses y convicciones religiosos y políticos, como se ve en cuanto se echa una mirada a los documentos. Es conocida la dureza de la disciplina genuinamente puritana, no sólo en Nueva Inglaterra, sino también en Europa. Los *major generals* y los *commissioneers* de Cromwell, que eran sus órganos de disciplina eclesiástica, propusieron repetidamente el *destierro* de todas las "idle, debauched and profane persons". Entre los metodistas se podía expulsar sin más a los novicios, durante el periodo de prueba, por mala conducta, y a los miembros de pleno derecho tras la investigación de una comisión. Testimonios de la disciplina hugonote (que, de hecho, funcionaba desde mucho tiempo atrás como una secta) se encuentran en las actas de sus sínodos; por ejemplo, se censura la adulteración de mercancías y la falta de honestidad en los negocios, en el 6° sínodo (Avert. Gén. XIV); son frecuentes las ordenanzas sobre el vestido; se permiten la posesión y el *tráfico* de esclavos (sínodo 27°) y una praxis bastante laxa en relación con las exigencias del fisco (el fisco es un tirano) (sínodo 6°, cas. de conc., dec. XIV); la usura en *ibid.,* XV (*cf.* 2° Syn., Gen. 17; 11° Syn., Gen. 42). A finales del siglo XVI, los presbiterianos ingleses son calificados de "disciplinarios" en la correspondencia oficial (cit. en Pearson, loc. cit.).

[41] Pues en todas las sectas existía un periodo de prueba, que era de seis meses entre los metodistas, por ejemplo.

[42] En la *Apologetical Narration* de los cinco *dissenting brethern* (independentistas) de Westminster se sitúa en primer plano la separación de los *casuall and formall Christians.* En principio, esto significaba tan sólo voluntarismo separatista, no la negación del *commercium.* Pero la opinión primitiva de Robinson, calvinista estricto y defensor del Sínodo de Dordrecht (*vid.* sobre él Dexter, *Congregationalism,* p. 402), había llegado al extremo (que luego suavizó) de negar que los separatistas independentistas pudieran tratarse con los demás, incluso con los *electi* (lo que le resultaba concebible). De todos modos, la mayor parte de las sectas evitaron manifestarse unívocamente en favor del principio, y muchas lo rechazaron, al menos como principio, expresamente. Baxter (*Chr. Dir.,* II, p. 100, sp. 2, bajo) es incluso de la opinión de que no tiene por qué inquietarse quien ha tenido que rezar con un *ungodly,* siempre que la responsabilidad no sea suya, sino del padre de familia o del pastor. Sin embargo, esto no es puritano, Los *mijdinge* (mediadores) tuvieron mucha importancia entre las sectas baptistas radicales del siglo XVII en Holanda.

[43] Aparece esto con enorme relieve en las disputas y los enfrentamientos que tuvieron lugar a principios del siglo XVII en la comunidad de *réfugiés* de Amsterdam. También en Lancashire resultó decisivo el rechazo de la disciplina *clerical* y la exigencia de gobierno laico y disciplina impuesta por laicos para la actitud en las luchas intestinas de la Iglesia en la época de Cromwell.

[44] El nombramiento de los ancianos fue objeto de largas controversias, que no interesan en este contexto, en el

seno de las comunidades independentistas y baptistas.

[45] Contra esta libertad se dirigía la Ordenanza del Parlamento Largo de 31 de diciembre de 1646, que pretendía asestar un golpe a los independentistas. Por otra parte, el principio de la *liberty of prophesying* había sido ya defendido, incluso literariamente, por Robinson. Jeremy Taylor (*The Liberty of Prophesying,* 1647) hizo concesiones desde un punto de vista episcopalista. Los *tryers* de Cromwell pidieron que se permitiera con la recomendación de seis miembros admitidos de la comunidad, cuatro de ellos laicos. Al principio de la reforma inglesa, los *exercices* y *prophesyings* no sólo eran tolerados, sino estimulados de mil maneras por los celosos obispos anglicanos. En Escocia eran parte integrante de la actividad eclesial, según las constituciones (1560), y en 1571 se introdujeron en Northampton y, muy pronto, en otros lugares. Pero Isabel insistió en su supresión, como consecuencia de su edicto de 1573 contra Cartwright.

[46] Ya Smyth expuso en Amsterdam la exigencia de que el regenerado ni siquiera debía tener ante sí la Biblia cuando predicara.

[47] Desde luego, hoy en día esto no se lleva rigurosamente en ninguna parte. La "leyenda" oficial es que aquellos miembros de la comunidad de los que se sabe por experiencia que son particularmente accesibles al espíritu, se sientan durante el servicio divino en un banco especial enfrente de los demás, que esperan en profundo silencio que el espíritu venga sobre alguno de ellos (también sobre cualquier otro). Pero en un servicio divino en un colegio de Pensilvania al que asistí, el espíritu no fue a fijarse, por desgracia, en la anciana señora que, sencilla y elegantemente vestida, se sentaba en el banco, cuyo carisma era muy famoso, sino en un eficiente bibliotecario del colegio que —sin duda tras previo convenio— soltó un erudito discurso sobre el concepto de *saint*.

[48] Las revoluciones carismáticas de los sectarios (del tipo de Fox y semejantes) comenzaron siempre en las comunidades con la lucha contra los prebendados oficiales como "mercenarios" y a favor del principio apostólico de predicación libre y no retribuida de los impulsados por el espíritu. En el Parlamento tuvieron lugar violentas discusiones entre Goodwin, el congregacionalista, y Prynne, que le reprochaba haber aceptado un *modus vivendi* en contra de los principios que pregonaba, mientras que Goodwin explicaba que aceptaba sólo lo que voluntariamente se le ofrecía. El principio de que sólo son permisibles las donaciones *voluntarias* para el sustento de los predicadores consta en la petición de los brownistas a Jacobo I en 1603 (punto 71; de ahí la protesta contra los *popish livings* y los *jewish tithes*).

[49] Esto último se exigió a todos los predicadores en el "Agreement of the People" de 1° de mayo de 1649.

[50] Así hacen los *local preachers* de los metodistas.

[51] En 1973 se abolió entre los metodistas toda distinción entre predicadores ordenados y no ordenados. Así se equiparaban los predicadores ambulantes no ordenados *(travelling preachers),* misioneros que eran los específicos soportes del metodismo, con los que habían sido ordenados en la Iglesia anglicana. Pero al mismo tiempo, los predicadores ambulantes obtuvieron el monopolio de la predicación en todo el circuito, y se reservaron la administración de los sacramentos; sólo entonces se impuso verdaderamente una administración metodista de los sacramentos, pero todavía a horas distintas de las de la Iglesia oficial, a la que se seguía teniendo la pretensión de pertenecer. Como ya desde 1768 les estaba prohibido tener una segunda profesión civil, surgió de aquí un nuevo *Klerus*. Desde 1836 tiene lugar una ordenación formal. Frente a éstos, se encontraban los *local preachers,* reclutados entre los laicos y con otra profesión principal, que no tenían derecho a administrar los sacramentos y cuyas competencias eran únicamente locales. Ninguna de las dos categorías llevaba ropas oficiales.

[52] De hecho, al menos en Inglaterra, la mayor parte de los *circuits* se han convertido en pequeñas parroquias y el viajar de los pastores en ficción. De todos modos, se ha mantenido hasta el presente que el mismo ministro no cuide del mismo *circuit* durante más de tres años. Se trataba de predicadores profesionales. Los *local preachers,* de entre los que se reclutaban los predicadores ambulantes, eran, por el contrario, gente con una profesión civil y una licencia de predicación de un año (originariamente). Su existencia era necesaria por el gran número de servicios divinos y capillas; pero sobre todo eran la columna vertebral de la organización de "clases" y la cura de almas, es decir, el verdadero órgano central de la disciplina eclesial.

[53] La oposición de Cromwell al "Parlamento de los Santos" se agudizó, entre otras cosas, por la cuestión de las universidades, que hubieran desaparecido con la supresión radical de todos los diezmos y las prebendas. Cromwell no podía decidirse a aniquilar estos centros de cultura (que, por lo demás, en aquella época eran sobre

todo centros de preparación de teólogos).

[54] Según la propuesta de 1652 y, en lo esencial, también según la constitución eclesiástica de 1654.

[55] Un ejemplo en Gardiner, *The Fall of the Monarchy,* I, p. 380.

[56] También la Confesión de Westminster estableció (XXVI, 1) el principio del deber de ayuda mutua, interna y externa. Son numerosas las resoluciones equivalentes en todas las sectas.

[57] Los metodistas intentaron de varios modos castigar con la expulsión el recurso a los jueces laicos, mientras que crearon diversas instancias a las que recurrir contra los deudores morosos.

[58] En el antiguo metodismo, todos los casos de impago eran investigados por una comisión de hermanos. Endeudarse sin seguridad de poder pagar la deuda se castigaba con la expulsión; de ahí el crédito de que gozaban. *Cf*. las resoluciones de los sínodos holandeses citadas en la nota 25. El deber de ayuda entre hermanos en caso de necesidad está establecido en la confesión baptista de Hanserd Knollys (c. 28) con la reserva, característica, de que el precepto nada prejuzgaba sobre el carácter sagrado de la propiedad. Con mayor insistencia se encarece a veces a los ancianos (así, en la Cambridge Plattform de 1647, edic. de 1653, 7, núm. 6) el deber de proceder contra los miembros que viven *without a calling* o se comportan *idle in their calling*.

[59] Expresamente prescrito también entre los metodistas.

[60] Entre los metodistas debían ser renovados originariamente cada cuatro meses. Como hemos hecho notar, los antiguos independientes daban la comunión únicamente a quienes portaban *tickets.* Entre los baptistas, para la admisión de un recién llegado a la comunidad era imprescindible una *letter of recommendation* de la anterior comunidad; véase el apéndice a la edición de la Confesión de Hanserd Knollys de 1689 (West Chester, Pa., 1827). El sistema lo practicaban ya las tres comunidades baptistas de Amsterdam a comienzos del siglo XVII, y desde entonces se le encuentra muy generalizado. En Massachusetts, la primitiva admisión a la comunión fue sustituida por un certificado de ortodoxia y conducta, firmado por el predicador y por *select men,* como prueba de calificación para adquirir derechos políticos y civiles.

[61] Así lo hace Doyle en su obra, tantas veces ya citada. Doyle retrotrae *a esto* la fuerte impronta comercial de Nueva Inglaterra, en contraposición con las colonias agrarias.

[62] Así, por ejemplo, las observaciones de Doyle sobre las relaciones estamentales en Nueva Inglaterra, donde la "aristocracia" estaba formada por familias de antigua tradición literario-religiosa, *no* por las clases poseedoras.

[63] Repitamos que, en comparación, la confesión católica era un medio de *descarga* de la fuerte presión interior bajo la que se mantenía de modo permanente al miembro de la secta en lo referente a su conducta. No trataremos aquí de la medida en que determinadas comunidades religiosas de la Edad Media, ortodoxas y heterodoxas, fueron los precedentes de estas denominaciones ascéticas del protestantismo.

[64] Llamemos la atención de nuevo, con insistencia, sobre este matiz, absolutamente decisivo en el primero de estos artículos, "La ética protestante…" El error fundamental de mis críticos es precisamente no haber reparado en ello. Nos encontraremos una situación muy semejante cuando discutamos la relación de la ética del antiguo Israel con las éticas egipcia, babilonia y fenicia, muy semejantes a aquélla en la *doctrina.*

[65] Sobre esto, *cf.,* entre otras cosas, lo dicho anteriormente en las pp. 122 ss. En la Antigüedad judía y en la cristiana, la formación de comunidades actuó en una misma dirección (dentro de la especificidad de cada religión). Entre los judíos, como veremos, determinó la desaparición de la importancia social de la estirpe, y en el cristianismo altomedieval el efecto fue semejante.

[66] En sustitución de otros ejemplos véase el *Livre des métiers* del *prévôt* Etienne de Boileau, de 1268 (ed. Lespinasse y Bonnardot, en la *Histoire générale de Paris,* pp. 211, 8, y 215, 4.

[67] No podemos emprender ahora mismo el análisis de estas relaciones causales, un tanto enrevesadas.

2. Religiosidad de los virtuosos y vida cotidiana*

LA RELACIÓN de la religiosidad virtuosa con la *cotidianidad,* lugar de la economía, ha dependido, en especial, de la particularidad del bien de salvación a que aquélla aspirara.

Cuando los bienes de salvación y los medios de redención de la religiosidad virtuosa tuvieron carácter contemplativo u orgiástico-extático, ningún puente los unía al obrar cotidiano en el interior del mundo. Entonces no sólo era la economía, como toda acción mundana, algo religiosamente inferior, sino que, además, tampoco indirectamente era posible derivar hacia ella los motivos psicológicos subyacentes en el *habitus* apreciado como bien supremo. Al contrario, la religiosidad contemplativa y extática ha sido, en su más profunda esencia, específicamente enemiga de lo económico. La vivencia mística, orgiástica, extática es, en efecto, lo específicamente extracotidiano, lo que conduce fuera de la vida cotidiana y de toda actuación racional teleológica, y es *por esto,* precisamente, por lo que se le considera "sagrada". De ahí que en las religiones de esta orientación un profundo abismo haya separado el estilo de vida de los "laicos" del de la comunidad de los virtuosos. El dominio del estamento de los virtuosos en el interior de la comunidad religiosa se precipitaba con facilidad en este caso por los derroteros de una antropolatría mágica: la plegaria se dirigía directamente al virtuoso, o bien, los laicos comprobaban su bendición y sus fuerzas mágicas como medios para la consecución de su salvación mundana o religiosa. Como el campesino para el señor, el laico no era, en último término, para el *bhikkschu* budista o jainita, sino una mera fuente de tributos, que hacía posible su dedicación plena a la salvación sin tener que realizar por sí mismo ningún trabajo mundano, siempre peligroso para aquélla. Pese a ello, también el modo de vida de los laicos podía experimentar una cierta reglamentación ética. Pues el virtuoso era el consejero espiritual natural del laico, su padre confesor y su *directeur de l'âme* y solía tener, por tanto, una poderosa influencia. Pero esta influencia sobre el "falto de oído" religioso podía no ejercerse en absoluto, o sólo en detalles ceremoniales, rituales y convencionales, en el sentido de *su* modo de vida religioso (del virtuoso). Pues las obras de este mundo siguieron careciendo por principio de importancia religiosa, yendo la búsqueda de metas religiosas en la dirección exactamente opuesta. Además, el carisma del "místico" puro le servía únicamente a él, no, como el del genuino hechicero, a los demás.

Completamente diferente ha sido cuando el virtuosismo de los religiosamente calificados se ha agrupado en una *secta* ascética, que aspiraba a conformar la vida en este mundo según la voluntad de un dios. Por supuesto, para que esto pudiera llegar a ocurrir en su sentido más propio eran necesarias dos cosas. Por una parte, el bien de salvación supremo no había de tener carácter contemplativo; es decir, no debía consistir en la unificación con un ser transcendente, eterno en contraposición al mundo, o en una unión mística concebida de modo orgiástico o apático-extático. Pues ésta se encuentra siempre fuera de la actuación cotidiana y está más allá del mundo real, apartada de él.

Por otra parte, la religiosidad tenía que haberse despojado al máximo del carácter mágico o sacramental de los *medios* de la gracia. Pues también éstos devalúan siempre la acción en el mundo otorgándole una importancia religiosa a lo sumo relativa, y conectan la decisión sobre la salvación al éxito de procesos que *no* pertenecen a la racionalidad cotidiana. Ambas cosas, el desencantamiento del mundo y el desplazamiento de la vía de salvación desde la "huida del mundo" contemplativa a la "transformación del mundo" activo y ascético, se han dado únicamente (al menos si se hace abstracción de algunas pequeñas sectas racionalistas que se encuentran en todo el mundo) en las grandes iglesias y sectas del protestantismo ascético occidental. En ello han sido parte determinados azares de la religiosidad occidental, condicionados por la pura historia. Por un lado, la influencia de su ambiente social y, ante todo, del ambiente del estrato decisivo para su desarrollo. Por otro lado, y con fuerza igual, el carácter propio del cristianismo: su dios trascendente y la singularidad de los medios y las vías de salvación lograda históricamente por vez primera por la profecía israelita y por la doctrina de la *Tora.* Todo esto se ha expuesto, en parte, en los artículos anteriores, y en parte ha de ser expuesto todavía. Cuando el virtuoso de la religión se encuentra en el mundo como "instrumento" de un dios, separado de todos los medios mágicos de salvación, con la exigencia de "probarse" como llamado a la salvación ante Dios y, lo que en realidad es equivalente, ante sí mismo por la moralidad de sus acciones en el orden del mundo y sólo por ellas, cuanto más se desprecie y se rechace religiosamente el "mundo" en cuanto tal, por su carácter no espiritual y por ser sede del pecado, más se le afirma psicológicamente como escenario de la actividad, querida por Dios, en la "profesión" mundana. Pues ciertamente, esta ascesis intramundana rechazaba el mundo en el sentido de que despreciaba y aborrecía, como enemigos del reino de Dios, los bienes de la dignidad y la belleza, la hermosura del frenesí y el delirio, el poder y el orgullo puramente profanos del héroe. Pero por esto mismo no propiciaba, como la contemplación, la huida del mundo, sino que, al querer racionalizarlo éticamente según el mandato divino, se mantuvo vuelta hacia éste en un sentido específicamente más profundo que la *naive* "afirmación del mundo" del humanismo ingenuo que se encuentra, por ejemplo, en la Antigüedad y en el catolicismo laico. Era precisamente en la vida cotidiana donde se probaba la gracia y la elección del religiosamente cualificado. No, desde luego, en la vida cotidiana tal y como era, sino en el obrar cotidiano, metódicamente racionalizado al servicio de Dios. La prueba de la salvación se encuentra en el obrar racional cotidiano elevado a la categoría de profesión. Las sectas de virtuosos de la religión constituyeron en Occidente los fermentos de la racionalización metódica de la conducta, incluida la acción económica, y no, como en las comunidades extáticas, contemplativas, orgiásticas o apáticas de Asia, válvulas de escape para los deseos de huir del sinsentido de la actividad intramundanal.

Entre estos polos extremos se han movido, desde luego, las más variadas combinaciones y fenómenos de transición. Pues las religiones, como los hombres, no son libros planificados de antemano. Son formaciones históricas, no estructuras construidas sin contradicción lógica, y ni siquiera psicológica. Con mucha frecuencia han llevado en sí series de motivos, que, de haberse seguido consecuentemente cada uno, hubiera tenido

que interponerse en el camino del otro y, a veces, oponérsele directamente. En este campo, la "consecuencia" no ha sido la regla, sino la excepción. Tampoco las vías y los bienes de salvación solían ser en sí mismos psicológicamente unívocos. También el monje de la antigua cristiandad y el cuáquero portaban, en su búsqueda de Dios, un componente contemplativo muy fuerte; pero el contenido de su religiosidad en su conjunto, sobre todo en la creencia en un dios trascendente y creador y la manera de asegurarse la certeza de la gracia, los remitía siempre a la vía de la acción. Por otro lado, también actuaba el monje budista, sólo que su acción estaba desprovista de toda racionalización *intra*mundana consecuente, pues en definitiva en su búsqueda de salvación aspiraba a sustraerse de la "rueda" de las reencarnaciones. Los sectarios, y otras hermandades de la Edad Media occidental, sujetos de la penetración religiosa de la vida cotidiana, encuentran su contrarréplica en las hermandades del Islam, todavía más universalmente desarrollado; incluso el estrato típico de pequeñoburgueses y artesanos era el mismo en ambas; pero el espíritu de sus respectivas religiosidades era muy distinto. Vistas desde fuera, numerosas comunidades religiosas hindúes parecen "sectas" como las occidentales; pero el bien de salvación y el modo como éste se conseguía iban en direcciones radicalmente opuestas.

[…]

* *Ensayos sobre sociología de la religión,* vol. I, trad. de José Almaraz y Julio Carabaña, Madrid, Taurus, 1983, pp. 211-214.

3. Ascetismo negador del mundo y ascetismo intramundano*

A LA LUZ de la "ética de convicción", la técnica de salvación significa siempre prácticamente la superación de determinadas apetencias o afectos de la ruda naturaleza humana, no trabajada en sentido religioso. Si hay que luchar principalmente contra la cobardía o contra la brutalidad y el egoísmo o contra los impulsos sexuales o contra cualquier otro, porque son los que más desvían del *habitus* carismático, es cosa del caso particular y constituye una de las características materiales más importantes de cada religión. Sin embargo, una doctrina metódica de salvación religiosa es siempre, en este sentido, una *ética de virtuosos.* Constantemente pide, como el carisma mágico, la *corroboración* de la virtud. Lo mismo da que el virtuoso religioso sea un fraile conquistador del mundo, como los muslimes en tiempo de Omar, o un virtuoso del ascetismo negador del mundo, como la mayoría de los monjes cristianos y, con menor consecuencia, los jainistas, o uno contemplador que huya del mundo como el monje budista, o un virtuoso del martirio pasivo, como el primitivo cristiano, o un virtuoso de la virtud profesional como el protestante ascético, o de la ley formal como el judío farisaico; siempre —como ya se dijo— cobra la auténtica certeza de salvación cuando pone a prueba su disposición virtuosa ante renovados ataques y tentaciones. Esta corroboración de la certeza de la gracia ofrece distintos aspectos según el carácter de la salvación religiosa. Supone siempre la afirmación del nivel religioso y moral; la evitación, por lo menos, de pecados muy graves, lo mismo para el *arhat* budista que para el cristiano primitivo. Un calificado en sentido religioso, por ejemplo, en el cristianismo primitivo, un bautizado, puede y, por consiguiente, no debe caer más en pecado mortal. El "pecado mortal" es aquella clase de pecado que hace desaparecer la calificación religiosa, por eso es imperdonable o sólo puede absolverse por medio de alguien carismáticamente calificado, por la vía de una nueva dispensación carismática, que documenta precisamente la pérdida de la gracia. Cuando esta doctrina del virtuoso no pudo sostenerse más en la práctica de las congregaciones de masas, la religiosidad de virtuosos del montanismo mantuvo consecuente una exigencia: el pecado de cobardía sería imperdonable —así como la religión guerrera de los héroes del Islam castigaba sin remedio la apostasía con la muerte—, y se separó de la Iglesia de la masa de los cristianos cuando la persecución de Decio y Diocleciano hizo impracticable esta exigencia desde el punto de vista del interés del sacerdote en asegurar cuantitativamente la existencia de la comunidad. Por lo demás, el carácter positivo de la corroboración de la gracia y, por consiguiente, también de la conducta práctica es, como se ha indicado muchas veces, fundamentalmente diverso, sobre todo a causa del carácter del bien de salvación, cuya tenencia garantiza la beatitud.

O bien se trata de un don específico de un *actuar* moral eficaz, con la conciencia de que Dios guía la acción, en cuyo caso se es un *instrumento* de Dios. Denominaremos

a esta clase de actitud, condicionada por la técnica de salvación religiosa, actitud religioso-*ascética,* sin que neguemos que la expresión se puede emplear y se emplea en otro sentido más amplio: ya veremos más tarde el tipo opuesto. Entonces la virtuosidad religiosa lleva consigo, junto al sometimiento de los impulsos naturales al modo sistematizado de llevar la vida, una crítica de la vida social de la comunidad —con sus virtudes irremediablemente nada heroicas, convencionales y utilitarias— en un sentido radical *ético*-religioso. La mera virtud "natural" dentro del mundo no sólo no garantiza la salvación sino que la pone en peligro, porque distrae de lo único que es necesario. Las relaciones sociales, el "mundo" en el sentido del lenguaje religioso, representan la tentación no sólo por ser el lugar de los placeres sensuales, éticamente irracionales y desviadores de Dios, sino como sede de la fácil satisfacción con el cumplimiento de los deberes corrientes del hombre religioso medio, a costa de la concentración de la acción en obras de salvación. Esta concentración puede hacer que aparezca como necesaria una separación formal del "mundo", de los lazos sociales y anímicos de la familia, de la propiedad, de los intereses políticos, económicos, artísticos, eróticos y en general de todo interés de la criatura, de toda ocupación con ellos como una aceptación del mundo alejadora de Dios: *ascetismo negador del mundo.* O por el contrario, puede pedir la actividad del propio sentir sagrado específico, de la cualidad de instrumento elegido por Dios, precisamente dentro y frente al orden del mundo: ascetismo orientado hacia el mundo, *ascetismo intramundano.* El mundo se convierte en este último caso en una "obligación" impuesta al religioso virtuoso. Bien en el sentido de que la misión consiste en transformarlo según los ideales ascéticos. Entonces el asceta se convierte en un reformador o revolucionario racional, encendido por el derecho "natural", como lo conocieron el "Parlamento de los Santos" en tiempo de Cromwell, el Estado cuáquero y, en otra forma, el comunismo pietista radical del conventículo. A consecuencia de las diferencias en la calificación religiosa se convierte siempre una congregación semejante de ascetismo en una organización particular aristocrática, dentro o propiamente fuera del mundo del hombre medio que le rodea —en principio no diferente de las "clases"—. Puede acaso dominar el "mundo" pero no elevarlo en su condición de cualidad media a la altura de la propia virtud. Toda "socialización" religiosa racional sufre las consecuencias de esta circunstancia, si es que la ignora. Medido con patrón ascético, el "mundo" como un todo es una *massa perditionis.* No queda, pues, otra alternativa que renunciar a que dé satisfacción a las exigencias religiosas. Pero si, sobre todo, la corroboración debe tener lugar *dentro* del orden mundano, éste se convierte, para la prueba, *por lo mismo* que es irremediable vaso de pecado, en una "misión" para la lucha contra el pecado que corroborará el "sentir" ascético, la disposición. El mundo se mantiene en su disvalor de criatura, y entregarse gozosamente a sus bienes pone en peligro la concentración sobre el bien de salvación y su logro, y significaría sintomáticamente un sentir nada santo y un renacimiento fallido. Pero el mundo, como creación de Dios, cuyo poder se traduce en él a pesar de su carácter de criatura, es el único material en el que se puede contrastar el propio carisma religioso mediante un actuar ético racional para corroborarse en la posesión del estado de gracia. Como objeto

de esta comprobación activa, los órdenes del mundo se convierten para el asceta colocado en él en una "vocación" que tiene que "cumplir" racionalmente. Se desprecia el disfrute de la riqueza, pero la gestión económica llevada con rigurosa legalidad, ordenada ético-*racionalmente* es "vocación", cuyo éxito, la adquisición, la ganancia, hace patente la bendición de Dios por el trabajo del hombre piadoso, y su complacencia por la manera de conducir su vida. Se condena toda exageración del sentimiento por los hombres, como expresión de una divinización de las criaturas que niega el valor único de la gracia divina, pero es "vocación" la sobria colaboración en los fines reales impuestos por Dios a las *asociaciones racionales para fines* que hay en el mundo. Es inadmisible toda erótica divinizadora de la criatura, pero "vocación" querida por Dios "el engendrar hijos castamente" (como se expresan los puritanos) en el matrimonio. Se condena la violencia del hombre contra el hombre por pasión o afán de venganza o, en general, por motivos personales, pero es querido por Dios el poner coto y castigo a los pecados y la contumacia en el Estado ordenado adecuadamente. Prohibido el gozo del poder mundano personal como divinización de la criatura; querido por Dios el dominio del orden racional de la ley. El "asceta intramundano" es un racionalista tanto en el sentido de una sistematización racional de su propio modo personal de llevar la vida como en el sentido de rehusar todo lo éticamente irracional, sea artístico, sea sentimental, dentro del "mundo" y de su orden. Queda siempre como fin específico: dominio vigilante y metódico del propio modo de llevar la vida. El protestantismo ascético, con grados de "consecuencia" diferentes según sus diversos tipos, que reconocía como única prueba de la calificación religiosa la corroboración dentro del mundo, pertenece a este tipo de "ascetismo vuelto hacia el mundo".

Pero también *puede ser* que el bien de salvación específico no sea una activa cualidad del obrar; es decir, la conciencia de la ejecución de una voluntad divina, sino un *estado de ánimo* de tipo específico. En la forma más excelsa: "iluminación mística". También en este caso sólo puede ser conquistada por una minoría específicamente calificada y mediante una actividad sistemática de tipo especial: la "contemplación". La contemplación, para llegar a alcanzar su fin, requiere la exclusión de los intereses cotidianos. Sólo cuando se reduce al silencio lo que de criatura hay en el hombre, puede Dios hablar al alma, según la experiencia de los cuáqueros, con la que están de acuerdo no literalmente pero sí en el fondo todas las místicas contemplativas, desde Lao-tsé y Buda hasta Tauler. La consecuencia puede ser la absoluta huida del mundo. Esta huida contemplativa del mundo propia del antiguo budismo y en cierta medida de casi todas las formas de salvación asiáticas y del Cercano Oriente se parece a la concepción ascética del mundo, pero hay que distinguirla de ella con rigor. El ascetismo negador del mundo, en el sentido que damos aquí a esta expresión, está orientado primariamente hacia la actividad. Sólo una conducta determinada ayuda al asceta a alcanzar aquellas cualidades a que aspira y éstas son de suerte que le permiten actuar inspirado por la gracia de Dios. Con la conciencia de que la fuerza para la acción dimana de la posesión de la santidad religiosa central, y que con la acción sirve a Dios, obtiene siempre la renovada seguridad de su estado de gracia. Se siente a sí mismo como un soldado de Dios, sea cual fuere la

forma en que se representa el enemigo y los medios que utiliza para su lucha; y la misma huida del mundo no es psicológicamente ninguna huida sino una victoria continuada sobre renovadas tentaciones, contra las que tiene que luchar constantemente. El asceta que "niega el mundo" tiene, por lo menos, la relación interna negativa de una supuesta *lucha* contra el "mundo". Por eso se habla con mayor propiedad de "negación del mundo" que no de "huida del mundo", que caracteriza más bien a los místicos contemplativos. Por el contrario, la contemplación es, primariamente, buscar el "reposo" en lo divino y sólo en ello. *No* actuar, en último grado de consecuencia, no pensar, vaciamiento de todo lo que de algún modo recuerda al "mundo"; en todo caso minimizar todo hacer interno o externo constituye el camino para alcanzar aquel estado interno que es gozado como posesión de lo divino, como *unio mystica* con ello: un hábito sentimental específico, por consiguiente, que parece suministrar un "saber". Ahora bien, sea que, subjetivamente, se halle en primer plano el contenido particular y extraordinario de este saber o la colaboración sentimental de su posesión, objetivamente es lo último lo que decide. Pues el saber místico es tanto más incomunicable cuanto más posee tal carácter específico: que, *sin embargo,* aparezca como saber es justamente lo que le da su carácter específico. No se trata de ningún nuevo conocimiento de hechos cualesquiera o de doctrinas, sino de la captación de un sentido unitario del mundo, y a este tenor, como los místicos lo han expresado siempre en formas distintas, de un saber *práctico.* Según su esencia es mucho más una "participación", una "posesión" desde la cual se alcanza aquella nueva orientación práctica en el mundo y, en ciertas circunstancias, nuevos "conocimientos comunicables". Pero estos conocimientos lo son de valores y de disvalores dentro del mundo. No nos interesan aquí; lo que nos interesa es aquella influencia negativa sobre la acción que es propia de toda contemplación en oposición al ascetismo en el sentido que aquí le damos. Evidentemente, la oposición entre el ascetismo que niega el mundo y la contemplación que huye de él es fluida. A reserva de una más amplia discusión, queremos subrayarlo ahora. Pues, en primer lugar, la contemplación que huye del mundo debe estar unida con un grado elevado del modo de vida racionalizado sistemáticamente. Sólo éste conduce a la concentración sobre el bien de salvación. Pero sólo es el medio para alcanzar el fin de la contemplación, y la racionalización es esencialmente de tipo negativo, pues consiste en *defenderse* de las perturbaciones de la naturaleza y del medio social. Con eso la contemplación no se convierte en una entrega pasiva a los sueños; tampoco es una sencilla autohipnosis, si bien la práctica puede estar cerca de ésta, sino que el camino específico para llegar a ella es una concentración muy enérgica en ciertas "verdades", siendo lo decisivo en éstas que pueden parecer muy sencillas para el no místico, no su contenido sino su acento especial y el lugar central en que se colocan dentro del aspecto total del mundo y le dan su sello unitario. Nadie se convierte en un "iluminado" aunque comprenda perfectamente y hasta los tenga por verdaderos los principios en apariencia tan triviales del dogma budista central. Pero la concentración mental y otros medios técnicos de salvación no son más que el camino que conduce a la meta. Esta meta consiste exclusivamente en una cualidad sentimental única; en expresión práctica: en la unidad sentida del saber y del sentir

práctico que ofrece al místico la seguridad decisiva de su estado de gracia. También para el asceta la captación sentida y sabida de lo divino tiene importancia central. Pero este "sentimiento" está, por decirlo así, condicionado "motrizmente". Se presenta cuando hay conciencia de que tiene éxito su acción ética racional, unitariamente referida a Dios, como si fuera instrumento de Dios. Esta acción luchadora —positiva o negativa— significa para el místico, que no quiere ni puede ser "instrumento" de lo divino sino "vaso", una continua enajenación de lo divino hacia una función periférica: el viejo budismo recomienda, como condición previa para conservar el estado de gracia, no obrar, por lo menos evitar todo obrar racional con arreglo a fines ("obrar con un fin"), que es la forma más peligrosa de mundanización. Al asceta la contemplación del místico le parece algo perezoso y religiosamente estéril, auto-gozo ascéticamente reprobable, satisfacción voraz y divinizadora en sentimientos creada por uno mismo. Desde el punto de vista del místico contemplativo, el asceta "extramundano", en virtud de su atormentarse y luchar, y sobre todo el asceta "intramundano" con su acción ascética racional en el mundo, se halla enredado dentro de toda la cargazón de la vida "formada", en tensiones insolubles entre la violencia y la bondad, entre la realidad y el amor, alejado por lo tanto de continuo de la unidad en Dios y con Dios, y empujado a contradicciones y compromisos nada santificadores. Desde el punto de vista del asceta, el místico contemplativo no piensa en Dios y en el incremento de su reino y gloria, y en el cumplimiento activo de su voluntad, sino exclusivamente en sí mismo; existe, además, en tanto como en general vive, en constante inconsecuencia, debido ya al mero hecho de su desvelo inevitable por el sustento de la vida. Pero sobre todo cuando el místico contemplativo vive dentro del mundo y de su orden. En cierto sentido, el místico que huye del mundo "depende" más del mundo que el asceta. Éste puede mantenerse como anacoreta y conseguir al mismo tiempo la certeza de su estado de gracia en el trabajo que en ello pone. El místico contemplativo debería mantenerse, si quisiera ser consecuente, de lo que le ofreciesen *espontáneamente* la naturaleza o los hombres: de bayas en el bosque y, como no siempre se dispone de ellas, de caridad, como realmente fue el caso en los *sramanes* de la India en sus tipos más consecuentes. (De ahí la rigurosa prohibición particular de todas las reglas *bhikkshu* —también de los budistas—: no tomar nada que no sea dado de un modo espontáneo.) En todo caso vive de cualquier don del mundo y no podría vivir si el mundo no hiciera constantemente lo que él tiene por pecaminoso y desviador de Dios: el trabajo. Para el monje budista es la agricultura en particular, porque lleva consigo el herir a los animales en el campo, la más reprobable de todas las ocupaciones —pero la limosna que recoge consiste en primer lugar en productos agrícolas—. Se destaca de un modo drástico el aristocratismo de salvación del místico, que abandona el mundo al destino irremediable de los no iluminados, de los incapaces de una iluminación plena —la virtud central, en el fondo la única virtud laica de los budistas es, originariamente, veneración y provisión de limosna para los monjes, que constituyen exclusivamente la congregación—. Sin embargo, todo el mundo "actúa" de alguna manera, incluso el místico, y minimiza su actuación porque, lejos de poderle dar la certeza del estado de gracia, le puede apartar de su unión con lo divino. Por el

contrario, el asceta contrasta su estado de gracia mediante su actuar. La oposición entre ambos modos de conducta aparece del modo más claro cuando no se sacan las consecuencias de la entera negación del mundo o de la huida del mismo. Cuando el asceta quiere actuar en el mundo, es decir, cuando se trata de un ascetismo intramundano, debe tener una especie de incapacidad de preocuparse por cualquier cuestión acerca del "sentido" del mundo. No es ninguna casualidad que el ascetismo intramundano se pudiera desarrollar de la mejor manera sobre la base del dios calvinista, insondable, con motivaciones absolutamente extrañas a los patrones humanos. Este tipo de asceta es por eso el "hombre de la vocación" que ni pregunta ni siente necesidad de preguntar por el sentido, dentro del *mundo entero,* de su ejercicio profesional —de eso responde Dios, que no él—, pues le basta con la conciencia que tiene de que con su acción personal racional en este mundo está cumpliendo con la voluntad de Dios, insondable para él en su último sentido. Por el contrario, lo que importa al místico contemplativo es la visión de ese "sentido" del mundo, que no es capaz de "comprender" racionalmente porque lo concibe como una unidad *fuera* de toda realidad palpable. No siempre la contemplación mística tiene como consecuencia una huida del mundo, en el sentido de evitar todo contacto con el mundo social circundante. También el místico puede exigir de sí mismo, como prueba de la certeza de su estado de gracia, su afirmación *frente* al orden del mundo; también para él la colocación dentro de este orden se convierte en "vocación". Pero con un giro muy distinto que en el caso del ascetismo intramundano. El mundo como tal no es afirmado ni por el ascetismo ni por la contemplación. Pero lo que el asceta rechaza es su carácter empírico, éticamente irracional, de criatura, las tentaciones de los deseos mundanos, el gozo y la afección por sus alegrías y dones. Pero, frente a esto, se afirma el propio obrar racional dentro de los órdenes mundanos, como tarea y medio de garantía de la gracia. Para el místico contemplativo que vive dentro del mundo la acción es, por el contrario, y sobre todo la acción dentro de ese mundo, una mera tentación frente a la cual tiene que afirmar su estado de gracia. Reduce su acción a un mínimo mientras se "acomoda" dentro de los órdenes del mundo; vive, por decirlo así, de incógnito, como lo han hecho desde siempre los "silenciosos de la tierra", pues Dios ha dispuesto que tengamos que vivir en ella. Caracteriza el obrar mundano del místico contemplativo un "desgarramiento" específico, matizado de humildad; pues quisiera huir y huye de este estado para sumergirse en el silencio de la intimidad divina. Cuando el asceta obra en unidad consigo mismo está seguro de ser un instrumento de Dios. Su obligada "humildad" de criatura es, por lo mismo, de dudosa autenticidad. El éxito de su acción es ya un éxito del mismo Dios, al que ha colaborado, o por lo menos una señal de su bendición especial para él y para su obra. Por el contrario, para el místico auténtico el éxito de su acción *intramundana* no puede tener de ningún modo significación de salvación, y la conservación de una humildad genuina en el mundo es de hecho la *única* garantía de que su alma no ha entrado en él. Cuanto más dentro está del mundo, tanto más "desgarrada" se hace su actitud respecto de él, en contraste con el orgulloso aristocratismo de salvación de la contemplación extramundana. Para el asceta se prueba la certidumbre de la salvación en

la acción racional, unívoca según sentido, medios y fines, según principios y reglas. Para el místico, que está en posesión anímica del bien de salvación, el "anomismo"* puede ser la consecuencia de este estado: el sentimiento —que no se manifiesta en la acción y en el género de la acción, sino en un estado sentido y en su cualidad— de no hallarse ya vinculado a ninguna regla del obrar sino de conservar la certeza de la salvación, hágase lo que se haga. A esta consecuencia (πάνταμοι ἔξεστιν) tuvo que atenerse Pablo, entre otros, y ha sido siempre resultado eventual de la búsqueda mística de salvación.

Además, para el asceta las exigencias de su dios a la criatura pueden potenciarse hasta convertirse en la exigencia de un incondicional señorío del mundo por la norma de la virtud religiosa y hasta su transformación revolucionaria para conseguir este fin. Entonces el asceta sale de la apartada celda monacal para enfrentarse con el mundo como profeta. Pero siempre reclamará un orden y una disciplina ético-racional del mundo, que corresponde a su propia disciplina metódico-racional. Si, por el contrario, es el místico el que pisa esta senda, es decir, que su divina interioridad, la euforia crónica tranquila de su posesión solitaria y contemplativa del bien divino de salvación, se transforma en un agudo sentimiento de estar poseído por el dios o de poseer al dios, que habla en él y por él, que viene y trae la salvación eterna, ahora mismo, con sólo que los hombres, lo mismo que el místico, le preparen la sede en la tierra, es decir, en su propia alma; en ese caso, como un mago, sentirá tener en su poder a dioses y demonios y se convertirá, por las consecuencias prácticas, en un verdadero mistagogo, como ha ocurrido tantas veces. O si no puede transitar por este camino —de las razones posibles hablaremos más tarde— sino que sólo puede dar testimonio de su dios por la doctrina, entonces su prédica revolucionaria en el mundo será quiliásticamente irracional, desengañadora de todo "orden" racional. El carácter absoluto de su propio sentimiento de amor universal acósmico será para él el único fundamento viable y querido por Dios, por ser de origen divino, de la comunidad místicamente renovada de los hombres. A menudo se ha dado esta transformación del hábito místico apartado del mundo en hábito quiliástico revolucionario, de la manera más impresionante en la rama revolucionaria de los baptistas en el siglo XVI. El fenómeno contrario lo tenemos en la conversión de John Lilburnes a los cuáqueros.

[…]

* Max Weber, *Economía y sociedad,* México, FCE, 1964, trad. de Juan Roura Parella, pp. 427-434.
* A-nomo, sin ley. [N. del E.]

4. La salvación por gracia de la predestinación*

LA SALVACIÓN puede ser un regalo gratuito, enteramente libre, sin fundamento visible, de un dios cuyos decretos son insondables, inmodifi-cables gracias a su omnisciencia, no accesibles a la influencia humana: la *gracia de predestinación.* Presupone del modo más absoluto un dios creador, que se cierne sobre el mundo, y no se encuentra, por esa razón, en ninguna religiosidad antigua ni asiática. Se distingue la idea de un destino supradivino, como se encuentra en las religiones guerreras de héroes, por su carácter de Providencia, es decir, porque supone un orden racional, visto desde Dios, e irracional, visto desde el hombre, un gobierno del mundo. Por otro lado, excluye la bondad de Dios. Dios se convierte en un rey duro, mayestático. Comparte con la fe en el destino la consecuencia de educar para la aristocracia y la dureza, aunque —o mejor dicho, porque — frente a este dios, la plena desvalorización de la propia fuerza individual es el supuesto de la salvación por libre gracia. Naturalezas tan seriamente morales como Pelagio, libres de toda pasión, podían creer en la suficiencia de las propias obras. Entre los profetas, la predestinación es la creencia de hombres —como Calvino o Mahoma— poseídos por un instinto de poder religioso racional, que tienen la seguridad de su misión, basada no en su falta de pecado sino en la situación del mundo y en la voluntad de Dios: o de hombres que tienen que dominar pasiones enormes —como Agustín y como el mismo Mahoma— y viven con la sensación de que, si lo han logrado, ha sido merced a un poder superior a ellos. En la época de fuerte excitación, después de su difícil lucha contra el pecado, conoció también Lutero este sentimiento, que luego retrocede con la creciente adaptación al mundo.

La predestinación otorga al "agraciado" la medida más alta de certeza de salvación, *una vez que* está seguro de pertenecer a la aristocracia de los elegidos. Pero el individuo necesita síntomas de que posee este incomparable carisma, pues la incertidumbre absoluta no se puede soportar a la larga. Ahora bien, como a Dios le plugo revelar algunos preceptos positivos respecto a los actos que le agradan, aquellos síntomas sólo pueden consistir en la prueba decisiva —como ocurre en todo carisma religiosamente activo— de la capacidad de colaborar como instrumento de Dios en su cumplimiento, y de manera continua y metódica, pues la gracia se tiene por siempre o no se tiene. La certeza de la salvación y de la perseverancia de la gracia no se compromete con faltas particulares —que se dan en el predestinado en cuanto criatura, como en todos los pecadores— y lo que proporciona la certidumbre es el saber que no son esas faltas, sino los actos agradables a Dios, los que fluyen de la propia relación íntima con Él debida a la misteriosa relación de la gracia; por lo tanto, de la cualidad central y constante de la personalidad. En lugar de la aparente consecuencia "lógica" del fatalismo, la fe en la predestinación se apropió, en sus más consecuentes adeptos, de los más fuertes motivos imaginables para una acción grata a Dios. Claro que de aspecto muy diferente según el contenido primario de la profecía. El absoluto olvido de sí mismos de los que están bajo

el precepto religioso de la guerra santa para la conquista del mundo, combatientes de la fe islámica de las primeras generaciones, lo mismo que el rigorismo ético, la legalidad y la técnica racional de vida de los puritanos que se hallan bajo la ley moral cristiana, son derivaciones de aquella fe. La disciplina en la guerra santa era la fuente de la invencibilidad de la caballería islámica y de la de Cromwell; el ascetismo intramundano y la búsqueda disciplinada de salvación en el oficio querido por Dios fue la fuente de la virtuosidad lucrativa de los puritanos. Desvalorización radical y definitiva de toda disposición de gracia mágica, sacramental e institucional ante la voluntad soberana de Dios: he aquí la consecuencia inevitable de toda gracia de predestinación consecuentemente llevada, y se dio en todos los casos en que se presentó y mantuvo con plena pureza. La influencia más fuerte, en este sentido, la tuvo en el puritanismo. La predestinación islámica no conocía el doble decreto: no se atrevía a imputar a Alá la predestinación al infierno, sino sólo la retirada de su gracia y con ello la "permisión" —dada la insuficiencia del hombre— del error inevitable. Y tenía, correspondiendo a su carácter de religión guerrera, el matiz de la *moira* helénica en la medida en que estaban mucho menos desarrollados, por un lado, el elemento específicamente racional del "gobierno del mundo" y, por otro, la determinación del destino religioso del individuo en el más allá. Prevalecía la idea según la cual la predestinación no determinaba el destino en el más allá sino en este mundo, en su aspecto no cotidiano; por ejemplo, la cuestión (especialmente) de si el creyente que pelea por Dios caerá en la batalla o no. Por el contrario, el destino del individuo en el más allá estaba ya bastante asegurado gracias a su mera fe en Alá y en su profeta y por eso no necesitaba —por lo menos según las antiguas representaciones— ninguna prueba en el modo de llevar la vida; a esta religión guerrera le era extraño, originariamente, un sistema racional de ascetismo cotidiano. Por eso, en el Islam la predestinación desarrolló renovadamente su poder en las guerras por la fe, como todavía en las del Mahdi; menguó, por el contrario, con todo proceso de "aburguesamiento" del Islam, porque no fundó ninguna técnica de vida cotidiana, como el puritanismo, en el que la predestinación afectaba al destino en el más allá y, por consiguiente, la *certitudo salutis* dependió precisamente de la prueba de la virtud *intramundana* de todos los días; por eso, sólo con el aburguesamiento de la religiosidad de Calvino aumentó su significación frente a las propias concepciones originarias de éste. Resulta muy característico que —mientras la fe puritana en la predestinación les pareció a las autoridades políticas peligrosa para el Estado y enemiga de la autoridad por su actitud escéptica frente a legitimidad y autoridad— la dinastía de los omeyas, difamada por ser específicamente "mundana", fue partidaria de la fe en la predestinación, pues esperaba ver legitimado su propio poder, ilegítimamente conquistado, por la voluntad predestinante de Alá; se ve cómo la tendencia a la "determinación" de sucesos concretos del mundo en lugar de la predestinación del más allá, hace desaparecer en seguida el carácter ético-racional de la predestinación. Y en la medida en que actuó ascéticamente —lo que fue el caso entre los viejos guerreros de la fe— tal acción fue refrenada en la vida cotidiana del Islam, que, por otra parte, no planteaba en lo moral más que exigencias sobre todo de tipo externo y más que nada rituales y, en virtud de su menor carácter

racional, pronto adoptó en la religiosidad popular rasgos fatalistas *(kismet)* y por lo mismo no pudo expulsar la magia de la religión popular. Al carácter de la ética confuciana de la burocracia patrimonial china corresponde que el conocimiento de la existencia de un "destino" viene a ser, por una parte, aquello que garantiza una mentalidad distinguida y, por otra, este destino cobra en la fe mágica de las masas rasgos fatalistas, y en la fe de la gente ilustrada ocupa un término medio entre providencia y *moira.* Así como la *moira* y la obstinación de resistir alimenta el orgullo heroico del guerrero, así también la predestinación alimenta el orgullo (farisaico) de la heroica ascesis burguesa. Pero en ninguna parte el orgullo de la aristocracia predestinada a la salvación se halla tan íntimamente unido con el hombre de oficio y con la idea de que el éxito de la acción *racional* demuestra la bendición de Dios, como en los países en que impera la fe puritana en la predestinación; en ninguna otra parte, por lo mismo, ha sido tan extensa la acción de los motivos ascéticos sobre la mentalidad económica. La gracia de la predestinación es también la única fe de la virtuosidad religiosa que puede soportar la idea del "doble decreto" desde la eternidad. Con su expansión creciente en la vida de todos los días y en la religiosidad de la masa, se tolera cada vez menos la sombría aspereza de la doctrina, hasta que queda como *caput mortuum* en el protestantismo ascético occidental aquel rasgo que ha impreso esta doctrina de la gracia en la mentalidad capitalista racional: la idea de la metódica corroboración profesional en la vida lucrativa.

El neocalvinismo de Kuyper no se atreve ya a defender plenamente la doctrina pura. Pero la fe en cuanto tal no está realmente extirpada. Sólo cambia de forma. Pues bajo todas las circunstancias del determinismo de la predestinación era el medio de centralización, más intensivamente sistemático imaginable, de la "ética de convicción". La "personalidad total", como hoy diríamos, está provista, mediante la "elección divina", de un acento de valor eterno, y no de un actuar cualquiera particular. El *pendant* irreligioso, basado en un determinismo de este mundo, de esta valoración religiosa, lo tenemos en esa especie de "vergüenza" y, por decirlo así, sentimiento ateo del pecado, propio del hombre moderno en virtud de una sistematización ética, no importa sobre qué bases metafísicas se levante, en el sentido de la "ética de convicción". El secreto tormento del hombre en este caso no deriva de lo que *ha hecho* sino de que, sin su intervención, gracias a su manera de ser invariable, "es" como le revela ser lo que ha hecho, y eso mismo le expresa en su repudio el "fariseísmo", de matiz determinista, de los demás —tan inhumano como la fe en la predestinación, pues tampoco cuenta con la posibilidad, llena de sentido, de un "perdón" y de un "arrepentimiento" o de una "satisfacción", con la ventaja para la predestinación de que, por lo menos, se podía figurar la existencia de una *ratio* divina secreta—.

[…]

* Max Weber, *Economía y sociedad,* México, FCE, 1964, trad. de Juan Roura Parella, pp. 449-452.

5. Conducta de católicos, judíos y puritanos respecto a la vida lucrativa*

LA SITUACIÓN recíproca de católicos, judíos y puritanos en la adquisición económica pudiera resumirse así: el católico, creyente riguroso, se movía siempre en la adquisición de bienes en la esfera o en los límites de una conducta que, en parte, chocaba contra las prescripciones papales y sólo *rebus sic stantibus* fue ignorada en el confesionario o solamente tolerada por una moral laxa (probabilista), en parte era directamente pecaminosa y en parte cuando menos no positivamente agradable a Dios. El judío piadoso se encontró inevitablemente en la situación de hacer cosas que entre judíos eran directamente contrarias a la ley o graves en sentido de la tradición o sólo admisibles gracias a una interpretación laxa, y que sólo se permitían con los extranjeros, pero que nunca tuvieron un valor ético positivo; su conducta moral sólo podía, como correspondiendo al uso del término medio y no siendo formalmente contraria a la ley, ser permitida por Dios y valer como indiferente en sentido ético. En eso se funda lo que hay de cierto en las afirmaciones sobre el nivel de legalidad de los judíos. El hecho de que Dios lo coronase con el éxito podía ser, por cierto, un signo de que en este campo no había hecho nada directamente prohibido y que en los *otros* dominios se había mantenido dentro de los preceptos divinos; pero mal podía "probarse" él en el sentido ético por medio del específico actuar económico lucrativo moderno. Precisamente esto último era el caso del puritano piadoso, que no obró a causa de una laxa interpretación o de una doble moral o por algo éticamente indiferente o en el campo de lo prohibido en sentido ético, sino, por el contrario, con la mejor conciencia imaginable, precisamente porque al obrar honradamente en sentido realista objetivaba en la palabra "explotación" la metódica racional de su modo total de llevar la vida, se legitimaba ante sí mismo y en el círculo de su comunidad; y se legitimaba en la medida y porque su conducta era absolutamente intachable. Ningún puritano realmente piadoso —eso es lo que importa— hubiese podido tener como ganancia grata a Dios la usura con garantía prendaria, el aprovechamiento del error de la parte contraria (permitido a los judíos respecto a los extranjeros), el regateo y chalaneo, la participación en las ganancias expoliadoras de la política o del coloniaje. El precio fijo, la conducta comercial absolutamente objetiva, incondicionalmente legal, desprecio del ansia de dinero, es lo que ha conferido a cuáqueros y baptistas su confianza por parte de los hombres, hasta el punto de que los ateos les compraban a ellos y no a sus iguales, a ellos y no a sus iguales confiaban su dinero en depósitos o en comandita, y los enriquecían; y justamente estas cualidades los "probaban" ante su dios. El derecho para con los extranjeros, en la práctica el derecho paria de los judíos, permitía por el contrario frente a los no judíos, a pesar de muchas reservas, las actuaciones de aquel sentir que el puritano detestaba como espíritu de tendero sediento de riqueza, pero que en los judíos piadosos era compatible con la más rigurosa legalidad, con el pleno cumplimiento de la ley y con la hondura de su religiosidad y con el amor, dispuesto al

sacrificio, para aquellos con quienes estaba unido en la familia o en la comunidad, y con la compasión y dulzura hacia toda creación de Dios. En la vida práctica nunca valió para la piedad judía la esfera de lucro permitida dentro del dominio del derecho vigente para con el extranjero como "prueba" de la autenticidad de la obediencia a los preceptos divinos. Nunca un judío piadoso midió el nivel interno de su ética por lo que aquí se permitía. Sino que así como para el confuciano el verdadero ideal de su vida es el *gentleman,* desarrollado integralmente en sentido estético y ceremonioso, formado literariamente y que siempre estudia sus clásicos, así el ideal para el judío es el "intelectual" conocedor de la casuística de la ley, el escriba que, a costa de su negocio, que abandona con frecuencia a su mujer, investiga siempre más profundamente en las escrituras y comentarios sagrados.

[…]

* Max Weber, *Economía y sociedad,* México, FCE, 1964, trad. de Juan Roura Parella, pp. 479-480.

6. Racionalismo ascético y capitalismo*

NI LA PIEDAD budista ni la taoísta ni la hindú contienen tendencias de una técnica racional de vida. Particularmente la última es, según sus supuestos, el poder tradicionalista más fuerte que en general puede darse, porque es la fundamentación religiosa más consecuente de la concepción "orgánica" de la sociedad y la justificación absoluta de la distribución actual del poder y de la felicidad a base de la culpa o el mérito en una existencia anterior, gracias a la sanción mecánicamente proporcional del *karma.* Todas estas religiosidades populares asiáticas dieron margen al "instinto adquisitivo" del tendero lo mismo que a los intereses de "sustento" de los artesanos y al tradicionalismo del campesino, y dejaron ir por su propio camino la especulación filosófica y la orientación de la vida, convencional en sentido estamental, de las capas privilegiadas, que conservaron rasgos feudales en el Japón; en China burocráticospatrimoniales y por eso muy utilitarios; en la India en parte caballerescos, en parte patrimoniales, en parte intelectualistas. Ninguna de ellas podía contener cualquier motivo o enseñanza para la información ética *racional* del "mundo", criatura de Dios, siguiendo el mandamiento divino. Pues para todas este mundo era más bien algo dado, firme, el mejor de los mundos posibles, y el tipo más alto de piadoso, el sabio, sólo podía elegir entre la adaptación al Tao, expresión del orden impersonal de este mundo, como lo único específicamente divino, o, al revés precisamente, la salvación, por la acción propia, de su inexorable encadenamiento causal en lo único eterno: el sueño sin ensueño del Nirvana.

Ha habido "capitalismo" en el suelo de todas estas religiosidades. Ese mismo que se dio también en la Antigüedad occidental y en nuestra Edad Media. Pero *ningún* desarrollo en el sentido del capitalismo *moderno ni germen alguno de él* y, sobre todo, ningún "espíritu capitalista" en el sentido que fue propio del protestantismo ascético. Sería dar un mentís a los hechos si se quisiera adscribir al comerciante, tendero, artesano, *kuli* de la India, al chino o al islámico, un menor "instinto adquisitivo" que al protestante. Precisamente lo contrario es casi lo verdadero: justamente el freno ético racional del "afán de lucro" es específico del protestantismo. Y falta todo asomo de una demostración de que una menor "aptitud" natural para un "racionalismo" técnico o económico explicaría el grado de la diferencia. Todos estos pueblos importan este "bien" como el producto más considerable de Occidente y en eso los obstáculos o resistencias no proceden del "poder" o del "querer", sino de las firmes tradiciones dadas, al igual que entre nosotros en la Edad Media. En tanto como en ello no entran en juego las condiciones políticas, de las cuales se hablará más tarde (las formas estructurales internas de la "dominación"), hay que buscar el motivo principalmente en la religiosidad. Sólo el protestantismo ascético acabó con la magia, con la extramundanidad de la búsqueda de salvación y con la "iluminación" contemplativa intelectualista como su forma más alta; sólo él creó los motivos religiosos, precisamente en su afán de buscar la salvación en la "vocación" o profesión intramundana y, por cierto, en contraposición a la concepción de

la profesión del hinduismo, rigurosamente tradicionalista: en el cmplimiento metódicamente *racionalizado* de la profesión. Para la religiosidad popular asiática de todas clases, el mundo permaneció, por el contrario, siendo un gran jardín encantado, y la adoración o conjura de los "espíritus", la búsqueda de salvación ritualista, idolátrica, sacramental, el camino para orientarse prácticamente en él, con vistas a este mundo y al otro. Si ningún camino llevaba de la adaptación al mundo del confucianismo, de la negación del mundo del budismo, del gobierno mundial del Islam o de las esperanzas de los parias o del derecho económico paria del judaísmo a una metódica racional de vida, este mismo era el caso en la religiosidad mágica de los asiáticos no intelectuales.

Ahora bien, la magia y la creencia en los demonios están también en la cuna de la segunda gran religión, en sentido específico "negadora del mundo": el *cristianismo.* Su Salvador es, sobre todo, un mago; el carisma mágico un apoyo de su específica conciencia de sí mismo del que no se puede prescindir. Pero su peculiaridad está condicionada, en particular, por las promesas del judaísmo, de carácter único en el mundo —la aparición de Jesús coincide con una época de las más intensas esperanzas mesiánicas— y por la educación intelectual de escriba de la piedad judía de orden superior. Frente a eso, el evangelio cristiano nació como una buena nueva para *no* intelectuales, para los "pobres de espíritu". La "Ley", de la que Jesús no quería quitar una tilde, la comprendió y manejó tal como la entendía y acomodaba a sus condiciones de trabajo la gente modesta e ignara, los piadosos del campo y de la pequeña villa, en contraposición a la gente distinguida y rica helenizada y al virtuosismo casuístico de escribas y fariseos, casi siempre, sobre todo en lo referente a los preceptos rituales, especialmente en la santificación del sábado, de un modo suave; a veces, como con respecto al divorcio, de un modo más riguroso. Y parece que se preludia la concepción pauliana cuando las exigencias de la ley mosaica se señalan como condicionadas por la inclinación al pecado de los supuestos piadosos. En cada caso Jesús coloca preceptos propios que apuntan contra la vieja tradición. Pero no son los supuestos "instintos proletarios" los que le dan aquella específica conciencia de sí mismo, el saber que está de acuerdo con el patriarca divino, que por él y sólo por él el camino conduce a Aquél; pero él, que no es escriba, posee el carisma del dominio de los demonios y de su poderosa prédica, en forma que no posee ningún escriba ni fariseo; puede sojuzgar a los demonios sólo cuando los hombres creen en él, sólo entonces, pero también entre los paganos, ya que no encuentra esta fe, que le da el poder, ni en su patria chica ni en su familia ni entre los ricos e instruidos del país, entre los escribas y fariseos, sino entre los pobres, los acosados, los publicanos, los pecadores e incluso entre los soldados romanos. *Éstos* son, lo que nunca debería olvidarse, los componentes absolutamente decisivos de su conciencia mesiánica de sí mismo. Por eso resuena el "¡Ay de las ciudades de Galilea!", lo mismo que la iracunda maldición de la higuera estéril y por eso la elección de Israel se le hace siempre problemática, dudosa la significación del templo y la condenación de los fariseos y escribas se traduce en seguridad.

Jesús conoce dos absolutos "pecados mortales": uno es el "pecado contra el espíritu", que comete el escriba al despreciar el carisma y sus portadores; el otro es decir

al hermano "tú, tonto", la soberbia nada fraternal del intelectual contra el pobre de espíritu. Ese rasgo antiintelectualista, la condenación tanto de la sabiduría helénica como de la rabínica, es el único elemento "estamental" y muy específico de su nueva. Por lo demás, está muy lejos de ser una nueva para todo el mundo y para todos los débiles. Ciertamente el yugo es ligero, pero sólo para aquellos que pueden convertirse de nuevo en niños. En realidad, presenta difíciles exigencias y es una rigurosa salvación aristocrática. Nada está más lejos del pensamiento de Jesús que un universalismo de la gracia divina; toda su prédica parece anunciar lo contrario: *pocos* son los elegidos a franquear la angosta puerta; los que hacen penitencia y creen en él; a los demás los endurece el mismo Dios y es, naturalmente, a los orgullosos y a los ricos a quienes casi siempre cabe este destino. Esto no era completamente nuevo respecto a otras profecías: también la profecía judaica antigua había anunciado, en vista de la arrogancia de los grandes de la tierra, el Mesías como un rey que entraría en Jerusalén montado en la bestia de carga de los pobres. No resulta apoyada ninguna posición "social". Jesús come en casa de gente acomodada que es abominable a los ojos de los virtuosos de la ley. También al joven rico se le pide la donación de la riqueza en el caso de que quiera ser "perfecto", esto es, un discípulo. Esto supone el rompimiento de todos los lazos del mundo, lo mismo los familiares que los de la posesión, como también ocurre en Buda y en otros profetas análogos. Pero —aunque todo es posible en Dios— la dependencia de Mammon sigue siendo uno de los obstáculos mucho más difíciles para la consecución del reino de Dios.

Aparta de la salvación religiosa, que es lo único que importa. No se dice expresamente que también conduce a la falta de fraternidad. Pero el pensamiento yace en la cosa misma. Pues los mandamientos anunciados contienen también en sí la ética de socorro originaria de la comunidad vecinal de la gente modesta. Pero todo está sistematizado en una "ética de convicción", en el sentimiento de amor fraternal, referido este precepto "universalmente" a todo el que, en este momento, es el "próximo" y elevado a paradoja acósmica por medio del precepto de que sólo Dios quiere retribuir y retribuirá. Perdón incondicional, dar sin condiciones, amor incondicional incluso al enemigo, aceptación sin condiciones de la injusticia, sin resistir con violencia al mal; estas exigencias planteadas al heroísmo religioso pudieran ser ya producto de un amor acósmico condicionado místicamente. Pero no debe pasarse por alto, como a menudo acontece, que en Jesús son puestas en todas partes en relación con el pensamiento judío de premios y castigos: Dios sancionará un día, vengará y premiará; por eso el hombre no debe hacerlo y no debe vanagloriarse de sus buenas acciones; de lo contrario, ya se ha anticipado su jornal. Por eso, a fin de reunir buenas acciones en el cielo, se debe prestar a aquel que quizá nunca devolverá; pues, de otro modo, no tiene mérito. Se maneja el justo equilibrio de los destinos personales en la parábola de Lázaro y en diversas ocasiones: precisamente por eso es ya la riqueza un don muy peligroso.

Por lo demás, lo decisivo es la indiferencia absoluta por el mundo y sus asuntos. El reino de Dios, un reino de alegría, sin dolor y sin culpa, sobre la tierra, está por llegar; esta generación no se extinguirá sin verlo; vendrá como el ladrón en la noche; ya

amanece entre los hombres. Se hace uno amigo con el injusto Mammon en lugar de depender de él. Se da al César lo que es del César, ¿qué importa? Se reza a Dios por el pan cotidiano y no se preocupa uno del día siguiente. Ningún hacer humano puede acelerar el advenimiento del reino. Pero uno se prepara para cuando venga. Y todo depende del sentir; si bien no se abroga formalmente la ley, se identifica todo el contenido de la ley y los profetas con el simple mandamiento del amor a Dios y al prójimo y se añade el precepto de gran alcance: el genuino sentir debe reconocerse en sus frutos y, por consiguiente, en sus pruebas.

Después de que las visiones de resurrección, junto con la influencia de los mitos soteriológicos difundidos en todas partes, tuvieron como consecuencia una potente irrupción de carismas neumáticos y la formación de la congregación con la propia familia, hasta entonces incrédula, en el vértice, y que la trascendental conversión de Pablo trajo el quebrantamiento de la religiosidad paria —bien que manteniendo la continuidad con la antigua profecía— y la misión de los gentiles, siguió siendo decisiva para la posición ante el "mundo" de las congregaciones instaladas en los territorios de la misión la espera del retorno, por una parte, y la muy poderosa significación de los dones carismáticos del "espíritu", por otra. El mundo permanece como es hasta que vuelva el Señor. El individuo debe permanecer igualmente en su posición y en su "profesión" (κλῆσις), sumiso a la autoridad, a menos que pida de él el pecado.*

* Max Weber, *Economía y sociedad,* México, FCE, 1964, trad. de Juan Roura Parella, pp. 488-492.
* Según indicaciones del manuscrito, este capítulo debía continuar. [N. del E.]

7. Condiciones y efectos económicos de la Reforma protestante. Distinción entre Iglesia y secta*

LA REFORMA, que produjo un considerable desplazamiento de la posición ocupada por la hierocracia, se halla, sin duda, económicamente condicionada. Pero, en general, sólo de un modo indirecto. Los campesinos se interesan, ciertamente, por la nueva doctrina esencialmente desde el punto de vista de la liberación de las cargas y deberes no establecidos bíblicamente, como todavía lo hacen en la actualidad los campesinos rusos. Por otra parte, estaban comprometidos en los conflictos con las industrias monásticas intereses materiales directos de la burguesía. Todo lo demás era secundario. En ninguna parte se habla de la prohibición de cobrar réditos como motivo del conflicto. Desde el punto de vista exterior era responsable de ella la disminución de la autoridad de la sede papal, disminución producida por el cisma (por su lado condicionado por motivos políticos) y por el movimiento conciliar que así se impuso y debilitó todavía más su, por otro lado, escasa autoridad en los distantes países nórdicos. Además, se debió a las constantes y victoriosas luchas sostenidas por los príncipes y estamentos contra sus intervenciones en la distribución de prebendas locales y contra su sistema de contribuciones y emolumentos, a las tendencias cesaropapistas y secularizadoras del poder real considerablemente fortalecido con la creciente racionalización de la administración, y al descrédito sufrido por la tradición eclesiástica entre las capas intelectuales y los círculos burgueses después de que el poder eclesiástico se cerró a toda tendencia de "reforma". Pero estas tendencias a la emancipación no eran producidas por veleidades de liberación de la determinación religiosa sobre la existencia, y sólo en proporción muy escasa lo fueron por el deseo de atenuar la regulación hierocrática de la vida. Finalmente, no se puede hablar de que se sintiera como una cadena la "hostilidad al mundo" de la Iglesia frente a una sociedad deseosa de vivir francamente, de libertad de la "personalidad" sedienta de belleza y de goce. En este respecto, la práctica de la Iglesia no dejaba nada que desear. Lo cierto es exactamente lo contrario: para los reformadores *no había llegado bastante lejos* la influencia que había ejercido hasta entonces la hierocracia sobre la vida, y fueron precisamente los círculos burgueses en los cuales aconteció esto con mayor intensidad. La Iglesia no se ha atrevido a proponer a los creyentes una cantidad para nosotros tan inimaginable de control sobre la existencia, de ascetismo y de educación eclesiástica como la que se esforzaron en inyectar los principales enemigos del papado: las sectas baptistas y análogas. El motivo decisivo del ataque fue precisamente el inevitable acuerdo de la hierocracia con las potencias de este mundo y con los pecados. Las tendencias ascéticas del protestantismo han obtenido el dominio en todos aquellos lugares en que la burguesía fue un poder social. Las iglesias reformadoras menos ascéticas —el anglicanismo y el luteranismo— lo consiguieron allí donde (en aquella sazón) se habían impuesto la realeza o la nobleza. El carácter específico de la piedad de las capas burguesas poseedoras de un intenso sentimiento religioso (su mayor contenido

de ética racional, así como la clase de su trabajo y la más ardiente preocupación por el problema de la "justificación" ante Dios, correspondiente a un modo de vivir menos determinado que el de los campesinos por los procesos naturales orgánicos) fue el que, de modo parecido a la actitud anterior de la hierocracia frente al imperialismo y de las órdenes mendicantes frente al clero secular, arrastró a los predicadores reformistas contra el aparato eclesiástico tradicional. Hubieran aceptado un movimiento reformador dentro de la Iglesia mucho más que una revolución eclesiástica si lo primero hubiera satisfecho sus exigencias éticas. Pero aquí existían, ciertamente, para la hierocracia, ciertas dificultades relacionadas con la forma de su organización históricamente condicionada y con sus intereses concretos de poder, dificultades que no pudo solventar a su debido tiempo. Suficientemente conocida es la intervención en masa de circunstancias económicas y ante todo políticas en la formación de la Reforma, pero no debe desconocerse la importancia de los motivos religiosos últimamente mencionados.

Por su lado, la Reforma repercutió considerablemente sobre la evolución económica. Pero esta influencia fue distinta según el carácter peculiar de las nuevas confesiones. La actitud de la Iglesia reformada luterana frente a las clases surgidas del suelo del capitalismo —la burguesía y el proletariado— solamente se diferencia gradualmente, pero no en principio, de la asumida por la Iglesia católica. La actitud de Lutero frente a la vida económica tiene fuertes raíces tradicionales, y medida según el patrón de la "modernidad" queda muy rezagada frente a las opiniones de los teóricos florentinos. Su Iglesia está expresamente fundada en el carisma oficial del párroco llamado a difundir la palabra de Dios y es, por tanto, una enemiga declarada de toda oposición a las autoridades establecidas por la divinidad. La innovación que ha ejercido más importantes efectos económicos consiste en la eliminación de los *consilia evangelica* destinados a superar la moralidad intramundana y las organizaciones sociales de este mundo y, consiguientemente, en la supresión —que, por lo demás, Lutero no propugnó en los comienzos— de los monasterios y del ascetismo conventual, considerados como una inútil y peligrosa manifestación de la santidad de las obras. Las virtudes cristianas solamente pueden ser ejercidas desde ahora en adelante dentro del mundo y de sus organizaciones: en el matrimonio, en el Estado, en la profesión. Con el fracaso de la hierocracia y del intento de constituir congregaciones locales —el fracaso de este último intento se debe, naturalmente, al medio ambiente político-económico—, al mantener en principio el carácter carismático-oficial de la Iglesia como instituto de salvación para la administración obligatoria de la palabra de Dios, le incumbió al poder político cuidar de que se anunciara regularmente la doctrina pura, a la que se subordina todo, de modo que el cesaropapismo así constituido resultó muy fortalecido desde el punto de vista económico por las grandes secularizaciones que tuvieron lugar durante la época de la Reforma.

Mientras que una política social y una inspiración anticapitalistas —en sus resultados— son en una u otra forma un patrimonio común de todas las religiones de "salvación" propiamente dichas, hay dos comunidades religiosas que se apartan de ello en este respecto y que, a pesar de sus considerables diferencias, revelan una actitud

común muy distinta de la anterior: el *puritanismo* y el *judaísmo*. Entre las comunidades religiosas "puritanas", el amplio sentido que damos a este término y que resulta igualmente aplicable a todas las comunidades protestantes ascéticas, el *calvinismo* no es sólo una "secta" sino una "Iglesia" en el sentido sociológico aquí utilizado, es decir, un instituto hierocrático. La interna peculiaridad de esta Iglesia se diferencia considerablemente de todas las demás iglesias, tanto de la católica como de la luterana y de la islámica. Si, por la falta de espacio, nos vemos precisados a formular del modo más escueto posible su teoría, diremos lo siguiente:* el dogma fundamental del calvinismo en sentido estricto —la doctrina de la predestinación— excluye en principio que la Iglesia de los calvinistas sea una dispensadora de bienes cuya aceptación tenga importancia para la eterna salvación del creyente que los recibe. Excluye, asimismo, que el propio comportamiento del creyente tenga alguna importancia para su destino ultraterrenal. Pues éste se halla determinado por un eterno, inescrutable e inalterable designio de Dios. Por sí mismo no necesitaría el predestinado a la salvación ninguna Iglesia. Su existencia, así como, en todos los puntos esenciales, la forma de su organización, se basa —lo mismo que todas las demás organizaciones políticas y sociales y todos los deberes sociales de los creyentes— exclusivamente en un mandamiento positivo de Dios, cuyos motivos nos son desconocidos, que se revela exhaustivamente en la Biblia y que debemos interpretar y completar por la razón que nos ha sido concedida a este efecto. Tal Iglesia no está puesta en modo alguno al servicio de la salvación de las almas y de la comunidad fraternal de los pecadores sino, en última instancia, al servicio de la mayor honra y gloria de Dios. Se trata, por lo tanto, de una especie de impasible "razón de Estado" divina. Existe no sólo para los predestinados a la salvación, sino también para los condenados; se constituye exclusivamente para la gloria de Dios para refrenar el pecado común a todos los hombres, que separa a toda criatura de Dios por un abismo infranqueable: es una férula y no un instinto salvador. Todo propósito de conseguir mágicos bienes de salvación es una insensata violación del orden fijamente establecido por Dios. La Iglesia no dispone de tales bienes. La Iglesia en cuanto tal se halla enteramente desprovista aquí de su carácter carismático, convertida en una organización social cuya realización es ciertamente un deber de "derecho divino" y que, entre todas las demás organizaciones, es la suprema en dignidad y la única que ha sido querida en su forma de organización por Dios. Pero, aparte lo antedicho, no es en principio nada distinto a lo que son el deber social de contribuir a la organización del Estado igualmente querido por Dios y los deberes "profesionales" de los creyentes. En oposición a lo que ocurre en todas las demás "iglesias", estos deberes no pueden consistir aquí en el intento de crearse un específico estado de gracia a la manera de los monjes y mediante una supresión de la moralidad posible dentro de las organizaciones sociales del mundo —pues tales intentos carecen de sentido frente a la predestinación—, sino que se consumen en las obras destinadas a la gloria de Dios, por un lado dentro de las organizaciones sociales del mundo, y por otro dentro de la "profesión": un concepto que en todos los países protestantes procede de las traducciones de la Biblia y que en los calvinistas abarca, asimismo, de un modo expreso, las ganancias legítimas obtenidas mediante las empresas capitalistas. A través de la

evolución consecuente del calvinismo —que no es idéntico a la actitud adoptada por el propio Calvino—, esta ganancia y los medios racionales para conseguirla reciben una significación cada vez más clara. El carácter inescrutable y el desconocimiento de la predestinación a la salvación o la condenación eran, naturalmente, insoportables para el creyente. Así, éste buscaba una *certitudo salutis* y, por consiguiente, un síntoma que le mostrara su pertenencia al grupo de los predestinados y que, por haber sido desechado el ascetismo trasmundano, pudiera encontrarse por un lado en la conciencia de obrar con rigurosa "justeza", con represión de todos los impulsos humanos, y por otro en el hecho de que Dios bendecía visiblemente su trabajo. Así, las "buenas obras" al modo católico no pueden significar de un modo absoluto el "fundamento real" de la bienaventuranza frente al decreto inalterable de Dios, de suerte que desde este momento resulta infinitamente importante tanto para el individuo como para la comunidad creyente, como síntoma de su estado de gracia, el comportamiento moral y el destino del individuo dentro de las organizaciones de este mundo. Como se trataba de averiguar si la personalidad era admitida o rechazada, como ninguna confesión y ninguna absolución le liberaban de sus pecados y podían modificar su situación frente a Dios, como ninguna "buena" acción podía, como en el catolicismo, compensar los pecados cometidos, el individuo estaba seguro de su estado de gracia cuando poseía conciencia de que en su modo de comportase, en el principio "metódico" de su manera de vivir, seguía el único camino recto: trabajar para la gloria de Dios. La vida "metódica", la forma racional del ascetismo pasa de este modo del claustro al mundo. Los medios ascéticos son en principio los mismos: denegación de toda inútil adivinación de sí mismo o de otras criaturas, de la ostentación feudal, del goce despreocupado del arte y de la vida, de la "frivolidad", de toda vana disipación de tiempo y dinero, de las preocupaciones eróticas o de cualquier ocupación que se aparte de una orientación racional según la voluntad y la gloria de Dios, es decir, que se separe del trabajo racional en la profesión privada y en las comunidades sociales prescritas por la divinidad. La eliminación de toda ostensible pompa feudal y de todo consumo irracional influyen en el sentido de la acumulación de capital y de la constante valorización de la propiedad en forma productiva, pero el "ascetismo intramundano" en su conjunto influye en el sentido del cultivo y la glorificación del "carácter profesional" tal como lo necesita el capitalismo (y la burocracia). Los contenidos de la vida en general no se orientan de acuerdo con personas, sino de conformidad con fines racionales "objetivos"; la misma *caritas* se convierte en una empresa objetiva de distribución de limosnas a mayor gloria de Dios. Y como el éxito del trabajo constituye el síntoma más seguro de que es del agrado de Dios, la ganancia capitalista es uno de los más importantes indicios de que la bendición divina ha caído sobre la empresa comercial. Es evidente que este estilo de vida coincide del modo más íntimo con la forma usual —y posible para el trabajo adquisitivo "burgués"— de la autojustificación —lucro y propiedad no como fines en sí mismos, sino como medida que revela la propia capacidad—. Con ello se alcanza la unidad del postulado religioso con el estilo de vida burgués favorable al capitalismo. No se trata de que esta forma de vivir, y especialmente la protección de las ganancias, fueran el fin y el sentido

de la ética puritana. Por el contrario, la riqueza es considerada aquí tan peligrosa y tan rica en tentaciones como todas las demás confesiones cristianas. Pero lo mismo que los conventos —justamente en virtud del trabajo y del modo de vivir ascéticamente racionales de sus comunidades— conjuraron continuamente esta tentación, ocurrió exactamente igual con el burgués piadoso, que vivía y trabajaba de una manera ascética.

La religión *judía* debe ser clasificada desde el punto de vista puramente formal como una "Iglesia", por cuanto se halla organizada como un "instituto" en el que se nace y no como una congregación de hombres específicamente calificados en el plano religioso. Pero su carácter distintivo se aparta todavía mucho más que el del calvinismo en numerosos respectos del ofrecido por otras hierocracias. Lo mismo que el calvinismo, carece enteramente de carisma mágico y de bienes de gracia institucionales, así como de monacato, y la mística individual se subordina aquí a las obras religiosas que complacen a Dios y que conducen a Él sin tener que desembocar en tan violentas oposiciones contra un carisma oficial como las que tienen lugar en el cristianismo. Pues a partir de la destrucción del templo no existen sacerdotes ni un "culto" en el sentido —que convierte tanto al judaísmo antiguo como a las demás religiones— de una hierurgía institucional para los creyentes, sino sólo reuniones con vistas a la predicación, oración, canto, lectura e interpretación de las Escrituras. Por lo tanto, no es el instituto religioso en cuanto tal, sino el individuo quien, mediante el estricto cumplimiento de la ley divina, tiene que realizar la obra religiosa decisiva, fuera de la cual todo lo demás carece propiamente de importancia y que aquí no es, como entre los puritanos, un síntoma, sino un motivo real para la obtención de la bendición divina, la cual proporciona ventajas terrenales a la propia vida, a los descendientes y al propio pueblo. En cambio, sólo muy tarde aceptó la creencia en la inmortalidad individual, y sus esperanzas escatológicas se refieren a este mundo. Para el carácter económico, en tanto que se halla condicionado por motivos religiosos, es de gran importancia ante todo aquella orientación hacia este mundo de las esperanzas de salvación que, como ocurre en el puritanismo, acreditan la bendición de Dios en el *éxito* especialmente económico del trabajo realizado por el individuo. En segundo lugar, es importante el carácter altamente racional del modo de vivir, carácter determinado en gran medida por el tipo de la *educación* religiosa. En ello también coincide en considerable proporción el judaísmo con el protestantismo. Para los católicos, el exacto conocimiento de los dogmas y de las Sagradas Escrituras no es necesario, pues el instituto salvador Iglesia lo sustituye y es suficiente, cuando confían en su autoridad, creer en conjunto lo que prescribe *(fides implicita).* La fe es aquí forma de obediencia a la Iglesia, cuya autoridad no se apoya en las Sagradas Escrituras sino por el contrario: garantiza al creyente la santidad de éstas, santidad que el creyente no puede comprobar por sí mismo. En cambio, para el judío y para el puritano la Sagrada Escritura es una ley que obliga al individuo, ley que éste debe conocer e interpretar correctamente. La educación judía, singularmente intensiva con vistas al conocimiento e interpretación casuística de la *Tora*, es asimismo la consecuencia de lo antedicho, lo mismo que el celo protestante, especialmente pietista, por la fundación de escuelas elementales (entre los pietistas protestantes, con su característica preferencia por el cultivo de las "asignaturas

prácticas"). La disciplina del pensamiento que de ello resulta fomenta sin duda el carácter racional económico y, entre los judíos, su característico racionalismo dialéctico. Frente a ello, el segundo mandamiento, con sus consecuencias para la completa atrofia de las artes plásticas, hace retroceder considerablemente la sublimación artística de la sensualidad y favorece su tratamiento naturalista y racional, tal como es asimismo propio del protestantismo ascético, bien que con menores concesiones a la realidad de lo sensible. Y la rigurosa oposición a toda forma de "divinización de la criatura" influye también aquí en un sentido racionalizador a favor del estilo de vida "burgués" y, como consecuencia de ello, contra todas las concesiones al "carácter no económico" específicamente feudal. La valoración positiva de todo lucro burgués se establece ya de un modo completo en la Mischna. El carácter específicamente urbano y además absolutamente inasimilable e internacional del judaísmo, que ya en la Antigüedad era igual a como se ha manifestado luego, se basa por una parte en motivos rituales: la conservación del aislamiento en medio de un mundo extraño, la absoluta necesidad de disponer de un carnicero judío a causa de las prohibiciones de alimentos, que todavía hoy obliga a los judíos ortodoxos a llevar una vida separada; y por otra parte, en la radical aniquilación de la comunidad hierocrática y en las esperanzas mesiánicas.

Hasta aquí parece haber sido influido el carácter económico judío por la peculiar condición de su religiosidad. Es difícil decir si la influencia ha ido más lejos. Por lo demás —y como la "condicionabilidad racial" en cualquier sentido existe con seguridad, pero no puede demostrarse en ninguna parte de un modo concreto—, su especial significación de pueblo extranjero que posee un destino único debería ser explicada preferentemente por su suerte histórica y por su peculiar situación.

También aquí hay que obrar con cautela. Difícilmente fueron jamás los israelitas un "pueblo nómada" para que su derecho pueda ser designado, como lo ha sido por Marx, como un "derecho beduino" y para que su carácter haya sido explicado, como lo ha hecho Sombart, como una adaptación a estas condiciones. En la época en que pudo serlo no existían en el desierto arábigo ni el camello ni el caballo. Su más antiguo documento histórico (la Canción de Débora) lo muestra, igual que la tradición posterior, como una confederación de tribus montañesas que, análogamente a los suizos y los samnitas, oponen continua resistencia como infantes contra las tentativas de sumisión del patriciado urbano (que luchaba sobre carros) procedentes de las ciudades cananeas y filisteas, hasta que finalmente llegan a someter a una parte de las ciudades vecinas —como ocurrió con los suizos y temporalmente con los samnitas—, dominando desde entonces las rutas comerciales de Egipto a Mesopotamia, como los suizos dominan los pasos de los Alpes y los samnitas los de los Apeninos. Para un dios que, como Jehová, es adorado en las montañas, el Sinaí representa el lugar más adecuado. La liberación de la "casa real egipcia" es acaso —si (lo que me parece posible) hay que rechazar la realidad de la salida de Egipto— el sacudimiento del Estado señorial de la realeza jerosilimitana imitado de Egipto y opuesto al sacerdocio. La posterior evolución se halla condicionada por el desarrollo de la hierocracia, especialmente bajo el dominio extranjero y en particular con la absoluta exclusión de toda sangre ajena. La creciente especialización en el comercio

monetario y, en segundo término, en el comercio de mercancías, es un resultado de la diáspora. Pero ello ocurrió ya desde muy pronto, así como su necesidad absoluta para los pueblos extranjeros que los rodeaban. La situación de los judíos dentro del Imperio romano (téngase en cuenta hasta qué punto fueron dispensados del culto al emperador a que se obliga a los cristianos) es esencialmente análoga a la que se manifestó durante la Edad Media. En la España arábiga, en el Oriente y (bien que de un modo forzoso) en Rusia existió la mano de obra judía. Temporalmente se vio una caballería judía en la época de las cruzadas en Siria. La especialización económica de los judíos parece, pues, aumentar con el creciente contraste que ofrecen con respecto al mundo circundante, pero todas éstas son, en el fondo, excepciones. Me parece poco demostrable que, como admite Sombart, su derecho haya sido especialmente conforme con la evolución de las formas modernas de los efectos negociables. Por el contrario, el derecho comercial judío parece haber sido considerablemente influido por formas bizantinas (y a través de ellas acaso por formas comunes a todo el Oriente).

En todos los lugares en que han intervenido los judíos han sido los sostenes de la economía monetaria, especialmente (y de un modo exclusivo en la alta Edad Media) de los negocios de préstamo y de amplias esferas del comercio. Fueron tan indispensables para las fundaciones de ciudades de los obispos alemanes como para los de la nobleza polaca. Está completamente comprobada su intensa y a veces dominante participación en los negocios de abastecimiento y préstamos de los estados modernos en los comienzos de la Época Moderna, en las fundaciones de sociedades coloniales, en el comercio colonial y esclavista, en el comercio ganadero y de "granos y frutas" y ante todo en el comercio moderno bursátil de los efectos negociables y en los negocios de emisiones. Otra cuestión es en qué sentido hay que atribuirles un papel decisivo en la evolución del capitalismo moderno. En ello hay que considerar que un capitalismo que se nutre del préstamo con usura o del Estado, de las necesidades que tiene éste de créditos, suministros y de una economía colonial de presa, no es nada específicamente moderno, sino que es, por lo contrario, lo que tiene de común el capitalismo de Occidente con el de la Antigüedad, el de la Edad Media y el del Oriente moderno. Frente al de la Antigüedad (y al del Cercano y Lejano Oriente) es característica del capitalismo moderno la organización capitalista de la industria, y en su desarrollo no puede atribuirse a los judíos una influencia determinante. Finalmente, el gran capitalista o el gran especulador sin escrúpulos son tipos tan propios de la época de los profetas como de la Antigüedad y de la Edad Media. Las mismas instituciones decisivas del comercio moderno, las formas jurídicas y económicas de los documentos de crédito y de las bolsas, son de origen romano-germánico. Los judíos han participado en su ulterior desarrollo —especialmente en lo que se refiere al tráfico bursátil— hasta alcanzar su actual importancia. Y, finalmente, la forma típica del "espíritu" comercial judío —en tanto que pueda hablarse de tal espíritu — tiene un carácter común a todo el Oriente, y en parte ofrece rasgos pequeñoburgueses, tal como son propios de las épocas precapitalistas. Los judíos tienen de común con los puritanos —cosa que éstos conocen bien— la legitimación de la ganancia formalmente legal, la cual es considerada como síntoma de la bendición divina,

y en cierto modo la idea de "profesión", que en los primeros no tiene fundamentos tan religiosos como en los últimos. Para el desarrollo de la ética "capitalista" específicamente moderna, el papel más importante que desempeñó la "ley" judía fue acaso el hecho de que su ética de la legalidad fue admitida y adoptada por la ética puritana, siendo articulada en la conexión de la moderna moral económica "burguesa".

En el sentido sociológico, una *secta* no es una comunidad religiosa "pequeña" y tampoco una comunidad que se ha desprendido de cualquier otra y que, por consiguiente, "no es reconocida" por esta última o es perseguida y considerada herética. Los baptistas, una de las "sectas" más típicas en el sentido sociológico del vocablo, constituyen una de las mayores agrupaciones protestantes de la tierra. Se trata de una comunidad que, *por su sentido y naturaleza*, rechaza necesariamente la universalidad y debe necesariamente basarse en un acuerdo completamente libre de sus miembros. Debe ser así porque se trata de una organización aristocrática, una asociación de personas *calificadas* desde el punto de vista religioso. No es, como una "Iglesia", un instituto dispensador de gracias, que proyecta su luz sobre los justos y los injustos y que cabalmente quiere llevar a los pecadores al redil de quienes cumplen los mandamientos divinos. La secta tiene el ideal de la *ecclesia pura* (de ahí el nombre de "puritanos"), de la comunidad *visible* de los santos, de cuyo seno son excluidos los corderos sarnosos con el fin de que no ofendan la mirada de Dios. Cuando menos en su tipo más puro, rechaza las indulgencias eclesiásticas y el carisma oficial. En virtud de la predestinación divina desde la eternidad (como en los *particular baptist* que constituían las tropas escogidas de los "independientes" de Cromwell) o a causa de la "luz interna" o de la capacidad neumática para el éxtasis o bien (como entre los antiguos pietistas) por el "arrepentimiento" y el "desbordamiento psíquico"; en todo caso en virtud de una capacidad neumática específica (como entre los precursores de los cuáqueros y en estos mismos, así como en la mayor parte de las sectas neumáticas en general) o a causa de un carisma específico otorgado a la persona o adquirido por ella, el individuo se halla calificado para convertirse en miembro de la "secta" (como es natural, el concepto debe ser cuidadosamente preservado de todo resabio procedente de la difamación eclesiástica). El motivo metafísico por el cual los miembros de la secta se reúnen en una comunidad puede ser muy diferente según los casos. Sociológicamente importante es el motivo siguiente: la comunidad es el aparato de selección que separa a los calificados de los no calificados. Pues el elegido o calificado tiene que evitar —por lo menos en el caso de tratarse de una secta típica— todo trato con el reprobado. Todas las iglesias, inclusive la luterana y, como es muy comprensible, el judaísmo, han exigido en la época de su intensa vida eclesiástica el poder de excomunión contra los tenazmente desobedientes o incrédulos. No siempre, pero con gran frecuencia ha ido unido a ello en los comienzos el "boicot" económico. Algunas iglesias, como la zoroástrica y los *schiitas*, pero en general sólo las religiones de casta como el brahmanismo, han ido tan lejos que han llegado a prohibir toda relación física, tanto sexual como económica, con los situados fuera de su círculo. No todas las sectas llegan tan lejos. Pero ello está en la línea de su más consecuente evolución, lo mismo que en la del monacato. Y, cuando menos, la persona

considerada como no calificada y excluida de la comunidad se halla sometida al "boicot" más riguroso. La admisión de tal sujeto al culto, y especialmente a la comunión, despertaría la cólera de Dios y lo profanaría. La idea de que la eliminación de la persona visiblemente rechazada por Dios es una misión de cada miembro de la comunidad actúa ya en el calvinismo, que, en virtud del principio aristocrático carismático de la predestinación y de la degradación del carisma oficial, se aproxima mucho a las sectas en el sentido de la gran importancia concedida a las diversas comunidades de comulgantes frente a un cargo. La revolución eclesiástica de Kuyper, realizada por los calvinistas rigurosos de Holanda en el año 80 y tan grávida de consecuencias políticas, se efectuó porque la autoridad superior de la Iglesia se arrogó la facultad de permitir que las diversas comunidades admitieran a la comunión a catecúmenos procedentes de predicadores infieles. Finalmente, y como los que se encuentran en constante y diaria relación entre sí pueden juzgar la calificación religiosa de los demás, se establece en las sectas consecuentes el principio de la soberanía incondicionada de la congregación.* Si las diversas congregaciones de la misma "confesión" se reúnen para formar una gran comunidad, surge una "asociación para un fin", y por las razones antes apuntadas debe seguir reservándose el juicio decisivo a las congregaciones particulares: ellas constituyen el *prius* y en ellas radica inevitablemente, si quiere utilizarse este concepto, la "soberanía". El mismo motivo hace que sea especialmente la "pequeña" congregación (la *ecclesiola* de los pietistas) la que parece más apropiada para desempeñar estas funciones. Éste es el aspecto negativo del "principio congregacional", aspecto que culmina en la oposición al carisma oficial que, por su propia naturaleza, es universalista y expansivo. Pero la importancia práctica que tiene para los individuos esta posición fundamental adoptada por una congregación que debe su origen a la libre selección (votación) radica en el hecho de legitimarlos en su calificación personal. El que es admitido es aquel de quien cada uno atestigua que cumple con las exigencias ético-religiosas de la congregación tras un examen de su personalidad. Esto puede tener para él la mayor trascendencia, inclusive económica, cuando aquel examen es considerado como riguroso y verídico y cuando comprende también cualidades económicamente sobresalientes. Para ilustrar este aspecto de la cuestión, mencionaremos algunos rasgos singulares. Ya en los escritos de los cuáqueros y de los baptistas de hace 200 años se encuentran muestras de alegría por el hecho de que los ateos no entregan su dinero en depósito o en comandita a sus iguales, sino a los hermanos piadosos, pues su notoria recta conciencia y su carácter digno de confianza vale para ellos más que una garantía, y de que la clientela de las tiendas sostenidas por los hermanos aumenta, pues los ateos saben que, aun cuando envíen a comprar a un niño o a un criado, éstos pagarán los precios "reales", establecidos de una vez para siempre, y recibirán la verdadera mercancía. Cuáqueros y baptistas se disputan el honor de haber establecido en el negocio detallista el sistema de los "precios fijos" —un elemento importante en todos los sectores para el cálculo del capitalismo— en vez del regateo típicamente oriental. Y no otra cosa ocurre hoy en los Estados Unidos, es decir, es el principal terreno de las sectas. El sectario típico, así como el francmasón, vence como viajante de comercio toda competencia, porque la gente cree en la absoluta

veracidad de sus precios. El que quiere abrir una entidad bancaria se hace bautizar como baptista o se convierte en metodista, pues todo el mundo sabe que el bautizo o la admisión implican un *examen rigorosum*, con indagaciones acerca de su conducta anterior: visitas a cervecerías, vida sexual, juego, derroches, otras ligerezas, falta de veracidad, etc. El resultado favorable de tal examen garantiza su crédito, y en países como los Estados Unidos el crédito personal no puede imaginarse casi de otra manera que con base en lo antedicho. Las exigencias éticas que se plantean a los verdaderos cristianos son las mismas que formula el capitalismo a sus novicios dentro, por lo menos, de la esfera de validez del principio *honesty is the best policy*. En los consejos de administración, como director, como "promotor", como capataz, en todos los puestos importantes de confianza del aparato capitalista, es preferido el sectario de esta clase. El miembro de una secta encuentra en todas partes donde llega —y ésta es la situación privilegiada de las religiones de "diáspora" y, consiguientemente, por tanto, de los judíos en todas las épocas— las pequeñas congregaciones que lo acogen como hermano, con base en los certificados de las congregaciones de origen, lo legitiman y lo recomiendan a los correligionarios, de suerte que se crea así un firme apoyo económico de que carece completamente el extranjero recién llegado. Y esta fama corresponde, desde luego, en gran medida a las verdaderas cualidades del miembro de la secta. Pues ninguna disciplina eclesiástica autoritaria de una hierocracia oficial puede considerarse por la intensidad del efecto con la importancia que tiene la exclusión de la secta y, ante todo, con la profundidad que alcanza la educación sectaria.

Con la confesión oral individual, no controlada, puesta al servicio del alivio del pecador, pero raramente al servicio de su regeneración, tal como se manifiesta entre los católicos, coincide la antigua confesión metodista en las reuniones semanales de los pequeños grupos constituidos a tal efecto, el sistema de clases, el control y la exhortación recíprocas de los pietistas y cuáqueros, de modo que prevalece sobre todos los demás motivos la necesidad de deber "afirmarse" y de haberse afirmado en un círculo bajo la crítica continua de los iguales. A partir de las sectas, y con la creciente secularización de la vida, este sentimiento de dignidad personal se halla extendido y penetra toda la existencia norteamericana a través de las numerosas asociaciones basadas en la votación y constituidas con vistas a los más diversos fines imaginables, hasta llegar a los *boy's clubs* de las escuelas. Dentro de la clase media, el *gentleman* es legitimado todavía hoy por medio del *badge* (concesión de insignia o condecoración) de cualquier agrupación de este tipo. Por más que esta situación se halla actualmente desmoronada, el hecho es que todavía ahora puede afirmarse que la democracia norteamericana no es un amontonamiento de individuos sin relación mutua, sino una maraña de sectas, asociaciones, clubes sumamente exclusivistas, aunque desarrollados libremente, en los cuales y en torno a los cuales se mueve la vida social propiamente dicha del individuo. No ser admitido en un club estimado como distinguido puede conducir al suicidio a un estudiante norteamericano. Como es natural, se encuentran analogías con ello en muchas asociaciones libres, pues en muchos casos, sobre todo cuando se trata de agrupaciones no económicas, se tiene en cuenta la pregunta acerca de si se quiere pertenecer a la

misma asociación al lado de cierta persona con independencia de todo punto de vista utilitario encaminado a los fines concretos de la agrupación. Y la pertenencia a un club "distinguido" de cualquier clase es estimada en todas partes como una legitimación que "eleva" la personalidad del individuo. De todos modos, en ningún lugar ocurre esto de un modo tan intenso como en la época clásica de los Estados Unidos, en la cual intervienen decisivamente como elementos de la constitución no escrita del país las "sectas" y sus derivados que influyen como nadie sobre el desarrollo de la personalidad.

En la hierocracia en cuanto tal nos encontramos con un poder que, en virtud del principio según el cual "Dios debe ser más obedecido que los hombres", reclamó frente al poder político, en su terreno propio, un carisma y un derecho propios, encontró obediencia y le puso límites fijos. Tal potencia protege a las personas sobre las cuales exige un dominio contra las intervenciones efectuadas por otros poderes en la esfera de su propia dominación, aun cuando el que interviene sea el soberano político o el esposo o el padre. Pero esto ha tenido lugar en virtud de su propio carisma *oficial*. Como tanto el poder político como el hierocrático (ambos en su fase de completo desarrollo) han formulado pretensiones universalistas de dominio, es decir, han tratado de fijar ellos mismos los límites de su dominio sobre los individuos, el acuerdo y la unión hasta formar una dominación común mediante una recíproca delimitación de esferas constituye la más adecuada relación entre ambos, y la "separación entre el Estado y la Iglesia" es una fórmula que resulta sólo posible en el caso de una *renuncia* fáctica de uno de ellos a ejercer el completo dominio sobre un campo que, en principio, le es accesible.

En cambio, las *sectas* se enfrentan con el carisma oficial. Por lo pronto, se oponen al carisma hierocrático. Como el individuo solamente llega a ser miembro de ellas en virtud de cualidades específicas, demostradas y comprobadas por la comunidad (el llamado "rebautizo", anabaptismo —en realidad, bautizo de los adultos calificados— entre los bautistas es el símbolo más terminante de ello), solamente ejerce un poder hierocrático a causa del carisma específico. El típico servicio divino de los cuáqueros consiste en una tranquila esperanza de que el espíritu de Dios descienda en un día determinado sobre uno de los miembros de la comunidad. Sólo este miembro, sea el que fuere, puede entonces tomar la palabra para predicar o rezar. Representa ya una concesión a la norma y a la organización el hecho de que aquellos que muestran cualidades especiales permanentes para predicar la palabra divina sean colocados en sitios especiales y ayuden a la llegada del espíritu mediante la preparación de sermones, tal como hace la mayor parte de las congregaciones cuáqueras. Pero todas las sectas puras y consecuentes se atienen al principio —prohibido en toda "Iglesia"— de la "predicación de laicos", del "sacerdocio general" en sentido estricto, aun cuando hayan creado cargos regulares al servicio de los intereses económicos y pedagógicos. Pero en todos los lugares en que se ha conservado de un modo puro el carácter "sectario", las congregaciones han concedido mucha importancia a la conservación del "régimen directamente democrático" y al carácter de los funcionarios eclesiásticos como "servidores" de la comunidad. En estos principios estructurales de las sectas se revela con evidencia la íntima afinidad electiva de las mismas con la estructura democrática. Lo mismo ocurre en sus relaciones

con el poder político. Su actitud frente al poder político es muy característica y sumamente importante: se trata de una organización específicamente antipolítica o, en todo caso, apolítica. Como no puede formular pretensiones universalistas, sino que solamente quiere vivir como una asociación libre de personas calificadas, no puede formar una liga con el poder político, y cuando la forma —como es el caso de los independientes en la Nueva Inglaterra— se origina un dominio político aristocrático por parte de las personas que poseen categoría eclesiástica, dominio que —como ha ocurrido ya en el llamado *Halfway Covenant*— conduce a compromisos y a la pérdida del carácter específico sectario. El fracaso del dominio ejercido por el "Parlamento de los Santos" bajo Cromwell fue el más grandioso experimento de esta clase. La secta pura debe estar a favor de la "separación del Estado y la Iglesia" y de la "tolerancia", pues no se trata de ningún instituto salvador universal para la remisión de los pecados ni puede soportar el control y la reglamentación políticos o hierocráticos; porque ningún poder oficial —sea de la clase que fuere— puede dispensar bienes de salvación al individuo, para lo cual no está autorizado, de suerte que todo el empleo del poder político en cosas religiosas es considerado como insensato o, mejor dicho, como demoniaco; porque los que se encuentran fuera de la secta misma —si no se quiere renunciar al íntimo sentido religioso de su existencia y de su acción— no pueden ser más que una asociación absolutamente libre de personas específicamente calificadas desde el punto de vista religioso. Por lo tanto, las sectas consecuentes han representado siempre este punto de vista y son las más enérgicas defensoras de la "libertad de conciencia". También otras colectividades han empleado esta expresión, pero en otro sentido. Se ha podido hablar de "libertad de conciencia" y de "tolerancia" dentro de comunidades cesaropapistas tales como los estados romano, chino, indio y japonés, porque han permitido todos los cultos posibles de los estados sometidos o incorporados y no han ejercido ninguna coacción religiosa. Pero esto tiene en principio sus límites en el culto oficial al poder político, en el culto al emperador en Roma, en la adoración religiosa del emperador en el Japón, inclusive en el culto celeste del emperador en China, de suerte que está condicionado por una "razón política" y no por circunstancias religiosas. Lo mismo ocurrió con la tolerancia de Guillermo el Taciturno, del emperador Federico II o de algunos señores territoriales que utilizaron a los sectarios como trabajadores hábiles, así como en la ciudad de Amsterdam, de cuya vida comercial eran los sostenedores. Por consiguiente, intervienen aquí de un modo decisivo motivos económicos. La auténtica secta —existen, desde luego, formas intermedias que aquí dejamos intencionadamente de lado— debe exigir, por motivos específicamente religiosos, la no intervención del poder político y la "libertad de conciencia". Por el contrario, un instituto salvador con propósitos universalistas (una "Iglesia") puede otorgar tanta menos "libertad de conciencia" cuanto más se aproxime al tipo puro. Allí donde tiene semejante pretensión, se debe a encontrarse en minoría, de modo que exige para sí misma una libertad que, en principio, no puede conceder a los demás. "La libertad de conciencia del católico consiste —como ha manifestado Mallinckrodt en el Parlamento alemán— en tener que obedecer al papa", y, consiguientemente, en proceder para sí, según su propia conciencia. Pero ni la Iglesia

católica ni la (antigua) Iglesia luterana ni las antiguas iglesias calvinistas y baptistas reconocen, cuando ejercen el poder, la "libertad de conciencia" de los *demás*, la cual no pueden proteger ni tampoco reconocer en virtud de su deber "oficial" de la salvación del alma o, entre los calvinistas, la gloria de Dios. La libertad de conciencia del cuáquero consecuente consiste no sólo en la libertad propia, sino también en el hecho de que nadie que no sea cuáquero o baptista pueda obrar como si lo fuera. Por lo tanto, consiste tanto en la libertad propia como en la ajena. Brota así del suelo de las sectas consecuentes un "derecho" de los dominados que es considerado como imprescriptible y, en realidad, un derecho de cada dominado *contra* el poder político, hierocrático, patriarcal o de cualquier otra especie. Ya sea o no la más antigua —Jellinek sostiene, de modo convincente, que es la más antigua—, esta "libertad de conciencia" es la fundamental, en principio, pues se trata del más amplio "derecho del hombre", el que abarca el conjunto de las acciones éticamente condicionadas y el que garantiza la libertad frente al poder, especialmente frente al poder del Estado —un concepto que en este sentido ha sido tan desconocido para la Antigüedad como para la Edad Media, lo mismo que para la teoría política de Rousseau con su coacción religiosa oficial—. A él se incorporan los demás "derechos": "del hombre", "del ciudadano", "de la propiedad", ante todo el derecho a la salvaguardia de los propios intereses económicos dentro de los límites de un sistema de normas jurídicas garantizadas e igualmente válidas para todos y cuyas bases fundamentales son la inviolabilidad de la propiedad privada, la libertad contractual y la libre elección de profesión. Todas ellas encuentran su última justificación en la creencia propia de la época de la Ilustración, según la cual la "razón" del individuo, siempre que se le conceda vía libre, conducirá al mejor mundo posible en virtud de la Divina Providencia y a causa de que el individuo es el que mejor conoce sus propios intereses. La glorificación carismática de la "Razón" (que encontró su expresión característica en la apoteosis de Robespierre) es la última forma que ha adoptado el carisma dentro de sus múltiples posibilidades. Es evidente que aquella exigencia de igualdad jurídica formal y de libertad de movimientos económicos prepara la destrucción de todos los fundamentos específicos de las ordenaciones jurídicas patrimoniales y feudales a favor de un conjunto de normas abstractas y, por tanto, indirectamente a favor de la burocratización, apoyando, por otro lado, de un modo completamente específico, la expansión del capitalismo. Así como el *ascetismo intramundano*, admitido por las sectas por motivos no enteramente idénticos desde el punto de vista dogmático, y el método educativo sectario desarrollaron el carácter capitalista y al "profesional" que ejerce una actividad racionalmente orientada y que tan necesario es para el capitalismo, así también los derechos del hombre y de la propiedad constituyeron las condiciones previas para que el capital pudiera valorizar libremente los bienes y los hombres.

[…]

* Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1964, trad. de José Ferrater Mora, pp. 925-938.

* *Cf*. "Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", t. I de los *Religions-soziologische Aufsätze*, Tubinga, 1920 (12ª ed., 1922).

* Véase Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 2002, pp. 293-296.

8. Desarrollo de la ideología capitalista*

ES UN ERROR muy extendido pensar que entre las condiciones decisivas para el desarrollo del capitalismo occidental figura el *incremento de la población.* Frente a esta tesis ha sostenido Marx que cada época económica tiene sus propias leyes demográficas, principio que si bien resulta inexacto, expresado de un modo tan general no deja de tener su justificación en este caso. El desarrollo de la población occidental ha registrado sus más rápidos progresos desde principios del siglo XVIII hasta fines del siglo XIX. En la misma época, China registró un aumento de población, por lo menos, de igual intensidad, desde 60-70 a 400 millones (aun cuando haya que contar con las inevitables exageraciones), incremento que aproximadamente corresponde al de Occidente. A pesar de ello, el desarrollo del capitalismo en China no fue sino de tipo regresivo. En efecto, el aumento de población se operó en este país en el seno de otras clases sociales distintas de las de nuestro medio. Dicho aumento convirtió a China en un país donde pululaban los pequeños agricultores; en cambio, el incremento de una clase que corresponda a nuestro proletariado sólo puede encontrarse en la utilización de los *coolis* por el mercado exterior: *kuli*[1] es, en su origen, una expresión india, y significa el vecino o compañero de linaje. El incremento de población en Europa colaboró en términos generales al desarrollo del capitalismo, ya que con un número menor de habitantes éste no hubiera encontrado la mano de obra que necesitaba; pero el aumento, como tal, no provocó las concentraciones obreras. Tampoco puede admitirse la tesis de Sombart[2] según la cual la *afluencia de metales preciosos* puede considerarse como único motivo originario del capitalismo. Es evidente que, en determinadas situaciones, el incremento de la aportación de metales preciosos puede dar lugar a que sobrevengan determinadas revoluciones de precios (como desde 1530 se registraron en Europa) y en cuanto cooperan con ello otras circunstancias favorables —por ejemplo una determinada forma de organización del trabajo— su desarrollo sólo puede resultar acelerado por el hecho de que se concentren en determinadas capas sociales grandes sumas de disponibilidades en efectivo. El ejemplo de la India revela que una afluencia de metales preciosos no es motivo suficiente para provocar por sí mismo el capitalismo. En ese país, en la época del Imperio romano, penetró una enorme cantidad de metales preciosos —25 millones de sestercios al año— a cambio de mercancías indias. Semejante afluencia sólo en pequeña escala provocó en la India el capitalismo mercantil. La mayor parte de los metales preciosos fue absorbida por la tesorería de los rajás, en lugar de ser acuñada y empleada para la creación de empresas capitalistas racionales. Este hecho revela que lo interesante es la estructura de la organización del trabajo de donde deriva esa afluencia de metales preciosos. Los metales preciosos de América afluyeron, luego del descubrimiento, en primer término a España; pero allí, paralelamente con la importación de metales preciosos, se registra una regresión del desarrollo capitalista. Por un lado sobrevino el aplastamiento de la sublevación de los comuneros y la destrucción de la política mercantil de la grandeza española; por otro, el

aprovechamiento de los metales preciosos para fines de guerra. Así, la corriente de metales preciosos pasó por España casi sin tocarla, fructificando, en cambio, países que ya desde el siglo XV se hallaban en trance de transformar su constitución del trabajo, circunstancia que favoreció la génesis del capitalismo.[3]

Ni el aumento de población ni la aportación de metales preciosos provocaron, por consiguiente, el capitalismo occidental. Las condiciones *externas* de su desarrollo son más bien, por lo pronto, de *carácter geográfico*. En China y en la India, dada la condición manifiestamente interior del tráfico en estos territorios, halló considerables obstáculos el grupo de quienes se encontraban en condiciones de beneficiarse con el comercio, y poseían la facilidad de estructurar un sistema capitalista sobre negocios mercantiles, mientras que en Occidente el carácter interior del Mar Mediterráneo y la abundancia de comunicaciones fluviales produjo un desarrollo a la inversa. Tampoco debemos, sin embargo, exagerar esa circunstancia. La cultura de la Antigüedad es una cultura manifiestamente costera. Gracias a la configuración del Mar Mediterráneo (en contraposición a los mares de China, sacudidos por los tifones) las posibilidades de transporte fueron muy favorables, y sin embargo en la época antigua no llegó a surgir el capitalismo. Aun en la Edad Moderna el desarrollo capitalista fue, en Florencia, mucho más intensivo que en Génova o en Venecia. En las ciudades industriales del interior fue donde nació el capitalismo, y no en los grandes puertos mercantiles de Occidente. Luego resultó favorecido por las necesidades de guerra, pero no como tales, sino por las propias de los ejércitos occidentales, y, también, por las atenciones de tipo suntuario, con las mismas restricciones. En muchos casos dio lugar más bien a formas irracionales, como los pequeños *ateliers* de Francia, o las colonias forzosas de trabajadores en algunas cortes principescas alemanas. Lo que en definitiva creó el capitalismo fue la empresa duradera y racional, la contabilidad racional, la técnica racional, el derecho racional; a todo esto había de añadir la *ideología racional*, la *racionalización de la vida*, la *ética racional en la economía*.[4]

En los comienzos de toda ética y de las condiciones económicas que de ella derivan aparece por doquier el *tradicionalismo*, la santidad de la tradición, la dedicación de todos a las actividades y los negocios heredados de sus abuelos. Este criterio alcanza hasta la misma actualidad. Una generación atrás hubiera sido inútil duplicar el salario a un obrero agrícola en Silesia —obligado a segar una determinada extensión de terreno— con ánimo de incrementar su rendimiento: simplemente hubiese reducido su prestación activa a la mitad, ya que con ello podía ganar un jornal parecido al de antes. Esta ineptitud, esta aversión a separarse de los rumbos tradicionales constituye un motivo general para el mantenimiento de la tradición. El tradicionalismo primitivo puede experimentar, sin embargo, una exacerbación sustancial por dos motivos. Por lo pronto ciertos *intereses materiales* pueden cooperar al mantenimiento de la tradición: cuando, por ejemplo, en China se intentó modificar determinadas formas de transporte o poner en práctica ciertos procedimientos más racionales, se puso en peligro los ingresos de determinados funcionarios; algo análogo ocurrió en la Edad Media, y en la Moderna, al introducirse el ferrocarril. Estos intereses de los funcionarios, señores territoriales, comerciantes, etc.,

han colaborado con el tradicionalismo para impedir el fácil desarrollo de la racionalización. Todavía es más intensa la influencia que ejerce la *magia estereotipada* del tráfico, la profunda aversión a introducir modificaciones en el régimen de vida habitual, por temor a provocar trastornos de carácter mágico. Por lo regular, tras de estas consideraciones se esconde el afán de conservar prebendas, pero la premisa de ello, sin embargo, es una creencia muy extendida en ciertos peligros de carácter mágico.[5]

Estos obstáculos tradicionales no *resultan superados, sin más, por el afán de lucro como tal.* La creencia de que la actual época racionalista y capitalista posee un estímulo lucrativo más fuerte que otras épocas es una idea infantil. Los titulares del capitalismo moderno no están animados de un afán de lucro superior al de un mercader de Oriente. El desenfrenado afán de lucro sólo ha dado lugar a consecuencias económicas de carácter irracional: hombres como Cortés y Pizarro, que son acaso sus representantes más genuinos, no han pensado, ni de lejos, en la economía racional.

Si el afán de lucro es un sentimiento universal, se pregunta en qué circunstancias resulta legítimo y susceptible de modelar, de tal modo que cree estructuras racionales como son las empresas capitalistas.

Originariamente existen dos criterios distintos con respecto al lucro: en el orden intrínseco, vínculos con la tradición, una relación piadosa con respecto a los compañeros de tribu, de linaje o de comunidad doméstica, excluyendo todo género de lucro dentro del círculo de quienes están unidos por esos vínculos: es lo que llamamos *moral de grupo.* Por otro lado, absoluta eliminación de obstáculos para el afán de lucro en sus relaciones con el exterior, criterio conforme al cual toda persona extraña es, por lo pronto, un enemigo, frente al cual no existen barreras éticas: ésta es la *moral respecto a los extraños.* La calculabilidad penetra en el seno de las asociaciones tradicionales, descomponiendo las viejas relaciones de carácter piadoso. En cuanto, dentro de una comunidad familiar, todo se calcula, y ya no se vive en un régimen estrictamente comunista,[6] cesa la piedad sencilla y desaparece toda limitación del afán de lucro. Este aspecto del desarrollo se advierte, especialmente, en Occidente. A su vez, el afán de ganancia se atenúa cuando el principio lucrativo actúa sólo en el seno de la economía cerrada. El resultado es la *economía regularizada* con un cierto *campo de acción para el afán de lucro.*

Concretamente, la evolución se desarrolla de distinto modo. En Babilonia y en China, fuera de la estirpe, cuya actuación económica era comunista o cooperativa, no existió ninguna limitación objetiva para el afán de lucro. A pesar de ello no se desarrolló en estos países el capitalismo al estilo moderno. En la India las barreras que se oponen a las actividades lucrativas sólo afectan a las dos capas superiores, los brahmanes y los radjputas. Todos los individuos de estas dos castas tienen prohibido el ejercicio de determinadas profesiones. El brahmán puede encargarse de vigilar las fermentaciones, porque sólo él tiene las manos limpias; en cambio, sería degradado, como los rajputas, si hiciera préstamos con interés. Este tipo de préstamos es permitido a la casta de mercaderes, entre los cuales hallamos una falta de escrúpulos mercantiles como no se encuentra en ningún otro lugar del mundo. La Antigüedad, finalmente, sólo conocía

limitaciones de interés que tenían carácter legal, estando caracterizada la moral económica romana por el lema *caveat emptor.* A pesar de ello, tampoco en este caso se desarrolló un capitalismo a la moderna.

Como resultado se produce el siguiente hecho característico: los gérmenes del capitalismo moderno *deben buscarse en un sector donde oficialmente dominó una teoría económica hostil al capitalismo, distinta de la oriental y de la antigua.*

La ética de la moral económica de la Iglesia se encuentra compendiada en la idea, posiblemente tomada del arrianismo, que se tiene del mercader: *homo mercator vix aut numquam potest Deo placere;*[7] puede negociar sin incurrir en pecado, pero ni aun así será grato a Dios. Esta norma tuvo vigencia hasta el siglo XV y sólo a partir de entonces se intentó paulatinamente atenuarla en Florencia bajo la presión de las circunstancias económicas alteradas. La aversión profunda de la época católica, y más tarde de la luterana, con respecto a todo estímulo capitalista, reposa esencialmente sobre el odio a lo impersonal de las relaciones dentro de la economía capitalista. Esta impersonalidad sustrae determinadas relaciones humanas a la influencia de la Iglesia, y excluye la posibilidad de ser vigilada e inspirada éticamente por ella. Las relaciones entre el señor y los esclavos podían éticamente regularse de un modo directo. En cambio, son difíciles de moralizar las relaciones entre el acreedor pignoraticio y la finca que responde por la hipoteca, o entre los endosatarios de una letra de cambio, siendo por lo menos extraordinariamente complicado, cuando no imposible, lograr esa moralización.[8] El resultado del criterio eclesiástico a este respecto fue que la ética económica medieval descansó sobre la norma del *iustum pretium*, con exclusión del regateo en los precios y de la libre competencia, garantizándose a todos la posibilidad de vivir.

No coincidimos con W. Sombart[9] cuando señala a los judíos como responsables del quebrantamiento de este conjunto de normas. La posición de los judíos durante la Edad Media puede sociológicamente compararse con la de una casta india: los judíos eran algo así como un pueblo de parias. Sin embargo, existe la diferencia de que según los cánones de la religión india, la reglamentación en castas tiene validez para toda la eternidad. Cada individuo puede lograr su acceso al cielo, por vía de la reencarnación, conforme a un desarrollo que depende de sus méritos; pero todo ello ocurre dentro del sistema de castas. Este sistema es eterno, y quien quiere salir de su casta es repudiado y condenado a los infiernos, a morar en las vísceras de un perro. Según el credo judío, por el contrario, vendrá un día en que la ordenación de castas se invierta, en comparación con la actualidad. Al presente los judíos están sellados como un pueblo de parias, ya sea en castigo de los pecados de sus padres (según la concepción de Isaías) o para la salvación del mundo (tal es la premisa de la influencia de Jesús de Nazaret); esta situación sólo puede quedar eliminada mediante una revolución social. En la Edad Media los judíos eran un pueblo al margen; hallábanse fuera de la sociedad burguesa, y, por ejemplo, no podían ser admitidos en ninguna federación municipal porque no podían participar en la comunión ni pertenecer tampoco a la *coniuriato.* No eran el único grupo étnico que se hallaba en estas condiciones.[10] Fuera de ellos ocupaban una posición análoga los cahorsinos, comerciantes cristianos que, como los judíos, operaban con dinero bajo la

protección de los príncipes, pudiendo dedicarse a dicha actividad mediante el pago de determinados tributos. Lo que distingue, sin embargo, a los judíos, con toda claridad, de los pueblos admitidos dentro de la comunión cristiana, era la imposibilidad que para ellos existía de sostener *commercium* y *conubium* con los cristianos. A diferencia de los judíos —los cuales temían que sus reglas alimenticias no fuesen observadas por quienes los invitaban—, los cristianos no vacilaron en un principio en gozar de la hospitalidad judía; ahora bien, desde las primeras explosiones del antisemitismo medieval, los creyentes fueron prevenidos por los sínodos para que no se comportaran indignamente ni se dejaran invitar por los judíos, quienes por su parte rechazaban la hospitalidad de los cristianos. El *conubium* con los cristianos resultó ya imposible desde Esdras y Nehemías. Un nuevo motivo de la situación de parias de los judíos fue que, ciertamente, existió un artesanado judío, así como también una clase judaica de caballeros, pero, en cambio, nunca existieron agricultores judíos; en efecto, la dedicación a la agricultura resultaba incompatible con los preceptos rituales. Fueron estos preceptos los que constituyeron el centro de gravedad de la vida económica judía, e incitaron a los semitas a dedicarse al comercio, en particular a las operaciones con dinero.[11] La piedad judaica premiaba el conocimiento de la ley, y el estudio continuo de ésta se avenía muy bien al comercio con dinero. Añadíase a esto que, a causa de la prohibición de usura, la Iglesia abominaba el tráfico con dinero, pero éste era indispensable, y los judíos podían practicarlo porque no reconocían los cánones de la Iglesia. Finalmente, el judaísmo como mantenedor del universal dualismo primitivo entre moral de grupo y moral respecto a los extraños, pudo percibir interés de estos últimos, cosa que no hacían con los hermanos de religión y con las personas afines. De este dualismo se derivó, además, la tolerancia hacia negocios económicos irracionales, como el arrendamiento de tributos y la financiación de negocios públicos de todas clases. Los judíos lograron en estas operaciones, andando el tiempo, un virtuosismo que les hizo adquirir gran fama y por el que fueron generalmente envidiados. Pero éste era un capitalismo de parias, no un capitalismo racional como el que se produjo en Occidente. Por eso entre los creadores de la moderna organización económica, entre los grandes empresarios, apenas si se encuentra un judío. El tipo del gran empresario es cristiano y sólo puede imaginarse sobre el terreno de la cristiandad. En cambio, el fabricante judío es un fenómeno moderno. Los judíos no pudieron tener parte alguna en la génesis del capitalismo racional puesto que se hallaban fuera de los gremios. Casi nunca pudieron subsistir junto a éstos, ni siquiera allí donde, como en Polonia, disponían de un numeroso proletariado, que hubiesen podido organizar como patrones de la industria doméstica o como fabricantes. Por último, como enseña el Talmud, la ética genuinamente judaica implica un tradicionalismo específico. El aborrecimiento que el judío piadoso siente hacia todo género de innovaciones es casi tan grande como el de los miembros de cualquier pueblo salvaje, unidos entre sí por vínculos mágicos.

No obstante, el judaísmo tuvo también una importancia decisiva para el capitalismo racional moderno, en cuanto legó al cristianismo su *hostilidad hacia la magia.* Exceptuando el judaísmo y el cristianismo, así como dos o tres sectas orientales (una de ellas en el Japón), no existe religión alguna que tenga un marcado carácter de hostilidad

hacia la magia. Es verosímil que el origen de tal animadversión sea que los israelitas la hallaron en Canaán, en la magia de Baal, el dios de la agricultura, mientras que Jehová fue un dios de los volcanes, de los terremotos y de las epidemias. La enemistad entre el sacerdocio de ambas religiones y el triunfo del clero judaico desterró la magia de la fecundidad cultivada por los sacerdotes de Baal, y tachada de atea y disolvente. En cuanto el judaísmo abrió el paso al cristianismo, imprimiéndole el carácter de una religión por completo enemiga de la magia, prestó un gran servicio a la historia de la economía. En efecto, el imperio de la magia fuera del ámbito del cristianismo es uno de los más graves obstáculos opuestos a la racionalización de la vida económica. La magia viene a *estereotipar la técnica y la economía.* Cuando en China se quiso iniciar la construcción de ferrocarriles y fábricas sobrevino el conflicto con la geomancia. Exigía ésta que al hacer las instalaciones respetaran determinadas montañas, selvas y túmulos, porque de otro modo se perturbaría la paz de los espíritus.[12] El mismo criterio tienen las castas de la India con respecto al capitalismo. Cualquier técnica nueva empleada por los indios significa, por lo pronto, para ellos, la pérdida de la casta, y el retorno a otra etapa nueva pero inferior. Como el indio cree en la transmigración de las almas, ello significa que así queda relegado en cuanto a sus posibilidades de salvación, hasta la encarnación próxima. En vista de ello difícilmente se ve atraído por esas innovaciones. A esto se añade que cada casta contamina a las otras. Esto tiene, a su vez, como consecuencia que los obreros, que no pueden darse mutuamente un vaso de agua, no pueden estar trabajando en el mismo recinto de una fábrica. Sólo en la actualidad, después de un secular periodo de ocupación por los ingleses, pudo eliminarse este obstáculo. Pero el capitalismo no pudo surgir de un grupo económico que de este modo se halla atenazado por la magia.

Quebrantar la fuerza de ésta e impregnar la vida con el racionalismo sólo ha sido posible en todos los tiempos por un procedimiento: el de las grandes *profecías racionales.* Sin embargo, no toda profecía destruye el conjuro de la magia; es posible, no obstante, que un profeta, acreditado por el milagro y otros medios, quebrante las normas sagradas y tradicionales. Las profecías han roto el encanto mágico del mundo creando el fundamento para nuestra ciencia moderna, para la técnica y el capitalismo. En China faltan semejantes profecías. Cuando se encuentran, proceden del exterior, como ocurre con Lao-tsé y el taoísmo; en cambio, la India conoce una religión redentora. Existían, sin embargo, *profecías ejemplares;* el profeta típicamente indio, Buda, por ejemplo, vive ciertamente la vida que conduce a la redención, pero no se considera como un enviado de Dios, sino como un ser que libremente desea su salvación. También puede renunciarse a la salvación, ya que no todos pueden, después de la muerte, penetrar en el Nirvana, y sólo los filósofos en sentido estricto son capaces, por la aversión que este mundo les causa, de desaparecer de la vida en un acto de estoica decisión. La consecuencia fue que la profecía de la India sólo tuvo importancia directa para las clases intelectuales. Sus elementos integrantes fueron habitantes de las selvas y monjes menesterosos. Para la masa, la iniciación de una secta budista significó algo completamente distinto: concretamente, la posibilidad del culto a los santos. Este culto existió para unos santos tenidos por milagrosos, a los cuales se alimentaba bien para que

dieran en cambio garantía de una mejor reencarnación o concedieran riquezas, larga vida y cosas semejantes, es decir, bienes de *este* mundo. Así el budismo, en su forma pura, quedó limitado a una tenue capa monacal. El profano no encontró ninguna instrucción ética conforme a la cual pudiese orientar su vida; el budismo poseía ciertamente un decálogo, pero, a diferencia del judío, no contenía normas obligatorias sino sólo recomendaciones. El acto más importante fue y siguió siendo el sustento físico de los monjes. Una religiosidad de este tipo nunca podía estar en condiciones de eliminar la magia, sino de sustituirla, a lo sumo, por otra.

En contraste con la religión ascética redentora de la India y su falta de eficacia sobre las masas, se hallan el judaísmo y el cristianismo, que desde el principio fueron *religiones de plebeyos*, y siguieron siéndolo, a través de los tiempos, por propia voluntad. La lucha de la Iglesia antigua contra los gnósticos no fue otra cosa sino la lucha contra la aristocracia de los intelectuales, tal como la conocen todas las religiones asiáticas, para impedir que se apoderasen de la dirección de la Iglesia. Esta lucha fue decisiva para el efecto de masas del cristianismo, y a la vez para que la magia fuera desterrada en lo posible del corazón de las masas. Ciertamente, no fue posible superarla del todo hasta fechas muy cercanas a nosotros; pero fue relegada hasta la cohibición de algo antidivino y diabólico. El germen de esta posición opuesta a la magia lo encontramos ya en la ética del judaísmo primitivo. Guarda ciertos puntos de contacto con la ideología recogida en las colecciones de sentencias de los llamados textos proféticos de los egipcios. Pero las más razonables prescripciones de la época egipcia resultaban vanas cuando se consideraba suficiente colocar un escarabajo en la región cordial del muerto para que éste pudiera engañar fácilmente al juez de los difuntos, pasando por alto los pecados cometidos y hallando así más fácil acceso al paraíso. La ética judía no conoce semejantes subterfugios sofísticos, y lo mismo ocurre con el cristianismo. La comunión ha sublimado la magia hasta la categoría de sacramento, pero no ha procurado a sus creyentes ciertos medios y recursos que les permitan soslayar el juicio final, como ocurre con la religión egipcia. Si se quiere estudiar en resumen la influencia de una religión sobre la vida, precisa distinguir entre su teoría oficial y aquel tipo de conducta efectiva que, en realidad, y acaso contra su voluntad, otorga premios en este mundo o en el otro; también conviene distinguir, además, entre el virtuosismo religioso de los selectos y el de las masas. El virtuosismo religioso sólo tiene un valor ejemplar para la vida cotidiana; sus exigencias representan un desiderátum pero no son decisivas para la ética de cada día. La relación de ambas es distinta según las diferentes religiones. Dentro del catolicismo ambas se asocian de un modo peculiar, cuando las normas del virtuosismo religioso aparecen como *consilia evangelica* junto a los deberes del profano. El cristiano perfecto, propiamente dicho, es el monje; no se puede exigir, sin embargo, obras como las suyas a todo el mundo, aunque algunas de sus virtudes, en forma atenuada, constituyen el espejo para la vida de cada día. La ventaja de esta vinculación fue que la ética no pudo ser desgarrada a la manera como lo fue en el budismo. No obstante, la distinción entre ética monacal y ética de masas significó que los individuos de más elevada calidad religiosa se apartaran del mundo para formar una comunidad especial.

El cristianismo no constituye un caso aislado por lo que respecta a este fenómeno, sino que el fenómeno es frecuente en la historia de las religiones, y ello permite medir la importancia extraordinaria del *ascetismo.* Significa éste la práctica de un determinado régimen de vida metódica. Conforme a esta acepción, la ascesis ha ejercido siempre su influencia. El ejemplo del Tíbet revela las extraordinarias realizaciones de que es capaz un régimen de vida metódico y ascético. El país parece condenado por la naturaleza a ser eternamente desértico; pero una comunidad de ascetas sin familia ha realizado las colosales construcciones de Lhasa, empapando el país, en el aspecto religioso, con las teorías del budismo. Un fenómeno análogo se advierte en la Edad Media occidental. El monje es el primer hombre de su tiempo que vive racionalmente y que con método y medios racionales persigue un fin, situado en el más allá. Para él sólo existe el toque de campana; sólo para él están divididas las horas del día destinadas a la oración. La economía de las comunidades monacales era economía racional. Los monjes suministraban en parte sus funcionarios a la alta Edad Media; el poderío del Dux de Venecia cayó por tierra cuando la Guerra de las Investiduras lo privó de la posibilidad de utilizar a los clérigos para las empresas transmarinas. Ahora bien, este régimen racional de vida quedó relegado al círculo monacal. El movimiento franciscano intentó extender la institución de los terciarios, haciéndola penetrar entre la gente laica. Pero frente a este intento se alzaba el instituto de la confesión. Con ayuda de esta arma la Iglesia domesticó a la Europa medieval. Mas para los hombres de la Edad Media ello significaba posibilidad de descargarse por medio de la confesión, a costa de ciertas penitencias, sacudiéndose la conciencia de la culpa y el sentimiento del pecado que habían sido provocados por los preceptos éticos de la Iglesia. La unidad y severidad de la vida metódica quedó, de este modo, quebrantada en la realidad. Como conocedora de hombres, la Iglesia no contó con el hecho de que cada individuo es una personalidad moral perfectamente hermética, sino que admitió como cosa firme que, a pesar de la admonición confesional y de la severa penitencia, caería de nuevo en el pecado; es decir, que su gracia tuvo que derramarse por igual sobre los justos y sobre los injustos.

La Reforma rompió definitivamente con este sistema. La supresión de los *consilia evangelica* por la reforma luterana significó la ruina de la doblez ética, de la distinción entre una moral que obliga a todos y otra de índole particular y ventajosa. Con ello cesó también el ascetismo ultraterreno. Las naturalezas rígidamente religiosas que hasta entonces se habían refugiado en el claustro tuvieron que laborar, en lo sucesivo, *dentro* del mismo mundo. El protestantismo, con sus denominaciones ascéticas, logró crear la ética sacerdotal adecuada para estas ascesis mundanas. No se exige el celibato sacerdotal; el matrimonio es sólo una institución que tiene por objeto la procreación racional. No se recomienda la pobreza, pero la adquisición de riquezas no debe inducir a un goce puramente animal. Es, por tanto, muy exacto Sebastian Franck cuando resume el sentido de la Reforma con estas palabras: "Tú crees que has escapado del claustro: pero desde ahora serás un monje durante toda tu vida". En los países clásicos de la religiosidad ascético-protestante se puede advertir la extensión adquirida por este sello ascético, hasta la actualidad. Especialmente se reconoce este carácter en la significación de los grupos

confesionales religiosos en los Estados Unidos. Aunque el Estado y la Iglesia están separados, no ha existido, hasta hace varios lustros, ningún banquero, ningún médico, a quien al instalarse o al entablar relaciones no se le haya preguntado a qué comunidad religiosa pertenece. Según el tono de su contestación, podían ser buenas o malas sus posibilidades de prosperar. En efecto, la admisión en las sectas sólo se llevaba a cabo después de examinada la conducta moral del interesado. La pertenencia a una secta que no conocía la distinción judía entre moral de grupo y moral exterior, garantizaba la honorabilidad y la honestidad profesional, y éstas, a su vez, el éxito en la vida. De aquí el principio según el cual "la honestidad es la mejor política"; de aquí también que los cuáqueros, los baptistas y los metodistas repitan sin descanso la norma de experiencia según la cual Dios bendice a los suyos: "Los ateos no fían unos de otros, en sus asuntos; se dirigen a nosotros cuando quieren hacer negocio; la piedad es el camino más seguro para alcanzar la riqueza". Esto no es *cant* ("no hagas tal cosa"), en modo alguno, sino una confluencia de la religiosidad con ciertos resultados que, en su origen, eran desconocidos para ella y que no figuraban entre sus propósitos inmediatos. Ciertamente, el logro de la riqueza debida a la piedad conducía a un dilema semejante a aquel en que cayeron siempre los monasterios medievales cuando el gremio religioso produjo la riqueza, ésta la decadencia monástica, y ésta, a su vez, la necesidad de su restauración. El calvinismo trató de sustraerse a dicha dificultad mediante la idea de que el hombre es sólo *administrador* de los bienes que Dios le ha otorgado; censuraba el goce, pero no admitía la evasión del mundo, sino que consideraba como misión religiosa de cada individuo la colaboración en el dominio racional del universo. De este criterio deriva nuestra actual palabra "profesión" (en el sentido de "vocación"), que sólo conocen los idiomas influidos por la traducción protestante de la Biblia.[13] Expresa ese término la valoración de la actividad lucrativa capitalista, basada en fundamentos racionales, como realización de un objetivo fijado por Dios. En último término ésta era también la razón de la pugna existente entre puritanos y Estuardos. Ambos eran de orientación capitalista; pero sintomáticamente para el puritano el judío era cifra y compendio de todo lo aborrecible, porque participaba en todos los negocios irracionales e ilegales, como la usura de guerra, el arrendamiento de contribuciones, la compra de cargos, etc., como hacían también los favoritos cortesanos.[14]

Esta caracterización del concepto profesional suministró, por lo pronto, al empresario moderno, una experiencia excepcionalmente buena, y, además, obreros solícitos para el trabajo, cuando el patrono prometió a la clase obrera, como premio por su "dedicación ascética" a la profesión y por su aquiescencia en la valoración de estas energías por el capitalismo, la bienaventuranza eterna, promesa que en una época en que la disciplina eclesiástica absorbía la vida entera en un grado para nosotros inconcebible, poseía una realidad distinta de la actual. También la Iglesia católica y la luterana han conocido y practicado la disciplina eclesiástica. Ahora bien, en las comunidades ascéticas protestantes la admisión a la comunión se hacía depender de un alto nivel ético; éste, a su vez, se identificaba con la honorabilidad en los negocios, mientras que nadie preguntaba por el contenido de la fe. Una institución tan poderosa e inconscientemente refinada para

la formación de los capitalistas no ha existido en ninguna otra Iglesia o religión, y en comparación con ello carece de importancia todo cuanto hizo el Renacimiento en pro del capitalismo. Sus artistas se ocuparon de problemas técnicos y fueron experimentadores de primera magnitud. Del arte de la minería el experimento fue recogido por la ciencia. Como *concepción del universo*, el Renacimiento determinó ampliamente la política de los príncipes, pero el alma de los hombres no quedó transformada tanto como por las innovaciones de la Reforma. Casi todos los grandes descubrimientos científicos del siglo XVI y de los comienzos del XVII han crecido sobre el suelo del catolicismo: Copérnico era católico, y en cambio Lutero y Melanchton se mantuvieron hostiles a sus descubrimientos.

En conjunto, el progreso científico y el protestantismo no pueden identificarse, sin más. La Iglesia católica ha cohibido en ocasiones el progreso científico, pero también las sectas ascéticas del protestantismo han tenido poco interés por la ciencia pura. Una de las realizaciones específicas del protestantismo consiste en haber puesto la ciencia al servicio de la técnica y de la economía.[15]

La raíz religiosa del hombre económico moderno ha muerto. Hoy el concepto profesional aparece como un *caput mortuum* en el mundo. La religiosidad ascética quedó suplantada por una concepción pesimista, pero nada ascética, como es la representada por la *Fábula de las abejas* de Mandeville, según la cual los vicios individuales pueden ser, en circunstancias, ventajosos para la colectividad. Al desaparecer hasta los últimos vestigios del tremendo *pathos* religioso primitivo de las sectas, el optimismo de la *Aufklärung*, que creía en la armonía de los intereses, ha trasladado la herencia del ascetismo protestante al sector de la economía. Es ese optimismo el que inspiró a los príncipes, estadistas y escritores de las postrimerías del siglo XVIII y de los comienzos del XIX. La ética económica nació del ideal ascético, pero ahora ha sido despojada de su sentido religioso. Fue posible que la clase trabajadora se conformara con su suerte mientras pudo prometérsele la bienaventuranza eterna. Pero una vez desaparecida la posibilidad de este consuelo, tenían que revelarse todos los contrastes advertidos en una sociedad que, como la nuestra, se halla en pleno crecimiento. Con ello se alcanza el fin del protocapitalismo y se inicia la era de hierro en el siglo XIX.

* Max Weber, *Historia económica general*, FCE, México, 1942, trad. de Manuel Sánchez Sarto, pp. 364-380.

[1] G. Oppert, *The Original Inhabitants of India*, Londres, 1892, p. 131, cit. en el artículo "Kuli", en el *Handwörterbuch*, VI.

[2] *Der moderne Kapitalismus*, I, pp. 557 ss.

[3] *Cf*. M. Bonn, *Spaniens Niedergang während der Preisrevolution des XVI Jahrhundert*, Stuttgart, 1896.

[4] *Cf*. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, pp. 30 ss.

[5] *Cf*., para China, Chen Huan-Chang, *The Economic Principles of Confucius and his School*, Nueva York, 1911.

[6] Véase Max Weber, *Historia económica general*, trad. de Manuel Sánchez Sarto, México, FCE, 1942, pp. 109 y 197.

[7] Dist. LXXXIII, cap. II del decreto según *Ps. Chrysosthomus, super Matthaeum.*

[8] *Cf*. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, p. 544.

[9] W. Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Munich y Leipzig, 1911.

[10] Véase M. Weber, *Historia económica general, op. cit.*, pp. 174 y 191.

[11] *Ibid.*, p. 174.

[12] Cuando los mandatarios se dieron cuenta de las posibilidades de ga nancia que se les ofrecían, estas dificultades fueron fáciles de superar: hoy son los principales accionistas de los ferrocarriles. A la larga no existe ninguna convicción ético-religiosa capaz de detener al capitalismo. Pero el hecho de que sea capaz de derribar todas las barreras mágicas, no demuestra que haya podido surgir en un ámbito donde la magia desempeñaba tan importante papel.

[13] *Cf*. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, pp. 63 ss., 98 ss., 163 ss., 207 ss.

[14] "En conjunto, y con las inevitables reservas, esa contradicción puede formularse de tal modo que el capitalismo judío aparece como un capitalismo paria, especulador, y el puritano como una organización burguesa del trabajo." M. Weber, *Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, pp. 181 ss., nota 2.

[15] *Cf*. también E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 2 vols., Tubinga, 1912 (reimpr., 1919). Entre los adversarios de la referida tesis de Max Weber acerca de la importancia del calvinismo citaremos a L. Brentano, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, Munich, 1916, pp. 117 ss., y G. Brodnitz, *Englische Wirtschaftsgeschichte*, I, pp. 282 ss.

9. Primera respuesta de Max Weber a Karl Fischer*

AGRADEZCO a mis dos coeditores [Edgar Jaffé y Werner Sombart]** el estar de acuerdo conmigo en la conveniencia de imprimir los comentarios de Fischer. Porque independientemente de lo desorientadora que pueda ser una reseña crítica —tal y como creo que ocurre en este caso— siempre resaltan aquellos lugares donde pueden surgir malos entendidos y que el autor no fue capaz de evitar que se dieran, al margen de si eso es o no su culpa.

De hecho, por lo que se refiere a casi todas las objeciones que plantea mi crítico, debo negar cualquier culpa de mi parte, e incluso, en el caso de algunas de ellas, debo rechazar cualquier posibilidad de malos entendidos siempre y cuando mis ensayos sean leídos por un lector atento. Porque a pesar de haber señalado expresamente el *contraste* en "espíritu" entre lo afirmado por Jakob Fugger y Benjamin Franklin (XX, 15; *EP*, 41), mi señor crítico me acusa de haber encontrado el mismo espíritu igualmente *en ambos*.[1] Tomé el caso de Franklin como una de las varias formas de ilustrar aquello que llamé de manera *ad hoc* el "espíritu del capitalismo" y para señalar que este espíritu no siempre se encuentra vinculado a *formas de empresa económica* (XX, 26; *EP*, 59-60).[2] Y, no obstante, mi señor crítico piensa que traté la perspectiva mental de Franklin en algún lugar como idéntica con el "espíritu del capitalismo" y en otro sitio como algo muy diferente al mismo. Me tomé mucho trabajo en *demostrar* que el concepto éticamente configurado de la "vocación profesional" *[Beruf]* (así como su correspondiente significado verbal) común a *todos* los grupos protestantes desde las traducciones de la Biblia, pero ausente en los *demás* grupos religiosos, era, y éste es un aspecto crucial de mi investigación, una *invención* específica de la Reforma protestante (XX, 36; *EP*, 77). Pero mi señor crítico piensa que Lutero debió de haberla tomado de una "expresión que ya era familiar entre la gente", aunque por supuesto que es incapaz de presentar un solo hecho para sustentar tal "familiaridad". Obviamente que los descubrimientos filológicos pueden corregir en cualquier momento mis conclusiones. Sin embargo, tal y como actualmente se encuentra puesta la evidencia, tal corrección no puede hacerse mediante el mero recurso de afirmar lo contrario.

Más aún, a pesar de haber intentado establecer detalladamente cómo y por qué la idea de la "vocación profesional" en su forma luterana era específicamente diferente de la configuración que adoptó en el seno de las formas "ascéticas" del protestantismo, donde formó una parte integral y constituyente del "espíritu" capitalista, mi señor crítico presenta esta diferencia como una objeción contra mí, cuando ésa era mi propia conclusión y un argumento fundamental de mi ensayo. Incluso me acusa de sustentar una "interpretación idealista de la historia" por supuestamente derivar el capitalismo de Lutero. Pero yo rechacé expresa y enfáticamente como "tonta y doctrinaria" (XX, 54; *EP*, 102) cualquier tesis que afirmara que la Reforma protestante *por sí sola* creó el espíritu capitalista, y mucho menos el capitalismo mismo (como *sistema* económico),

desde el momento en que hay importantes *formaciones* de empresa capitalista que anteceden por mucho a la Reforma. Aun así, no pude escaparme del destino de que mi crítico, apoyándose en la autoridad de mi amigo Sombart, citara *contra mí* este hecho absolutamente innegable. Y mientras que de manera inambigua protesté contra la posibilidad de que las conexiones históricas establecidas en mi ensayo fueran utilizadas para construir cualquier tipo de interpretación "idealista" (en mis palabras, "espiritualista") de la historia (XXI, 110; *EP*, 250), mi señor crítico no sólo me imputa *a mí* tal interpretación, sino que en otro lugar incluso llega a atribuirme haber imaginado la transformación de la ética bautista como un "proceso lógico en el sentido de Hegel",[3] y después hasta presenta *contra mí*, y como si fuera su propia opinión, cosas que yo mismo dije sobre el movimiento bautista de manera suficientemente clara para quien quiera consultarlas en el lugar pertinente (XXI, 69; *EP*, 192-193). Yo no puedo sentirme culpable por la incapacidad del crítico para encontrar plausible la explicación que proporcioné, tanto ahí como en otros lugares, con respecto a cómo la atmósfera de la vida bautista se acomodó gradualmente a sí misma con el mundo; explicación que, como se sabe, corresponde muy bien con la experiencia de otras sectas similares en este aspecto a las bautistas, como por ejemplo ciertas sectas rusas que por otro lado vivían en condiciones económicas totalmente diferentes.[4]

Tampoco creo ser responsable si mi señor crítico piensa que escribí mis ensayos únicamente para explicar conexiones que todavía pueden encontrarse *hoy* entre las denominaciones confesionales y la estratificación socioeconómica. De hecho, señalé muy enfáticamente (XX, 23; *EP*, 58, así como en otros lugares) que el capitalismo actual, que opera sobre bases mecánicas e importa trabajadores polacos en Westfalia y *coolies* en California, muestra una actitud totalmente diferente a la del capitalismo temprano hacia ese problema. El hecho de que la constatación de diferencias de actitud económica entre las denominaciones confesionales pueda no obstante ser observada hoy en día y hayan sido abiertamente discutidas como tales por mí (XX, 25; *EP*, 58-59), tan sólo me dio el pretexto, el punto de partida, para mi investigación y para plantear la legítima cuestión sobre cómo podrían haber estado relacionadas entre sí la confesión religiosa y la conducta económica en la etapa temprana del capitalismo.

El que esos dos componentes culturales, ni hoy ni en esa época, pudieran estar en una relación mutua de dependencia "nomológica", de tal modo que donde quiera que existiera x (ascetismo protestante) también hubiera y sin excepción y (espíritu del capitalismo), resulta una obviedad *a priori* para la perspectiva científica sobre la manera en que los fenómenos históricos complejos se relacionan causalmente entre sí.[5] Pero las observaciones de mi señor crítico sobre los capitalistas holandeses ni siquiera se corresponden con los hechos: la adquisición de dominios señoriales por un cierto estrato del patriciado urbano también era típico ahí, y no sólo en Inglaterra (XXI, 103, nota núm. 73; *EP*, 236, nota núm. 87). En cuanto a los factores determinantes del desarrollo de Holanda (a los que regresaré después en una etapa posterior de mi análisis) ya he hecho observaciones, aunque sean meramente provisionales (XX, 26; *EP*, 60, nota núm. 21), mismas que, una vez más, mi señor crítico retoma en parte, pero para revirármelas a

título de objeción. El significado de ciertos grupos religiosos para el desarrollo de la zona de la baja Renania durante la primera etapa del capitalismo serán discutidos más adelante.[6] Pero no debe aquí olvidarse, por cierto, que "reformado" no significa lo mismo que "calvinista", y que el calvinismo —tal como no me he cansado de repetirlo— de ninguna manera reflejaba el estricto dogma de las enseñanzas de Calvino, y que incluso el calvinismo no desplegó plenamente las características que yo consideré relevantes para mi exposición hasta que se transformó en un protestantismo ascético. Aquí también remito un vez más a lo que enfáticamente escribí en el *Archiv* (XXI, 103; *EP*, 237-239) Difícilmente puede acusárseme de sostener que el mero hecho de la filiación religiosa puede estimular, por sí sola, un determinado tipo de desarrollo económico, como si los bautistas siberianos estuvieran inevitablemente destinados a convertirse en comerciantes al mayoreo, o los habitantes calvinistas del Sahara en industriales. Tan absurdo sería esperar que el calvinismo creara formas de empresa capitalista en un país con las condiciones geográficas y culturales de Hungría durante la dominación otomana, como esperar que también hubiera creado minas de carbón mineral en un suelo como el de Holanda. Como hecho curioso, el calvinismo sí tuvo, a su propio modo, un efecto sobre Hungría, aunque eso fue en un ámbito muy diferente. En el *Archiv* (XX, 4; *EP*, 24-26, notas núms. 7 y 8) me referí a unas estadísticas que muestran el característico fenómeno que tomé como punto de partida de mi investigación con respecto a cómo la elección de la vocación profesional entre los protestantes también parece haberse manifestado en ese país. En cuanto a cómo veo la relación entre las condiciones económicas y religiosas en general, creo haberme expresado de una manera suficientemente clara, aunque haya sido brevemente y de manera provisional (XXI, 101, nota núm. 69; *EP*, 234, nota núm. 83). Yo no puedo hacer nada si no se presta ninguna atención a esas afirmaciones ni a numerosas otras del mismo tipo, en especial las observaciones con las que concluye el conjunto de mis dos artículos.

Por lo tanto no puedo aceptar ninguna responsabilidad por los malos entendidos que creo que subyacen en la "crítica" de Fischer. No obstante, en una edición aparte de mis ensayos, la cual no ha podido hacerse por razones editoriales técnicas, trataré una vez más de eliminar cualquier frase que posiblemente pudiera ser entendida en el sentido de sugerir una derivación de las formas económicas a partir de motivos religiosos, lo cual es algo que yo nunca he sostenido. Donde sea posible, trataré de hacer incluso todavía más claro que lo que buscaba "derivar" del "ascetismo" en su expresión protestante era el espíritu de una *conducción de vida [Lebensführung]* "metódica", y que este espíritu tan sólo se encuentra en una relación de "adecuación" histórico-cultural con las formas económicas. Agradezco a mi señor crítico que me haya hecho ver la urgencia de este tipo de aclaraciones, aunque, por otro lado, para abordar tales relaciones causales tan complejas y complicadas la única crítica sustantiva fructífera posible es la basada en el dominio de las fuentes adecuadas de información, y eso es algo que el mencionado crítico simplemente no tiene.[7]

Lamentablemente, no puedo encontrar ningún uso para los comentarios más sustantivos de corte "psicologista" de mi señor crítico. Cuando dije (XXI, 44, nota núm.

79; *EP*, 164, nota núm. 115) que la "psicología" actual no disponía de un arsenal suficiente de conceptos seguros, susceptibles de aplicarse de manera confiable a un problema concreto de historia religiosa —tal como el significado de ciertos procesos de histeria en el pietismo temprano— quedaba claro que yo no estaba hablando del dudoso tipo de esfuerzos practicados por mi señor crítico, sino de la investigación *exacta y rigurosa* sobre la histeria. Si llega a haber alguna nueva aportación valiosa sobre esta cuestión puedo esperarla *sólo* de este último tipo de investigación.[8] En cambio, lo que mi señor crítico propone en su exposición tan sólo me demuestra lo inútil que resulta esa "psicología" para el tipo de fenómenos de los que yo me estaba ocupando. "Si adjudicamos —declara él— a una motivación psicológica la adquisición del dinero como un fin en sí mismo, podemos entenderla en términos del placer del individuo al ejercitar activamente sus capacidades."[9] Pero, visto históricamente, este primer paso en la "psicología" es ya un paso en falso. Este placer en el "ejercicio activo de sus capacidades" puede describir adecuadamente algunas actitudes que acompañan la adquisición del dinero entre muchos tipos *modernos* de hombres de negocios, así como, en el pasado, en Jakob Fugger y otros tipos comparables de "superhombres" [*Übermenschen]* económicos, de los cuales yo también por mi parte he hablado.[10] Sin embargo, como tales tipos han existido siempre desde la antigua Babilonia, dondequiera que fuera posible ganar dinero, de una u otra manera, precisamente por ello no pueden de ningún modo servir para caracterizar el espíritu de conducción de vida *sobria y metódica* que era el objeto de mi análisis. Se puede estudiar el "ejercicio activo de las capacidades del individuo", así como el "placer" que produce, en el llamado "hombre del Renacimiento"; pero si se aplica ese mismo tipo de expresión a los puritanos que estaban ascéticamente reglamentados como monjes, entonces adquiere un significado totalmente diferente, lo cual no es de extrañar si se utilizan abstracciones tan imprecisas.

Los desarrollos generalizadores, a partir de estas seudoteorías, se encuentran así a una distancia astronómica de la realidad histórica. Lo cual resulta evidente de la exploración subsecuente que emprende mi crítico para saber cuál es el esquema de fenómenos psicológicos al que se remonta ese "placer"; si una determinada forma de "transferencia de sentimientos" constituye un "proceso psíquico general", y cuál es la importancia teórica de esto; cuáles procesos históricos son en consecuencia "concebibles" en comparación con los que no los son; cuándo pudo haber surgido el "gran aprecio por el dinero" y cuándo no (haciendo notar, una vez más, que esta noción abarca fenómenos "psíquicos" sumamente heterogéneos, que van desde *El avaro* de Molière hasta Carnegie por un lado, y el rajah de la India por el otro, lo cual simplemente no tiene *nada* que ver en sí con la metódica conducción de vida puritana);[11] o, finalmente, cuándo puede intentarse explicar una noción tan abstracta como la génesis del "sentido del deber", y, en particular, dar cuenta de una manera "más natural", que la mía, sobre el origen del "deber hacia una vocación". Como ya he demostrado en muchas otras ocasiones los errores metodológicos fundamentales a los que esto conduce, puedo ahorrarme aquí una repetición.

Por supuesto que sería mucho más cómodo, para el descubrimiento de una cadena

causal regresiva, si pudiéramos deducir simplemente, a partir de las abstracciones de una "psicología", el surgimiento de determinadas estilizaciones de vida singulares. Pero la realidad histórica no se deja dominar tan fácilmente. A la historia no le interesa saber si los esquemas psicologistas de John Stuart Mill, de Herbert Spencer,[12] o incluso de mi señor crítico, pueden acomodar el hecho de que la gente del pasado tenía ideas muy concretas sobre lo que le esperaba después de la muerte y los medios que desarrolló para mejorar su suerte en este sentido, o si orientaban su conducta en función de ello. Pues no puede negarse que las muy diferentes perspectivas de nuestros antepasados con respecto a las condiciones que debían cumplir para garantizar la salvación resultan de la mayor importancia para entender y explicar el desarrollo cultural, por muy difícil que pueda ser para nosotros, hombres modernos, imaginar el atormentador poder de tales representaciones metafísicas.

No obstante, al terminar sus diversas reflexiones "psicológicas", mi señor crítico de todos modos acaba por aceptar la existencia de una clara conexión entre el desarrollo del "espíritu" capitalista en Francia y el movimiento hugonote. Tal "paralelismo" es, según él, totalmente inexplicable, pero tengo la inmodestia de creer que *1)* he demostrado su probable existencia también para muchas otras regiones, y que *2)* he propuesto una explicación relativamente plausible mediante una serie de hechos que son por lo menos notables. Si la abstracción de una "psicología" encaja o no con los hechos que he presentado, eso francamente me vale madre *[das ist mir ... gleichgültig]:* la teoría debe orientarse en función de los hechos y no al revés. Acepto de buen gusto el papel auxiliar de la psicología cuando sus conceptos pueden ayudarme, de una u otra manera, a imputar fenómenos históricos concretos a sus causas concretas. Pero para *mi problema* en particular no he encontrado nada en los trabajos "psicológicos" que conozco, incluidos los citados por mi señor crítico, que sirva a mi necesidad de encontrar algún vínculo causal. Lamentablemente, la investigación científica exacta sobre psicopatología religiosa, por lo menos para las cuestiones que a mí me interesan, se encuentra apenas en sus inicios.

* *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 25, 1907, pp. 243-249. Traducción de Francisco Gil Villegas M.

La presente traducción es del texto de Max Weber de 1907 reproducido en la compilación de Johannes Winckelmann (ed.), *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, Gütersloh, Gütersloher Taschenbücher Siebenstern, 1978, pp. 27-37; las referencias en numerales romanos son de los volúmenes del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* donde apareció la primera versión de los ensayos weberianos sobre el protestantismo, seguidas de las siglas *EP* que refieren a la edición crítica en español de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2003. (La paginación de la *EP* es la de los numerales en negritas que aparecen al margen.) [N. del T.]

** N. del T.

[1] Más aún, él tan sólo cita esas dos afirmaciones. Pero se me tendrá que conceder que en el *Archiv* (XX, 18-35; *EP*, 45-75) proporcioné mucho más que eso para clarificar el concepto [de espíritu del capitalismo] aunque fuera de una manera provisional.

[2] Para el caso inverso véanse mis observaciones en el *Archiv* (XX, p. 28; *EP*, p. 63).

[3] Claro que al igual que el cristianismo primitivo, la ética en parte original, en parte escatológica, en parte "entusiasta" y en parte antipolítica del movimiento bautista, se desarrolló de acuerdo con un curso de "adaptación al mundo" como yo mismo lo expresé. Pero éste no fue una adaptación *al capitalismo*. La primera y decisiva "adaptación al mundo" del movimiento bautista tuvo lugar predominantemente enregiones como Friesland, las cuales se encontraban muy rezagadas de otras áreas en lo que se refiere a desarrollo capitalista.

[4] Sólo en un punto pudo haber sido un error tipográfico el culpable del mal entendido, aunque también era fácil reconocerlo como tal. Con respecto a los anabaptistas, el texto en el *Archiv* (XXI, 69; *EP*, 193) dice: "De hecho, los resultados de esta 'espera— podían traducirse en estados de histeria, profecías y, en ciertos casos (cuando existían esperanzas escatológicas), en irrupciones entusiastas como de hecho se dieron en la secta condenada de Münster". Debido al error tipográfico, "hysterische Zustände" **[**"estados histéricos"**]** apareció **[**en la primera versión de 1905**]** como "hysterischen Zuständen" **[**"circunstancias histéricas"**]**. Sin embargo, el contexto hace claro inmediatamente, desde mi punto de vista, que este es un error tipográfico, pues lo que sigue en el párrafo refuerza la interpretación correcta. ¿Qué otra cosa puede significar "esperar en condiciones de histeria"?, ¿algo que obviamente contradice la idea del trabajo metódico en una vocación como supone mi crítico?

[5] La única formulación imprudente que se me podría censurar fue mi observación en el *Archiv* (XX, 8; *EP*, 30) con respecto a que el calvinismo mostró la conjunción de una intensa piedad con la forma de empresa capitalista "en cualquier lugar donde se haya presentado". Cuando dije eso tenía en mente el calvinismo de la diáspora, de la cual también habla Gothein en el pasaje que cité poco después **[***EP*, p. 31, nota núm. 17**]**.

[6] Naturalmente que para el desarrollo *actual* de esta región sólo vale lo que dije sobre el capitalismo *contemporáneo*. Especialmente en el caso de la Bélgica *actual*. En cambio, durante el siglo XVI aquellos calvinistas que emigraron inicialmente al sur de Bélgica, donde eran una minoría, pero que posteriormente migraron gradualmente al norte de Holanda, son de la mayor importancia, tanto política como económicamente, según puede verse en cualquier historia de la Guerra de los Treinta Años.

[7] Tal crítica s#243;lo puedo esperarla, aunque muchos la consideren "pasada de moda", del lado de los *teólogos*, quienes en esto son los eruditos *más competentes*.

[8] Tal tipo de investigación también podría arrojar alguna luz sobre la influencia de las ideas e instituciones religiosas en todo aquello que hoy mezclamos en el confuso concepto de "carácter nacional". Lo cual abordaré cuando tenga la oportunidad en una edición aparte de mis ensayos.

[9] Aquí cita una vez más una afirmación de Fugger que yo utilicé precisamente como lo *contrario* a lo que denominé "espíritu capitalista". Por lo que se refiere a la *terminología*, siempre estaré más que bien dispuesto a cambiar ese término por algún otro más adecuado. Sin embargo, él también se refiere al "espíritu capitalista" en Florencia, a pesar de todos mis señalamientos con respecto a las *diferencias* entre la actitud medieval y lo que yo *llamé* de manera *ad hoc* "espíritu capitalista" (XX, 32; *EP*, 71). Si se *ignoran* estas diferencias específicas, entonces se pierde todo el significado del concepto.

[10] Yo también he tratado expresamente por mi parte este tema (*Archiv*, XXI, 109; *EP*, 248, nota núm. 111). Se entiende que este tipo no sólo existe en su forma pura norte-americana, sino que actualmente se extiende a amplios estratos del empresariado.

[11] Véase *Archiv*, XX, 19; *EP*, 49) y toda la última parte del segundo de mis artículos (*EP*, 244-251).

[12] Los "esquemas explicativos" invocados en estos dos distinguidos autores son de carácter específicamente inglés y en parte expresiones tardías en sí mismas de la concepción "natural" de la vida que también encontramos en Franklin. Pero, al mismo tiempo, representan justo lo opuesto a la investigación histórica empírica. Lo que queda de validez en tales construcciones son algunas trivialidades de la experiencia cotidiana, mediante las cuales opera constantemente todo historiador de la economía sin necesidad de conocer a Mill o Spencer.

10. Segunda respuesta de Max Weber a Karl Fischer*

EL LECTOR que quiera orientarse en este (no muy fructífero) debate, necesitaría no sólo ser muy "cuidadoso", sino sobre todo muy *paciente* para remitirse en cada punto a mis artículos sobre el protestantismo, a fin de encontrar ahí lo que dije y lo que no dije. Seguramente quedaría entonces muy sorprendido de la afirmación con respecto a que yo no "vi" los elementales principios y problemas "metodológicos" de causalidad histórica que mi crítico me receta en su condescendiente respuesta. Y todavía más sorprendido quedaría con respecto a que, por lo tanto, no ofrecí ninguna reflexión sobre las cuestiones causalmente decisivas para mi estudio. La acusación resulta incluso todavía más sorprendente en vista de la manera puramente apriorística mediante la cual mi crítico cree que él mismo puede abordar esos problemas, aunque no conozca absolutamente *nada* del tema en cuestión, ni siquiera las características más generales de las fuentes literarias. En sus observaciones supuestamente "metodológicas", llama a éstas "libros de devoción religiosa" para después confundirlos con los "sistemas dogmáticos", con lo cual sólo demuestra su absoluta ignorancia del tema. Simplemente no sabe que las fuentes decisivas para mi descripción de las influencias en la conducción de vida (junto con las otras fuentes que sólo usé cuando una cuestión concreta lo ameritaba) surgieron de una serie de respuestas relacionadas directamente con cuestiones prácticas sumamente concretas planteadas por el clero (que en ese tiempo eran los consejeros más universales que haya conocido cualquier otra época). Estas fuentes no tenían nada que ver con propósitos "edificantes" o "dogmáticos" pero sí mucho con problemas relativos a cómo organizar la configuración de la vida cotidiana, misma que la ilustran como lo hacen muy pocas otras fuentes. No es de extrañar que sus opiniones "metodológicas" sobre lo que puede probar o no una literatura tan poco familiar para él sea vista, por tanto, como de tan poca importancia. Y como declara inconsecuente, sobre la base de una supuesta "generalidad", mi observación acerca de la dificultad del hombre moderno para ponerse en el lugar de alguien de aquella época, a fin de imaginar la forma en que resolvía las cuestiones prácticas de la vida bajo la influencia de motivaciones religiosas, con gusto le responderé, de manera más directa y precisa para que lo entienda, que indudablemente *él no tiene* tal capacidad. Sin embargo, todavía guardo una remota esperanza de que sí sea capaz de entender algo y así convencerlo de mi punto de vista. Porque su pregunta con respecto a *por qué*, a pesar de todas las plausibles razones, uno debe resistirse a reconocer tal influencia (de la manera en que yo la he representado), es, personalmente para él, muy fácil de responder. Evidentemente su firme convicción respecto a que él está en posesión de un medio infinitamente más simple para determinar la "psicogénesis" histórica —en la forma que él llama "psicología"— no pudo haber ayudado a la imparcialidad de su juicio sobre lo que él sostiene que son las elaboraciones demasiado complicadas de otros. Uno no necesita la ayuda de ninguna "psicología" para ver esto.

Una discusión que no se base en algún conocimiento de la materia no puede de

ningún modo pretender representar un "nuevo examen" de las investigaciones históricas, incluso con las mejores intenciones "metodológicas". Porque, en lugar de las supuestas pretensiones "metodológicas", aquí se presentan más bien y constantemente pretensiones "fácticas" extraídas al azar y basadas en la ignorancia. Afirmaciones tales como que una "adaptación" de la imaginación religiosa a determinadas circunstancias económicas existentes debe ser "supuesta", así como otras afirmaciones similares, son claramente de naturaleza sustantiva. Dado que tales cuestiones han sido ya abordadas precisamente bajo este aspecto en un cuerpo para nada despreciable de literatura (la cual abarca tan diversos autores como Kautsky y Dilthey),[1] las aseveraciones de mi crítico claramente están demasiado lejos del actual debate historiográfico del cual partí yo, y de cualquier modo carecen de algún contenido válido. Pero, sobre todo, simplemente ignoran el hecho de que en absoluto considero resuelta la cuestión de la influencia de los procesos económicos sobre los movimientos religiosos en función de mis actuales conclusiones con respecto a la dirección tomada por la influencia *inversa*, en lo cual fui muy enfático tanto en mis propuestas explícitas como en toda la estructura de mi investigación. Tal parece que mi crítico piensa que él simplemente puede ignorar mis afirmaciones como irrelevantes, sobre la base de que yo no me apego (de hecho nunca) a ellas. Sin embargo, jamás intentó sustentar *esta* acusación mediante un análisis de mi argumento. En vez de ello nada más "insiste" en el uso de ciertas "palabras", o más bien en ciertas "fijaciones" sobre ellas. En particular se ha quedado atascado en la expresión "derivar" (la cual, por cierto, siempre tuve el cuidado de poner intencionalmente entre comillas), y así se refiere a mi "derivación" de la ética vocacional a partir del ascetismo protestante, así como ciertos componentes económicamente relevantes del estilo moderno de vida a partir de esta "ética vocacional". Lo que para mí significa el término "derivar" debería ser claro a cualquier *lector* de mis artículos. Pero incluso para un mal lector, es suficientemente aparente de las palabras citadas por mi crítico tres líneas después (con respecto a la "*influencia*" de la conciencia religiosa sobre la vida cultural) que no era mi interés descubrir "el factor motivacional del cambio histórico" para ninguna época, ni las "*verdaderas* fuerzas motrices", porque para mí tales fantasmas simplemente no existen en la historia. Más bien, mi propósito explícito era investi gar en qué dirección influyeron sobre el modo de conducción de vida *[Lebensführung]* las peculiaridades religiosas de los diversos movimientos ascéticos del protestantismo, así como las creencias metafísicas fundamentales subyacentes en ellos, si es que éstas llegaron a tener algún grado de influencia. No obstante, mi señor crítico no ofrece la menor evidencia para su audaz suposición de que, pese a todo, yo estaba emprendiendo una interpretación idealista de la historia. Mi "temperamental" respuesta, como quejumbrosamente la llama él, fue dirigida precisamente contra esa acusación sin fundamento, según la cual yo actúo de manera contraria a mis propias declaraciones.

¿Es realmente necesario que frente a los *lectores* de mis artículos tenga que calificar con todas sus letras, y en función de lo poco que vale, la afirmación todavía más atrevida según la cual yo no desarrollé ninguna reflexión sobre la posibilidad de una acción ejercida por *otro* tipo de motivaciones, en especial las económicas? Les recordaré

simplemente lo siguiente: por razones expuestas previamente, mi fundamentada perspectiva es que el *grado* de influencia religiosa a menudo fue muy alto, pero yo no demostré que fuera *igualmente* alto en todos lados, ni que no hubiera podido ser debilitado, o completamente rebasado, por otras circunstancias; sólo que tampoco pretendí jamás probar algo así. Para lo que *sí* proporcione evidencia relevante, y ése era mi único interés, fue para detectar que la *dirección* tomada por la influencia religiosa era la misma en países protestantes de las más variadas condiciones imaginables, políticas, económicas, geográficas y étnicas; era la *misma* en todos los puntos decisivos y, en especial, era *independiente* del grado de desarrollo del capitalismo como *sistema* económico, ya fuera que se tratara de Nueva Inglaterra, la diáspora alemana, el sur de Francia, Holanda o Inglaterra, y podríamos agregar también los *Scotch-Irish* de Irlanda, Friesland y un buen número de otros territorios alemanes.

Por otro lado, constaté que también en el ámbito del más avanzado desarrollo de la economía capitalista *antes* de la Reforma protestante *[Ich habe anderseits kostatiert, daß auch in dem Gebiet der Höchstentwicklung der kapitalistischen Wirtschaft vor der Reformation],* es decir, en Italia pero también en Flandes, *faltaba* el "espíritu capitalista" (en el sentido que *yo* le doy a este término). Esto, tal como meramente lo señalé, tuvo consecuencias de la mayor importancia para la configuración del "estilo de vida".[2] Algunos pueden cuestionar la evidencia que ofrecí para demostrar el carácter religioso del protestantismo ascético en cuanto tendencia uniforme *[Einwirkungtendenz]* para influir en el modo de conducción de vida como algo incompleto, o como conducente únicamente a un cierto grado de probabilidad, así como también pueden cuestionarla, especialmente los teólogos, en cuanto a su fondo sustantivo. Pero de todos modos, si se considera *1)* mi línea de argumentación, *2)* mis reiteradas observaciones relacionadas con el *significado* de mi tesis y *3)* mis declaraciones con respecto a futuras investigaciones para completarla, interpretarla y ponerla a prueba ulteriormente,[3] se comprenderá por qué tenía que responderle a mi crítico de manera tan tajante y directa, así como por qué encontré, y todavía encuentro, sumamente irresponsable y descuidada esa opinión, que aún sostiene expresamente incluso ahora, con respecto a que supuestamente yo no "vi" esos principios "metodológicos" tan simplistas de los que habla, o que no ofrecí ninguna consideración "metodológica" de ninguna especie en mi trabajo.[4] Deplorablemente, lo que está ausente, tanto en su primera reseña como en la segunda, no sólo es cualquier tipo de conocimiento competente sobre la materia, sino incluso por lo menos una "buena disposición" para ver claramente algo, antes de descartarlo por incompetencia y mera ignorancia.

El sagrado "celo metodológico" (que frecuentemente resbala en la ocurrencia fácil) de mi señor crítico, ahora nos dice que era de esperar que yo excluyera "cualquier otra posibilidad" de un diferente nexo causal, de tal suerte que ninguna otra interpretación, aparte de la mía, hubiera sido permisible y "concebible"; sólo que desafortunadamente, y por razones muy bien sabidas, el historiador difícilmente aceptará que debe cargar con el peso de la prueba negativa en cuanto "norma" *general* de su modo de proceder. Normalmente trabajará precisamente de manera inversa, investigando los efectos

positivos de *otros* factores, susceptibles de fungir como componentes causales, y buscando determinar el peso de su influencia. De esta manera llegará a una regresión causal *[kausalen Regressus]* incluso más comprensiva (aunque nunca plenamente exhaustiva), tal y como *expresamente* dije en mis artículos que ésa era mi intención, y lo reitero ahora, así como ya había empezado de cualquier modo a realizar esa tarea en mis artículos hasta ahora publicados.

Pero sobre todo, ese criterio ideal que mi señor crítico propone para medir la fuerza demostrativa de los análisis de *otros*, contrasta demasiado con la modestia de lo que él exige para su *propia* demostración. Considérese su deseo de "demostrar" (!), según él, lo que es la "psicogénesis" del "deber vocacional", del "espíritu capitalista" y del "espíritu de un modo de conducción de vida metódica". ¿Cómo pudo en el breve espacio de 10 páginas haber conseguido esto, cuando él mismo asegura que eso es extremadamente difícil y que yo mismo fracasé totalmente en tal empresa? En su reseña, él habló de "avanzar más allá" de Sombart[5] y de mí hacia una "síntesis superior", es decir, "hacia la explicación psicológica" de estos procesos. Recordemos sus propias palabras: "Si adoptamos una descripción psicológica de la adquisición del dinero, vista puramente como un fin en sí mismo, podemos entenderla en términos del placer que siente el individuo al ejercitar activamente sus capacidades... Este placer en el ejercicio activo de sus capacidades no está de ningún modo religiosamente condicionada, sino directamente vinculado a la actividad". (Cualquiera puede consultar en la p. 239 de su "crítica" sus descubrimientos de calidad similar con respecto a la "psicogénesis" en el sentido del deber, y, en particular, del deber a la vocación, el cual surgió, según él, debido a que "la idea de realizar la propia vocación poseía mayor valor que la de no seguir ninguna vocación", lo cual equivale a decir que la pobreza proviene de la falta de dinero.) Mi señor crítico tiene razón en algo: estos enunciados no merecen los nombres que les di en cuanto "abstracciones" y "esquemas psicológicos", pues sólo se trata de un juego infantil con definiciones para después extraer de ellas deducciones, sin importar si el punto del fenómeno así "definido" es por lo mismo escamoteado y oscurecido, lo cual ya lo había tenido que demostrar en mi primera réplica dentro de los límites que me pareció necesario. Pero si ahora intenta tomar seriamente estas generalizaciones, a partir de imprecisas descripciones de las trivialidades cotidianas, para hacerlas pasar como "psicología histórica", seguramente todos los psicólogos serios de hoy se reirán de tales generalizaciones, así como también nosotros, los economistas contemporáneos, nos reímos de sus citas de J. S. Mill. Las observaciones de Mill sobre el surgimiento histórico de la mentalidad de la economía de precios a partir de la forma original basada en el principio de ser un "medio para la felicidad", fueron "excelentes" para su época, pero hoy en día se encuentran completamente superadas, aun cuando admito que yo nunca he intentado desacreditarlas, ni tampoco me siento tentado a hacerlo aquí. En cuanto a la última frase de mi réplica, especulé en particular sobre la importancia que puede llegar a tener en el futuro, para el análisis de determinados problemas, la investigación rigurosa en torno a la *patología de la religión* (y no como mi crítico reporta simplemente tan sólo para la investigación sobre la *histeria*).[6] Ahí hice alusión a algo que toda persona

informada conoce: que a pesar de todas las imperfecciones y precipitaciones, el tipo de "psicología de la religión" que aborda la "vivencia" *[Erlebnis]* del elemento irracional en la vida religiosa como un "proceso patológico", abre el futuro *más* prometedor (y en algunos casos ya lo ha hecho) para aclarar los efectos "caracterológicos" que aquí nos interesan y que son producidos por ciertas formas de piedad, incluso mejor que como lo hacen algunos teólogos "ordinarios". Para *mi* problema, por supuesto, *éstas* son las cuestiones que realmente importan. Naturalmente que no tengo ninguna intención de invadir el terreno de la auténtica "psicología normal exacta". Por otro lado, en cuanto a la "psicología" representada en la exposición de mi señor crítico, me parece que a lo sumo sólo puede darle una buena oportunidad para que vuelva a exhibir, tal y como se lo merece, su ignorancia en este tema.

Difícilmente me hubiera detenido tanto en estos temas, de no ser porque apareció una vez más la poderosa y supersticiosa creencia en el específico significado que la psicología puede tener para la historia (creencia, por cierto, que afortunadamente ya no es compartida por los más eminentes psicólogos de nuestros días), la cual sirve tanto para poner en entredicho la imparcialidad de la investigación histórica como para, francamente, desacreditar a la psicología científica (por cuyos logros en el ámbito de sus *propios* problemas tengo el más alto respeto). Tal creencia, en fin, es susceptible de conducir al historiador a desconfiar de la ayuda de la psicología, incluso ahí donde tiene toda razón para buscar sus consejos, lo cual indudablemente ha ocurrido más de una vez. También yo me he visto obligado a simplemente ridiculizar las "leyes históricas" supuestamente fundamentadas "psicológicamente", incluso de una autoridad tan connotada en su propio terreno como es el caso de Wilhelm Wundt, pero también creo que ha sido con razón y con éxito. Desafortunadamente sabemos lo que ocurrió cuando un autor [Karl Lamprecht] que alguna vez nos legó una obra como *Deutsches Wirtschaftsleben in Mittelalter [Vida económica alemana en la Edad Media],* intentó aplicar a la historia esa pretendida "psicología" (incluso, sobre el mismo modelo, de muchas otras psicologías de la más variada procedencia).

Los descubrimientos de la psicología especializada pueden ocasionalmente ser relevantes para la historia, *exactamente* en la misma forma en que lo son los de la astronomía, la sociología, la química, la dogmática jurídica, la teología, la ingeniería mecánica, la antropología, etc. La creencia popular según la cual debido a que la historia tiene que ver con "procesos mentales" debe *por tanto* —según cree la gente y según está de moda decirlo— "hacerse con presuposiciones psicológicas". A partir de aquí se saca la errada conclusión de que la historia deberá apoyarse primordial y especialmente en la "psicología", considerada como una disciplina especializada como *cualquier otra*. Tal suposición no es más válida que la que supusiera que debido a que las grandes hazañas de "las personalidades históricas" están siempre relacionadas con el "medio" de las ondas de sonido o la tinta, entonces la acústica o la física de los líquidos son las ciencias subyacentes a esas hazañas, o bien, que debido a que la historia tiene lugar en el planeta Tierra, la ciencia relevante para ella debería ser la astronomía; o que debido a que la historia tiene que ver con el hombre, entonces la ciencia fundamental debería ser la

antropología. La historia —"lamento mucho decirlo"— hace "suposiciones psicológicas generales" tan sólo en el mismo sentido en que hace "suposiciones astronómicas". Nadie que por lo menos no haya pensado y pasado por estas aparentes "paradojas" tiene derecho a subirse a su caballo y pontificar pedantemente desde ahí sobre "epistemología" y "metodología". Cuando, desde una semejante altura señorial, mi señor crítico piensa que él puede subrayar los "elevados criterios" que ha aplicado a su "crítica" (en contraste con las supuestamente de menor altura que yo consideré pertinentes para mis propias obras), lamento tener que responder que incluso en cuestiones metodológicas el nivel de sus "criterios" está muy por debajo de lo que cualquier autor reseñado tiene derecho a esperar de una reseña "crítica". Si en su próximo libro mi crítico nos ofrece algunos argumentos que de verdad estén al nivel de lo que un especialista debe dominar en su tema, en vez de invadir las esferas de conocimiento de otros, donde él evidentemente carece del conocimiento requerido, puede estar seguro de que tendrá una recepción más imparcial y respetuosa de la que he podido darle como resultado de su peculiar estilo de razonar, independientemente de las grandes diferencias de opinión que puedan todavía permanecer entre nosotros. La "cortesía" formal no necesariamente es incompatible con la arrogancia en cuestiones de hecho de la materia en consideración. Y, por cierto, incluso las palabras de elogio que mi señor crítico consideró pertinentes incluir en su "crítica",[7] no dejaron de tener un cierto aire de pedantería. Éstas tampoco puedo aceptarlas cuando vienen de un incompetente. (Aquí concuerdo con una observación del gran G. F. Knapp, quien en una situación similar dijo una vez: "Ciertamente no me gusta ver impreso que soy un burro, ¡pero tampoco me gusta si alguien se siente obligado a dejar impreso que *no soy* un burro!")

* *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XXVI, 1908, pp. 275-283. Traducción de Francisco Gil Villegas M.

La presente traducción es de la segunda respuesta de Max Weber a H. Karl Fischer en 1908, reproducida en la compilación de Johannes Winckelmann (ed.), *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, Gütersloh, Gütersloher Taschenbücher Siebenstern, 1978, pp. 44-56; las referencias en numerales romanos son de los volúmenes del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* donde apareció la primera versión de los ensayos weberianos sobre el protestantismo, seguidas de las siglas *EP* que refieren a la traducción y edición crítica en español de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2003. [N. del T.]

[1] En la vida histórica puede decirse que todo y nada está "adaptado" a todo lo demás si no se define con precisión el concepto de "adaptación". El mormonismo se encuentra así "adaptado" a las "condiciones" económicas de Utah, del mismo modo que lo estarían las formas de vida *[Lebensformen]* de los otros estados de las Montañas Rocallosas; el Estado jesuita en Paraguay estaba adaptado a la selva original de esa región, al igual que la vida de los indios lo estaba antes y después de la llegada de los europeos; la conducta económica de los Skoptzy [véase la nota crítica de FGV en *EP*, 311], Stundistas *[ibid.]* y otros rusos sectarios está adaptada a las condiciones de existencia de ese país, tal como lo está el modo de vida de los Mushik ortodoxos vecinos, a pesar de las enormes diferencias entre los tres. Lo que *no* estaba adaptado a las condiciones económicas, cuando por primera vez se creó, era la teocracia de Calvino en Ginebra, si se toma en consideración la *decadencia* económica (o el notable y fácilmente explicable estancamiento) que siguió a su aparición. De hecho, pude haber incluso formulado el tema de mi investigación del siguiente modo: ¿en *qué sentido* se puede hablar de "adaptación" (de los diversos elementos culturales entre sí) en estos contextos?

[2] La consecuencia de esta tensión entre forma económica y estilo de vida, que resulta de la "ausencia" de la "ética de vocación profesional" (en el sentido que yo le doy a este término), para el carácter inmortal y único de la burguesía florentina, ha sido analizada por un sutil y sensitivo historiador del arte [Carl Neumann (1860-1934), véase *EP*, 226, nota núm. 66] [N. del T.] que lleva la cuestión hasta las características distintivas de sus motivaciones artísticas. Deberían conocerse estos problemas y datos históricos (así como muchos otros) antes de ponerse a improvisar frases, como lo hace mi crítico (N. B.!, lo cual una vez más tiene un carácter fáctico) del siguiente tipo: que el modo metódico de conducción de vida apareció "por supuesto" (!) "en la raza humana" antes de la llegada del puritanismo. Pero, por favor, ¿dónde?, ¿y de qué tipo era? Permítaseme reiterar de una vez por todas que yo hablé del modo metódico de conducción de vida tan sólo en el significado que le atribuí a lo largo de más de una docena de páginas en mi artículo: es decir, en el sentido en que influyó en la configuración de la vida en cuanto elemento constitutivo de la moderna "ética de vocación profesional", por lo tanto yo no me refería a la actitud "metódica", digamos, del samurai japonés, o del *Cortegiano* [Baltasar Castiglione] [N. del T.], o del honor caballeresco de la Edad Media, o del estoicismo, o del "tratamiento objetivo" de la vida en las concepciones del Renacimiento, en el sentido en el que Jakob Burkhardt acuñó ese término, y ni siquiera a las ideas de Francis Bacon, situado a la mitad entre el Renacimiento y la Reforma y que, por tanto, ya está más cerca del puritanismo, ni finalmente tampoco al de la Contrarreforma. Por supuesto que todos estos casos presentan su distintivo elemento de "método", y, por ello, los componentes de *todos* ellos han entrado en el estilo de vida de las principales naciones modernas (algunos de los cuales ya discutiré a su debido tiempo). Sin embargo, éstas son muy *diferentes racionalizaciones* de la vida, que se desarrollan en muy *diversas* direcciones y sentidos a la que a mí me interesaba, por lo cual subrayé *expresamente* este punto en mi artículo, a fin de poner énfasis en el caso específicamente relevante a mi tema.

[3] Si no he podido emprender estas investigaciones eso no tiene nada que ver con alguna dificultad sobre los hechos, sino en parte por razones personales que no son de interés ni de incumbencia general, y en parte porque mis temas de investigación actual están muy apartados del tema de la ética protestante (según lo puede constatar cualquiera que le eche un vistazo a mis recientes publicaciones en el *Archiv für Sozialwissenschaft*), y finalmente también en parte porque mi colega y amigo Ernst Troeltsch ha abordado, de una manera por demás brillante y con su propio bagaje de ideas, una serie de problemas que yo también había planeado tratar; decidí que lo mejor era no generar una innecesaria duplicación en el trabajo de ambos, sobre todo en un área donde Troeltsch tiene, y por mucho, un mayor conocimiento experto que yo. Sin embargo espero poder regresar a este trabajo en el transcurso del presente año y por lo menos revisar los ensayos originales, de aquí a la primavera, a fin de poder sacar pronto una edición separada. Indudable mente que este retraso ha tenido el efecto negativo, sobre todo en los lectores superficiales, de caer en la tentación de creer que estos artículos constituyen una pieza de trabajo

acabado. Sin embargo, esto de ninguna manera constituye una excusa para que se lleven a cabo "críticas" tan deficientes como la que me confronta en el presente caso. Mi señor crítico tiene todo el derecho de decir que todavía faltan las pruebas en contrario e interpretación más detallada que prometí originalmente en mis artículos. Pero el atribuirme sin fundamento una construcción "idealista" de la historia que yo expresamente negué, y ahora hasta afirmar explícitamente que yo no estaba *consciente* de estos problemas es algo que simplemente no voy a tolerar, especialmente si esto proviene de alguien *completamente incompetente* para manejar las cuestiones sustantivas de fondo.

[4] Aunque inmediatamente me di cuenta de la ignorancia de mi crítico con respecto a las fuentes, de todos modos recomendé a mis coeditores la conveniencia de publicar su reseña porque consideré que planteaba una serie de observaciones de detalle y de aparentes dificultades que yo mismo recordaba haberme planteado originalmente en *mi fuero interno* y que, por ello, consideré que ofrecía la ocasión de debatirlas, en la medida en que creía que tales cuestiones no habían quedado suficientemente bien aclaradas en mis artículos. Pero al volver a leer éstos encontré para mi sorpresa, y también poco agrado, que *todas* esas cuestiones se encontraban ya *claramente* planteadas, así como ubicadas en su correcto contexto, de donde mi "crítico" las extrajo sin ningún espíritu genuinamente crítico, a fin de torcerlas y mal interpretarlas debido a su ignorancia en la materia, para después citarlas contra mí a manera de "objeciones". Lamento no haberles podido ahorrar a los lectores del *Archiv* el aburrido peso de esta estéril discusión, la cual me obligó, una vez aceptada la reseña para su publicación, a un fastidioso trabajo destinado a disipar la confusión que había provocado. Si esta "crítica" hubiera sido publicada en otro lado, no la habría considerado digna de respuesta alguna.

[5] Pues él sostiene que el análisis de Sombart también ha sido "cuestionado" y se basa para ello en una de esas reseñas igualmente cuestionables, tanto en forma como en contenido, mediante las cuales Sombart es regularmente criticado por Hans Delbrück en los *Preußische Jahrbücher* [Weber se refiere aquí a una agresiva reseña que Hans Delbrück, especialista en historia militar y editor por muchos años de los *Anuarios prusianos*, publicó en 1903 sobre dos obras de Sombart: *El capitalismo moderno* y *La economía política del siglo XIX; cf*. Hans Delbrück, "Besprechung von Sombart", *Preußische Jahrbücher*, vol. 113, julio-septiembre de 1903, pp. 333-350; en los mismos anuarios se publicaría dos años después la *primera* reseña a la *EP* de Max Weber comparándolo muy favorablemente frente a Sombart, pero interpretando la tesis weberiana en un sentido muy idealista, lo cual no fue del agrado de Weber; *cf*. Ferdinand Jakob Schmidt, "Kapitalismus und Protestantismus", *Preußische Jahrbücher*, vol. 122, octubre-diciembre de 1905, pp.189-230]. [N. del T.] Sin embargo, es precisamente esta parte de la exposición de Sombart —la explicación del significado de la calculabilidad y su técnica— la relativamente menos cuestionable y la que yo mismo considero totalmente exacta en todos sus puntos esenciales para la temática específica de Sombart; es decir, el origen de las formas económicas capitalistas significativas de la modernidad. Ciertamente el trabajo manual plenamente desarrollado trae consigo un determinado grado de "racionalización" de la actividad económica, pero determinadas formas de empresa capitalista de la Antigüedad, que se remontan a los más distantes milenios conocidos, también produjeron un cierto grado de "calculabilidad". Podemos dejar a un lado por el momento la discusión de *por qué* la "calculabilidad" en las formas económicas capitalistas de la Antigüedad, a pesar de haber sido en ocasiones tan colosales en términos cuantitativos, permanecieron tan *por debajo* del nivel alcanzado por las primeras formas económicas modernas, al grado que Sombart tiene razón en hablar del "capitalismo" sólo en cuanto etapa económica de la era *moderna*, y distinguirlo de las *empresas* capitalistas individuales, cuya existencia se conoce por lo menos desde hace 4000 años. No es necesario decir que, para *su propia* problemática, Sombart considera la "calculabilidad" *técnica* como el rasgo distintivo de su noción del "espíritu capitalista". En cambio, para *mi* problemática *[für meine Fragestellung],* la cual tiene por objeto el surgimiento del "estilo de vida" *ético* que era espiritualmente "adecuado" para la etapa económica del "capitalismo", y que significó su victoria sobre el "alma" humana, considero que mi terminología (desde mi propia perspectiva) es la correcta. Los dos nos hemos ocupado del mismo fenómeno, pero desde diferentes ángulos, y por ello yo me concentré necesariamente en diferentes aspectos. De tal modo que se trata de diferencias terminológicas, no de desacuerdos sustantivos, por lo menos no de mi parte. De hecho, y hasta donde puedo ver, estamos los dos totalmente de acuerdo en nuestra actitud hacia el materialismo histórico. No es *mi* culpa si otros han exagerado el alcance de mi reconocimiento del peso causal de los factores "ideológicos". Y es muy posible que una vez que concluya mis investigaciones seré acusado con la misma indignación de haber capitulado ante el materialismo histórico, así como ahora se me acusa de capitular ante los factores ideológicos.

[6] Mencioné esto en un contexto muy *diferente* que tiene que ver con ciertos aspectos del pietismo. La polémica contra mí en este punto realmente ya se pasa de la raya. Después de haberle hecho notar a mi señor crítico que sus comentarios sobre los "estados histéricos" entre los bautistas surgieron de un evidente mal entendido, todavía se atreve a reiterar su afirmación de que yo "concedí" que sí esperaba de la investigación sobre la *histeria* mayor luz para aclarar el fenómeno del movimiento bautista, y hasta se atreve a preguntar "ingeniosamente" si tal investigación pudiera también ayudar a explicar el surgimiento de la "conducción de vida metódica" *[methodischer Lebensführung]*. Pero, *1)* yo no he "concedido" absolutamente *nada* que no esté ya claramente expuesto en mis artículos; y *2)* mi señor crítico ni siquiera se tomó la molestia de buscar y ver con exactitud *lo que yo dije* con respecto a lo que podría esperarse o no de la investigación sobre la histeria. Puede verse así claramente que la "cadena de desafortunados malos entendidos" permanece inquebrantable, y por las mismas razones ahora que antes.

[7] Por cierto, el hecho de que adjetivos tales como "fundamental", etc., fueran atribuidos "¡antes!" a un artículo que "¡ahora!" ya no los merece, porque ni siquiera es capaz de "ver" los problemas causales más elementales, no habla bien de la coherencia ni del manejo del tema ni de la *objetividad* del "crítico".

11. Primera respuesta de Max Weber a Felix Rachfahl*

En el *Internationale Wochenschrift* (vol. 3, 1909, núms. 39-43) el profesor Rachfahl publicó una crítica a mis artículos sobre la ética protestante y el "espíritu" del capitalismo (véase también mi artículo en el *Christliche Welt*, 1906, y mis primeras respuestas a Fischer).[1] Como esa crítica va también dirigida en segundo lugar a mi amigo Ernst Troeltsch, él responderá en la misma publicación. Y aunque hubiera sido más natural y útil que yo respondiera ahí también, lamentablemente me sentí, y todavía me siento, incapaz de hacerlo, a pesar de mi alta estima por su editor, cuya dirección en el *Deutsche Literaturzeitung* también respeto. Fundado por Friedrich Althoff, el *Internationale Wochenschrift* tiene ciertas prácticas editoriales a las que no me siento muy inclinado a adaptarme. Por supuesto que podría haber ignorado esas prácticas desde el momento en que mi interés aquí es meramente polémico. No obstante, los editores han preferido acercarse *únicamente* a mi colega Troeltsch, a pesar de que el artículo de Rachfahl está dirigido fundamentalmente contra mí. Por supuesto que habría podido simplemente ignorar esta descortesía, si no fuera porque mi crítico nos trata a los dos como si fuéramos una sola persona, con el fin de hacer a cada uno responsable por lo que dijo el otro, permitiéndole así atribuir los errores, reales o supuestos, por parte de uno al otro. Y no le ha puesto límites a esta estrategia de contraponernos a fin de hacer aparecer este "colectivo Weber-Troeltsch" contradictorio consigo mismo. En vista, pues, de esta práctica tan poco honesta, he decidido tomar mi propia iniciativa y negar cualquier responsabilidad por todo lo que yo no haya dicho, como seguramente Troeltsch lo hará también.

Permítaseme añadir lo siguiente. Cualquiera que haya leído los artículos de nosotros dos sabrá que Troeltsch no necesita en absoluto mis resultados para sus propósitos y posiciones, excepto por el concepto de sectas, que Rachfahl ni siquiera menciona (véase *AfSS*, XXI, pp. 63-64, así como mi artículo en *Christliche Welt*).[2] Sus descubrimientos pueden estar en lo correcto, incluso si los míos están equivocados, y viceversa. Troeltsch explora el desarrollo histórico de las doctrinas sociales de las iglesias cristianas, mientras que yo sólo he intentado hasta el momento clarificar un fenómeno particular del modo de conducción de vida *[Lebensführung]* en su condicionamiento religioso original. Si ocasionalmente él se refiere a mis trabajos,[3] siempre fue en áreas periféricas a su principal interés (excepto en la cuestión que aquí no viene al caso de las iglesias y las sectas). Y déjeseme subrayar aquí también que ninguna colaboración, ni siquiera latente, tuvo lugar entre nosotros, Mi trabajo en este tema no fue iniciado por el libro de Sombart sobre el capitalismo, como supone Rachfahl apoyándose en Troeltsch, pues impartí cursos sobre este tema por lo menos desde hace 12 años [1897] (véanse mis expresos comentarios al respecto en *AfSS* XX, p. 191, nota 1).[4] Por su parte, Troeltsch se ha dedicado desde hace mucho a sus propios temas y por sus propios caminos. Pudo haber ocurrido que se viera estimulado a reflexionar sobre sus temas desde un punto de vista

económico-social por algunas observaciones específicas de mi artículo y de otros autores, tal y como él lo ha comentado en alguna ocasión. Pero esto de ninguna manera significa haber tomado partido por la "teoría" del otro, sino el simple hecho objetivo de que cualquiera que vea estas interconexiones deberá llegar a puntos de vista similares. Esto explica que mis escritos hayan parecido invadir el campo de estudio mucho más amplio de Troeltsch. Si hubiera continuado ampliando mis artículos también habría tenido que abordar extensas áreas del campo ahora cubierto por Troeltsch. Y como no soy teólogo, nunca hubiera podido cubrirlo de la misma manera que él. Pero en la medida en que mis primeros estudios me permiten evaluarlo, no veo ningún punto importante en el que pueda contradecir su explicación, y mucho menos puedo extraer tales puntos a partir de las trivialidades que Rachfahl esgrime contra él. No obstante, por supuesto que Troeltsch deberá asumir la responsabilidad científica por lo que él ha dicho, así como yo lo haré por mis afirmaciones. Si he comentado aquí el artículo de Troeltsch ha sido sólo con el propósito de que críticos como Rachfahl no lean este deslinde de responsabilidades como si fuera un rechazo a los descubrimientos de Troeltsch por parte mía. Y ahora, a la sustancia del asunto.

Las distorsiones introducidas por la polémica de Rachfahl empiezan desde la primera palabra de su escrito: "Calvinismo y capitalismo". Desde el primer momento en que menciono el calvinismo en mi artículo,[5] al contrastarlo con el catolicismo y el luteranismo, hablo de su importancia como exactamente equivalente al de las sectas (o grupos semejantes a las sectas dentro de la Iglesia) que denominé en términos generales "protestantismo ascético" en el título de mi segundo capítulo y a lo largo del resto del artículo. Y para ponerlo claro desde el principio, ahora Rachfahl lanza sus invectivas de la manera más extendida posible tanto contra el término "ascetismo" como contra el tipo de modo de conducción de vida que busqué analizar. Y de hecho ésta es la única cuestión en su peculiar crítica que sostiene sin reservas hasta el final, a pesar del hecho de que él simplemente no pudo evitar usar esa misma expresión para la misma cuestión al inicio de su artículo.[6] Pero, como veremos, esta discrepancia recurrente entre los parámetros que él usa para sí mismo y los que usa para otros, nunca lo perturba –y, por supuesto, siempre hay una diferencia entre el punto de vista de un "especialista" histórico y el punto de vista de un *outsider*[7] que meramente "construye" la historia, ¡aun cuando digan exactamente lo mismo!

Según Rachfahl, ascetismo es la "huida del mundo". Por lo tanto, debido a que los puritanos (incluyendo las sectas "ascéticas") no eran monjes o seres similarmente contemplativos, lo que yo llamo "ascetismo *intramundano*" es un concepto "falso" que erróneamente presupone una afinidad con el ascetismo católico. Difícilmente puedo pensar en una polémica más estéril que la de los *nombres*. Por lo que a mí respecta, el *nombre* puede cambiarse por otro que encaje mejor. Si no vamos a acuñar palabras completamente nuevas cada vez, o inventar símbolos, como los químicos o el filósofo Avenarius,[8] debemos dar a cada nuevo fenómeno que no haya sido nombrado las palabras más cercanas y descriptivas del leguaje coloquial y ser los suficientemente

cuidadosos para *definirlos* de manera inambigua, tal como creo haberlo hecho de manera satisfactoria con el "ascetismo *intramundano*".

En lo que se refiere a la afinidad interna con el ascetismo católico, permítaseme recordarle al lector que cuando Ritschl fue demasiado lejos al identificar ciertos rasgos ascéticos (en el mismo sentido que yo uso el término) del "pietismo" (ampliamente entendido en su obra) con "huellas" católicas en el protestantismo, intenté *acotar* su descripción. Y cuando incluso un contemporáneo de la Reforma como Sebastian Franck (a quien Troeltsch cita correctamente) consideró uno de sus principales logros el que no sólo los llamados a las órdenes monásticas, *sino todos y cada uno* de los individuos tenía que ser una especie de monje de por vida, quiso decir exactamente lo mismo que yo. No obstante, si debe creerse a Rachfahl, tanto Franck como yo merecemos ser seriamente reconvenidos y recordar que a un monje no se le permite tener esposa, ganar dinero o de ningún modo apegarse a las cosas de este mundo, y que, por lo tanto, la expresión resulta por demás inadecuada. Sin embargo, cuando *hoy* hablamos de "ascetismo", ya sea en la específica área de la sexualidad o los "placeres de la vida" en general, o con respecto a nuestra actitud hacia valores ascéticos o de otro tipo no éticos, todo el mundo sabe que lo que queremos decir es esencialmente ese tipo de modo de conducción de vida que los puritanos convirtieron en un deber (y no *sólo* el calvinismo, sino en primer lugar el movimiento bautista y los grupos emparentados con él). Así este "ascetismo" era un ideal de vida, pero con la diferencia de que debía ser llevado a cabo *dentro* de los ámbitos mundanos de la familia, el trabajo y la comunidad social, así como sus demandas materiales tenían que modificarse de acuerdo con ello. En su "espíritu" era un ideal de vida compartido por los movimientos protestantes y aquellas formas racionales de la regulación metódica de la vida que regía al ascetismo monástico. Expliqué esto en relación con varias esferas de la vida, incluyendo algunas que se encuentran fuera de la esfera de la adquisición, para ponerlo esquemáticamente pero, aun así, lo suficientemente claro para ahorrarse aquí una repetición.[9] Incluso los *medios* con los cuales opera el protestantismo ascético tienen un desarrollo paralelo al del ascetismo antiguo según lo señalé expresamente [*EP*, pp. 202 ss.]. También recordé en otra parte que fue precisamente el ascetismo de los monasterios lo que los capacitó para tan grandes logros económicos.

Podía haber agregado que fue precisamente por su conducta específicamente burguesa como las sectas racionales ascéticas, o las formaciones de tipo sectario medieval, mostraron regularmente características muy similares a las de las posteriores sectas bautistas, e incluso con la correspondiente categoría de las sectas rusas (aunque no de todas ellas). Pero que el protestantismo temprano, *como un todo*, "tomó" su ascetismo del "catolicismo medieval", es una de las muchas afirmaciones estúpidas que Rachfahl pretende imputarme. Puede verse plenamente en mi trabajo la manera tan decidida y meticulosa en que fueron atacadas las características que analicé como "sacralización del trabajo" por luteranos, anglicanos y el flanco de alguna manera no ascético (en el sentido en que yo uso el término) del protestantismo temprano, de la misma manera en que esas mismas denominaciones atacaron al ascetismo católico. De tal

modo que el protestantismo estaba muy lejos de estar unido en su actitud hacia el ascetismo (en mi sentido del término). Y por ahora no conozco mejor palabra que "ascético" para caracterizar en términos generales a los grupos que estudié en contraste con el lutera-nismo, el anglicanismo y las variedades más diluidas de la Iglesia reformada. Estos grupos ascéticos *compartieron* diferencias en común con otros movimientos protestantes, aun cuando la dirección en que las desarrollaron era igualmente un producto de los acontecimientos conocidos colectivamente como la "Reforma", tal y como ocurrió, por ejemplo, con el luteranismo "gnesio" o "genuino". Incidentalmente el "espíritu" de este último grupo era tan diferente del de Lutero en la década de 1520 como el del "calvinismo" que a mí me interesa frente a las ideas personales de Calvino, *tal y como enfáticamente yo mismo subrayé (EP*, p. 111, nota de pie núm. 7), aunque (o quizá más bien incluso por ello) ahora encuentro que Rachfahl quiere utilizarlo "didácticamente" contra mí.

Pero ¿qué clase de historiador es aquel que arroja *juicios de valor*, tales como "distorsión" y otras expresiones semejantes,[10] a un fenómeno como el de la ética puritana de adquisición (*N. B.*: al fenómeno mismo y no a mi descripción de él) sólo porque no encaja en el esquema conceptual que él se ha construido para sí mismo? ¿Sólo porque le resulta "no ético" y *antipático*, a pesar de tener enormes consecuencias como él mismo admite? ¿Sólo porque no encaja en el desarrollo de la ética protestante, de acuerdo como él considera que *debió* haber sido realmente? ¿Qué clase de metodólogo plantea la extraña tesis de que la existencia del espíritu capitalista en Inglaterra "también sería entendible sin este elemento" (religioso), aun cuando "de ninguna manera" desea negar su influencia? Con lo cual quiere decir que hay un "elemento" causalmente importante para una determinada constelación de acontecimientos, y que, sin embargo, él piensa que el "historiador" puede hacer a un lado por ser irrelevante para su propio "entendimiento" de esa constelación. Igualmente podríamos sustituir aquí "fabricar" por "entender", puesto que a pesar de su patriotismo disciplinario contra los "fabricantes de historia" improvisados, Rachfahl representa claramente al tipo ideal de esas confusiones que frecuentemente caen sobre los historiadores cada vez que emplean ciegamente conceptos inexplicados, plagados de prejuicios y juicios de valor.

No hay concepto patentizado de "ascetismo".[11] Pero evidentemente es posible entender el concepto de una manera mucho más amplia que la usada por mí cuando comparé el tipo de modo de conducción de vida que denominé "ascetismo *intramundano*" con el ascetismo monástico "extramundano"; tal y como yo mismo lo he señalado. Al hablar de ascetismo católico quise decir *específicamente* ascetismo racionalizado (representado de la manera más poderosa en la orden jesuita) en contraste con "la huida del mundo asistemática" por el lado católico, y el ascetismo meramente emocional por el lado protestante. Mi concepto, por lo tanto, diverge radicalmente del de Troeltsch, como cualquiera con buena voluntad debería constatarlo, incluso Rachfahl. *Y él de hecho lo "vio"*, pues hasta se le escapó hablar de diferencias fundamentales entre nuestras dos perspectivas.[12] Y, no obstante, cuando le conviene, sigue peleando con el concepto de ascetismo de "Troeltsch-Weber", y con el fin de "refutarlo" colecciona todo

tipo de conceptos de ascetismo de otros autores, que quizá pueden ser adecuados para su propios fines pero no para los míos. También expliqué plenamente al inicio de mi discusión (*EP*, pp. 74-75), y posteriormente lo volví a subrayar en buena medida (*AfSS*, XXVI, p. 278, nota 2) [en la segunda respuesta a Karl Fischer de 1908], que uno puede comprometerse en la "racionalización" de la vida desde perspectivas muy diferentes, y que por lo tanto se pueden entender muy distintas cosas por "racionalización". Pero Rachfahl todavía quiere usar esa observación como una "objeción" contra mí, incluso cuando aquí, de nueva cuenta, todo lo que entendí por ascetismo para mis propios propósitos lo estipulé claramente, como él bien lo sabe. Confieso que considero una discusión más bien infructuosa y difícil de digerir cuando un escritor se enreda en una deliberada y artificial confusión de términos, dado que evidentemente teme que mi uso del lenguaje claramente *ad hoc*, pero no obstante bien definido, pueda "borrar distinciones fundamentales". Supongamos que intentáramos rescatar algo positivo del caso perdido de Rachfahl, ¿dónde podríamos encontrar en *sus* escritos una sola de esas "distinciones fundamentales"?

Pero regresemos al principio. La restricción, por demás arbitraria, de Rachfahl de la materia al "calvinismo" pone el tono para casi toda su argumentación contra mí[13] Desde el inicio convierte a esto en el tema central de la polémica, y constantemente retuerce su discusión de regreso a ello porque éste es el único recurso que le permite mantener su única tesis seria contra mí.

Permítaseme despachar esta tesis de una buena vez. Rachfahl está convencido del papel clave de la "tolerancia" en el desarrollo económico. Ahora bien, como sabe todo lector atento de mis artículos, no difiero de él en obsoluto en esto, pues yo también lo mencioné aunque sin mayor detalle (*EP*, p. 161, nota 111). Es cierto que en las circunstancias de la época cualquier tipo de tolerancia estaba destinada a contribuir a "poblar el país", a importar riqueza y comercio de fuera a; pero *este* aspecto específico no es el que a mí me interesa. Para mí lo decisivo, con respecto al desarrollo de ese *habitus* que bauticé como "espíritu capitalista" (*ad hoc* y para mis propios fines), claramente era determinar *a quién benefició la tolerancia en casos concretos*. Si aquellos que se beneficiaron fueron, por ejemplo, los judíos, o las denominaciones cristianas "ascéticas" (en mi sentido de "ascético") (*EP*, pp. 144 y ss.), *entonces* la "tolerancia" funcionó en términos regulares para diseminar este "espíritu"; pero naturalmente que esta diseminación no fue una simple consecuencia de la "tolerancia" como tal. Y, en particular, el *grado* de "tolerancia" estaba muy lejos de ser decisiva para el grado de desarrollo del "espíritu capitalista" (siempre usado en mi sentido). Porque sabemos que, de manera inversa, la tolerancia *incompleta*, es decir, la exclusión sistemática de grupos religiosos minoritarios de los derechos de igualdad en el Estado y la sociedad, a menudo sirvió para conducir a los elementos *desclasados* por el camino de la adquisición económica particularmente poderosa (*EP*, pp. 26-27). Esto explica por qué aquellos que más parecen haberse visto afectados por esto fueron las "iglesias de la cruz". De hecho esto es lo que subrayó sir William Petty, tan citado por Rachfahl, cuando señaló que en todos lados los negocios se encontraban en manos de los

heterodoxos, y que en países dominados por la Iglesia de Roma, "tres cuartas partes" de todos los negocios estaban en manos de los herejes. Pero ahora llegamos al *hecho* a todas luces evidente —el punto realmente significativo que yo subrayé desde el principio (*EP*, pp. 24 y ss.)— en relación con el cual las minorías católicas descastadas o en desventaja *nunca, incluso hasta ahora* demostraron esa prominencia en los negocios.[14] Como tampoco las minorías luteranas lo demostraron tan patentemente como las denominaciones "ascéticas".

En contraste, los grupos calvinistas, cuáqueros y bautistas tienden a desplegar estas características económicas y de modo de conducción de vida, tanto cuando están en minoría como cuando son las *dominantes*; y donde quiera que las denominaciones protestantes "ascéticas" compiten igualmente con otras denominaciones cristianas, por lo general han sido ellas el vehículo dominante para la vida económica. En la clásica antigua área industrial del valle Wupper *[Wuppertal],* incluso hasta la última generación, los miembros de la Iglesia "reformada" condujeron su vida de una manera radicalmente diferente a los de la antigua Iglesia; y estas diferencias residen *precisamente en las características decisivas aquí discutidas*. La actividad empresarial de los "hombres de vocación" *[Berufsmenschen]* que emanó de lo que intencionalmente llamé "la compulsión ascética al ahorro" *[asketische Sparzwang]* era sorprendentemente aparente en los círculos reformados y pietistas, a pesar de toda esa invención de Rachfahl de la "eticidad cristiana compartida". Cualquiera que haya vivido en ese sitio confirmará lo aquí dicho. Todo su modo de conducción de vida encaja tan cercanamente en mi descripción —incompleta como indudablemente lo está— que diversos miembros de esos círculos me aseguraron en testimonio directo que sólo ahora, y en referencia a esos antecedentes, se sintieron plenamente entendidos en la especial peculiaridad de sus propias tradiciones. Y si Rachfahl mantiene al Hamburgo luterano como ejemplo de un lugar donde el "espíritu capitalista" floreció y todavía florece *sin* ayuda de influencias protestantes "ascéticas", por ahora me puedo dar por satisfecho con una amigable carta de mi colega Adalbert Wahl en Hamburgo. Según esta carta, en claro contraste con la situación de antiguas relaciones que el autor conoció en la Basilea reformada, donde el antiguo patriciado se aferra ahorrativamente a su riqueza, ninguna de las fortunas familiares ahora considerables en Hamburgo, incluidas aquellas que cuentan como heredadas, se remonta al siglo XVII; con *una* sola excepción, y ésta es de una conocida familia que pertenece a la Iglesia *reformada* calvinista.

Hasta aquí estos detalles. Si quisiera podría haber mencionado más comunicaciones personales sobre las actividades de los bautistas y otras denominaciones. Todo lo que deseo subrayar aquí es que mi "tesis" clave sobre el significado de la "vocación" ofrecía algo novedoso sólo en la manera de su elaboración. Sobre lo aquí discutido, todavía concuerdo con ese conspicuo contemporáneo, sir William Petty —a quien Rachfahl cita y reconoce como una autoridad pues piensa que puede revertir sus observaciones sobre las bendiciones económicas de la tolerancia *contra mí*, aunque manifiestamente de una manera distorsionada—, quien dos páginas antes de la cita de Rachfahl dijo sobre los efectos favorables de la tolerancia en los "negocios", especialmente en Holanda: "I now

come to the first policy of the Dutch, viz.: liberty of Conscience… Dissenters of this kind" —lo que significa aquellos que apoyaron la lucha holandesa por la libertad, primordialmente calvinistas— "son en su mayoría hombres pensantes, sobrios y pacientes y como tales creen *que el trabajo y la industria es su deber hacia Dios* (por muy errados que puedan estar sus opiniones)".[15] Este pasaje casi parece convertir una de las tesis básicas de mi artículo en un infortunado *plagio* inconsciente de Petty[16] —tanto así que podría dejar al lector elegir entre la autoridad de Petty y los críticos modernos,[17] permitiéndome así retirarme de la discusión con una elegante caravana—. Y lo haría más que gustoso porque debo confesar que Groen van Prinsterer —en quien, después de todo, puede confiarse para dar un análisis más sus tancioso, completo y original de Holanda que Rachfahl, independientemente del crédito que pueda otorgársele a éste— dijo esencialmente lo mismo sobre la generación de la riqueza en Holanda en lo que se refiere a la relativa baja proporción del gasto frente al ingreso.

El pasaje de Petty procede entonces a aclarar un punto adicional que Rachfahl convierte en otra de sus espurias controversias para dejar que domine su artículo casi en su integridad:

> Este pueblo [es decir, los disidentes puritanos] creyente en la Justicia de Dios, y viendo cómo las personas más licenciosas disfrutan lo mejor del Mundo y sus cosas, nunca se atrevería a compartir la misma religión y profesión ni con los voluptuosos ni con hombres colmados de riquezas y poder, quienes piensan tener ya todo lo suyo en este Mundo.

Así, *no* son precisamente los grandes concesionarios y detentadores de monopolios los "superhombres" económicos que se encuentran siempre en *todas* las épocas de expansión colonial y económica, sino sus *adversarios*, el estrato mucho más amplio de los estamentos medios de la burguesía en ascenso, los portadores típicos de la concepción puritana de la vida, tal y como lo he señalado de la manera más enfática. Pero aun cuando Rachfahl conoce esto (puesto que lo cita), todavía lo sostiene como una objeción contra mí, y como siempre, a su conveniencia.[18] Tomadas en conjunto, las observaciones de Petty tienen claramente la intención de ilustrar la aparentemente paradójica actitud del ascetismo protestante hacia la riqueza (en mi definición de ascetismo). Esto concuerda plenamente con lo recogido por mí en otras fuentes, especialmente de principios de las denominaciones ascéticas, inclusive hasta en sus manifestaciones contemporáneas ya debilitadas. Como fuente del deseo por el placer y el poder, la riqueza como tal no sólo es *un* peligro, sino *el* peligro. El deseo de bienes mundanos es en sí mismo condenable (podría citar tantos pasajes como quisiera). Y esto es también lo que quiere decir Petty. No obstante, al hablar de esta gente, tan hostil a la riqueza y a los ricos, Petty mismo hablaba de su "industriosidad" como una fuente particularmente importante de formación de la riqueza y subrayó que constituían una gran mayoría de los empresarios —exactamente, y otra vez, como yo mismo lo he señalado—. Todos aquellos que hayan realmente leído mis artículos se percatarán cuán fácilmente puede resolverse esta aparente paradoja. Rachfahl también lo sabe, aun cuando la manera en que me parafrasea resulta en este punto un poco más que extraña.[19]

Porque él está bien informado de mis detalladas observaciones sobre esa curiosa actitud de los puritanos hacia la adquisición de riquezas, tan difícil de imaginárnosla hoy sin cierta sospecha de hipocresía y autoengaño, pero en absoluto "complicada" de entender por quienes han encontrado algún "puente" entre este mundo y el del más allá. Más aún, Rachfahl conoce la explícita *distinción* que establecí entre esto y el hábito expresado en la observación que Sombart cita de Fugger (*EP*, pp. 41-42).

Y también sabe de mi recordatorio expreso de que el *tipo* de persona, representado en los grandes financieros italianos, alemanes, ingleses, holandeses y de ultramar, es un tipo conocido *a todo lo largo de la historia* y de ninguna manera es exclusivo del "capitalismo temprano" de la era moderna, tal y como me veo forzado a repetir una vez más.[20] Pero este tipo difiere crucialmente de aquellos aspectos del capitalismo temprano que yo intenté exhibir y que aunque escapen tan fácilmente a la observación no por eso dejan de ser sumamente importantes. A pesar de que Rachfahl está perfectamente enterado de mi posición, eso no le impide esgrimir contra mí a ese tipo de capitalista que *carece* precisamente del rasgo que he llamado "ascético", aun cuando él debería saber que el tipo de capitalismo no ascético ha estado presente desde los tiempos de los faraones. Y todavía me pregunta si este tipo no podría representar al "verdadero" espíritu capitalista, pese a que estipulé, con la mayor claridad, que ése no es el tipo que a mí me interesa. A mí no me interesa, por ejemplo, ese bien conocido tipo de comerciante "adquisitivo" en Holanda[21] que "iría hasta el infierno por una ganancia, aunque se le chamuscase la vela" (y *hago notar que yo mismo cité exactamente esas palabras en mi artículo*) (*EP*, p. 52). Los *lectores* de mi artículo seguramente verán que yo no le debo en esto ninguna respuesta a Rachfahl. Y ocurre lo mismo cuando Rachfahl se lanza con presteza a la búsqueda de todo tipo de regiones donde ha habido un poderoso desarrollo de economías capitalistas, pero en las cuales no desempeñó ningún papel (real o supuesto) el "ascetismo protestante", o en los que, al revés, sí desempeñó un importante papel sin que se estableciera una economía capitalista a gran escala. Ya he discutido los detalles de estas críticas hasta el cansancio y de manera suficiente. No obstante, no tengo objeción en volver a ellas porque bien pudiera ser que quizá hemos tocado un punto donde parece posible vislumbrar una confrontación entre nuestros respectivos puntos de vista.

Pero digo solamente que "parece", porque la verdad es que Rachfahl no tiene absolutamente *ningún* punto de vista propio que merezca discutirse. Sólo nos deja arena resbaladiza y uno se pregunta en vano cuál es el punto en este asalto contra mí que se prolonga en su escrito por cinco secciones, hasta que finalmente declara que debe "reconocer" que el factor religioso discutido por mí (columna 1349) "tiene una gran importancia para el desarrollo de la situación económica", aunque agrega que "no exactamente en la misma dirección" descrita por mí; o por lo menos, tal y como inmediatamente concede, si ocurre en esa dirección, no es tan exclusivamente como yo lo he argumentado, aunque no puedo encontrar *dónde* lo he supuestamente argumentado así. Pero entonces agrega que la "ética vocacional de la Reforma" fue "indudablemente" uno de los elementos que estimuló el desarrollo económico y que incluso (dice poco

después) fue una de sus "fuerzas motrices". Incluso pretende (equivocadamente) que yo analicé primero este aspecto de su importancia en mi artículo, y la única reserva que es capaz de sostener se refiere a mi caracterización de esa ética vocacional como "ascética". Podría declararme plenamente satisfecho con estas concesiones de mi señor censor, porque yo mismo subrayé enfáticamente que no tenía ninguna intención de suponer nada *más* que precisamente la existencia de esta "fuerza motriz".

Aunque importante esta tarea, de hecho no he intentado determinar "detalladamente" (como Rachfahl quisiera que lo hiciera) el grado en que esta fuerza motivacional ha trabajado, en comparación con otros factores, en la dirección adecuada. Esto sólo puede abordarse para cada país por separado y es algo difícilmente realizable.[22] La propuesta de Rachfahl de emplear aquí estadísticas la considero inocua e irrisoria, como lo sabe también por experiencia quien haya afrontado las enormes dificultades que aparecen cuando se intenta medir la influencia motivacional de una determinada cosmovisión que todavía vive y coexiste junto a nosotros.[23] La tarea que me propuse y plantee tan claramente como es posible en mi artículo, fue, en primer lugar, establecer no *dónde*, o qué tan fuertemente, sino *cómo* y mediante *cuál* proceso de motivación anímica tuvieron determinadas formas de la fe protestante un efecto que incluso hasta Rachfahl admite. Que tuvieron esa influencia es algo que al inicio *ilustré* con varios ejemplos, pero lo supuse como algo generalmente conocido, porque de ningún modo pretendí estar diciendo ahí nada "nuevo". Hasta Rachfahl acepta expresamente esto como incuestionable,[24] aun cuando su siguiente párrafo, donde afirma que debemos probar la existencia de estas conexiones, suene tan raro (y sospecho que no solamente al no historiador)[25] porque lo coloca inmediatamente después de haber declarado que su existencia está "más allá de toda duda". Rachfahl afirma después que yo hice esta "tarea" demasiado "fácil" para mí, aunque en ninguna parte yo haya dicho que me la propuse. Y debo esperar a ver si otros lectores también tienen la impresión de que me hice "fácil" la tarea que *realmente* me propuse. Pero en vista de estas verdaderamente arrogantes observaciones, uno se pregunta qué tan "difícil" se ha planteado para sí mismo el exigente crítico la tarea que, según él, yo no hice. Dado que en las cinco secciones de su artículo Rachfahl no avanza nada, *absolutamente nada* (y si no por favor díganme qué) sobre las relaciones entre el calvinismo (que es de lo único que habla Rachfahl) y el capitalismo, que no estuviera ya contenido en mi artículo, pude haberme abstenido de responder. Realmente nada puedo hacer excepto pedirles simplemente a los interesados que vuelvan a mi artículo, después de la "crítica" de Rachfahl, y lo lean *enteramente*, por muy exigente y poco modesta que pueda parecer esta petición. Y entonces ahí encontraran lo siguiente:

1) No sólo califiqué *yo mismo* de "tonto" suponer posible derivar el *sistema económico* capitalista de las motivaciones religiosas en general, o de la ética de trabajo de lo que denominé protestantismo "ascético". Al mismo tiempo puse un detallado énfasis, y de hecho con el fin de justificar mi problemática, que el "espíritu del capitalismo" ha existido sin una economía capitalista (Franklin), de la misma manera en que la segunda ha existido sin el primero, todo lo cual es citado por Rachfahl pero que olvida tan pronto

como le conviene para entonces esgrimirlo como una objeción contra mí.[26]

2) Jamás se me ocurrió *identificar* aquellas motivaciones de "carácter ascético" que creí originalmente determinadas por la religión con el espíritu capitalista, tal y como Rachfahl les hace creer a sus lectores de principio a fin, incluso en el resumen de sus artículos. Por el contrario, simplemente los caractericé como *uno* entre *muchos otros* elementos constitutivos de este "espíritu", al mismo tiempo que también los concebí como constitutivos de *otros* rasgos de la cultura moderna (*EP*, p. 246); lo cual, como dije ya, Rachfahl acabó por admitir como correcto, pero sólo después de interminables tergiversaciones.

3) Me he expresado de manera tan clara y sin ambigüedades con respecto a la relación del llamado "impulso adquisitivo" con el espíritu capitalista, que las observaciones de Rachfahl sobre este punto constituyen una evidencia adicional para ver que, *o bien* no está inclinado a polemizar de manera justa y suponer que hay *algún* significado razonable en los argumentos de sus adversarios (ni siquiera digo algún *posible* significado razonable), *o bien*, que al escribir su crítica olvidó lo que ya estaba dicho en la obra criticada.

Dejo a un lado la cuestión de si la expresión general "impulso adquisitivo" debería incluso usarse para entender los hechos psíquicos sumamente heterogéneos que subyacen en la búsqueda por el dinero y las propiedades. Este término proviene de una escuela de psicología hace mucho superada, pero tampoco es posible descartarlo totalmente. Este llamado impulso *[Trieb],* especialmente en su manifestación *compulsiva [triebhafter],* irracional y desenfrenada, puede encontrarse a gran escala y en medida colosal en todas las etapas del desarrollo cultural y en todos los posibles estratos sociales: en el *barcajuolo* napolitano, en los bazares orientales antiguos y modernos, en el "venerable" pequeño hospedero tirolés, en el "sufrido" campesino empobrecido o en el cacique africano; en cambio *no aparece* en esta forma tan ingenua y compulsiva en el "tipo" del puritano, o en un hombre como B. Franklin, con sus ideas estrictamente "respetables" ya citadas por mí. Ésta es una de las premisas más explícitas de mi exposición, y hubiera esperado que esto no se le hubiese perdido de vista, menos que a nadie, a un hombre que pretende "criticarla". Para repetirlo una vez más: dondequiera que ha tenido lugar el desarrollo capitalista a gran escala, lo mismo en la lejana Antigüedad que en nuestros días, siempre ha existido el tipo de buscadores de fortuna sin escrúpulos: en la explotación de las provincias romanas, en el saqueo de las colonias de las ciudades marítimas italianas y las especulaciones financieras globales de los banqueros florentinos, en las plantaciones esclavistas, en los yacimientos de oro de todos los continentes, en los ferrocarriles de Norteamérica, en los grandes príncipes del Lejano Oriente, o en las especulaciones, igualmente extendidas a nivel mundial, de los "imperialistas" de la "City" londinense. Las diferencias entre estas experiencias tan distintas residen únicamente en los medios tecnológicos y las oportunidades, pero *no* en la *psicología* de la ganancia. Y como pocos cuestionarán esto,[27] creo que Rachfahl muy bien pudo ahorrarse todos sus asombrosos descubrimientos con respecto a que la "felicidad", el "beneficio", el "placer", el "honor", el "poder", el "porvenir de los propios

descendientes", y otras cosas por el estilo, siempre han estado involucrados en todos los tiempos y lugares y en diferentes combinaciones, en la búsqueda por el más alto nivel posible de ganancias económicas. Yo mencioné estas motivaciones pero, expresa y específicamente, cuando aparecían en contradicción con la "ética vocacional" ascética, que es lo que a mí me interesa.[28]

Igual y "asombrosamente" obvia resulta la afirmación de Rachfahl con respecto a que hay estados psicológicos de transición entre todos los demás tipos de orientación interna hacia la ganancia y el que a mí me interesa, así como que la motivación que yo presenté "aisladamente",[29] en la realidad "no puede ser completamente separada" pues normalmente se encuentra "combinada con otras" y no es autosuficiente "incluso hoy en día"[30] y demás cosas por el estilo. Esto, sin embargo, puede aplicarse a cualquier motivo de la acción humana, y en caso de intentar representar los efectos *específicos* de un motivo particular, todavía no se le ha impedido a nadie analizar un motivo en el más grande "aislamiento" posible, así como en su mayor consistencia interna posible. Todo aquel no interesado en este tipo de "psicología" y al que sólo le interesan las formas externas de los *sistemas* económicos, le aconsejaría que dejara mis artículos sin leerlos, pero que por lo menos tuviera la cortesía de dejarme *a mí* la posibilidad de interesarme en este aspecto psicológico del desarrollo económico moderno, aspecto que se revela precisamente por los grandes conflictos y tensiones entre la "ética vocacional" y la "vida" (como gusta decirse hoy) que en el puritanismo alcanzaron un nivel de equilibrio como nunca se había dado antes o después. Donde las tradiciones antiguas o medievales apuntaron en otras direcciones, hoy experimentamos tensiones renovadas que van mucho más allá de la esfera de actividad seleccionada por mí, y que se están convirtiendo en problemas culturales de una magnitud sólo conocida por nuestro moderno mundo burgués *[bürgerliche Welt]*. Simplemente no es cierto lo afirmado por Rachfahl airadamente —y por cierto en flagrante contradicción a lo largo de toda esta polémica con sus ya mencionadas admisiones a final de cuentas— con respecto a que la "ética vocacional" conocida por el protestantismo "ascético" (en mi sentido) también prevaleció en la Edad Media. Sus observaciones más bien periféricas sobre la doctrina de la Iglesia respecto a la "usura" en la Edad Media de ningún modo son decisivas para mí, como cualquiera que haya leído mis artículos podrá verlo por sí mismo, mientras que, por el otro lado, sus observaciones en este tema son un testimonio clásico de su completa falta de entendimiento de la naturaleza de estos problemas. Para citarlo: "Y si un capitalista realmente se sintiera tan perturbado por esto (la prohibición de interés) que tuviera que apaciguar su conciencia mediante donaciones piadosas, ¿no sería esto evidencia suficiente de que su *visión fundamental* era antitradicional? Porque el afán de ganancia era tan poderoso en él *que ni siquiera necesitaba del motor de una ética religiosa, como lo hicieron los 'ascetas' protestantes posteriores, para sentirse impulsado a hacer dinero*…"[31] El "afán de ganancia" de esos fundadores y especuladores que "operaban en los márgenes de la criminalidad" para ganar sus millones, el "instintito adquisitivo" del mesero en los hoteles de recreación de la Riviera, quien ha sido entrenado para engañar por costumbre y desvergonzadamente a sus huéspedes mediante la falsificación de la

cuenta, necesita mucho menos de una "ética" como "motor" —y si se tuviera que construir una escala de intensidad para medir el "afán de ganancia", el puritanismo no calificaría hasta arriba como tampoco el tipo de racionalista adquisitivo que yo decidí ilustrar mediante la persona de Benjamin Franklin.[32] Pero no se trata de una cuestión de una codicia compulsiva por el dinero, la felicidad, la *splendor familiae*, etc.; todas esas cosas se encontraban más lejos de la mentalidad del puritano *serio* que de los demás: en efecto, se hacían ricos *a pesar* de su rechazo del mundo. El punto clave es más bien que el protestantismo "ascético" ha creado el "alma" correspondiente para el capitalismo, el alma del "hombre de vocación", que ya *no necesita* de los medios requeridos por el hombre medieval para sentirse acorde con su actividad.

El mercader florentino del Renacimiento temprano no se sentía acorde con sus acciones. Éste no es el lugar para analizar el profundo conflicto interno que atravesaba a los más serios hombres de esos días, pese a su exuberante energía y aparente integridad interna. Un fenómeno que encaja en este cuadro es la restitución de la riqueza adquirida mediante la "usura". Puede ser uno de sus aspectos más superficiales, pero ciertamente encaja en el cuadro. Yo sólo veo en esos "medios de apaciguamiento", al igual que toda persona imparcial, uno de los numerosos síntomas de *tensión* entre la "conciencia" y la "acción", de la incompatibilidad del principio de *Deo placere non potest* del católico de convicción *seria* con el afán de lucro "comerciante", una incompatibilidad que ni siquiera Lutero fue capaz de superar. Se puede entender a estos incontables "compromisos" prácticos y teóricos[33] precisamente como eso: "compromisos". Simplemente no es verdad que todas las ocupaciones han generado de la misma manera en todas las épocas su propia "ética vocacional", tal y como sostiene Rachfahl y hasta le parece tan "obvio". Mis artículos han querido precisamente ofrecer una contribución para conocer en qué medida esta concepción (en esencia "materialista histórica") tiene *límites* en el desarrollo histórico, pero por supuesto que nadie, y menos yo, cuestiona su trivial derecho a la verdad.[34]

Para resumir: mis explicaciones buscaron analizar un componente constitutivo particular del *estilo de vida* que estuvo en la cuna del capitalismo moderno y tuvo una parte, al lado de muchos otros factores, en su construcción y, después, en sus transformaciones y decadencia. Tal proyecto no puede imponerse la tarea de determinar lo que estaba presente en *todos* los tiempos y lugares donde ha existido el capitalismo; tiene que hacer lo opuesto y determinar la *especificidad* de un desarrollo único.[35] Ya he rechazado categóricamente ser responsable de lo afirmado por otros que absolutizan los factores religiosos (mismos que yo *expresa y enfáticamente* describí como tan sólo un componente parcial) para identificarlos con el "espíritu" del capitalismo *en general*, o que incluso *derivan* el capitalismo a partir de ellos. Pero aunque Rachfahl sabe de esto, no se sintió obligado a informar a sus lectores de ello. Mis esfuerzos podrán tener éxito o fracasar, pero cuando un historiador no puede hacer nada mejor que citar una lista de *otros* componentes que, nadie lo duda, han acompañado *siempre* a la expansión capitalista, hace un servicio muy flaco a los propósitos e interés de su disciplina. ¿Para qué interesarse pues en la "historia" si todo lo que ésta señala con el dedo es que, en el

fondo, "todo ha existido ya"?

Ya es suficiente con esto. Y ahora algunas observaciones más sobre las relaciones entre el "espíritu" del capitalismo y el *sistema* económico capitalista.

Werner Sombart le ha dedicado un estudio a este tema (*AfSS*, XXIX, pp. 689) que me libera de la obligación de ir al mismo en detalle dado que concuerdo en términos generales con sus puntos más significativos,[36] especialmente los *metodológicos*. Tanto el concepto del "capitalismo", como con mayor razón el del "espíritu del capitalismo", sólo pueden ser concebibles como construcciones conceptuales de la variedad de los "tipos ideales".[37] Pueden ser concebidos ambos ya sea en *abstracto*, de tal modo que lo *permanentemente* similar sea destilado en su pureza conceptual; en cuyo caso el segundo concepto se convierte en algo más bien vacuo y casi en una mera función del primero. O pueden construirse *históricamente*, de tal modo que para una época en particular, *en contraste* con otras, se forman cuadros mentales "típico-ideales" de los rasgos *específicos* que se suponen están presentes en términos *generales* y que, por lo tanto, son dados y conocidos similarmente. Debemos, por supuesto, ocuparnos de aquellas características que *no* están en absoluto presentes en otras épocas a las que se aplica la construcción, o que están presentes pero en un grado específicamente *diferente*. Esto es lo que intenté realizar para el "capitalismo" del mundo antiguo (en el artículo "Relaciones agrarias en la Antigüedad" del *Diccionario Manual de las Ciencias del Estado*, 3ª ed., vol. 1, 1909)[38] en cuanto *sistema* económico, aunque admito que de una manera muy incompleta. Para lo que decidí llamar "espíritu" del capitalismo *moderno*, mis artículos intentaban ser el *comienzo* de una exposición[39] que quería seguir sobre todo los nuevos hilos que se entretejen con el desarrollo capitalista durante el periodo de la Reforma protestante.

Y ahora a la cuestión de qué cosa debemos entender por "espíritu" del capitalismo en relación con el "capitalismo" mismo. Por lo que se refiere al "capitalismo" *mismo*, eso sólo puede significar un determinado "*sistema* económico", es decir, una forma de conducta económica hacia personas y bienes susceptible de ser descrita como "utilización" de "capital". Analizamos el funcionamiento de esta conducta, "pragmáticamente", al sopesar los *medios* "inevitables" para una determinada situación o que mejor le corresponden a ésta. Y como ya dijimos, o analizamos todo lo que es común a tales sistemas económicos en todos los tiempos, o analizamos las características especiales de un sistema histórico particular de este tipo. Aquí sólo nos interesa este último caso. Una forma históricamente dada de "capitalismo" puede ser realizada con muy diferentes tipos de "espíritu"; pero también puede estar —y frecuentemente lo estará— en una relación de diversos grados de "afinidades electivas" con determinados tipos de "espíritu": el "espíritu" puede estar más o menos "adecuado" a la "forma", o incluso no estarlo en absoluto. Y no cabe duda de que el *grado* de esta adecuación ha influido en el desarrollo histórico, así como la "forma" y el "espíritu" (según ya lo mencioné) tienden a adaptarse el uno al otro; finalmente, cuando un sistema y un "espíritu" convergen recíprocamente con un alto "grado de adecuación", se pone en marcha un desarrollo de integridad (incluso interna) inquebrantable, semejante al del tipo

que empecé a analizar en mis artículos.

Debido a que el concepto crucial del "espíritu" del capitalismo (en mi caso del capitalismo *moderno*)[40] describe una formación histórica extremadamente compleja, no es posible ninguna *definición* del concepto al inicio de la investigación sino tan sólo en su conclusión, como resultado de una síntesis acumulativa paso a paso, tal y como lo subrayé desde el comienzo de mis artículos. Esto es aplicable a todos los conceptos "esencialmente" históricos. Al principio de la investigación todo lo que puede ofrecerse es una ilustración lo más gráfica posible; en consecuencia tomé un ejemplo de un ámbito que en muchos aspectos era todavía una economía en estado seminatural, en todo caso de un ámbito (relativamente) *no* capitalista como lo era la Massachusetts de Benjamin Franklin, a fin de expresamente mostrar la vida *propia* del "espíritu" capitalista, independientemente del *sistema* económico que le es adecuado. Un poco antes le había advertido al lector mediante ilustraciones que el "espíritu" no carece de influencia en el desarrollo del "sistema económico", así como pospuse *explícitamente* la discusión de la relación causal inversa para la continuación de mis artículos, a los cuales califiqué expresamente de inconclusos. Por razones que claramente expuse (incluso en esta misma respuesta) y que desde entonces han adquirido mayor peso, estos estudios todavía no han llegado a una "conclusión", y esto, como dije antes, se ha convertido en una constante desventaja para mí.

En lo esencial, mis artículos abordan sólo *una parte* del desarrollo histórico de la idea de la "vocación" y su extensión a la ganancia como tal. Algo más que esto no pueden ni quieren pretender. Recae sobre el historiador "criticón" mismo la responsabilidad de anticipar el resultado de la síntesis de la investigación buscada por medio de una "definición". Lo que esto ha provocado puede leerse (en la columna 1236), a saber, que el "espíritu capitalista" (según Rachfahl, col. 1238, el resorte decisivo para producir un determinado monto de capital) consistiría en una mezcla del "impulso adquisitivo" con "otros" motivos adicionales, tales como "consideraciones" de "felicidad" de "bienestar" y de "utilidad" para uno mismo y para otros, "especialmente" para la familia, la búsqueda de placeres, honores, poder, buena posición para los descendientes, etcétera. Naturalmente que este "etcétera" abarca *todas* las otras motivaciones *imaginables*, en especial, por ejemplo, la motivación caritativa, para mencionar tan sólo un "motivo" más que él considera de gran importancia práctica para la "acumulación del capital".

Y como, además, él no sabe distinguir el "espíritu" (subjetivo) delcapitalismo del *sistema* económico (objetivo) y los identifica a ambos con el "impulso adquisitivo", obviamente se le pierde mi evaluación de lo *que realmente es* el alfa y el omega del "evangelio de la avaricia" en el ejemplo que proporcioné con Franklin (*EP*, pp. 44-45), de la misma manera que es incapaz de captar lo que dije (en la misma página) sobre la *oposición* entre el afán de lucro y el deber de una vocación. A pesar de mis expresas reservas, inmediatamente después convierte la otra *oposición* entre la economía "tradicionalista" y la economía "adquisitiva" en el supuesto punto clave de toda mi exposición. Pero si la adquisición fuera simplemente una cuestión de obtener más de lo

que uno "necesita", entonces el punto *culminante* del ser humano adquisitivo sería el salvaje insaciable de mujeres y tesoros, no frenado por ninguna consideración racional, mientras que el puritano aparecería en el polo opuesto de esta escala. Es cierto que la acción económica movida por el "espíritu del capitalismo" (en mi acepción) se opone directamente al tradicionalismo —y esto lo establecí desde un principio—, pero está muy lejos de ser idéntica con la búsqueda de la más grande ganancia posible por encima de las propias *necesidades*. Por lo tanto, es verdad que constituye una antítesis con la economía "tradicionalista", pero *no* es una oposición total, especialmente cuando *no* coincide con la *forma* económica capitalista, tal y como lo dije expresamente (*EP*, p. 57) y hasta lo expliqué con un ejemplo (*EP*, pp. 61-62).

Finalmente, *este* componente del "espíritu" capitalista moderno que yo analicé con especial atención, es decir, el "deber en una vocación" y todo lo que va con él, según se encuentra dentro de la forma de la economía motivada por el "espíritu" del capitalismo (en el sentido *general* de la expresión), sólo puede encontrarse, a su vez, en una *determinada sección de la historia*. Y, al mismo tiempo, se extiende más allá de la economía en esferas muy diferentes de la actividad humana. Mi exposición se *circunscribió expresa y deliberadamente*, en primer lugar, al desarrollo de la "vocación como un modo de la existencia humana" *[Berufsmenschentum]* en cuanto componente significativo del "espíritu" capitalista. Si lectores descuidados son incapaces de ver esto por ignorarlo, entonces no hay absolutamente nada que yo pueda hacer para evitarlo.

Con estas observaciones ya debe bastar aquí. Es imposible en efecto, dentro del actual contexto, extenderse en algunas secciones o aspectos particulares de mis artículos, tales como el relativo a la importancia de la secta. La secta es, en un sentido, muy importante para el inicio de los tiempos modernos, al ser el arquetipo de esas formaciones de grupos sociales que configuran hoy en día la "opinión pública", los "valores culturales" y las "individualidades". Y también es imposible discutir con mayor detalle las vastas ramificaciones que han llevado del estilo de vida puritano a los actuales estilos de vida.[41] Resulta lamentable que, obligada por las circunstancias, esta réplica a una crítica totalmente estéril, típica del peor tono del sarcasmo profesoral petulante y *deliberada* negación a querer entender las cosas, se haya convertido a su vez en algo también estéril a costa del valioso espacio del *Archiv*. Pues todo lo *aquí* dicho de sustancia puede encontrarse ya en mis artículos originales, mientras que todo lo dicho por Rachfahl (con algunas excepciones completamente irrelevantes) lo tomó de ellos para después tergiversarlo. Quien después de la exposición precedente todavía lo dude, le recomiendo que lea de nuevo mis artículos imparcialmente *después* de leer la crítica de Rachfahl, para constatar que con respecto a *esa* crítica, no necesito cambiar en ellos *ni una sola palabra*.

* *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. XXX, 1910, pp. 176-202. Traducción de Francisco Gil Villegas M.

[1] Rachfahl deja este artículo convenientemente a un lado, aun cuando Troeltsch lo cita.

[2] *Cf*. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, edición de Francisco Gil Villegas M., México, FCE, 2003, pp. 355-388. Esta edición se cita a partir de aquí con las siglas *EP* y la paginación citada para los artículos centrales se hace en relación con los números en negrita que aparecen en los márgenes y corresponden a la paginación original de la obra.

[3] Y al hacerlo, probablemente Troeltsch incurrió en algunas expresiones (del todo irrelevantes para *su* tema) que no corresponden exactamente con algunos puntos expresados por mí en mis artículos, lo cual es algo prácticamente inevitable cuando se intenta reproducir los puntos de vista de otras personas en un espacio sumamente reducido. Recae sobre la muy desleal pequeñez de la crítica del "historiador" explotar esta circunstancia, pues *ni una sola vez* se sintió Rachfahl *en duda* sobre las cuestiones de fondo.

[4] Véase Max Weber, *EP*, *op. cit.,* p 104, nota de pie núm. 13.

[5] *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XX, pp. 10, 50 y 52 [*EP,* pp. 33, 98 y 101]. En la página 33 se señala, respecto al nexo directo entre el "ascetismo" y la formación de la riqueza burguesa, que "todavía es *más* curioso" que se presente con mayor fuerza en las sectas de los cuáqueros y los menonitas que en el calvinismo. Y la razón por la cual traté primero y con mayor extensión el calvinismo (XXI, 5-38) [*EP*, 109-158] lo expliqué pormenorizadamente (XXI, 36) [*EP*, 154-155], en función de que los impulsos hacia un arreglo *metódico* de vida ordenado por el dogma calvinista hacían precisamente que el calvinismo me pareciera la antítesis "más consistente" del catolicismo y el luteranismo. De cualquier modo, las 33 páginas dedicadas al calvinismo son seguidas por otras tantas dedicadas a las demás denominaciones ascéticas (XXI, 39-72) [*EP*, 158-198].

[6] La única divergencia conmigo es que pone entre comillas invertidas la palabra "ascético" (no se trata pues de una cita).

[7] [En inglés en el original: "*oder der outsider*". Para una explicación de la manera en que Lukács, Simmel y Alfred Weber usaban, al igual que Max Weber, el término *outsider* en el inglés original para refereirse a una específica ubicación de perspectiva sociológica, véase Francisco Gil Villegas M., *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México, FCE, 1997, pp. 309-336] [N. del E.]

[8] Queda como una cuestión abierta si, por lo menos en el primer caso, el uso de símbolos puede ser útil. Considero un mérito de Georg Friedrich Knapp [*Staatliche Theorie des Geldes*, 1905] haber tenido el valor para hacerlo a gran escala; también es usado con evidente éxito para eliminar ambigüedades en el libro de Alfred Weber sobre la localización de las industrias [1909]. Sin embargo, entre los lectores actuales a menudo provoca un reprobatorio meneo de cabeza, y, sobre todo, la vanidad profesoral por principio se niega a aceptar cualquier término que no haya sido acuñado por *ellos mismos*.

[9] En la columna 1249 Rachfahl dice: "En contraste con el rico hombre de negocios del que Weber cuenta que a duras penas se le pudo persuadir a consumir las ostras que el médico le había prescrito, cualquiera puede pensar… en más de un capitalista que indudablemente tiene un 'espíritu capitalista' *en el sentido usual del término* (¡NB!)… y que de muy buen grado degusta ese delicioso marisco… Casi estoy tentado a creer que los dueños de tiendas de *delikatessen* tendrían que cerrar sus puertas por falta de consumo debida a una repentina invasión de hábitos ascéticos en el espíritu capitalista". Tal es el nivel de esta "crítica" a la cual no podemos considerar muy elevada que digamos. A mí no me importa cuál es el "sentido usual" del "espíritu del capitalismo", ni tampoco si en el "distrito del Tiergarten" [lujoso barrio de Berlín en esa época], o los "terratenientes" o los tenientes u otros jóvenes con sus billeteras repletas consumen la mayoría de los ostiones. Al referirme, de manera totalmente incidental, a este ejemplo lo que me interesaba era ilustrar una muy específica relación interna entre la ganancia y la posesión: el sentimiento de una "responsabilidad" frente a la propia fortuna, sentimiento que no sólo rechaza los gastos "irracionales", sino que también los ve como una especial manera de "pecar" (lo que nada tiene que ver con la avaricia habitual de la que Rachfahl habla en otra parte). Se trata de un escrúpulo *ascético* contra el *goce* como tal.

[10] Y, como siempre, a Rachfahl no parece pesarle el caer en flagrantes contradicciones si eso le sirve a su interés polémico. La misma búsqueda de la ganancia por sí misma que en la columna 1320 (citando a Fugger) le

sirve para afirmar que muy bien puede provenir de una "máxima ética basada en el modo de conducción de vida", no puede calificarla de ningún modo de "ética" en las columnas 1250 y 1255 porque Rachfahl lo encuentra reprobable.

[11] Compárese toda la argumentación de Rachfahl en las columnas 1250 y 1251 de su "crítica".

[12] Columna 257. De manera particularmente necia, porque se trata sólo de diferencias en la *terminología* y no de fondo.

[13] Aunque al sintetizar mi artículo (columna 1228), y ocasionalmente después, no puede evitar reproducir los desarrollos correspondientes de mi argumentación.

[14] Porque la reacción económica de los polacos, que yo mismo cité, se apoya en una base *nacional*.

[15] Así Shakespeare —un conocedor del puritanismo con la mirada agudizada por el odio— sabía evidentemente muy bien por qué en su caricaturización de las clases medias les hacía derivar su programa de acción, a su vez caricaturizado, del precepto: "It is written: work in your calling".

[16] Desde la época en que investigué la historia comercial [tesis de doctorado de Max Weber en 1889] no había tenido un libro de Petty en mis manos, por lo que estoy muy agradecido al señor colega H. Levy por haber llamado mi atención sobre este pasaje del cual ya no me acordaba.

[17] De manera incidental, quisiera mencionar que, por supuesto, cuando contrasté a la rigurosamente *intolerante* Nueva Inglaterra con la aparentemente menos desarrollada pero *tolerante* Rhode Island en lo que se refiere al desarrollo del "espíritu del capitalismo" (véase más adelante), obviamente intenté demostrar que *a pesar* de la falta de tolerancia en la primera, y *a pesar* de la tolerancia en la segunda, la región intolerante parecía haber surgido más favorablemente (aunque estaba mucho menos bien dotada por la Naturaleza) *porque*, desde mi punto de vista, en ella predominaba el "espíritu" del ascetismo protestante. Debo agregar que sólo mencioné esto de pasada, y a manera de conjetura, que por supuesto estaría dispuesto a apoyar mediante la evidencia de algunas indicaciones suplementarias, sin pretender haber "probado" algo con ello. Aprovecho también esta coyuntura para tratar algunas de las objeciones *fácticas* de Rachfahl. Parece estar completamente desinformado sobre el desarrollo interno de Pensilvania, la ética cuáquera y sus trágicos conflictos con el "mundo" y la intensidad de la mezcla entre ascetismo y racionalismo en la atmósfera de ahí, que incluso en Nueva York ha perdurado hasta el presente (aun cuando Manhattan, como centro de inmigración, se haya rezagado hace tiempo en devoción frente a Brooklyn). *Toda* buena descripción de viajeros europeos del pasado en esa zona da testimonio de esta intensa atmósfera, cuyos remanentes todavía pueden sentirse hoy en el papel que desempeña en el modo de vida y la manera como se concibe el llamado de la vocación. Rachfahl también parece desconocer la historia y carácter de los habitantes de Nueva Inglaterra, cuyas huellas todavía persisten. Refiero al lector a mi artículo sobre las sectas del *Christliche Welt* (por supuesto que en un formato muy esquemático). En los puntos específicos que interesan a *mi* planteamiento del problema, el "capitalismo" agrícola de los estados sureños episcopales *en nada* difería de la economía "capitalista" del mundo antiguo. A partir de mis propias observaciones, cuando visité unos parientes que viven en viejas plantaciones del sur, así como de la bien conocida y a veces excelente literatura, obtuve una representación razonablemente clara, hasta de los detalles externos, de esa mezcla "señorial", radicalmente opuesta al "espíritu" de los yanquis puritanos, donde contrasta la extrema pobreza con la ostentación aristocrática en los negocios y la vida cotidiana que reinan en esta sociedad tan específicamente *no burguesa*. Es bien conocido que Nueva Inglaterra estuvo a punto de caer en manos de uno de los numerosos favoritos de la corte que buscaban adquirir y]explotar concesiones de tierra coloniales. Aun aceptando el hecho de que la región no es adecuada para plantaciones de algodón, nadie puede saber con certeza la fisonomía que hubiera adquirido América del Norte en caso de no haberse establecido ahí los primeros padres peregrinos, a los que se les sumaron un poco más al sur los bautistas, los holandeses y los cuáqueros. Ciertamente no hubiera adoptado nada semejante al "espíritu" que le imprimieron esos estratos en esa época, y que perdura con huellas por demás significativas hasta la fecha y en un grado de suma importancia. Por supuesto que nunca he dudado ni cuestionado que un desarrollo "capitalista", incluso un desarrollo meramente comercial en la Nueva Inglaterra del siglo XVII, no sólo es un anacronismo, sino también casi una imposibilidad geográfica. Yo mismo he afirmado que fue algo notable precisamente *por esa razón*, pues *a pesar* de ello aparecieron señales de un desarrollo comercial incipiente después de la inmigración puritana. El que haya citado al inicio de mi ensayo a Franklin como representante del "espíritu capitalista" no contradice lo que todos saben con respecto a que este pequeño impresor estaba muy lejos de ser un "gran capitalista" como Fugger. Además yo mismo insistí de la manera más enfática en el muy importante hecho para mi argumentación con respecto a que ese "espíritu" se desarrolló en un

ámbito cuya economía aún estaba en pañales, al ser una economía natural a veces en riesgo de revertir al trueque (*EP*, p. 72). Por todas estas razones, incluso un crítico de la calaña de Rachfahl debió haberse abstenido de emplear contra mí ésta y otras cosas por el estilo, a guisa de "objeciones". Como historiador habla muy mal que él no pueda distinguir entre las circunstancias económicas de comercio en una región *colonial* como Nueva Inglaterra, de las de la Europa *medieval*, tal como lo muestra un petulante y en mi opinión más bien ridículo comentario al final de la columna 1294. Pero todavía es más grave que él simplemente no sepa nada del significado de los hugonotes y de sus relaciones industriales en Francia. Que el calvinismo en la *puszta* húngara de los siglos XVII y XVIII no pudo crear ninguna economía capitalista es algo que se me exige "admitir" por segunda vez, pero yo subrayo de nuevo que *incluso ahí* (en el tipo de elección vocacional de los reformados) exhibe sus típicos efectos concomitantes a los que ya me refería al inicio de mi artículo. La singularidad del capitalismo holandés y la relación interna que su población mantiene con él, representa un problema sumamente complicado e interesante, pero incluso aquí, supuestamente en su área de conocimiento especializado, Rachfahl mantiene una perspectiva demasiado superficial por estar su vista fija sólo sobre los grandes hombres de negocios que en lo esencial no se distinguen *en nada* de fenómenos que han existido en todos los tiempos y lugares. Por lo tanto dudo que él sepa más sobre este tema que yo, pero agradezco su reconocimiento con respecto a que no soy del todo ignorante en el asunto, aun cuando todavía estoy muy lejos de tenerlo bien claro. Por supuesto que todo lo que esgrime contra mí respecto al arminianismo de los comerciantes holandeses ya lo había dicho yo mismo —como casi siempre ocurre—, así como también mencioné precisamente los mismos hechos sobre el arte holandés que él cita. Pero este asunto es meramente periférico a mi tema y nunca pretendí ocuparme de él. Permítaseme mencionar a cambio algo más profundo. La peculiaridad del "espíritu holandés de la época estaba parcialmente determinado por el hecho de que el acotamiento de nuevas tierras por los *polders* era uno de los negocios más rentables. Con una pequeña exageración podría decirse que los poblados crearon en buena medida el país bajo a partir de ellos mismos. Junto al negocio colonial, el cual era ligeramente sospechoso a los ojos de los puritanos, se invirtieron grandes sumas de capital en la agricultura, lo cual afectó sensiblemente la "fisonomía" del paisaje. En importantes aspectos, aunque ciertamente no en todos, esto impidió al protestantismo "ascético" tener el impacto por el que era bien conocido en otras partes. Pues es fácil entender por qué estos campesinos diferían de la comunidad campesina tradicional del resto de Europa, y también de los campesinos de Nueva Inglaterra. Incluso tenían su importancia para el mercado del arte, puesto que más de alguno invirtió en pinturas sumas que representaban para la época pequeñas fortunas y que seguramente a menudo tenían un carácter especulativo. Las consecuencias para el arte holandés de este puritanismo sometido a medias es un problema muy complejo, y mi observación incidental al respecto no tenía pretensiones de nada. De cualquier modo, aunque el contraste entre Rubens y Rembrandt y sus respectivos modos de conducción de vida no puede reducirse a una simple diferencia de ambiente entre ellos, está muy lejos de ser una mera coincidencia. Es algo parecido a los versos de Baudelaire sobre Rembrandt, que aun cuando ciertamente lo exageran al borde de la caricatura, logran de todos modos captar su tonalidad esencial. Ahora bien, que un historiador pueda hablar de los decretos de Dordrecht casi como si fueran una irrelevancia histórica, sólo muestra que no tiene la menor idea de la moderna historia política y eclesiástica de Holanda. El edificio del neocalvinismo holandés ciertamente se remató con inserciones modernas, pero esta visión resulta más bien algo extraña cuando se considera cómo el cisma de Kuyper, que incluso hasta ahora sigue siendo la base de toda la constelación política de Holanda, descansa en todos sus puntos esenciales en conceptos y doctrinas legales que fueron creados antes, durante y después de Dordrecht, empezando por la exigencia genuinamente "puritana" de poder conservar "pura" la *comunidad eucarística de los fieles* para la mayor gloria de Dios. En vista de esto, uno encuentra la afirmación de Rachfahl al respecto sumamente extraña, pues sólo basta con mirar los registros impresos de la disciplina eclesiástica holandesa de la época y la inmensa autoridad de los *sacrosancta synodus* que durante siglos sus seguidores no se atrevieron a pronunciar sin bajar la cabeza descubierta. El que la Iglesia neocalvinista de Kuyper se formara primero en la ciudad "no creyente" de Ámsterdam puede ser visto de nueva cuenta como otra "coincidencia", al igual que cuando Amsterdam se cambió de lado para unirse al partido calvinista contra Oldenbarnevelt, tal y como argumenta Rachfahl; pero quizá esta notable "coincidencia" moderna podría llevarnos a ponderar si ese acontecimiento de 1618 bien pudiera estar fundamentado en algo más que una *mera* constelación provisional de poder de los diferentes grupos en el Vroedshap [ayuntamiento de Amsterdam]. (En todas partes del mundo, el ascetismo casi siempre se ha encontrado en minoría: en Holanda entonces y bajo Kuyper, en Inglaterra bajo Cromwell, en Pensilvania inmediatamente después de Penn, en Francia desde el principio así como en Alemania

durante el periodo pietista.) A juzgar por sus observaciones, aparentemente Rachfahl no sabe nada de los disidentes puritanos en Inglaterra, ni del papel que desempeñaron ahí hasta la agitación de la ley de Cobden contra el control de granos. Un fenómeno que sería interesante observar, con respecto a la relación de las *clases* con la vida religiosa —casi en todos los países— es la transformación progresiva en divisiones *horizontales* de las divisiones que a menudo han cortado *verticalmente* la estratificación social, incluyendo en ello hasta el anabaptismo: pues es aquí donde entonces se introducen los derechos de la interpretación "materialista" de la historia.

[18] Cuando Rachfahl finalmente todavía pregunta (columna 1320) cómo *sé* que las palabras de Jakob Fugger que él cita (de mi artículo) son la expresión de una *diferente* "ética vocacional" (a la de la ética puritana) mi respuesta es: porque cualquiera que conozca cómo se expresaría un puritano en una situación parecida también sabe que se expresaría de una manera *muy diferente*, es decir, con total sinceridad subjetiva. Rachfahl mismo *sabe* (columna 1324) –sin decirnos cómo– que la ética vocacional de los calvinistas difiere del estilo de vida de los Fugger porque para los calvinistas la riqueza y el poder —tal y como yo lo expuse— "*sólo* eran factores de significado accesorio".

[19] Columna 1231: "Sin embargo, tal y *como Weber concede*, la ética calvinista se convirtió en una fuerza que quería el bien pero creaba el mal… la riqueza con todas sus tentaciones". Decir de un escritor que "concede" una de sus propias tesis fundamentales, citada casi literalmente, es, por decir lo menos, una paráfrasis de los hechos susceptible de llevar al lector a un mal entendido.

[20] Véase mi primera respuesta a Karl Fischer de 1907, *AfSS*, XXV, p. 247, por la nota 10. Rachfahl también conoce esta respuesta puesto que la llega a citar él mismo.

[21] Hablé del arminianismo en las clases dirigentes de la gran burguesía holandesa, y por ello referí a Busken-Huët [el más importante crítico literario holandés del siglo XIX]. Encuentro un poco burdo que Rachfahl, quien no puede aportar nada nuevo a este respecto, se sienta con el derecho de afirmar que no "sé" nada de esta situación.

[22] Porque claro que no sería primordialmente la repartición del capital, ni de otras cosas por el estilo, lo más importante que se debe considerar.

[23] Véanse por ejemplo mis observaciones en esta misma revista: *AfSS*, XXVIII, p. 263 y XXIX, p. 529. [Weber se refiere aquí a su investigación de 1908-1909, "Zur Psychophysik der industriellen Arbeit", la cual hace un empleo profuso de estadísticas. Este trabajo fue posteriormente incluido en Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tubinga, Mohr, 1924, pp. 61-255. Hay traducción castellana: Max Weber, *Sociología del trabajo industrial*, traducción y prólogo de Joaquín Abellán, Madrid, Trotta, 1994, pp. 77-245. En ambas referencias citadas en su respuesta a Rachfahl, Weber hace alusión al predominio del pìetismo entre la fuerza laboral femenina de la industria alemana de principios del siglo XX.] [N. del T.]

[24] "No cabe ninguna duda de que existen relaciones internas entre el calvinismo y el capitalismo." Aunque para la muy errada circunscripción que Rachfahl hace del calvinismo véase lo que ya dije antes en esta misma réplica.

[25] Y naturalmente con mayor razón en lo referente a la afirmación que no cesa de repetir, según la cual es la eticidad reformada del "cristianismo compartido" la que conseguiría imponerse (incluyendo ahí por lo tanto, y sin darse cuenta, todos los movimientos no calvinistas y anticalvinistas).

[26] Precisamente concluí que el surgimiento del espíritu "capitalista" (en mi acepción) fue en un lugar donde la condición económica (todavía en *esa época*) era lo más desfavorable posible, y también que el método de conducción de vida que prevalecía (en esa época) en Nueva Inglaterra y Pensilvania contenía *dentro de sí mismo* el ímpetu para el desarrollo del capitalismo. Cuando agregué (*EP*, pp. 102 y 249-250) que una semilla así requería de las "condiciones" necesarias para poder cooperar (¡*co*operar!) en la génesis del "sistema económico" capitalista, me pareció algo tan evidente que consideré en ese momento superfluo reiterarlo, pero, en vista de las críticas necias, veo ahora que me equivoqué.

[27] No entiendo dónde pude supuestamente hablar de una dominación *absoluta* del puritanismo sobre la vida económica inglesa. La lucha de las clases medias burguesas capitalistas tuvo dos frentes: el primero, contra el poder de los *squires* que comienza muy expresamente como un combate del "ascetismo" contra la "antigua Inglaterra alegre", combate en el que la Corona interviene con el *Book of Sports* [libro publicado en 1617 por Jacobo I en el que se regulaban o prohibían danzas y diversiones]; el segundo contra los detentadores de monopolios y los grandes financieros (que en el siglo XVII eran cortesanos) según puede verse en los bien

conocidos pasos que el Parlamento Largo [1640-1653] tomó contra ellos, apoyándose en una teoría muy precisa sobre el *justum pretium* acorde con la ética puritana, lo cual hubiera tenido que mostrarlo en alguna continuación de mi artículo. [*Cf*. Max Weber, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1969, p. 645.] [N. del T.].

[28] Véase por ejemplo: *AfSS*, vol. XXI, p. 98, nota 65 (*EP*, p. 231, nota núm. 79).

[29] Pero, por Dios, no como él sostiene en la columna 1249 en el sentido que supuestamente yo *afirmé* la existencia de un motivo absolutamente único actuando en todos (o la mayoría) de los portadores del "espíritu capitalista" (en mi acepción).

[30] Puesto que Rachfahl bien sabe que yo busqué aclarar detalladamente la *desaparición* de la combinación de motivos que operaban en tiempos del apogeo del protestantismo ascético —polemiza en efecto contra mi modo de explicación—, este "incluso hoy en día" es un ejemplo más de la naturaleza de su "crítica" la cual no desdeña ningún giro con tal de producir un efecto retórico. Encima de eso, y para completar el cuadro de esta vacua retórica, *él mismo contrapone* (columna 1324) el estilo de vida del gran capitalismo *actual* con el del capitalismo calvinista, exactamente en el sentido en que lo ha leído y extraído de mi trabajo, simplemente con las *palabras* utilizadas algo cambiadas.

[31] Columna 1300. Las itálicas aquí son mías, al igual que las puestas antes en otros párrafos de Rachfahl citados por mí en esta réplica.

[32] Sombart (*Archiv für Sozialwissenschaft*, XXIX, p. 701) (Werner Sombart, "Das kapitalistische Unternehmer" ["El empresario capitalista"]), *AfSS*, vol. XXIX, 1909, pp. 689-758. Se trata de un adelanto de la primera parte del libro sobre el burgués que Sombart publicaría cuatro años después. *Cf*. Werner Sombart, "El espíritu de empresa" en *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno* (1913), trad. de María Pilar Lorenzo, Madrid, Alianza Editorial, 1977, pp. 33-114. [N. del T.] Sombart tiene toda la razón de hacer suyas las palabras de un gran empresario como Rathenau (en sus *Reflexionen*), quien afirma no haber conocido nunca "un verdadero hombre de negocios o empresario para el que la ganancia fuera lo esencial en su profesión, y estaría tentado a afirmar que quien tiene como fin la ganancia pecuniaria personal no puede nunca ser un gran hombre de negocios". (Franklin también podría haber dicho lo mismo, independientemente de su "sermón", y con mayor razón los puritanos. La adquisición de riquezas era para todos ellos "algo accesorio", para hablar como Rachfahl.)

[33] Yo he proporcionado ejemplos mucho más drásticos de esto que las meras "donaciones piadosas", las cuales eran por lo menos tan comunes, y en grados semejantes, al ámbito del calvinismo que del protestantismo en general, pero por motivos *totalmente* diferentes, ¡característicamente diferentes!

[34] Ya he subrayado muy enfáticamente que si completara mis artículos –la relación causal inversa, es decir, la determinación de la religión por las condiciones económicas– sería necesariamente tomada en cuenta, y entonces muy probablemente sería acusado de "capitular ante el materialismo histórico", al igual que ya he sido acusado de "exagerar la influencia de los factores religiosos". Incluso en la columna 1325 Rachfahl usa el adjetivo "monstruoso" para calificar este aspecto de mi llamada "tesis", lo cual no concuerda propiamente con el hecho de que Rachfahl, según ya lo he señalado, *se apropia él mismo* del contenido de ella. Dicho sea de paso: la influencia religiosa es de una importancia muy diferente y más fundamental, incluso en el ámbito *político*, que como se la representan esos historiadores del "todo es política" y que entienden por "grandes potencias" sólo a los grandes batallones que Dios, nuestro Señor, acompaña en el *campo de batalla*. Tan numerosas como puedan ser, las "potencias" de este género no han podido, por ejemplo, arreglárselas para poner fuera de combate esta simple sentencia de la Biblia: "Se debe obedecer más a Dios que a los hombres", y no lo harán mientras rija la fe de hombres resueltos, aunque se encuentren en pequeñas minorías, como por mucho tiempo lo estuvieron los puritanos en casi todas partes. Los campeones de la *Kulturkampf* en los siglos XVII y XIX [Weber alude aquí a la *Kulturkampf* de Bismarck contra la Iglesia católica] también se estrellaron contra el poder de esta sentencia, y en ambas ocasiones las consecuencias de su derrota perduraron por generaciones. Evidentemente que esto está muy lejos de ser el único fundamento del individualismo político (espero que en este caso la expresión esté libre de las ambigüedades). Pero el hecho de que falta este elemento, y *no puede más que faltar* en el actual individualismo político, es responsable de muchas más cosas de las que pueden imaginarse esas personas tan astutas. En Alemania, gracias entre otras cosas al luteranismo, en parte siempre ha faltado este elemento y en parte sólo ha tenido consecuencias *pasivas*.

[35] Es casi increíble que Rachfahl (columna 1251) apunte a los "instintos agonales" *[agonalen Triebe]* como un elemento que supuestamente no tomé en cuenta en mi concepto del "espíritu" del capitalismo, cuando *yo*

mismo señalé que a menudo han *remplazado* hoy al desaparecido "espíritu" ascético. La naturaleza de estos instintos "agonales" —aquí el plural es lo más apropiado— está muy bien ilustrado tanto por un ejemplo que puse en mi artículo (*EP*, p. 248, nota 111), como por la declaración de Rockefeller ante la Comisión Industrial (sobre esto véanse las observaciones de Sombart en *Archiv für Sozialwissenschaft*, XXIX, p. 710).

[36] Es una mera diferencia terminológica la que separa a Sombart de mí, cuando él explica las tendencias típicas de los empresarios que se originan en la fuerza de las circunstancias y luego los llevan a una acción orientada a un fin en términos de la "psicología" del empresariado (*AfSS,* XXIX, p. 709), mientras que yo califico todos esos factores causales de "pragmáticos" o "racionales" (puesto que podemos deducirlos de un medio indispensable para la consecución de un fin que es la afirmación en sí de la esfera económica), pero en el fondo esencial la presentación de Sombart plantea muy bien los puntos decisivos de esta cuestión. No obstante, en un artículo publicado aquí (*AfSS*, XXVII, pp. 546 y ss.) [*cf*. Max Weber, "La teoría de la utilidad marginal y la 'ley fundamental de la psicofísica'", en *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, trad. de Lioba Simon y José María García Blanco, Madrid, Tecnos, 1985, pp. 174-192]. [N. delT.] expuse las razones por las cuales guardo ciertas reservas sobre lo apropiado del término "psicología" para este tipo de análisis de la acción. Por ejemplo, cuando se habla de la "psicología del mercado bursátil" hay una tendencia a pensar en fenómenos "irracionales", que no pueden deducirse racionalmente de la situación económica.

Sobre el fondo, pueden aportarse todavía múltiples aclaraciones y ejemplos en apoyo del análisis de Sombart. Por ejemplo, sobre los límites del "espíritu de cálculo" determinados "de manera pragmática": conocí un día, por casualidad, la situación interna de una muy grande empresa comercial que había surgido a partir de un negocio familiar y ahora se encuentra involucrada en casi toda forma imaginable de comercio a gran escala entres grandes centros comerciales de Europa y dos de ultramar. Cada "sede" debía trabajar con un ritmo de intensidad muy diferente –de manera increíblemente diferente tanto en cantidad como en intensidad–, y su contribución a la ganancia global, que al igual que en la Edad Media iba a una *sola* caja, era extremadamente diversa, de la misma forma que eran distintos los requerimientos de capital. Más aún, un miembro de la familia, el negociante más genial, se cansó de su oficina y vivía en París, desde donde viajaba a donde quiera que se realizaran las juntas importantes. Pese a esto, la ganancia que alcanzaba cifras muy elevadas era equitativamente compartida por cabeza con una sola diferencia: entre una cuota doble o simple. Las cuotas dobles iban, por un lado, a la cabeza de la sede más grande donde se trabajaba en una oficina realmente gigantesca, y por el otro lado a alguien que tenía que residir en un lugar particularmente antipático de ultramar. Todos los demás recibían una cuota simple, incluido el trabajador "ocasional" que residía en París. Por supuesto que una repartición sobre la base de un cálculo más preciso era visto como posible, pero simplemente debido al *tamaño* de la ganancia como sumamente "inconveniente", "mezquino" e "inútil". En cambio, en el caso de un muy valorado pariente e íntimo amigo del jefe de la empresa, casi indispensable para el negocio pero cuya parte más pequeña en el mismo se había perdido después de una crisis y ahora "servía" como "empleado" (en calidad de "apoderado"), se ponderó que ajustar su salario por encima de lo acostumbrado y en un nivel más alto de lo que le pagarían *en otro lado*, iría contra todos los "principios del negocio" y, además, imposible de otorgar porque entonces otros empleados pedirían lo mismo. Pero sobre todo, él no debería haber "esperado nada más", pues *su* salario era parte de los *costos* y por lo tanto se regía por criterios puramente económicos y "contables". No obstante, una vez que la "ganancia" había sobrepasado un determinado límite previsto en el balance, tal "contabilidad" dejaba de tener efecto, porque desde un punto de vista "pragmático" era visto como algo que ya no era indispensable para la existencia de la empresa. *Tales* casos, muy numerosos por cierto, pueden explicar-se racionalmente mediante el esquema de medios adecuados a fines, sin recurrir así a ninguna "psicología", en términos de la "naturaleza" del "capitalismo" o cosas por el estilo. Pero para el análisis *histórico*, esta sola derivación racional no es por sí misma *suficiente*, porque los factores explicables en términos del *sistema* económico se entretejen con otros de la más heterogénea procedencia que ayudan a configurar el "espíritu" que anima a este sistema en cada instancia. En todo caso, el "afán de lucro", la "pasión por la ganancia" y otras cosas por el estilo no son *en absoluto* categorías suficientes para el análisis del "espíritu capitalista", *comoquiera* que se entienda este concepto, y esto también lo señala muy atinadamente Sombart.

[37] Sobre el concepto del tipo ideal, véase mi artículo publicado aquí en el volumen XIX del *Archiv für Sozialwissenschaft*. [*Cf*. Max Weber, "La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social" (1904), en *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. de José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 79-101].[N. del T.]

[38] En relación con mi posición anterior, he cambiado mi terminología en la medida en que antes no estaba inclinado a usar el término "capitalista" más que en algunos fenómenos aislados de la economía antigua y por lo tanto me resistía a hablar de "capitalismo" antiguo. Hoy tengo otra opinión al respecto, según puede verse en mi artículo "*Agrarverhältnisse im Altertum*", 1909. [Hay traducción al inglés de la versión ampliada de este artículo: Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*, trad. de R. I. Frank, Londres, New Left Books, 1976, pp. 37-366]. [N. del T.]

[39] Yo mismo señalé, en mi segunda respuesta de 1909 a Karl Fischer (*AfSS*, vol. XXVI, p. 273, nota 3), que por no haber terminado mi proyecto me coloqué en la inconveniente situación mediante la cual "lectores superficiales caen en la tentación de suponer que estos artículos constituyen una pieza de trabajo acabado". Pero un "crítico" no tiene ningún derecho a ser uno de esos lectores superficiales. La simple consideración de mi pequeño bosquejo de 1906 en el *Christliche Welt [cf. EP*, Anexo 1, p. 335, nota 1]. [N. del T.], muestra a cualquiera que mis artículos en el *Archiv* [sobre la ética protestante] [N. del T.] abordaron deliberadamente el problema primero por la vertiente *más difícil*, para captar y "demostrar" lo referente al *habitus* interno, pero que todavía no pretendían discutir a fondo la poderosa influencia de la educación y disciplina de las sectas que se manifiesta incluso hasta el día de hoy, sino que tan sólo aludí a ello de pasada. Cuando Rachfahl señala, por su lado, la importancia de la *educación*, no se necesita saber demasiado sobre los efectos de los principios pietistas en la educación para percatarse de que también aquí operaban muy específicas influencias del protestantismo "ascético", precisamente en la dirección del desarrollo descrito y explicado por mí.

[40] Porque para mí sólo se trata de este tipo de capitalismo. Por supuesto que habría hecho bien en señalarlo expresamente también en el título y a lo largo de toda la terminología del texto, pero no lo hice cuando redacté mis artículos por la razón ya indicada en la nota anterior. [En la segunda versión de 1920 de sus ensayos sobre la *EP* Max Weber procedió en efecto a adjetivar reiteradamente como "moderno" el sustantivo "capitalis-mo" en casi todas las instancias de su uso, lo cual queda señalado en esta edición al poner todos los agregados de 1920 entre corchetes]. [N. del T.]

[41] Encuentro verdaderamente mezquina —pues no puede calificársele de otro modo— la manera en que Rachfahl censura mi breve observación sobre el crecimiento del *confort* burgués en contraste con el estilo de vida señorial. Cualquier principiante en historia cultural conoce este contraste. En rigor es exacto que las "fronteras" entre los fenómenos históricos contrastados de esta manera han sido en *todas partes* fluctuantes. Algunos historiadores, aquí o allá, parecen absolutamente incapaces de entender que, *precisamente por esta razón*, resulta necesario proceder a hacer distinciones conceptuales. Remito a lo que ya escribí sobre este asunto en el *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, 3ª ed., vol 1, 1909, p. 183, columna de la derecha. [Hay traducción al inglés de la versión ampliada de este artículo: Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*, *op. cit.,* especialmente las pp. 77-79, donde Weber alude a la utilidad de las distinciones conceptuales contrastantes]. [N. del T.]

12. Mi palabra final a mis críticos* *(Antikritisches Schlußwort zum "Geist des Kapitalismus")*

Nuevamente el profesor Rachfahl me ha replicado en cuatro números de la *Internationale Wochenschrift*. En lugar de admitir con honestidad sus groseros errores y superficial manera de leer, ahora toma un nuevo giro y compone parcialmente sus errores incluso de una manera más desesperada que antes, para mantenerse en términos generales justo en la misma posición en la que me vi obligado a caracterizarlo previamente.[1] Al final lo encontramos asegurándonos, en un estilo que súbitamente nos recuerda las mañas de esos candidatos de algún partido norteamericano durante una campaña electoral, que él ya ha "cumplido" su "propósito" de "reventar la burbuja de jabón en el Neckar". Y en otro momento incluso declara que él, Rachfahl, pronto me parecerá *a mí* "como el buitre que se alimenta del cadáver de su oponente". Bueno, ya veremos cómo este "cadáver" todavía goza de muy buena salud y cómo, a sus ojos, Rachfahl está muy lejos de parecer un águila o algo por el estilo, sino más bien, y como siempre, tanto en sus réplicas como en sus reseñas, aparece como un muy ligero plumífero y, al mismo tiempo, demasiado pesada especie de tinterillo pedante, al cual ni siquiera es posible tenerle mala voluntad —pese a nuestros reprobatorios meneos de cabeza— debido a que su frecuente y casi increíble falta de cualquier sentido de necesidad de honestidad literaria, deriva de la perplejidad en la que ha caído el pobre, superada tan sólo por la igualmente increíble ingenuidad de su inamovible convicción de estar siempre en lo correcto. Ahora que he seguido los deseos de mis amigos para asumir esta estéril e ingrata tarea de abordar sus sofismas puramente semánticos, mismos que disfrazan los claros hechos del caso, me veo obligado a llegar hasta las últimas consecuencias. En lo que sigue, por consiguiente, necesariamente tendré que *1)* estipular el "espíritu" de la polémica de Rachfahl una vez más —y, con el fin de seguirlo en todos los escondrijos y grietas de su caso, esto me llevará, de manera lamentable pero inevitable dadas las circunstancias, a una discusión demasiado prolongada que el lector sin algún particular interés en ella puede saltarse— para entonces *2)* por mi parte —en vista de la confusión causada por Rachfahl y ahora incrementada por su intento de evitar cualquier admisión de injusticia— retomar nuevamente en algunas páginas el hilo de mi "tesis" *real,* la cual ha sido tercamente ignorada por Rachfahl, simplemente en beneficio de aquellos que no hayan examinado con cuidado mis ensayos. Para otros, esta tarea es innecesaria, pero desde luego que ellos son una minoría en extinción.

I

Todos lo saben: si un Estado funciona de acuerdo con normas burocráticas, no necesariamente está por esta razón regido por un "espíritu de la burocracia". Si así fuera, todo ejército (y el Estado al que sirve) organizado según el modelo del ejército alemán o

francés tendría que estar configurado por "el espíritu militarista" (el caso de mayor contraste en el que podemos pensar aquí es el del ejército italiano). Ninguna asociación de trabajo alemana que posea la misma organización que un "sindicato" francés o un *trade union* inglés, tiene que estar caracterizada necesariamente por el espíritu del "sindicalismo" o el espíritu del "tradeunionismo" (la elección entre estas dos alternativas queda aquí abierta), como tampoco un país con un imperio colonial necesita estar invariablemente regido por un "espíritu del imperialismo"; finalmente, tampoco una economía organizada en términos capitalistas debe estar ineluctablemente determinada por el "espíritu del capitalismo". (Y ciertamente tal economía no necesita estar regida por el espíritu específico que, según mi tesis, distingue al capitalismo moderno, sobre todo en su incipiente periodo histórico, del de la Antigüedad o la Edad Media.) No obstante, la razón por la cual, a pesar de todo, hablamos de tal "espíritu" en el contexto de estos sistemas reside —para repetirlo— en el hecho de que la mentalidad designada de esta manera, o varias de sus posibles actitudes, nos parecen de alguna manera especialmente "adecuadas" precisamente para aquellas formas de organización. Por razones *internas,* parecen tener una "afinidad electiva" *(wahlverwandt)* con ellas, pero sin que necesariamente estén por eso atadas a ellas en cada caso particular, o incluso en la mayoría de los casos, o en un promedio de ellos. Así, por ejemplo, es un acontecimiento típicamente repetido en la historia el que un Estado o alguna otra institución continúe existiendo con las mismas formas de su origen, pero que parece haber cambiado en su "sentido" para la vida histórica, en su "significado" para la vida cultural. En tales casos, siempre que hablamos de un cambio en su "espíritu", como habitualmente lo hacemos, naturalmente tenemos un deber incondicional de clarificar en cada caso lo que entendemos por ello y cuáles fueron las causas concretas que determinaron el cambio. En mi caso, mi tarea era identificar lo que yo creía *una* serie particularmente importante de causas que condicionaron la formación de, nuevamente, tan solo *un* componente constitutivo particularmente importante del "espíritu" de la economía capitalista moderna. De tal modo que mi propósito era darle contenido y matiz a este espíritu, específicamente diferente en muchos aspectos relevantes al de los tiempos antiguos o medievales. Ésta fue la tarea que expresamente me propuse realizar.

Puesto que Rachfahl se comporta ahora como si yo hubiera construido esta cuidadosa delimitación de mi tarea de manera *ex post* (y por supuesto, como seguramente le gustaría pensarlo, orillado por su "crítica"), confiado en que el 99% de su audiencia no ha leído ni mi ensayo ni mi primera réplica, y que jamás las leerá, me gustaría recordarles a los lectores una vez más las siguientes referencias a las que, por cierto, también ya había citado en mi primera réplica a Rachfahl:

En el *Archiv* (XXI, 107; *EP,* 246) describí los resultados de mis estudios como el de haber encontrado que *"uno (¡NB!)* de los elementos fundamentales" del "espíritu del capitalismo" tuvo el origen estipulado por mí: específicamente el *"ethos* profesional burgués" (XXI, 105; *EP,* 241) con el particular rasgo "ascético" que la acompaña y que ha retenido su significado contra la poderosa resistencia de la tradición —hasta que el capitalismo de nuestros días, basado ya en fundamentos puramente mecánicos, pudo

deshacerse de ese apoyo motivacional original (XXI, 108; *EP*, 247-248)—. En el *Archiv* (XX, 54; *EP,* 102) describí como "tonta" *(töricht)* la hipótesis de querer "derivar" exclusivamente de la Reforma protestante tanto el *sistema* económico capitalista como el "espíritu" del capitalismo (en mi significado del término); y además en el *Archiv* (XXI, 4, n. 1-2; *EP,* 108-109) también señalé expresamente la obviedad *(Selbstverständlichkeit)* de que las condiciones psicológicoreligiosas tan sólo podrían contribuir a estimular directamente el desarrollo del capitalismo en el contexto de muchas otras "condiciones", especialmente de carácter geográfico-natural. Finalmente, en mi réplica a una reseña espiritualmente afín *(geistesverwandte)* a la de Rachfahl, nuevamente aclaré desde 1908 —a fin de evitar cualquier "absolutización" de la complejidad causal originalmente por mí discutida— que mis investigaciones analizan *exclusivamente* el desarrollo de un "estilo de vida" ético, adecuado para el capitalismo incipiente de la era moderna (véase la respuesta de Max Weber a H. Karl Fischer, en el *Archiv,* vol. 26, 1908, reproducida en J. Winckelmann [ed.], *Die protestantische Ethik II, op. cit.,* p. 44). Si, por lo tanto, otros han "sobrestimado el alcance de mi investigación", eso ya no es mi culpa. Incluso agregué que cuando terminara todos mis ensayos muy bien podría ser acusado de "capitular ante el materialismo histórico" *(ibid.,* p. 50). Rachfahl conocía bien estas últimas observaciones de mi respuesta crítica, porque incluso *las cita* en su primera réplica (Winckelmann [ed.], *op. cit.,* p. 146, nota 21). Y sin embargo, como respuesta a mi queja de que aunque él conocía todo esto no se sintió obligado a tomarlo en cuenta, ahora tiene la asombrosa desfachatez de asegurarles a los lectores de la *Internationale Wochenschrift* que él no sabía nada de mis comentarios al respecto, o incluso que "hasta la fecha" no ha sido "capaz de encontrarlos". Dejo a la imaginación del lector la expresión que tendría que usar para calificar correctamente esa "incapacidad", en caso de verme obligado a reaccionar de una manera diferente a la de simplemente encogerme de hombros ante una persona que ha caído en la manía de necesitar sentirse en la verdad a cualquier precio, incluso el de la honestidad literaria e intelectual. Simplemente constato que, siempre que le sirve a sus propósitos de polemista perdido, Rachfahl no duda en recurrir, *incluso todavía ahora,* a deformaciones de mi tesis como cuando habla de "la visión defendida por Weber del monopolio *[sic]* calvinista *[sic]* sobre el *[sic]* desarrollo del capitalismo" (en Winckelmnn [ed.], *op. cit.,* p. 258, nota 22), aun cuando por el otro lado asegure que él "no quiso implicar de ningún modo" que yo haya "derivado de las causas religiosas el sistema económico capitalista" (*ibid.,* pp. 247 ss.). Resulta irrelevante que Rachfahl coloque un "extracto" de mi ensayo al inicio de su reseña, con una descripción de su contenido que aunque en general es correcta de ningún modo lo es en todos sus aspectos. Porque aun cuando a veces es acertada, a menudo se olvida de lo reproducido, incluso al siguiente párrafo, tal y como ya se lo señalé una y otra vez, y por lo visto tendré que seguírselo señalando. Rachfahl estaba, y todavía está, en un dilema. Su reseña adquirió esa lamentable forma actual porque quería escribir un artículo sobre Calvino en el que exhibiría su superioridad de historiador especializado frente a un *outsider* [en inglés en el original], aunque éste era un campo donde primero debería recopilar material *ad hoc* para sí mismo. Y ahora se encuentra en la triste situación en la

que, por razones de "patriotismo disciplinado" a su terquedad, tiene que estar a toda costa en lo "correcto" y se ve obligado a forzar mi "tesis" para que encaje con su "crítica". No tiene mucho caso embarcarse en la ocupación académica cuando se tiene ese "espíritu".[2] Pero vayamos a la materia misma del asunto.

La reseña de Rachfahl se inicia con una larga invectiva contra la réplica de Troeltsch a su crítica. No sé si Troeltsch considerará que vale la pena molestarse en responder. En cuanto a mí, y en vista de encontrarme ya respondiendo, tengo interés en llamar la atención sobre lo siguiente. En su primera reseña, después de dar algunos ejemplos, reales o supuestos, sobre las condiciones religiosas que *no* tuvieron ningún efecto sobre acontecimientos políticos, Rachfahl escribió: "De todo esto, una cosa es evidente. Lo poco que los desarrollos políticos, económicos y seculares en general *[sic]* se ven afectados por las doctrinas religiosas cuando dichas doctrinas van más allá del dominio puramente religioso".[3] Pero *ahora* escribe que "yo [Rachfahl] he resaltado casos concretos particulares donde la influencia de movimientos religiosos ha sido exagerada; de éstos, sin embargo, no he extraído ninguna conclusión general del tipo de las que me imputa Troeltsch *[sic],*[4] y en cuanto a la manera en que él impone tales conclusiones sobre mí *[sic]* prefiero no caracterizarlas porque tendría que escoger palabras muy amargas *[sic]".* Tal es la naturaleza de las réplicas de Rachfahl, según tendremos varias ocasiones para constatarlo. ¿Acaso no debería usar yo mismo esas "palabras amargas"? Aunque me divierte, sinceramente lamento haber tomado en serio a un confundido crítico[5] que siente tal angustia cuando es confrontado con *sus propias* afirmaciones. Pero cualquier otro propósito polémico, más allá del de buscar siempre en público *la apariencia* de estar en lo correcto, es claramente incomprensible para Rachfahl.

Más aún: en mi primera respuesta a Rachfahl (*Archiv,* XXX, 177) refuté sus incorrectas afirmaciones acerca de la relación que guardan las obras de Sombart con las mías, y me referí a mis expresas y exhaustivas observaciones al respecto en mi ensayo original *(Archiv,* 19, n. 1; *EP,* 51, n. 13). La respuesta de Rachfahl a esto fue: "Que el libro de Sombart sobre el capitalismo influyó en la tesis de Weber es reportado por el mismo Troeltsch *[sic]*. ¿Cómo *[sic]* iba yo a saber que él [Troeltsch] […] estaba falsamente orientado?"

En lo que corresponde a las relaciones entre las obras de Troeltsch y las mías, tanto él como yo ya hemos explicado que *1)* ninguno de nosotros es responsable del trabajo del otro y por qué, así como que *2)* mi "tesis" no constituye un argumento para sus "tesis" y viceversa; cada quien podría estar completamente correcto en sus posiciones, mientras que el otro podría estar totalmente equivocado. No obstante, también hemos explicado que *3)* mis resultados ciertamente constituyen un *complemento* a sus resultados y encajan bien con ellos, lo cual *4)* él lo ha reconocido al reseñarlos, y en tal proceso *5)* encontró algunos errores menores sobre puntos aislados que resultan irrelevantes para sus propios objetivos (mismos que Rachfahl intentó entonces capitalizar en su estilo extremadamente pueril, según se lo hice notar en mi primera respuesta).[6] Califiqué de "deshonesto" el que alguien que se llama a sí mismo un "crítico" pretendiera que lo que para todo el mundo son obviamente meras diferencias terminológicas entre Troeltsch y

yo, las considerara sustanciales (y explotara los pequeños errores de Troeltsch, en esencia sumamente inmateriales, al dar cuenta de algunas de mis formulaciones). Sin embargo, a la siguiente página hablaba de los conceptos de "Troeltsch-Weber" precisamente en aquellos puntos donde acababa de explotar nuestras diferencias (en relación con el "ascetismo").[7] Todavía hoy Rachfahl se comporta ocasionalmente de la misma manera. Pero cuando ahora incluso dice que Troeltsch y yo "reconocen *[sic]* que ellos asocian diferentes representaciones *(Vorstellungen)* con la palabra 'ascetismo' ", su intento de reclamar el crédito por este "reconocimiento" engañará solamente a alguien que no haya leído los trabajos de Troeltsch ni los míos. Troeltsch hablaba muy explícitamente sobre el ascetismo luterano, mientras que yo describía explícitamente mi muy diferente concepto de ascetismo como uno que no solamente *no* puede aplicarse al luteranismo (y varias otras comunidades protestantes), sino como algo en clara contraposición a él. Ningún espíritu necesitaba "levantarse de la tumba" —o incluso de un tintero— para confirmar *esta* diferencia. Incluso el lector más imaginablemente precipitado estaba compelido a ver (como de hecho Rachfahl *lo vio)* que ésta era una mera cuestión de diferencias terminológicas, y no de argumento sustancial. Así que, sin desperdiciar otra palabra, dejo a cualquiera con el tiempo suficiente para comparar estos contundentes hechos de la cuestión, con las triquiñuelas mediante las cuales Rachfahl *todavía* quisiera "estar en lo correcto", incluso después de haber sido desenmascarado, tanto por Troeltsch como por mí, al haber explicado ya claramente nuestras posiciones.[8]

Y con el fin de terminar esta controversia algo necia sobre la terminología, permítaseme recordar a los lectores que yo ya expliqué, y gustoso volveré a hacerlo, que la expresión "ascetismo intramundano" puede intercambiarse por cualquier *otra* que uno quiera elegir. Como de costumbre, Rachfahl maliciosamente omite decir algo de esto a sus lectores, y en lo que tan sólo puede describirse como su acostumbrado "despectivo" tono, habla de mi "gozo paternal" para engendrar neologismos. Naturalmente uno no puede sustituir expresiones alternativas donde hay diferencias de hecho. Abordaré esto en el contexto de mi exposición positiva (sección II de este artículo). Por lo pronto, debo continuar mostrando de manera puramente negativa cómo, a lo largo de toda su réplica, el torpe estilo de polemizar de Rachfahl intenta desesperadamente zafarse de cualquier reconocimiento honesto de sus deficiencias.

Rachfahl asegura que él no tan sólo no consideró la *tolerancia* como portadora del espíritu capitalista, sino que tampoco la vio como causa eficiente del desarrollo capitalista. Pero también nos vuelve a asegurar ahora, incluso en la misma página (Winckelmann [ed.], *op. cit.,* p. 246) (y de manera independiente de la exposición de su crítica que yo reproduje de manera *totalmente* correcta), que si "esta [tolerancia] fue el suelo que el espíritu capitalista requería con el fin de arraigarse firmemente y no desaparecer, eso no puede considerarse una construcción sino un hecho histórico".[9] No, si uno quiere sustituir aquí "condición" por "causa" para condescender con el subterfugio de Rachfahl, pero esto no es *ni* hecho *ni* construcción (¡por lo menos significativa!), sino una superficial afirmación carente totalmente de sustento, con lo que se prueba que los problemas reales ni siquiera los ha pensado a fondo. El espíritu del capitalismo (en

cualquier sentido de la palabra que Rachfahl asocia con él en *sus* propias expresiones) festejó verdaderas orgías lo mismo en Venecia, Génova, Florencia, Flandes y buena parte de Francia hacia finales de la Edad Media, e incluso en la Sevilla de los siglos XVI y XVII, sin que se hubiera visto en lo más mínimo ensombrecido por la intolerancia que se ejercía entonces en todos esos lugares de manera incuestionable. Dónde residen, por ejemplo, las causas del real estancamiento de Sevilla (en la medida en que el catolicismo estuvo involucrado en esto, como de hecho lo estuvo y en un grado considerable) puede verse claramente en los conflictos estrictamente católicos entre la Iglesia y el Estado en esa ciudad fuertemente católica, familiares para cualquiera con un mínimo de conocimiento de la historia económica española. Aquí, la intolerancia no hizo nada para dañar a los "superhombres económicos" *(ökonomischen übermenschen)* que Rachfahl identifica con los verdaderos "portadores" del espíritu capitalista, los grandes banqueros y monopolistas, conocidos desde el principio de la historia y que siempre se las arreglan con facilidad para acomodarse con la intolerancia política o religiosa.

Los Fugger y los grandes capitalistas de Sevilla y otras partes hicieron, a pesar de la intolerancia, tan espléndidos negocios en el siglo XVI, como los Peruzzi y Bardi y sus semejantes en la intolerante Edad Media, así como similarmente los hicieron los grandes capitalistas ingleses y holandeses, lo mismo en países tolerantes que en los intolerantes. Y, por el contrario, la "tolerancia" prácticamente extrema, amplia y de larga duración del Estado normando, fue muy poco capaz de trasladar el centro de gravedad del capitalismo medieval mediterráneo de las "devotas" e intolerantes ciudades del norte de Italia a las ciudades sicilianas, como tampoco el Imperio romano, completamente tolerante en la práctica (dentro de los límites de la "razón de Estado"), impidió la decadencia del peculiar antiguo "espíritu" capitalista ni del antiguo capitalismo. Finalmente está la circunstancia (que el prurito de Rachfahl nuevamente olvida) sobre cómo la Inglaterra protestante, tanto anglicana como presbiteriana (y por extensión también Nueva Inglaterra), era en principio tan intolerante como cualquier Estado católico,[10] pero sin obstaculizar en absoluto el creciente espíritu capitalista que se encontraba ahí (en el sentido general y antihistórico de Rachfahl). Porque ahí donde no fueron aniquilados o expulsados, la mera existencia de los puritanos, ya fueran oficialmente tolerados o no, contribuyó de manera decisiva al desarrollo de ese pequeño "matiz" (para usar una palabra de Rachfahl) del espíritu del capitalismo que yo tanto resalto, así como también lo hizo cuando detentaban el predominio, asumiera éste una perspectiva tolerante o intolerante. En contraste, lo que los Estados católicos intolerantes extinguieron fue precisamente este "matiz", pero no la existencia misma de los grandes financieros "rachfahlianos", por ejemplo en la Francia de 1685, después de la revocación del Edicto de Nantes, como bien lo sabían los contemporáneos, especialmente el célebre Colbert. En una palabra, el protestantismo, especialmente el protestantismo ascético, ya fuera tolerado, tolerante o intolerante, tanto en su sentido general (rachfahliano), como en el sentido muy específico en el que yo lo defino, *ayudó* a que el espíritu del capitalismo echara raíces. En cambio el catolicismo, tolerante o dominante, nunca lo ha estimulado, o si no, por favor díganme, ¿dónde y cómo?

Según la actual aceptación de Rachfahl, la tolerancia ayudó a que el espíritu del capitalismo echara raíces, sólo ahí donde la benefició *directamente*. Sin embargo, éste sólo pudo haber sido el caso donde había ciertos grupos de población cuyas creencias religiosas los llevó a ser afectados por la intolerancia y, por lo tanto, se hicieron portadores de ese específico espíritu; y de acuerdo con los comentarios del propio Rachfahl, ciertamente éste no fue el caso con aquellos grandes financieros que habían existido, lo mismo en los periodos y Estados tolerantes, que en los intolerantes. Para completar este razonamiento, el catolicismo intolerante resultó fatal para el espíritu del capitalismo de la era moderna, en dos aspectos. Fue fatal, en primer lugar, donde aplastó a los portadores herejes del espíritu empresarial burgués. Aquí, déjeseme insistir una vez más que no fue *fortuito* (como bien lo sabían contemporáneos de Petty) que esos portadores fueran κατ εξοχην ("por excelencia") los herejes ascetas, o aquellos sospechosos de herejía —incluso en la Edad Media (por ejemplo, los Humiliati y otros grupos similares)— pero también, y especialmente, durante la Reforma y la Contrarreforma. En segundo lugar, fue fatal ahí donde, mediante fundaciones monásticas forzadas, eliminó la acumulación de la riqueza de los negocios privados (esta acumulación de la riqueza, que *también* había sido estimulada en los monasterios por prácticas de vida *metódicas,* como yo ya lo había señalado) y, desde el punto de vista del capital *privado,* desembocó en un "canal muerto", sacando así del mundo, para transferir a celdas monásticas, precisamente a aquellos individuos que por su carácter racional ascético, a la vez innato y adquirido, hubieran estado naturalmente predispuestos a hacer una "vocación" de su labor "divinamente ordenada". Así que el significado de la tolerancia para el desarrollo capitalista, tomado *independientemente* de la cuestión de a qué tipo de religiosidad benefició, fue exactamente tal y como yo lo describí en mi ensayo original, el cual Rachfahl intentó reproducir, pero fracasó al no hacerlo correctamente. Éste consistió en que *1)* en algunas circunstancias ganó residentes y posiblemente ahorros de riquezas para la nación que se hubiera beneficiado de la expulsión de esos residentes por parte de un Estado intolerante,[11] y *2)* beneficiado del "espíritu" capitalista (como quiera que se le defina) ahí donde (y por supuesto que *sólo* ahí donde) éste en sí mismo llevó a los portadores específicos de este espíritu a la nueva nación: por ejemplo, ahí donde llevó gente que, debido a su peculiar religiosidad y al nexo particular de esta religiosidad con su espíritu, no hubiera sido tolerada en otro lugar. Tal fue precisamente el caso de los protestantes ascéticos. Y *3)* es absurdo alegar que la intolerancia religiosa pudo haber desenterrado, por sí misma, algún tipo enterrado de espíritu del capitalismo no religioso, tal y como Rachfahl siente que debe afirmarlo a fin de siempre "estar en lo correcto". ¿En dónde ha ocurrido eso? ¿Y cómo pudo en cualquier caso desenterrarlo? ¿Y por qué debió haberlo intentado? Después de todo, la intolerancia permitió a los florentinos, así como a todos los grandes capitalistas posteriores, llevar a cabo sus negocios en paz, siempre y cuando mostraran obediencia a la Iglesia. De hecho, la Iglesia hizo negocios con ellos, con lo cual ganaron colosales montos de dinero. Pero basta de esto.

Como no tengo la intención de permitirle a Rachfahl que se vaya con algunos

puntos importantes, si es que puedo evitarlo, sostenido como lo está en su penosa insinceridad y —tan improbable como pueda parecer— por suposiciones irreflexivas que no se apoyan en nada más que en la distorsión, o la lectura superficial, o incluso algo peor, resumiré ahora algunos de esos puntos para concluir la parte polémica de mi réplica con sólo unos pocos ejemplos más, característicos de las cosas que él cree que puede permitirse.[12]

En unas cuantas grandes palabras, tan capciosas como triviales, Rachfahl intenta convencer a sus lectores *(a pesar* de haber negado primero esta intención, para después olvidar su negativa al siguiente párrafo, tal como le pasó con la reproducción de las citas de mis ensayos) que yo negué la importancia de aquellos aspectos del espíritu capitalista que siempre han acompañado a la conducta capitalista, o bien que *sólo* hablé del espíritu capitalista cuando estaban presentes rasgos ascéticos, es decir, los rasgos cuya presencia detecté en el inicio del capitalismo *moderno.*[13] En mi anterior réplica le hice notar a Rachfahl que ésta no es una justa apreciación pues yo delimité mi tarea en mi ensayo exactamente como se lo señalé en mi réplica. Sin embargo, aun cuando ahora él ya no puede disputar este hecho, la nueva manera en que les hace creer a sus lectores que él está siempre en lo correcto es dando a entender que yo concedo *ahora* —¡obviamente como resultado de su crítica!— que el componente analizado por mí "no es suficiente, ni por mucho, para explicar el sistema *[sic]* capitalista moderno". Y como si, en vista de los pasajes de mi ensayo citados antes, esto no fuera ya suficientemente grueso, llega incluso a afirmar en la siguiente oración que yo "concedí" algo así como que "mi" espíritu del capitalismo "no se refiere para nada al desarrollo capitalista en gran escala". Los lectores tanto de mi ensayo como de mi réplica, para quienes la "crítica" y la "réplica" de Rachfahl ciertamente no están dirigidas, recordarán que lo que yo realmente dije es que precisamente ese tipo de acumulación de la riqueza, condicionado específicamente por la conducción de vida *(Lebensführung)* ascética, fue lo que una y otra vez tendió a romper el poder del ascetismo, tal como las recurrentes reformas monásticas de la Edad Media lo muestran (a las cuales me referí en calidad de paralelismos), y que los puritanos, cuáqueros, baptistas, menonitas y pietistas lo sabían muy bien como resultado de sus muy comprensibles experiencias propias. A la larga, acabará por ser incluso cada vez más raro para el *self made man* —y ciertamente para sus hijos y nietos— resistir espontáneamente las tentaciones de vivir "para el mundo" (es decir, para el placentero consumo de bienes adquiridos), más raro incluso que para los monasterios enriquecidos de la Edad Media. De hecho, uno de los logros del protestantismo ascético fue que combatió esta tendencia, y que se opuso constantemente a tales tendencias para "la idolatría de la carne" como asegurar el "esplendor de la familia" por medio de atar la fortuna a bienes raíces a fin de obtener un ingreso rentista, junto a los placeres señoriales de la intoxicación de la *high life* con la belleza y el gozo estético, con exceso, pompa y circunstancia. Y es en estas tendencias, en cuanto anatema para el protestantismo ascético, donde continuamente se evoca el peligro de la "tranquilización capitalista" basada en el uso de recursos para otros propósitos que el del "capital activo" y que así trabajó contra el "espíritu" capitalista (en cualquier sentido que uno quiera asignarle a

este término). Porque dondequiera que lo encontramos entre los grandes empresarios, cada uno de estos rasgos obstaculiza el pleno desarrollo capitalista y socava la "acumulación capitalista". Y estos rasgos son, al mismo tiempo, precisamente aquellos usualmente hallados entre todos los tipos de propietarios de grandes recursos o ingresos. Entre rentistas feudales, funcionarios estatales o cortesanos con altos salarios, tanto como entre los grandes capitalistas. Sin embargo, si los grandes capitalistas quisieran permanecer como capitalistas, en el sentido específico de estar regidos por obtener grandes ganancias, necesariamente encontraríamos menos de estos rasgos entre ellos que entre los otros. Porque con el crecimiento de los usos improductivos (como se dice en el vago lenguaje de nuestros días) de su capital y su fertilidad, sus activos son de hecho robados.

Por otro lado, cuando consideramos las motivaciones capitalistas privadas que quedan entre aquellos grandes capitalistas que no han experimentado el poder de las prácticas de vida metódicas y ascéticas, y, por lo tanto, en especial por lo que queda entre tales hombres de un impulso conscientemente planeado hacia la extensión de la propia esfera económica para "lograr algo en el mundo" con los propios poderes económicos, encontramos que el estilo de vida que es emancipado de toda base religiosa todavía comparte con el estilo de vida analizado esa búsqueda de la ganancia y la adquisición, de acuerdo con un uso definido de los recursos. No obstante, de lo que carece es precisamente de algún fundamento decisivo para la vida personal. Porque el optimismo que se hizo común con la Ilustración y después culminó en el liberalismo fue tan sólo un sustituto para el aspecto *social* del protestantismo ascético: sustituyó al *in majorem Dei gloriam*. No podía remplazar el significado personal de la "prueba" de la elección, que cuando se reorientaba hacia este mundo tendía más bien a caer en lo meramente "agnóstico", o a formar parte de la trivial complacencia burguesa. Todos aquellos aspectos específicos que caracterizan una vida plenamente imbuida con el "espíritu" del capitalismo —de cualquier manera que entendamos éste, ya sea en términos de "objetividad", "calculabilidad", consistencia racional, seriedad en el trabajo liberada de toda ingenuidad, especialización experta— han provocado, y continúan provocando, protestas emocionales anticrematísticas (opuestas al dinero, del griego χπημα, "dinero"), provenientes de puntos de vista artísticos, éticos y, sobre todo, puramente humanitarios, pero carecen de alguna unidad integral de justificación ética, incluso entre aquellos comprometidos seriamente con esas perspectivas. Más bien, y como ya lo he indicado, tal unidad es remplazada, si acaso, por todo tipo de sustitutos fácilmente reconocibles como tales. Por supuesto que el capitalismo puede darse confortablemente en esta situación, pero tan sólo en la perspectiva cada vez más extendida hoy en día de verlo como una inevitabilidad aceptada fatalistamente, o, en todo caso, como en el periodo de la Ilustración y del liberalismo de estilo moderno, es decir, legitimado en una especie de medio optimo *relativo* para construir, *relativamente,* el mejor de los mundos posibles en términos *relativos* (para expresarlo en los términos de la teodicea leibniziana). Por ello, no aparece fácilmente —y justo entre la gente más seria y comprometida— como la expresión externa de un estilo de vida firmemente arraigado en

una totalidad última, integral e identificable de la personalidad. Y sería un grave error creer que esta circunstancia se mantiene irrelevante frente a la posición del capitalismo en la civilización considerada en su totalidad *(der Gesamtkultur),* incluyendo en primer lugar sus *efectos* culturales, pero también e igualmente su esencia interna y, finalmente, su destino.

Lo dicho acerca de los aspectos del "espíritu capitalista" que *no* están condicionados por el ascetismo protestante no fue, en consecuencia, una especie de abuso rachfahliano para afirmar algo así como que los grandes capitalistas "no pertenecen a la historia económica moderna", sino para poner en claro *1)* que incluso durante el periodo de la Reforma los aspectos ascéticos de la ética vocacional capitalista son mucho menos *específicos* para los "superhombres económicos" (retendré esta expresión como recurso de abreviación) que para la ascendiente burguesía de clases medias en ese momento, y que, por lo mismo, no pueden ser tan claramente estudiados en los primeros. Esto puede ser simplemente explicado, entre otras cosas,[14] por el hecho de que la gente que alguna vez se ha encontrado posiciones de poder y ha tenido la posibilidad de ampliar sus horizontes políticos y estéticos, está mucho más fácilmente predispuesta que la burguesía a soportar la tensión de verse "más allá del bien y del mal", es decir, de liberarse de las ataduras de la conciencia ética y religiosa. Toda la evidencia histórica nos muestra que tal fue el caso precisamente cuando, en su vigoroso despertar, la burguesía se comprometió con la moderna asociación de estados, y cuando estaba creciendo internamente dentro del "espíritu" del capitalismo para moldear su estilo de vida de acuerdo con éste. Más aún, ya he dicho *2)* que la mera *auri sacra fames* ("maldita hambre de oro") no sólo ha estado presente en todas las épocas, y que ni siquiera es típica, de ningún modo, de la "clase capitalista", pues siempre ha estado ampliamente difundida, como lo sigue estando hoy en día, tanto dentro como fuera de su seno. El pequeño bazar oriental, el gondolero, cochero, mesero o portero de la Italia contemporánea, y de otros países (con la importante excepción sólo de los países influidos por el puritanismo), e igualmente el jornalero agrario, *todos ellos* muestran incluso mayor avidez por el dinero que el "capitalista", porque si éste busca tener éxito a largo plazo, debe caracterizarse por *1)* dedicación constante al negocio y *2)* dominio racional orientado hacia su propia dedicación *(pflegt)*. El logro del "ascetismo intramundano" fue configurar los *motivos fundamentales* unitarios para cultivar *estas* cualidades.

Rachfahl responde a mi observación hacia su ignorante vulgarización de este problema con la afirmación, típica de su imprudente e ignorante seguridad, de que "las debilidades de la posición psicológica *[sic]* del *impulso adquisitivo"* las conoce muy bien. Puede decirlo, pero él no conoce *absolutamente nada* sobre este tema, porque de otro modo no habría invocado la fuerza precisamente de este impulso (entre gente *distinta* a los puritanos) de una manera tan bruta y chabacana, como la que acabo de refutar. Pero él cree que sabe todo, a pesar de esto y quizá precisamente por ello. Ahora que él ya ha captado algo de la complejidad de mi argumento, tanto por la réplica que le propiné la vez pasada, como por lo que pudo haber encontrado expuesto en mi ensayo

original mediante una segunda lectura más razonable y atenta, demuestra que eso *todavía no es* suficiente como para detenerlo en su terca repetición de los *mismos errores* en los que cayó numerosas veces en su primera réplica. Sigue complacido en continuar su fábula sobre el "impulso" adquisitivo, elevado del ámbito de las "urgencias ingenuas" para alcanzar el nivel de lo "racional", como algo que de ningún modo se remite "solamente" al producto del trabajo de la "ética vocacional reformada" (a la cual no me restringí exclusivamente de ninguna manera, como es bien sabido), pero brilla por su ausencia alguna aclaración sobre lo que entiende por esto, o alguna referencia que la sustente.[15]

De nivel semejante es la discusión paralela de Rachfahl sobre lo que yo he denominado la "compulsión ascética al ahorro". Su inculcación ética mediante el ascetismo intramundano constituye el complemento negativo de esa racionalización y transfiguración ética de la voluntad de ganancia en cuanto vocación propia. Rachfahl descubre ahora la sorprendente verdad de que la acumulación del capital, y por lo tanto el ahorro, pertenecen al "espíritu ahorrativo". (Por cierto que cualquier principiante en el estudio de economía política sabe que la acumulación del capital no es de ninguna manera idéntica a amasar grandes "fortunas", de las cuales habla Rachfahl, aunque es claro que difícilmente esto es algo comprensible para él.) Puesto que en todos los tiempos la gente ha tenido que "ahorrar" a fin de acumular capital, evidentemente que el "ascetismo intramundano" no es nada nuevo, incluso en su función descrita por mí; simplemente mimetiza el "impulso adquisitivo", presente por igual en todas las épocas (y que por lo tanto no es un componente necesario para la ética vocacional analizada por mí, a pesar del apoyo histórico que le aportó). No voy a seguir el significado más profundo de esta argumentación, pues para eso están mis ensayos originales. Pero que ciertamente en vista del bíblico "No atesorarás sobre la tierra" y del *Deo placere non potest* ("No se puede complacer a Dios") del catolicismo medieval, fue un logro único, e incluso paradójico del ascetismo, predicar precisamente esa máxima bíblica *en contra* del ahorro y, al mismo tiempo, a través del tipo de conducción de vida *(Lebensführung)* establecido, regenerar constantemente esos abominables "tesoros" con una intensidad y continuidad sin precedentes para protegerlos del consumo hedonista directo *(siempre y cuando* ese "espíritu" predominara sobre el fuerte impulso de la "tentación").[16] En suma, que el ascetismo fue capaz de *racionalizar* y *transfigurar,* tanto el ahorro como los usos de lo que había sido guardado frente al placer personal inmediato, es un simple hecho, pero también, tal como ya lo he expuesto, fundamentalmente importante, aunque con toda probabilidad todavía no sea comprensible para la así llamada "crítica histórica" de Rachfahl.

Después de todo esto, no puede caber ninguna duda sobre qué pensar de la pretensión de Rachfahl de haber distinguido en su reseña, "al igual" que yo, "entre los impulsos mentales que operan en el capitalismo en todas las épocas y el 'espíritu capitalista' weberiano", para luego proceder a afirmar que las marcas distintivas del espíritu capitalista moderno son "las mismas que han existido en todos los tiempos". O similarmente declarar que los aspectos por mí descritos fueron meramente un "matiz" del

"espíritu" que "también" *(sic)* pertenece a la era moderna (¿y a cuáles otras épocas pertenece este "también"?); que en particular "el insumo de la conducción de vida metódica fue más bien modesto"; que a decir verdad, muchos de los "fenómenos capitalísticos" *(sic)* no tienen espacio para las motivaciones (por supuesto que Rachfahl no ofrece ni el más mínimo indicio sobre cuáles pueden ser esos "fenómenos económicos"); para finalmente declarar (insinuando que yo no tengo nada nuevo qué decir al respecto) que nadie disputa que hay "un nexo íntimo entre el calvinismo y el capitalismo" (lo cual es una manera sumamente estrecha e imprecisa de ponerlo, como ya lo he dicho); y ahora que ya nadie duda del papel decisivo del puritanismo sobre el modo norteamericano de vida, Rachfahl ha cuestionado en su "crítica", y de la manera más enfática, el significado especial que guarda la ética profesional puritana con la vida de los negocios de esa cultura; de hecho, sigue cuestionándola *incluso hasta hoy,* a pesar de las expresas observaciones en mi artículo (de 1906 sobre las "Iglesias y sectas en Norteamérica"), publicado en *Christliche Welt,* mismas que a pesar de citarlas docenas de veces para los propósitos de esta polémica, Rachfahl se enterca cuidadosamente en evadir, lo mismo en su primera réplica que ahora.

Y lo mismo vale naturalmente, cuando él, sin la más mínima sombra de una fundamentación, o por lo menos de una explicación sobre lo que quiere decir, asegura a su público, de la nada y como siempre, con gesto de gran "conocedor", que el capitalista ya era un "hombre de vocación" *(Berufsmensch)* desde antes de la influencia de las motivaciones analizadas por mí; que *de ninguna manera* influyeron en la ética calvinista los pensamientos contra el goce y el consumo de bienes; que la "concepción ética de la vocación" no fue "tan sólo un producto de la eticidad reformada" *(sic);* que las objeciones ascéticas contra el consumo no son de ninguna manera típicas de la "clase capitalista moderna", ni siquiera y especialmente —agrega en su típico estilo provocador — en el significado que yo le doy; y que la "ética vocacional" existía desde antes de la Reforma, "incluso con un colorido religioso". Por mi parte, yo ya he demostrado *1)* que la palabra misma de *Beruf* (vocación profesional) fue primero un producto muy específico de la traducción de la Biblia por Lutero, la cual, a pesar de su origen y significado puramente religioso, acabó por sucumbir a la secularización, y *2)* que he analizado repetidas veces las diferencias entre las actitudes tomista y luterana con respecto a lo que desde la Reforma ha venido a conocerse como "vocación", en contraste con la actitud del ascetismo protestante, sin que por supuesto Rachfahl haya dado ni siquiera el menor indicio de intento por discutir esto. En cambio, se ha limitado a asegurar ciegamente que es una cuestión "meramente estipulada" por mí.

O también ocurre lo mismo cuando se las arregla para hacer aparecer como si yo jamás hubiera dicho, más o menos palabra por palabra en mi ensayo, todo lo que dije sobre el significado específico del protestantismo ascético en el siglo XVII[17] para las clases medias burguesas en ascenso, justo en ese tiempo y justo en esas áreas protestantes, para entonces hacer creer que lo que yo entiendo por "clases medias burguesas" incluye tan sólo a "zapateros remendones" *(Flickschuster).*[18] Pienso que con esta muestra podemos cerrar el análisis.

Quizá sólo me queda señalar que Rachfahl cree que cuando yo escribí un artículo sobre "el espíritu del capitalismo", y ahí traté tan sólo de un "matiz" específico del mismo, eso equivalió al autor de un libro que al escribir sobre los caballos anuncia que sólo va a hablar de los "caballos blancos". Permítaseme recordar a este "crítico", tan "ingenioso" como olvidadizo, el título de mi artículo: "La ética protestante *y* el espíritu del capitalismo". Naturalmente que no me proponía abordar *la totalidad* de ambos conceptos (en cuyo caso Rachfahl podría haberme acusado, de nuevo, por haber discutido solamente sobre los caballos blancos, precisamente por no haber dicho todo lo que debía decirse sobre la parte de la *Ética,* por ejemplo de la ética sexual de Lutero, o cosas por el estilo). Pero mi interés básico era tratar de las *relaciones entre ambos términos* y no de su totalidad. De lo cual se desprende lógicamente que de lo único que estaba obligado a tratar era de la posible relación causal que cada término ejerció sobre el otro. En fin, de acuerdo con mi experiencia, las cosas por lo general salen mal en una polémica cuando con el fin de aparentar que siempre se está en lo correcto, uno de los polemistas se ve forzado a pretender que es incluso más estúpido (como ocurre en el presente caso) de lo que realmente es.

II

Suficiente, por fin, después de tanta polémica. Pero casi olvido la gran amabilidad que me ha mostrado Rachfahl al ofrecerme un buen consejo sobre cómo puedo mejorar. Porque, según él, lo que yo debí haber dicho es lo siguiente: "Bajo la influencia de la ética vocacional reformada, se desarrolló un cierto tipo de variante del espíritu capitalista en el transcurso de la modernidad; me propongo establecer sus orígenes, los límites de su expansión y la cuestión de su impacto cualitativo, es decir, determinaré si el espíritu capitalista que creó *[sic]* al sistema económico capitalista de nuestros días, recibió de esta fuente ciertos aspectos que se hicieron constitutivos de su esencia". En otras palabras, debí:

1) primero, haber hecho una presuposición, que Rachfahl mismo denuncia en otros lugares: a saber, que alguna especie de "espíritu capitalista" (como quiera que se le defina) creó *por sí solo* al *sistema* económico capitalista —una construcción puramente espiritualista que yo he rechazado expresamente en mis ensayos—. Más aún, si lo entendí correctamente, debí haber

2) presupuesto lo que, entre otras cosas, buscaba *probar:* a saber, que la ética vocacional reformada (dejemos pasar aquí este *pars pro toto* de Rachfahl) influyó decisivamente en la formación de una "variación del espíritu capitalista" (dejemos pasar también esta expresión), y entonces yo debí haber

3) determinado los límites de su *expansión*. Lo cual es algo que no pude seguir explícitamente en el ensayo original, y es algo que, dado su esquema conceptual, en parte no es posible realizar plenamente, y en parte todavía no es posible continuar (por lo menos con los segmentos hasta ahora publicados). Finalmente, y sobre esta base, debí

4) haber discutido la cuestión distorsionada y mal planteada (véase la proposición número 1) de su "carácter cualitativo", pero al hacer esto, sin embargo, me hubiera visto forzado a

5) plantear mi problema de una manera que *simplemente no correspondía* con mis intenciones, porque lo que a mí me interesaba *centralmente* no era lo que nutrió al capitalismo en expansión, sino el desarrollo de un tipo de ser humano que fue creado por la confluencia de determinados componentes religiosos y económicos. Y este propósito quedó claramente articulado al final de mi ensayo original.

Tal parece, sin embargo, que con el fin de llevar a cabo este programa, en la medida en que tiene sentido, debí haber incluido desde el principio de mi investigación una definición de todas las características que ese complejo concepto del "espíritu del capitalismo" puede involucrar. Porque sin esto no es posible establecer la existencia de una "variación". No obstante, en mi ensayo yo expliqué por qué no hice esto y por qué no podía hacerlo, pues de otra manera corría el riesgo de violar la historia desde un principio. Una formación *(Gebilde)* específicamente histórica, como la que representamos al principio de manera tan poco clara bajo ese nombre, tan sólo puede ser elevada al rango de la claridad conceptual —y noto la ausencia en todos mis críticos de cualquier intento por refutar estas observaciones— mediante una síntesis de sus componentes individuales, conforme la realidad histórica se presenta ante nosotros. Hacemos esto de tal manera para que, a partir de la realidad de lo históricamente dado, podamos seleccionar en su forma más nítida y consistente aquellos rasgos individuales que encontramos ejerciendo su efecto ahí de manera diversamente ordenada, fracturada, más o menos consistente y completa, más o menos mezclada con otros aspectos heterogéneos, y podamos combinarlos de acuerdo con su compatibilidad, para producir un concepto "típico-ideal", una construcción mental *(ein Gedankengebilde)* a la cual se aproxima en diferentes grados el contenido promedio *real* de los datos históricos. De hecho, todo historiador emplea de manera continua y consciente, o (lo que es más frecuente) de manera inconsciente, conceptos de *este tipo,* dondequiera que se usen "conceptos" precisos. Repetidamente he discutido este punto fuera de mis ensayos sobre el protestantismo, y hasta ahora no he encontrado ningún desacuerdo y también, incidentalmente, no me engaño a mí mismo con respecto a que mediante estos intentos metodológicos haya resuelto de manera "definitiva" y concluyente un problema tan lejano a lo simple. Por el contrario, tengo razones para pensar muy modestamente acerca de mi trabajo hasta ahora en esta dirección. Así que en el caso presente, de un muy complejo fenómeno histórico, sólo era posible empezar por lo *dado concretamente (anschaulich Gegeben)* para intentar gradualmente obtener nuestro concepto mediante la eliminación de lo "no esencial" en él, en la medida en que tales conceptos sólo pueden ser formados por medio de la abstracción y la selección. Así que:

1) Primero procedí a poner ejemplos ilustrativos de la notable y fuerte congruencia, hasta ahora no disputada, entre el protestantismo y el capitalismo moderno, y en

particular de la elección capitalista de ocupación, así como del éxito en la actividad capitalista.

2) Para ilustrarlo, presenté algunos ejemplos precisamente de las máximas de vida ética (Franklin) que yo veo como testimonios indudables del "espíritu capitalista", y entonces formulé la cuestión sobre cómo éstas difieren de otras máximas, especialmente de las medievales.

3) Entonces busqué ilustrar, de nueva cuenta mediante ejemplos, cómo se relacionan *causalmente* esas actitudes espirituales con el sistema económico del capitalismo moderno.

4) Lo cual me llevó a la idea de la "vocación", junto con la peculiar y largamente (en particular por Gothein) establecida "afinidad electiva" del calvinismo (y también del cuaquerismo y sectas similares) con el capitalismo.

5) Al mismo tiempo, busqué demostrar que nuestro concepto contemporáneo de vocación está de alguna manera religiosamente arraigado.

Esto planteó entonces un problema relevante *no* para toda la serie de ensayos planeados originalmente para ser publicados en ese momento en el *Archiv für Sozialwissenschaft* (como de hecho lo expresé explícitamente al final de la primera parte). Éste fue el problema de cómo las varias manifestaciones del protestantismo se relacionan con la idea de la vocación, en su importancia para el desarrollo de aquellas cualidades éticas de los individuos que influirían una propensión hacia el capitalismo. Por supuesto que esta cuestión sólo tenía sentido si tales cualidades religiosamente condicionadas existían en primer lugar. En aquel momento yo sólo podía explicar la *naturaleza* de estas cualidades en términos generales mediante ejemplos. Por lo tanto, y para complementar lo que ya había dicho sobre el problema, necesitaba demostrar, incluso más plenamente, cómo tales cualidades existieron de hecho entre ciertos aspectos particulares de la ética protestante, *cuáles* cualidades eran éstas, qué *tipos* de protestantismo estas cualidades estimularon en grado tan alto y cómo diferían de las cualidades de la Iglesia medieval y de otras variedades del protestantismo que fueron en parte adquiridas y absorbidas, y en parte solamente toleradas.

En la práctica, el tratamiento del problema mismo tenía que, *1)* en la medida de lo posible para un lego en teología, descubrir primero la raigambre teórica y dogmática de la ética entre las variedades individuales del protestantismo, con el propósito de mostrar que no solamente estaban involucradas meras cuestiones secundarias sin nada que ver con el contenido del pensamiento ético-religioso, sino también *2)* lograr algo *muy diferente* a esto: a saber, encontrar las motivaciones *práctico-psicológicas* para la *conducta (Verhalten)* ética contenida en cada una de estas variedades únicas de religiosidad. Rachfahl todavía no ha sido capaz de entender, aunque sea por una sola vez, que estas dos cuestiones *se refieren a dos cosas completamente distintas* (por no decir nada de todas sus otras distorsiones y superficialidades). Todavía no ha sido capaz de captar lo importante e interesante que es la cuestión (incluso desde un punto de vista práctico) sobre qué tipo de ideales éticos estaban contenidos en las doctrinas del catolicismo,

Lutero, Calvino y otros en sus varias similitudes y diferencias, y si, según reporta Rachfahl, la teoría de la Iglesia "esperaba también del lego católico" (y no nada más de los monjes) el mismo tipo de conducta que el protestantismo cultivaba práctica y psicológicamente. Pero tampoco ha podido ver que la respuesta a este asunto no estipula *absolutamente nada* acerca de si la doctrina religiosa en cuestión creó en sus adherentes el *vehículo psicológico capaz de generar un tipo de conducta* que estuviera en germen en tal doctrina. (Pues en su lugar pudo haber generado un tipo de conducta muy diferente, o quizás una que empujara a la doctrina hacia direcciones particulares distintas.) Tal como yo mismo lo he hecho notar, por supuesto que el trabajo concienzudo ha sido elogiado y recomendado al lego en el mundo en todas las épocas, tanto por parte de teóricos de la ética como por predicadores medievales tales como Berthold de Ratisbona y otros (aunque el cristianismo primitivo, por contraste, compartió la perspectiva de la Antigüedad hacia el "trabajo" —según lo indica Harnack en breve artículo—).[19] Las afirmaciones de Lutero, a lo largo de esas mismas líneas, son bien conocidas. Desde luego que no ha habido carencia de enseñanzas fuera del protestantismo ascético acerca de la bendición del trabajo secular. Pero ¿de qué sirve si (como en el luteranismo) no se ofrecen *premios psicológicos* en estas enseñanzas teóricas a fin de ser practicadas con metódica consistencia? ¿O si (como en el catolicismo) se colocan recompensas mucho más grandes en muy *diferentes tipos* de conducta? ¿O, más aún, si mediante la figura de la confesión, se le permite al individuo un recurso para descargarse de manera espiritual de absolutamente todo tipo de transgresiones contra los mandamientos de la Iglesia, una y otra vez?[20] En contraste con esto, el calvinismo y el baptismo, en su desarrollo desde finales del siglo XVI, generaron el pensamiento de la necesidad de la *prueba* ascética —prueba en la vida en general y en la vida vocacional en particular— en cuanto garantía subjetiva de la *certitudo salutis* (es decir, no como una base real de salvación, sino como una de las razones más importantes para *conocer los fundamentos* sobre la propia determinación para la espiritualidad y la salvación), y de esta manera crearon una prima psicológica muy específica para las prácticas de la vida metódica ascética que ellos demandaban, y cuya efectividad no ha sido fácilmente superada, por lo menos en *este* ámbito.

Éste fue el asunto al que debí dedicarme en mis escritos, junto al de las prácticas metódicas de vida que generó. Primero debí explicar los rasgos característicos de estas prácticas, y después su consistencia interna y la absoluta integridad con las que debían ser vividas *por cada individuo* que hubiera crecido en la atmósfera construida por esos poderes religiosos —incluso, y por supuesto, aunque no fuera de manera consciente—.

Que estas motivaciones también encontraran poderosos apoyos en las diversas instituciones *sociales* de las iglesias y en otras instituciones influidas por las iglesias y sectas, en parte busqué indicarlo brevemente en mi ensayo original, y en parte busqué iluminarlo más claramente en [mi artículo de 1906 sobre las sectas protestantes de Norteamérica en] el *Christliche Welt*. Permítaseme recapitular esto. Primero, el ritual del acto central de la comunión estuvo específicamente subrayado por el ascetismo protestante. El pensamiento de que quien no pertenece a la Iglesia invisible de Dios, pero

de todos modos toma parte en este acto, "come y bebe a su propio riesgo", contiene un *pathos* cuyo poder casi completamente se ha perdido hoy en día, incluso para la mayoría de los "cristianos" entre nosotros. Sin embargo, todavía podemos reconstruirlo vívidamente, a partir de las memorias de juventud de la vieja generación y de los remanentes del peso eclesiástico que todavía tenemos, por decirlo así, arrumbado en los rincones (por lo menos según vemos retrospectivamente hoy las cosas). El protestantismo ascético carece (y de ninguna manera esto es accidental) de la institución de la confesión que otorgaba alivio al católico de las presiones de dudas llenas de angustia con respecto a la calificación del individuo para la salvación. Y aquí también, como en todo, el problema de si uno pertenecía a los calificados era respondida para el protestante no, como ocurría para el católico medieval, mediante una adición de culpa y mérito para que fueran proporcionalmente balanceados, y entonces posiblemente complementados con la gracia eclesiástica de los sacramentos, sino como ya demostré específicamente para el caso del protestantismo ascético, a través de una rígida disyuntiva del "esto o aquello" de la personalidad total, manifestada en la entera conducta ética de vida del individuo. Según lo mostré en detalle, sólo aquí —y de nuevo, infinitamente más fuerte que en el luteranismo— el individuo se ve confrontado con su dios y tiene que apoyarse solamente en sí mismo y en su estado de gracia, el cual tan sólo puede percibir a partir de su *entera* conducta de vida. Y, al mismo tiempo, su estructuración externa de la vida estará mucho más sujeta al *control de sus pares,* mediante los miembros de la congregación; mientras que en el catolicismo y el luteranismo recae en última instancia en el representante del "ministerio" arreglar, consigo mismo y el lego, si el individuo está listo para la comunión. En el calvinismo, la responsabilidad para que la "gloria de Dios" no sea deshonrada, por la participación de alguien que patentemente exhibe señales de exclusión frente a los electos, corresponde a *cada uno de los miembros* de toda la congregación —porque el culto a la "gloria de Dios" proporcionaba un foco inambiguo para toda la vida social, con un poder que era, en *este* sentido, totalmente ajeno a las otras grandes iglesias—. Fueron estos mismos legos quienes llevaron a cabo, apenas hace una generación, el cisma de Kuyper (el mismo Kuyper era un lego mayor), al demandar que se negara la comunión a los confirmados que ellos creyeran que no calificaban para ella, y que hubieran sido examinados por predicadores extraños al pueblo. En última instancia, lo que vemos detrás de esto es la protesta contra el principio de que cualquier autoridad que no tenga su sitio en la concreta *congregación* autocorrectora de comulgados pueda interferir, de cualquier modo que sea, en la cuestión de la calificación, es decir, en una cuestión que afecta directamente a todos y cada uno de los miembros de la congregación. La inmensa significación social de estas maneras de pensar se reveló del modo más claro en ese tiempo en las iglesias de Nueva Inglaterra, donde la demanda por una *ecclesia pura,* y especialmente para una comunidad pura de comulgados, directamente creó genuinas "diferencias de clase", al lado de batallas y compromisos sobre la posición de los "que serán cristianos" en relación con su derecho de llevar niños al bautismo y hablar por ellos en calidad de padrinos y cosas por el estilo. Si uno examina las ordenanzas de la Iglesia protestante, así como su desarrollo y, de ser posible, su

funcionamiento práctico, para después reflexionar sobre sus consecuencias, lo primero que sorprende es lo mucho que la reglamentación moral de la vida —que en la época carolingia fue delegada en las cortes eclesiásticas, o puesta en manos de las municipalidades a finales de la Edad Media, o en manos de la policía regia en tiempos de los estados territoriales— es aquí asumida por la Iglesia; por supuesto que en muy diversos grados, y por lo general mucho más en las áreas calvinistas que en las luteranas (porque como lo he indicado en mi ensayo original, la sumisión expresa a la disciplina de la Iglesia, al entrar a la congregación, fue resaltada sólo *después* de Calvino).

Pero también, como lo subrayé, lo que era, y todavía lo es en los vestigios de hoy en día, incomparablemente más predominante y efectivo, era el tipo de "entrenamiento ético" que las sectas ascéticas imponían a sus miembros. Narré algo de esto basado en mis observaciones de los Estados Unidos contemporáneos, en mi ensayo de (1906 en) *Christliche Welt*. El actual proceso de secularización de la vida norte-americana y la tremenda inmigración de muy diversos elementos pronto borrará su legado, así como también la salvaje "pesca de almas", en el reclutamiento entre las distintas denominaciones en competencia, pronto debilitará la intensidad de sus logros en la educación. No obstante, tan sólo un poco de atención a estas cosas basta para hacernos ver vívidamente la antigua importancia de esos fenómenos, a partir de los remanentes que marcan su legado. Le recuerdo al lector lo que escribí en 1906 en el *Christliche Welt* acerca de la función de esas sectas en la vida económica (y que gradualmente han sido sustituidas hoy por todo tipo de organizaciones puramente seculares). Refiero especialmente, por ejemplo, entre numerosas experiencias similares, la motivación que me fue expresada por un hombre joven cuando ingresó a una congregación baptista en Carolina del Norte, en el sentido de que estaba pensando abrir un banco. Pero al interrogarlo más detalladamente, resultó que esto no era tanto para ganar un reconocimiento ante posibles clientes baptistas, sino que lo que tenía en mente era el reconocimiento precisamente del grupo de los *no sectarios,* porque éstos constituían la gran mayoría de los clientes potenciales en el área, y tenían una enorme confianza en la honestidad de los baptistas. La razón para ello era que quien quisiera ser aceptado ahí para el bautismo tenía que ser preparado durante su "catecumenato" mediante una abrumadora investigación sistemática sobre su conducta por parte de la congregación, con averiguaciones en todos sus antiguos lugares de residencia. Y las preguntas serían tales como: ¿visita frecuentemente las cantinas?, ¿ha bebido licores?, ¿alguna vez ha jugado a las cartas?, ¿ha llevado alguna vez una *unclean life?,* ¿libertinaje?, ¿cheques no pagados puntualmente?, ¿o algún otro tipo de deudas?, ¿cualquier señal, por pequeña que sea, de informalidad en los negocios? Y así sucesivamente. Si era admitido, el valor de su crédito y calificación para los negocios quedaban así garantizados, y entonces podía ganarle a cualquier competidor no legitimado de esa manera; mientras que, al mismo tiempo, cualquier posible exclusión por mala conducta significaba su excomunión social, como siempre ocurre con estas sectas.[21]

Encontramos ya desarrollada la misma situación hace 200 años. Por ejemplo, los cuáqueros siempre se han enorgullecido de haber introducido el sistema de precios fijos,

tan importante para el capitalismo, en lugar de la costumbre oriental del regateo. Y de hecho la investigación histórica demuestra que hace 200 años la razón dada para el florecimiento del comercio cuáquero al por menor era que los clientes se sentían seguros con este principio, por lo menos mucho más que el que podía ofrecerle cualquier otro sistema de regulación de precios, medieval o moderno. La congregación cuáquera también respondía con ayuda cuando alguien iniciaba una transacción comercial, para la cual carecía del capital o conocimiento necesarios. Y en la bibliografía sobre todas estas sectas se encuentra que, poco después de su surgimiento, se regocijaban porque el Señor estaba visiblemente bendiciéndolas, y que "los niños del mundo" estaban llevándoles dinero (como depósito, ahorro, inversión, o en cualquier otra forma) más que con otros, aun cuando fueran de su propia confesión, debido a que las sectas se aseguraban de proporcionar el requisito de las garantías éticas personales. Hago referencia a más ejemplos de este estilo en mi esquema del *Christliche Welt,* y aquí me limito a una observación adicional. Todos saben que incluso hasta en las últimas décadas un yanqui de viejo molde, y especialmente un hombre de negocios, simplemente no podía entender, y a veces incluso hasta hoy todavía no puede entender, que una persona no pueda pertenecer a ninguna *denomination* (no importa a cuál, porque en este aspecto es absolutamente "tolerante"). Tal proscrito religioso sería sospechoso para él, no sólo socialmente sino también para llevar a cabo un negocio, debido a que no está "legitimado" éticamente. Hasta hace no más de 15 años, incluso un turista podía ser visto así en Escocia o en los círculos burgueses ingleses, especialmente los domingos. Hoy, cuando ya se ha salido de esa otrora imperiosa necesidad de legitimación religiosa, los hombres de negocios de las clases medias norteamericanas tienen en su lugar y a su disposición varias otras organizaciones que están creciendo rápidamente. Para propósitos de legitimación, a menudo usa el distintivo de tal organización en el ojal de su chaqueta, para la cual previamente se ha hecho elegir, a fin de demostrar que tiene todas las cualidades de un "caballero". (Y si uno observa con cuidado, podrá encontrar en gran número tales insignias, las cuales recuerdan al distintivo de la legión de honor roseta.)

Mientras predominó el genuino espíritu yanqui, la democracia norteamericana jamás fue, aun sin sus *trusts* y sindicatos, un simple montón de arena cuyos granos fueran individuos aislados. En muy buena medida fue un revoltijo de organizaciones *exclusivistas,* de las cuales el prototipo es la *secta,* y todas ellas demandaban de sus miembros, y cultivaban en ellos, aquellas cualidades que crearon el tipo de hombre de negocios que requiere el capitalismo. Por supuesto que alguien en la posición de *mister* Pierpont Morgan no requiere de tal necesidad de legitimación para detentar el poder de su posición económica. Y también en muchos otros aspectos, las cosas son hoy muy diferentes. Pero la penetración del específico espíritu que esas asociaciones voluntarias infundieron a la totalidad del estilo de vida, fue una precondición extremadamente importante para que el capitalismo moderno "echara raíces", es decir, para que descubriera un "estilo de vida" adecuado en el amplio estrato de las clases medias burguesas, y finalmente también en las masas que incorporó en su mecanismo, para obtener así un control masivo sobre toda la vida que había creado. Es entendible que

historiadores del estilo de Rachfahl no tengan ni idea de las enormes dimensiones de socialización que se necesitan para que esto pueda ocurrir.[22] Y si alguien con el mismo "sentido común" del que Rachfahl se jacta tan pomposamente, saliera con que es "plausible" considerar que esta calificación del entrenamiento religioso para la vida de negocios, al lado de toda su configuración de credenciales específicamente comerciales y religiosas, muy bien pudiera ser *consecuencia* de que esas comunidades religiosas se desarrollaron en un "medio ambiente" que de todos modos ya era capitalista, a esa persona le preguntaría: ¿por qué, entonces, la Iglesia católica no desarrolló tal combinación de actitudes y tal sistema educativo tan apropiado para el capitalismo? ¿Por qué no lo hizo en los grandes centros medievales como Florencia, donde es bien sabido que el capitalismo estaba incomparablemente más "desarrollado" que en la todavía escasamente poblada región rural del oeste de Carolina del Norte, de la cual ya he hablado, o que en las colonias norteamericanas con sus grandes áreas de economía de subsistencia, donde este espíritu religioso "echó raíces" hace más de 200 años? ¿Y por qué tampoco se desarrolló en el luteranismo?

Y la respuesta está en que en los procesos que describí se tejió una red de significados psicológicos a partir de muy específicas raíces morales y religiosas, las cuales ofrecían *posibilidades* para el desarrollo capitalista. Es verdad que el estilo de vida cultivado por las comunidades ascéticas, con una energía tan inmensa, también acabó por "colorear" a las otras denominaciones rivales en las áreas confesionales mixtas. Lo cual se dio desde un principio, pero de manera creciente a partir de la cada vez más grande configuración de la vida económica por el espíritu del capitalismo, a pesar de las enormes diferencias existentes entre las distintas denominaciones confesionales.[23] Desde muy temprano, tal fue el caso del luteranismo holandés y norteamericano, e incluso del catolicismo norteamericano (mientras que en el luteranismo alemán, como es bien sabido, el principio conductor lo constituía el pietismo). Naturalmente, semejante proceso de asimilación tan sólo disminuyó gradualmente las diferencias entre las distintas confesiones, pero jamás las borró por completo.[24] No obstante, casi siempre tuvo lugar un movimiento hacia las formas más consistentes de ascetismo protestante (en particular calvinista), y con certeza por lo menos entre aquellos grupos que contenían protestantes; razón por la cual una mera estadística sobre el número de calvinistas genuinos, entre los protestantes que emigraron a los Estados Unidos, todavía no puede constituir un argumento de peso contra el enorme significado de las formas ascéticas de vida. Las discusiones en el catolicismo de esa época, sobre cómo igualar la superioridad económica protestante, encuentran su contraparte, en contenido aunque no en el estilo de expresión, en algunas de las observaciones de Spener con respecto al buen progreso de los cuáqueros. Por supuesto que este motivo siempre ha ejercido su influencia en todas partes, tal como ocurre en los Estados Unidos de hoy en día.

Dejando a un lado por el momento el término de "ascetismo intramundano",[25] si alguien pregunta ahora si estoy justificado en establecer un paralelismo sustantivo entre esto y el ascetismo monástico del catolicismo, no tengo necesidad de mencionar que los autores protestantes sobre cuestiones éticas, especialmente en Inglaterra, frecuentemente

citaban bibliografía devocional medieval de origen monástico (Bonaventura y otros) en conexión con los requisitos que yo he llamado "ascéticos". Pero podemos hacer una comparación más simple que ésta. El ascetismo monástico demandaba castidad. El ascetismo protestante (en el sentido en que yo uso el término) lo demandaba en el matrimonio *también,* en el sentido de la eliminación del "deseo" y la restricción del intercurso sexual para el "propósito natural" *racional* de la procreación, como único escape moralmente aceptable. Pero en todo caso, estas regulaciones eran algo más que una *mera* teoría, pues sabemos del cumplimiento hoy en día de estas reglas entre algunos pietistas y hutistas, lo cual no deja de parecernos directamente antinatural. La manera de tratar a las mujeres ha estado muy influida por esto, puesto que impidió que se les viera primordialmente como vehículos sexuales, en contraste, por ejemplo, con la perspectiva campesina residual en Lutero.

El ascetismo monástico también exigía pobreza, pero ya sabemos con qué paradójicas consecuencias. En todas partes, la prosperidad de los monasterios era vista como resultado de la bendición divina —con excepción de determinadas denominaciones estrictamente espirituales que los papas trataban con gran recelo—, pero en gran medida esa prosperidad era *consecuencia* de su economía racional, al lado de sus propiedades y donaciones. De manera similar he descrito las consecuencias, igualmente paradójicas, de la forma en que por su parte el protestantismo ascético rechazó tanto la complaciente "satisfacción" con las propias posesiones, como su búsqueda "por ellas mismas". El ascetismo monástico demandaba independencia frente al "mundo" y condenaba en particular el placer ingenuo. El ascetismo protestante hizo lo mismo, y ambos convergieron en el método del "ejercicio" (que es lo que la palabra "ascetismo" realmente significa): tiempo estrictamente dividido; trabajo, silencio como medio de someter los instintos, distanciamiento de vínculos abiertamente intensos con la carne (cuestionamiento de amistades personales demasiado íntimas y cosas por el estilo), renuncia al placer como tal, ya sea el placer "sensual" en sentido estricto, o placer estético literario, y, en general, renuncia al uso de bienes mundanos que no sean justificables sobre bases *racionales* (la higiene, por ejemplo, sí es considerada un bien mundano racionalmente justificado). También señalé con gran detalle cómo en la Edad Media quien vivía de manera "metódica", debido específicamente a su "vocación", era precisamente el monje. La afirmación de Sebastian Franck (sobre la cual Rachfahl intenta "fundar" toda mi tesis científica, aun cuando yo la cité en mi réplica como un punto de vista de *contemporáneos)* refleja por lo tanto una mucho mejor comprensión de estas cosas que mi "crítico".

Lo que distingue, pues, al protestantismo ascético *racional* (en mi sentido del término) frente al ascetismo monástico es: *1)* el rechazo de todo medio ascético irracional (y tales medios son también, por cierto, rechazados o limitados similarmente por aquellas órdenes católicas más significativas, particularmente los jesuitas); *2)* el rechazo de la contemplación, y *3)* finalmente, y sobre todo, el cambio de orientación del ascetismo a la acción dentro del mundo, a su realización en el seno de la familia, y a la vocación (ascéticamente interpretada) de la cual se derivan fundamentalmente todas las diferencias

que ya mencionamos y algunas otras más.

Pero si los tipos de "espíritu" en cada uno de estos contrastantes principios para la regulación de la vida no van a ser considerados interna y esencialmente paralelos y emparentados entre sí, entonces no sé cuándo puede uno hablar de "afinidad". Como algo aparte, sólo mencionaré lo mucho que ocasionalmente fue lamentada la desaparición de los monasterios dentro de los círculos pietistas, junto con la de asociaciones organizadas de acuerdo con su modelo monacal, las cuales eran constantemente recreadas en esos círculos. Remito además, a lo que escribí, por ejemplo, en mi ensayo original sobre Bunyan. La tensión y la afinidad interna entre estas dos formaciones, concernientes al lugar de las ideas ascéticas en el sistema total de la vida religiosa, surgen en última instancia de la razón ya mencionada: del hecho de que lo que para los monjes contaba como una *base real* de candidatura para la salvación, para el protestantismo ascético significaba sólo una *base cognitiva* (es decir, *una* base cognitiva pero *no la única o absoluta,* aunque probablemente sí la más importante). Y como ni siquiera los "metodólogos" modernos (especialmente los metodólogos de la historia) pueden siempre distinguir entre estos dos tipos de hechos, no debe sorprender que esta "santidad del trabajo" sea a menudo confundida con elementos católicos parecidos, como si se comparara un huevo con otro —excepto que las semillas de éstos proceden de distintos padres espirituales, y por lo tanto desarrollaron estructuras internas muy diferentes—.

Recapitular aquí los fundamentos dogmáticos del ascetismo intramundano sería ir demasiado lejos. Debo remitir al lector enteramente a mi ensayo original para esto, donde también sugiero, al menos provisional y esquemáticamente, que la cuestión de si estos fundamentos fueron proporcionados por la doctrina calvinista de la predestinación, o por la dogmática no teológica del movimiento baptista, de ninguna manera resulta irrelevante para la orientación práctica de la vida, a pesar de toda asimilación entre ellos. Pero las diferencias tan marcadas entre estos dos elementos necesariamente ocuparon un segundo lugar en mi proyecto (la única parte publicada hasta ahora), donde más bien abordé sus aspectos en común. Sería demasiado ocuparse aquí de los detalles. No obstante debo reiterar expresamente que al poner a prueba empíricamente la cuestión de si estas fundamentales condiciones religiosopsicológicas tienen un específico efecto práctico en el modo de conducción de vida *(Lebensführung),* tal como lo he sostenido, en ello no he aducido libros dogmáticos o tratados teóricos de ética, sino fuentes de muy diferente naturaleza. Las publicaciones de Baxter y Spener, resaltadas en particular por mí, se basan en un trabajo pastoral, es decir, esencialmente en respuestas a preguntas hechas a los pastores sobre aspectos de la vida práctica, concreta y cotidiana. En la medida en que reflejaban la vida práctica, estos escritos representan en consecuencia un género semejante al de la *responsa* de los jurisconsultos romanos sobre cuestiones de la práctica apropiada en los negocios y en los tribunales. A semejanza de los juristas romanos, éstas y otras obras similares ciertamente contenían también especulaciones casuísticas, tal y como ocurría con el Talmud —aunque en una escala incomparablemente mayor en este último— y tomaba prestados elementos de lo que alguna vez fueron respuestas a preguntas prácticas. La forma y el contexto de estos escritos nos indican en dónde

tomaron su material de la vida práctica —por supuesto que no siempre, pero por fortuna sí de manera suficiente—. Y donde lo hacen, *ninguna* fuente los iguala en autenticidad y vitalidad, con la posible excepción de correspondencias personales y quizás, a lo más, de algunas autobiografías. Ni los panfletos y folletos populares, ni los sermones los igualan (aun cuando conviene usar extensamente los sermones, pero por supuesto que siempre como material *complementario),* ni tampoco otros productos literarios del periodo (por importante que sean en su calidad de fuentes secundarias), y tampoco, finalmente, ni siquiera las muy superficiales declaraciones confesionales pertenecientes a diversos grupos capitalistas —especialmente si uno deja fuera de este cuadro la influencia, sobre ellos, de la "atmósfera vital" ascética protestante—. Lamentablemente, muy pocas veces somos suficientemente afortunados como para ver en su conjunto la interconexión entre intereses religiosos y capitalistas en el lugar de trabajo tan claramente como ocurre en el caso de los tejedores de Kidderminster, que ya he citado.

Lo cual no disminuye en lo más mínimo la importancia de los trabajos que Rachfahl desearía ver terminados. Pero sólo mi enfoque es capaz de descubrir la dirección específica mediante la cual la coloración particular de la religiosidad fue capaz de desarrollarse, y eso es lo que explícitamente a mí me interesaba. Este proceso de influencia no intensificó meramente alguna perspectiva psicológica que ya estuviera presente; significó un "espíritu nuevo", por lo menos dentro de la esfera mundana. A partir de sus vidas religiosas, sus tradiciones familiares religiosamente condicionadas, estilo de vida religiosamente influido, así como de su mundo circundante, estas personas desarrollaron hábitos que las convertían en agentes particularmente apropiados para afrontar las exigencias del incipiente capitalismo moderno. De manera esquemática: en lugar del empresario cuyo crematismo lo hacía sentirse *a lo más* "tolerado" por Dios (a semejanza del comerciante indio que hoy tiene que trabajar para expiar o realizar su *usuraria pravitas),* entró a ocupar su lugar un nuevo tipo de empresario que mantenía intacta su buena conciencia. El nuevo empresario tenía una conciencia en la que la Providencia le mostraba el camino para la ganancia, no sin una intención particular. La obtenía para la mayor gloria de Dios, cuya bendición se revelaba inequívocamente en la multiplicación de su ganancia y de sus posesiones. Pero sobre todo, podía medir su valía no sólo ante los hombres, sino también ante Dios por el éxito en su profesión, siempre y cuando fuera realizada por medios legales. Dios tenía sus razones con respecto a por qué precisamente él era seleccionado para el éxito económico y para proporcionarle los medios para conseguirlo, en contraste con otros a quienes Dios tenía por buenos, pero que por razones inexplicables destinaba a la pobreza y el trabajo forzado. Éste es el tipo de empresario que emprendería su camino por el sendero de la seguridad "farisaica" de acuerdo con la estricta formalidad legal, porque ésta es a la que consideraba la única y más alta virtud reconocible (desde el momento en que para él no había de ninguna manera algo así como una "suficiencia" ante Dios). Junto a él se encontraba el hombre de la específica "disposición para el trabajo", en la persona del artesano calificado de las industrias domésticas, o en el trabajador, cuya creencia en su "vocación" divinamente ordenada le daba la conciencia de su religioso estado de gracia. El rechazo de estos

hombres al pecado de la idolatría de la carne al sentarse en sus laureles, disfrutando de placeres y derrochando dinero y tiempo en cosas no útiles para la propia vocación, los llevó constantemente a hacer uso de la propiedad adquirida en su profesión para transitar por el sendero "vocacional" de la inversión del capital (en el caso del empresario) o seguir el camino del "ahorro", y posiblemente de "mejorar en la vida" mediante la movilidad social (en el caso de los desposeídos, pero "éticamente" calificados).

Lo decisivo aquí era que la vocación y el más íntimo meollo ético de la personalidad formaban una unidad inquebrantable. No obstante, muchos movimientos aislados hacia la ética vocacional práctica que uno puede encontrar en la Edad Media (y deliberadamente he evitado hablar de esto aquí)[26] no alteran el hecho de que un "vínculo espiritual" de este tipo simplemente no existía en esa época. Y en la nuestra, cuando se pone en alto el valor específico de la "vida" y la "vivencia", o cosas por el estilo, se han dado de manera brutal la disolución interna de esa unidad y el ostracismo del "hombre vocacional", pues desde hace tiempo el capitalismo moderno ya no requiere de ese apoyo motivacional. Es en contra de este engranaje del capitalismo moderno que se rebela la sensibilidad moderna que acabo de mencionar, no sólo por razones sociopolíticas, sino que ahora es precisamente como consecuencia de su vínculo con el espíritu de la humanidad vocacional. Admitimos que todavía encontramos huellas de un papel para los contenidos religiosos en el desarrollo capitalista, como lo demostré repetidamente tanto en mi ensayo original como en otros escritos. Podemos ver que la industria continúa apoyándose en aquellas cualidades de su personal que surgieron de aquel estilo de vida, lo cual se manifiesta en la composición confesional de la fuerza laboral. Por ejemplo, puede encontrarse entre los capataces y los empleados de cuello blanco que han ascendido desde humildes orígenes, en contraste con los obreros no calificados, y lo mismo vale para los empresarios. Por supuesto que las estadísticas tan sólo nos revelarán esto una vez que hayamos eliminado aquellas contingencias que resultan de la localización geográfica, la cual está frecuentemente determinada exclusivamente por la existencia de materias primas indispensables; sin embargo, la cuestión se complica todavía más porque el trabajo artesanal no aparece en las estadísticas. Pero, en su conjunto, el capitalismo contemporáneo está, repito, emancipado de la manera más definitiva y difundida de tales factores éticos. En cambio, en la época del incipiente capitalismo moderno, nadie ha *dudado,* hasta ahora, de que los hugonotes estaban vinculados al capitalismo burgués de manera extremadamente cercana, y que exportaban sus cualidades típicamente comerciales dondequiera que emigraban a finales del siglo XVII, después de la revocación del Edicto de Nantes. Y lo hicieron no sólo hacia países con economías menos desarrolladas, sino también a Holanda, donde la inversión de capital, como ya lo he señalado, estaba en parte estructurada diferencialmente, y en parte tranquilizada por el gasto rentista y la ostentación social, aunque sólo fuera en determinados estratos. En su primera reseña (aunque ya no ahora en su segunda réplica), Rachfahl niega que en los estados norteños el desarrollo capitalista estadunidense estuviera influido por una manera muy específica de modo de vida, que a su vez estuviera específicamente condicionada por el estilo de vida puritano, aun cuando, con su acostumbrada vaguedad, sí admite tal

vínculo para el caso de Inglaterra. Los románticos ingleses reconocieron precisamente esta correlación para el caso de Escocia,[27] y en Alemania, Gothein ya había identificado este fenómeno, al que yo he agregado algunos ejemplos.

En el caso de Holanda he ofrecido razones sobre por qué, en esta instancia, las fuerzas del ascetismo protestante que trabajaban en la misma dirección fueron hasta cierto punto debilitadas[28] por una mezcla de factores indicados previamente, pero de manera sólo parcial. No me precio en lo más mínimo de haber mencionado incluso los más importantes. Pero lo cierto es que esos factores se reflejaron en el asombroso estancamiento inicial de la expansión capitalista holandesa (y no necesariamente tan sólo de su expansión colonial).[29]

Todos estos estímulos, que corresponden con las características económicas de sectas particulares en la Edad Media, se conocen en buena medida desde el siglo XVII y no han sido puestas en duda por nadie familiarizado con los hechos. Mis afirmaciones sobre los incentivos de carácter ético no se ven de ninguna manera socavados, en virtud de las razones ya mencionadas antes, por probables descubrimientos históricos que por supuesto son valiosos en sí mismos, tales como que en Francfort los inmigrantes luteranos holandeses convivían con inmigrantes calvinistas holandeses. Por ello, yo meramente *les recordé* a mis lectores de estas cosas en mi ensayo original. Ahora les recuerdo nuevamente que muchos (aunque no todos) de los cismáticos y sectarios rusos que tenían una visión esencialmente ascética *racional,* mostraron una conducta económica muy similar tan pronto superaron su inicial periodo de rechazo del mundo *(weltfremde)*. Aquí apareció la más extrema combinación de cualidades empresariales con un rechazo ético del mundo *(etischer "Weltablehnung"),* expresada en la secta de castrados de los Skoptsy.

Mi ensayo original se restringe pues a presentar *ilustraciones* de cosas ya bien conocidas (y también debo hacerlo aquí, a pesar de la pedantería de Rachfahl). Investigación adicional sobre el poder de las varias confesiones no era mi objetivo, por importante y necesaria que pueda ser para el análisis histórico especializado de regiones particulares. Pero también son necesarias, de hecho *mucho más necesarias,* investigaciones que comparen las diversas características de los países individuales influidos por el protestantismo ascético (las cuales por sí mismas ayudarían a explicar evidentes diferencias en su desarrollo). No obstante, las cuestiones más importantes para mí se encontraban, y se encuentran, en otro lado. En primer lugar, por supuesto, necesitaba diferenciar los diversos efectos de las éticas calvinista, baptista y pietista sobre el estilo de vida, mucho más profundamente y con mayor detalle de lo que se ha hecho hasta ahora. También debemos investigar de manera más completa los inicios de desarrollos similares en la Edad Media y el cristianismo primitivo, en la medida en que los trabajos de Troeltsch todavía dejen algún espacio para ello —lo cual requerirá seguramente de una intensa colaboración con los teólogos—.[30] Después necesitamos considerar la mejor manera de explicar, desde un punto de vista *económico,* la constantemente ubicua afinidad específica de la burguesía con un definido tipo de estilo de vida, cuyos aspectos ya fueron ejemplificados de manera consistente por medio del

ascetismo protestante. Numerosas cosas han sido dichas desde muy diferentes partes sobre este problema más general, pero muchas más, y creo que de las más fundamentales, quedan por decir.

Al menos debemos dar una breve respuesta a una última cuestión que parece inquietar el desesperado estilo de Rachfahl: y ésta es la de cuáles figuras, dentro del cuadro completo del capitalismo moderno, definitivamente *no* deben ser entendidas en términos del "ascetismo intramundano". Mi breve respuesta es: los "aventureros" del desarrollo capitalista. Y tomo aquí el término de "aventurero" en el sentido dado recientemente por G. Simmel en un seductor pequeño ensayo. Como es bien sabido, el significado de los aventureros en la historia ha sido muy considerable, especialmente, pero no sólo entonces, en el periodo del capitalismo incipiente. Pero también podría verse al capitalismo, en cierto modo y *cum grano salis,* como la creciente dominación sobre la vida económica entera en términos de la transformación *del oportunismo económico en un sistema económico*. Y la génesis del "espíritu" del capitalismo, en mi sentido del término, pudiera ser entendido como la transformación *del romanticismo del aventurismo económico en el racionalismo económico de la práctica metódica de vida*.[31]

Y finalmente, si cualquiera quisiera conocer mi opinión sobre el probable destino del capitalismo (considerado como *sistema* económico) si *imagináramos* excluido el despliegue de los elementos específicamente modernos del "espíritu" capitalista tal como se ha dado —y debe recordarse que Rachfahl emitió algunas observaciones sumamente frívolas al respecto—, todo lo que uno puede honestamente responder es que, en suma, no lo sabemos. Sin embargo, para aquellos —por lo menos entre quienes no son especialistas— que todavía no pueden deshacerse del mito de que ciertos logros tecnológicos fueron claramente la única causa del desarrollo del capitalismo, debemos recordarles los aspectos más amplios de este legado. El capitalismo antiguo se desarrolló en *ausencia* del progreso "técnico", pues surgió casi al momento mismo en que los avances tecnológicos de la época estaban llegando a su fin. Los avances tecnológicos de la Europa medieval continental no fueron insignificantes para la *posibilidad* de la modernización capitalista, pero ciertamente no fueron un "catalizador" decisivo. Factores objetivos, tales como ciertas variables climáticas que influyeron en la conducción de vida, así como los costos laborales, fueron importantes precondiciones históricas, al lado de otros factores generados por la organización sociopolítica de la sociedad medieval con su cultura en buena medida "de tierra adentro" (en contraste con la de la Antigüedad) y su resultante carácter único de los *burgueses* de la ciudad medieval, especialmente la ciudad de tierra dentro (véase mi artículo en el *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* [*Diccionario de ciencias del Estado,* 1909]). Además, factores específicamente económicos fueron ciertas formas de organización comercial (las industrias domésticas), mismas que, comparadas con las de la Antigüedad, quizá no eran absolutamente novedosas, pero ciertamente eran nuevas en estructura, distribución y significado. El gran proceso de desarrollo que subyace en el todavía muy frágil carácter del capitalismo en la baja Edad Media, y la *mecanización* tecnológica tan decisiva para el capitalismo

contemporáneo, ha sido posible así tan sólo en virtud de determinadas y muy importantes precondiciones objetivas, tanto políticas como económicas, pero sobre todo también ha sido realizado por el nacimiento y la difusión de ese "espíritu" racionalista y antitradicionalista generado por la aparición de ese tipo de ser humano que prácticamente fue quien lo impulsó hacia delante, y del cual ya he hablado. Debemos ver, por una parte, la historia de la *ciencia* moderna y de sus efectos prácticos sobre la vida económica moderna, y, por la otra, la historia de la moderna *conducción de vida (Lebensführung)* en su significado práctico para lo mismo. En mi ensayo original discutí este segundo aspecto, y todavía debemos seguir discutiéndolo. El desarrollo de las prácticas metódicoracionales en la *conducción de vida* es, de manera evidente, algo fundamentalmente diferente del racionalismo *científico,* y de ninguna manera es algo simplemente dado en él. Los primeros fundamentos de la ciencia natural moderna surgieron en regiones y mentes *católicas*. Lo primordialmente "protestante" fue, más bien, la aplicación metódica de la ciencia a objetivos *prácticos,* así como ciertos específicos principios de *la vida metódica* parecen haber tenido una especie de afinidad con la manera de pensar protestante (ir a detalles ya sería demasiado). El error de ver en la "devoción", por muy estricta que sea, un obstáculo *intrínseco* para el desarrollo de las ciencias *empíricas,* de esa época y de la posterior, queda demostrado cuando se piensa en particular en los héroes ingleses de las ciencias naturales del siglo XVII, hasta llegar a Faraday y Maxwell (de hecho, es sabido que Faraday predicó en la Iglesia de su secta en el siglo XIX). La inclusión *práctica* y *metódica,* y no solamente ocasional, de las ciencias naturales al servicio de la economía, ha sido una de las piezas claves para el surgimiento de la "vida metódica" *en general,* y a esto deben agregarse las contribuciones decisivas tanto del Renacimiento como de la Reforma, particularmente en la dirección sugerida por mí. Si ahora se me preguntara con toda honestidad qué tan *alto* valoro la importancia de la Reforma, mi respuesta sería, después de un examen cuidadosamente calibrado, que, en efecto, la valoro *muy* alto. Ahora bien, que no exista una escala "numérica" para calificar las atribuciones históricas, no depende de mí.

Suficiente y más que suficiente. No puede esperarse que la gran masa del público haga una lectura atenta y completa del trabajo "criticado", cuando han leído ya una "crítica" indigna y carente de entendimiento. Creo haber demostrado ya que Rachfahl pertenece a esa calaña de "críticos" pendencieros *(Klopffechter)* que quedan bien ante lectores que gustan del pleito, pero no han leído la obra reseñada. Que un profesor de historia, tan confiado en su ignorancia, haya malinterpretado *toda la cuestión* aquí tratada, como resultado de una lectura tan asombrosamente superficial y sesgada *parti pris,* para después no tener el valor civil de reconocerlo una vez que ha sido exhibido, es ciertamente una cosa difícil de creer para personas que no conocen bien este asunto. Pero esa incredulidad no cambia nada, porque lamentablemente éste *sí es el caso,* que aquí he tenido que demostrar[32] a costa del espacio de una revista académica cuya seriedad no le permite aceptar tal profusión de una polémica inevitablemente estéril, generada por culpa exclusiva del "crítico", al que aparentemente sí le concede todo su espacio el *Internationale Wochenschrift*.

* Traducción de Francisco Gil Villegas M. Originalmente en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* vol. 31, núm. 2, 1910, pp. 554-599; reimpreso en Johannes Winckelmann (comp.), *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, Hamburgo, Siebenstern, 1978, pp. 283-345.

[1] Aprovecho para subrayar que la absoluta nulidad de los logros de Rachfahl como "crítico" no afectan en lo más mínimo mi alta estima por sus otros trabajos que no se aventuran en áreas desfavorables para él. Y lo califico de "desfavorable" no sólo por su falta de información sobre *el tema* discutido aquí, sino también porque su regodeo, en una especie de "esgrima" intelectual unilateral, frecuentemente lo lleva a tirar "golpes de cerdo" *(Sau-Hieben)* abajo del cinturón, como solíamos llamarlos en el lenguaje de las fraternidades de duelos estudiantiles en Heidelberg. De hecho, este placer suyo en "batirse", acaba siempre por desbocarse y salirse de control, por lo que constantemente fracasa en la posibilidad de conseguir sus "objetivos" deseados. Rachfahl censura la forma desconsiderada de mi réplica, y sin embargo, cuando Troeltsch decidió responderle deliberadamente de manera generosa y conciliadora —tanto en forma como en contenido— él buscó abusar tácticamente de esa generosidad para explotarla de una manera poco honorable; y sus invectivas contra Troeltsch llevan tal grado de animosidad que incluso superan a las dirigidas contra mí. La manera en que "critica" inevitablemente se convierte en pura bravuconería, lo cual obliga a uno a hablarle de manera directa y brutal, como una forma apropiada de responderle a alguien así. Espero nunca más tener que volver a involucrarme en una polémica con otro "crítico" de esta calaña.

[2] Con el fin de disipar cualquier duda con respecto a quién me refiero cuando hablo de esos "otros" cuya recepción de mi trabajo la encuentro en algunos sitios demasiado unilateral, permítaseme decir que pienso en Hans Delbrück, quien ha ido demasiado lejos al pregonar su crítica a esos supuestos historiadores que todavía intentan producir "refutaciones" de la interpretación materialista de la historia. Por muy cuidadosas que en su conjunto sean las construcciones intelectuales de F. J. Schmidt (también en los *Preussische Jahrbücher),* sólo puedo tomarlas precisamente como eso, como "construcciones", sin demeritarlas en su valor, pero me parece que deducen demasiadas cosas de lo que yo apenas he demostrado con algún detalle. La obra *El imperialismo británico,* de mi amigo Von Schulze-Gaevernitz, está muy lejos de ser una simple construcción, y mucho menos una basada únicamente en mis ideas, tal como Rachfahl erróneamente supone. Y si este escritor usó alguna de mis ideas es evidente que la complementó y expandió de manera sumamente afortunada. De hecho, él no negaría que se ha concentrado de manera excesivamente "unilateral" en la dirección espiritual de la causalidad: ésta es tanto la razón de su fuerza y, si se quiere, también de su debilidad. Concuerdo completamente, por supuesto, con Bonn en que un dualismo atraviesa la historia inglesa de los últimos 300 años dividida entre la *gentry* y esas clases medias burguesas típicamente orientadas hacia el disenso, hasta llegar al movimiento de Cobden. Pero Schulze-Gaevernitz no cuestionaría esto. Exageraciones como las de Delbrück no son muy útiles para los propósitos de mi ensayo, el cual abordó un tema claramente delimitado y, si se me permite, con una objetividad llana y sin pretensiones. Planteadas explícitamente estas objeciones, no me puedo hacer responsable de lo afirmado por Delbrück, y aprovecho la oportunidad para prevenirlas —como bien sabía Rachfahl, puesto que él cita mi discusión al respecto—. Por lo tanto, difícilmente requiero de la amable ayuda ofrecida subsecuentemente. Si él persiste en seguir arrojando esas exageraciones *contra mí,* pues que arregle sus propias cuentas con su conciencia literaria.

Decir algo sobre la exposición por parte de Troeltsch de mis puntos de vista estaría claramente fuera de lugar aquí, como también lo estaría sobre cualquier cosa que provenga del breve comentario de Von Schubert. Pero en el caso de Troeltsch debe notarse que bastaron un par de sus proposiciones para llevar a Rachfahl a intentar fructificar su posición mediante una explotación de las mismas y de los pasajes talmúdicos de la *Tora* (¡a los cuales declara ahora como la esencia de la "crítica histórica"!). En cuanto a Gothein, o bien Rachfahl simplemente no lo sabe, o bien ha olvidado (a pesar de la referencia explícita en mi ensayo) que las observaciones de este caballero sobre el tema que nos ocupa fueron publicadas *más de una década antes de que mi ensayo fuera entregado a la imprenta*. Por supuesto que Gothein no ha modificado su posición. Cuando de verdad creo diferir de escritores cuyos descubrimientos inciden en los míos, no acostumbro quedarme callado. Pero ahora el audaz y presuntuoso estilo de Rachfahl generó en Troeltsch la impresión de que yo introduje nuevos puntos en mis respuestas sólo con una intención retrospectiva —para gusto de Rachfahl, quien por supuesto y como de costumbre tan sólo invoca a Troeltsch para presentarlo como la autoridad en la que se basa todo lo que dije—. Tan sólo me queda pedirle al público que lea mi ensayo original, a fin de que por sí mismo confirme que *todo* lo que dije en mi réplica apareció con la misma claridad en el ensayo. Los *únicos* puntos nuevos que introduje en mi

réplica fueron dos detalles para responder la objeción de Rachfahl sobre Hamburgo y el desarrollo del capitalismo en Holanda, junto con mi referencia a las condiciones del valle de Wupper (y también pude haber discutido aquí el caso de Calw y del pietismo). De hecho, mencioné estos asuntos a pesar de no considerarlos necesarios, puesto que Gothein ya ha demostrado la importancia específica del calvinismo para Alemania. ¡Eso es todo! ¿Pero qué consecuencia pueden tener estas pequeñas adiciones comparadas con todo lo demostrado en mi ensayo respecto a *todas* las principales regiones del protestantismo ascético: Inglaterra, Francia, los Países Bajos y los Estados Unidos?

No es necesario decir que Troeltsch no revisó mi ensayo de cabo a rabo en una controversia sobre *sus* teorías, puesto que él únicamente estaba respondiendo por sí mismo y a mí tan sólo me menciona de pasada. Troeltsch consideró a Rachfahl al menos parcialmente confiable. ¿Pero qué opinión podemos tener de esta persona que reclama haber "criticado" exhaustivamente todos mis ensayos, y encima con la supuesta "exactitud" de la "crítica histórica" que él supone que Troeltsch no puede igualar?

Particularmente característico es el pasaje donde Rachfahl dice a sus lectores (en la tipografía espaciada que prefiere usar para las palabras individuales que busca dejar fijadas) que debido a que yo hablé de un protestantismo ascético, el cual también creó la correspondiente "alma" del capitalismo, es decir, el "alma" del "hombre profesional" (donde por supuesto el contexto aclara que me refiero al desarrollo específicamente *burgués* capitalista de mi periodo de estudio), los "hábitos" analizados por mí contienen, en consecuencia, *todos* los motivos que operan en el capitalismo *contemporáneo*. (Y entonces la única excepción a esta regla, que él graciosamente me concede, es la del capitalismo de origen judío, sólo porque en un lugar *totalmente diferente* y tan sólo *en una o dos palabras* mencioné la importancia del trato que recibían los judíos por parte de los Estados, como un caso donde la tolerancia o intolerancia podría tener alguna importancia en términos económicos. Véase adelante.) Lo más penoso de esta bizantina discusión es cuando Rachfahl dice que él encuentra "al menos excusable" que otros hayan "absolutizado" mi principio (a partir de las palabras escogidas por él), y menciona a continuación a Troeltsch, Von Schubert y Gothein (pese a que el trabajo de Gothein apareció una década antes que el mío como ya indiqué), y esto después de haber asegurado que él mismo no cometió tal error, cuando podemos ver que lo comete en su reseña y *todavía hoy* ocasionalmente. Pero en el fondo considero todo esto una discusión de segunda, porque, después de todo, ¿en qué tono podría uno responderle a un "crítico" quien postula que en mi réplica me aventuré a resolver cuestiones que nunca "abordé"?

[3] Incluso esta formulación, por sí sola, es realmente demasiado ingenua para un historiador. Que algo "vaya más allá del ámbito religioso" es precisamente el punto crucial del cual depende toda *Kulturkampf* en la historia, incluso hasta nuestros días. Rachfahl afirma que él no encuentra difícil trazar ese límite. Y que en realidad no haga el menor intento por hacerlo no me parece una gran pérdida, porque a continuación él expresa la muy curiosa observación de que "los actores en la historia han mostrado con frecuencia un notable fino instinto" para ello. Bueno, seguramente fue este mismo "fino instinto" el que llevó a los comandantes militares hugonotes a permitirse la práctica de la piratería, y también ese instinto fue el que llevó, tanto a comerciantes hugonotes como a los miembros de los sínodos hugonotes (los cuales no tenían intereses económicos, pero no por ello dejaban de ser "actores" históricos), a intentar apelar a él para dar una justificación de sus acciones. El mismo "instinto" seguramente fue el que llevó a los Estuardo a combatir el ascético día de descanso de los domingos practicado por los puritanos, y también el que llevó a los puritanos radicales a combatir los diezmos de los cuales dependían las universidades, lo cual, a su vez, llevó a Cromwell a romper con los puritanos radicales. El mismo y supuestamente tan claro instinto fue el que inspiró a "las Leyes de Mayo" de Bismarck y a las ordenanzas papales sobre la conducta política católica en Italia y Alemania, y finalmente también a la oposición del Partido Prusiano del Centro, tanto a "las Leyes de Mayo" como (ocasionalmente) al papado. Todas las dificultades que afronta el dogma vaticano, y que seguirá enfrentando, así como todas las dificultades de la separación de la Iglesia y el Estado, derivan de la imposibilidad *inherente* para trazar una nítida delimitación con respecto a lo que es el ámbito exclusivo de la religión. Así, la idea de que sólo los "teólogos modernos" pueden tener dudas con respecto a esos límites pertenece al *Kindergarten* de la política. Todos estos puntos son del dominio público; jamás se me ocurrió hacerlos pasar como si fueran míos, según sugiere despectivamente Rachfahl. De tal modo que, aun cuando no tuviera la sincera idea de que "generaciones enteras de historiadores" necesitan investigar estas cuestiones hasta agotarlas (puesto que ningún historiador serio y comprometido con la discusión objetiva puede olvidarlas, tal como lo hace Rachfahl en su terquedad por querer tener siempre la verdad), de todos modos considero que Rachfahl y los de su calaña necesitan que se les siga recordando con firmeza la naturaleza de tales cuestiones.

Rachfahl decidió emprender como una cruzada personal su oposición al supuesto "especialismo" de la escuela de Heidelberg. He leído una tesis doctoral de uno de sus estudiantes que aborda, entre otras cosas, el trabajo de Georg Jellinek sobre la función de la religión en la génesis de los "derechos humanos". Observé la manera en que reseña los puntos de vista que después ataca y la manera en que se lanza a la cacería de supuestas "contradicciones" y cosas por el estilo, exactamente de la misma manera en que su maestro lleva a cabo su "crítica" de trabajos académicos. Naturalmente que nadie está obligado a asumir la responsabilidad por todo lo que se dice en una tesis doctoral dirigida por uno: ciertamente que yo no lo hago. Pero en este caso específico, el "estilo" del candidato a doctor es difícilmente una mera coincidencia. Cuando Rachfahl resume su punto de vista sobre el desarrollo de la democracia estadunidense afirmando, en contra de Troeltsch, que "esencialmente *se desarrolló por sí misma",* tal solución puede tener ciertamente la ventaja de una recomendable simplicidad para todas las cuestiones históricas. Pero si el asunto se toma en serio, el hecho de que la base religiosa de la vida fuera asumida como algo absolutamente dado en la nación norteamericana, estrictamente neutral en términos formales, fue precisamente lo que más claramente la diferenció de las democracias europeas y de otras formas de democracia. Y como lo apuntó admirablemente Troeltsch, eso fue también lo que le dio un matiz tan completamente diferente ahí a la cuestión de la separación de la Iglesia y el Estado. Es perfectamente legítimo preguntarse *si en caso de ausencia* de esta base y este carácter asumido como algo absolutamente dado en todas las esferas de la vida (las cuales yo también ilustré en mi artículo del *Christliche Welt),* hubiera sido posible el desarrollo de la democracia estadunidense en su forma tan única, específica y original. Hoy en día, todo esto empieza a desvanecerse, y la oración que abre las sesiones de la Corte Suprema de Justicia e incluso todas las *asambleas partidistas,* junto con el *chapel record (sic)* mencionado en los estatutos de numerosas universidades en cuanto requisito para que tenga validez un semestre académico, se han ido convirtiendo naturalmente en pura farsa, a semejanza de nuestro servicio religioso para abrir las sesiones del Reichstag. ¡Pero eso era antes muy diferente!

[4] Troeltsch dice (y Rachfahl hasta lo cita) que con estos ejemplos Rachfahl intentaba "ilustrar la ineficacia del factor religioso en la vida en general".

[5] Rachfahl mismo indica que se ha sentido confuso con mi explicación. No puedo asumir la responsabilidad por esto, como lo mostrarán tanto su reseña como su réplica a cualquiera que esté dispuesto a ver.

[6] Solamente para que tampoco quede ningún espacio de duda: lo que Rachfahl explota son trivialidades tales como los errores de Troeltsch acerca de mi relación con Sombart y acerca de lo que dije en mi ensayo sobre miembros de la Iglesia reformada en Hungría y cosas por el estilo, cosas que él sigue ofreciendo como aperitivo a su público, incluso después de habérsele señalado el error de tomar a Troeltsch como fuente en este punto. Y ya de manera hasta divertida esto no le ha impedido que le diga a Troeltsch, quien con toda razón se ha mantenido cordialmente indiferente a todo esto, que en vista de tales pecados, la crítica histórica "no tendrá el valor de encumbrarse a este excelso y placentero punto de vista" *(sic).*

[7] Rachfahl escribe: "Y aquí llegamos a la diferencia *fundamental* entre Weber y Troeltsch […] en su concepción *[sic]* del ascetismo protestante inicial". Lo cual supuestamente se debe a que yo no acepto "ninguna idea de una ética protestante integral en el sentido de Troeltsch". Compárese esto con todas las referencias al concepto de ascetismo de "Weber-Troeltsch" (y ahora incluso hasta de "las hipótesis Weber-Troeltsch") y con su afirmación de que lo que yo digo sobre "el estilo de vida ascético" es la misma cosa que la definición de ascetismo por parte de Troeltsch. Toda la invectiva de Rachfahl contra Troeltsch y contra mí demuestra que él simplemente ha creado artificialmente esta cuestión para sus fines polémicos.

[8] Lo que ya sólo puedo calificar de pequeña "finta de pendenciero de callejón" *(Klopffechterkusntgriff)* es su observación sobre cómo, por un lado, Troeltsch aceptó mis resultados únicamente cuando complementaban los suyos (implicando obviamente con ello que él meramente los *reportaba,* al reseñarlos y estar de acuerdo con ellos), y, por el otro lado, mi afirmación de que no hubo adopción de mis puntos de vista por parte de Troeltsch (evidente para cualquiera, en el sentido de que no los tomó como *fundamento* científico para su propia investigación, de naturaleza muy distinta). Ahora Rachfahl hasta intenta convencer a sus lectores de que las obras de Troeltsch "son el único intento coherente de mostrar cómo el esquema de Weber subyace en el curso de la historia" *(sic),* un disparate "químicamente puro", probablemente divertido para Troeltsch o cualquiera mínimamente informado con el contenido de sus obras, pero no para aquellos desorientados entre quienes Rachfahl espera precisamente pescar a sus lectores. En otro lugar (en su primera "crítica"), Rachfahl ubicó en el mismo sitio a Von Schulze-Gaevernitz y a Von Schubert, es decir, como si fueran meros apóstoles de mis

"doctrinas", conforme yo le "dejaba" el caso de los judíos a Sombart, según es "bien sabido". Tal parece así que tengo a mi disposición a todo un ejército de eminentes investigadores dispuestos a danzar al ritmo de mi flauta. Y ahora hasta el profesor H. Levy se ha sumado a ellos tan sólo porque me referí a una amable nota suya, misma que Rachfahl presenta despectiva y puerilmente como evidencia de la existencia de una "comunidad laboral" *(Arbeitgemeinschaft),* donde también se incluye finalmente al profesor A. Wahl tan sólo porque me referí a un trabajo suyo, con lo cual, según Rachfahl, "difícilmente le hice un favor". Rachfahl exhibe el mismo lamentable nivel cuando intenta convencer a sus lectores de que Troeltsch se contradijo, o que incluso *se retractó* de su reiterado y expreso acuerdo con mis tesis sobre psicología de la religión, sabiendo perfectamente bien que cuando Troeltsch está de acuerdo conmigo en algo, explícitamente se refiere a la discusión de psicología teológica o religiosa, pues eso es precisamente lo que abordé en mi ensayo original, y de lo cual él es mucho mejor juez que yo, por tratarse de un especialista en ese campo. Frente a esto, Rachfahl sabe muy bien que cuando Rachfahl se declara a sí mismo como no competente, por no ser un especialista, obviamente que con ello no se refiere a nada que caiga dentro del ámbito de su propia disciplina, sino a información de historia económica que yo introduje para ilustrar el, de otra manera, ya conocido hecho de la supremacía económica del protestantismo ascético.

[9] Ahí donde concuerdo con Rachfahl con respecto al papel de la tolerancia, queda suficientemente claro en mi ensayo, tal y como lo señalé en mi réplica anterior. Rachfahl no ha agregado absolutamente nada nuevo aquí.

[10] Un *"constructor* de historia" puede fácilmente caer en la tentación de derivar la peculiaridad del desarrollo holandés a partir de la experiencia del calvinismo para abstenerse ahí de la intolerancia (aun cuando no es tan seguro que lo haya hecho en la provincia misma de Holanda). Y podría haber una pizca de verdad en ello, aunque ciertamente muy pequeña. Sobre la cuestión de Holanda ya me he referido al hecho de cómo Groen van Prinsterer menciona la combinación de fuertes ganancias con gasto limitado en cuanto a factor distintivo del desarrollo económico holandés, tal como yo también lo señalé. (Por cierto que puede encontrarse una plástica representación de la fuerte motivación de carácter religioso en la peculiar posición política de Groen hacia el conservatismo prusiano, en las correspondencias e intercambios que mantuvo con el círculo de Stahl, cercano a él, y profundamente influido también por él.) Sin embargo Rachfahl, quien no conoce este pasaje (¡aunque profundizaría sus lecturas con tan sólo buscarlo!) se atreve a *dudar* que yo haya leído los trabajos de este especialista. En cualquier otro escritor un poco más serio me hubiera visto obligado a calificar algo así de "insolencia", pero como Rachfahl ve poco daño en su propia costumbre de citar autores que no ha leído, obviamente que esto ya no me afecta. (Cuando Busken-Huët habla ocasionalmente de Erasmo como un padre de la cultura holandesa, puede tener su buena dosis de verdad dados los aspectos específicos que discute en este contexto. Pero Rachfahl ha "absolutizado" por su parte esta interpretación para el caso de la peculiaridad *religiosa* de Holanda. ¿Y ahora resulta que Erasmo también vale como el padre de las peculiaridades *económicas* de Holanda? Groen van Prinsterer y Busken-Huët se hubieran carcajeado de Rachfahl por esto, tal como yo lo hago ahora. Cualquiera que aborde de manera seria la historia holandesa de los siglos XVI y XVII descubrirá lo estúpido que es hablar de "la" cultura holandesa, como lo hace Rachfahl, en nombre de Busken-Huët, dado el amplio concepto de "cultura" que aquí se pone a discusión. Pues lo que saldrá a flote en una investigación seria son las agudas contradicciones y divergencias que han sobrevivido, una al lado de otra, en la historia cultural holandesa, incluso hasta nuestros días.) Y esta característica holandesa, que Groen toma por dada como un hecho que mucho tiene que ver con la estricta disciplina de las comunidades religiosas holandesas, podrá ser vista por cualquiera mínimamente familiarizado con los debates internos de esas comunidades. Son enteramente problemas típicos de la "conducción de vida" *(Lebensführung),* que lo mismo surgieron en Holanda y entre los hugonotes que entre los pietistas continentales y también en los Estados Unidos, y aunque con diferencias en los detalles individuales de todas esas comunidades ascéticas según el contexto cultural, todos esos modos de conducción de vida fueron ejecutados en el mismo tono fundamental de carácter riguroso. Aunque Rachfahl ha adoptado a todo lo largo de esta polémica una actitud de conocedor en este tema, prefiero no presenciar un juramento suyo de dominio en el mismo, por la simple razón de que quienquiera que nos haya seguido hasta aquí podrá ver, por sí mismo, que Rachfahl no sabe *nada* de su pretendido tema de especialización. Incluso ignora, en términos generales, la pequeña *fracción* de literatura publicada sobre el tema que yo he citado en mi "criticado" ensayo original. Por mi parte, yo no he abandonado la esperanza de continuar profundizando y ampliando estos elementos en mi trabajo, aunque esto presuponga naturalmente una nueva visita a los Estados Unidos, porque sólo ahí puede obtenerse cierto material para la historia de los cuáqueros y de los baptistas. En el continente europeo faltan algunos materiales, incluso en las bibliotecas holandesas, mismos que sólo pueden hallarse en los antiguos

colegios sectarios de Inglaterra (aunque no estoy del todo seguro si de manera completa).

En Holanda se encuentran por otro lado círculos pietistas y sectas ascéticas indudablemente enfrentadas a un gran porcentaje de voracidad entre sus *parvenus;* también un ingenuo y terrenal "placer de vivir" entre los granjeros de pantano que crearon la revalorización del capital en las ciudades y que, desde el punto valorativo ascético, lo hicieron "demasiado bien", así como una pequeña burguesía en parte similarmente predispuesta; algunos grupos artísticos de bohemios y finalmente un estrato educado de manera humanista con refinados gustos y juicios de carácter estético, literario y científico. Estos contrastes ya se encontraban presentes, por cierto, aunque de manera ligeramente diferente, entre los holandeses del sur que emigraron al norte: tal migración incluyó, *al lado* de fugitivos políticos *sin* pasiones religiosas, a numerosos calvinistas y también a aquellos *artistas* cuyos incorrectos puntos de vista personales, e incluso artísticos, eran susceptibles de ser perseguidos, o por lo menos reprobados, por la Iglesia. El estilo de vida típico de estos artistas hizo posible que reclamaran seriamente el cultivo metódico y "por principio" de su libertinaje, como una especie de ética profesional *(Berufsethik),* aunque fuera vista nada más por oposición negativa a la del ascetismo intramundano.

[11] Tales reducciones en los fondos de riqueza privada y en la población por supuesto que a menudo fueron resultado de la intolerancia, tanto protestante como católica (por ejemplo, también en Ginebra, como ya lo he subrayado). No obstante, riqueza no es lo mismo que acumulación de capital, como población no es igual a población calificada con una disposición psicológica para la explotación capitalista. Lo decisivo fue el "espíritu" que regía a la población, tolerada o no tolerada, y con él a la vida económica.

[12] El primer caso de esto concierne a lo que Rachfahl dice sobre el "buen luterano Hamburgo". Rachfahl objeta lo que yo dije sobre Hamburgo y mi referencia a Adalbert Wahl sobre la base de que las fortunas privadas fundadas en el comercio son menos seguras que las fundadas en la industria (de ahí la diferencia entre Basilea y Hamburgo). Una vez asumida la validez general de esta tesis (compartida a él, nos dice, por "un valorado colega de otra parte", quien probablemente es el mismo admirado y respetado historiador que también me hizo a mí la misma observación), entonces mi razón para citar *esta* circunstancia es incluso todavía más grande, es decir, que aparentemente la única familia con una fortuna comercial que trabajó como capital dentro de la misma familia desde el siglo XVII, y permaneció tan estable como las fortunas *industriales* de Basilea, es una que pertenece a la confesión *reformada*. Así es precisamente como operan las diferencias confesionales. Repetiré aquí, una vez más, que no puedo personalmente verificar esta conexión causal en todos sus detalles particulares, la cual puede deberse por supuesto a numerosas "coincidencias"; sin embargo estas "coincidencias" *aumentan* considerablemente a partir de las conexiones de desarrollo a gran escala entre el capitalismo y el protestantismo para países enteros, a las que ya me he referido en otras partes. He citado esto sólo porque Rachfahl intentó esgrimir, como una "objeción" dirigida contra mí, a la totalidad obvia de instancias de desarrollo capitalista, que se han dado en todas las épocas, sin la presencia del protestantismo ascético.

En segundo lugar, Rachfahl afirma que Petty —a quien él citó antes que yo, aunque por supuesto de manera incompleta y tan sólo en la medida en que se adaptaba a su "crítica"— no estaba pensando en capitalistas cuando escribió el pasaje que yo cité, aun cuando toda la discusión de Petty arranca del hecho de que en todos los países católicos *los negocios* estaban sustancialmente en manos de herejes, y de la pregunta, por un lado, de por qué era esto así (tal como ocurre en muchos otros escritos de esa época), y por el otro, de dónde se había originado el poder económico internacional de Holanda, es decir, sobre el origen de su prosperidad "capitalística" que el mercantilismo buscaba medir por el monto del flujo monetario hacia los distintos países. Y el aspecto paradójico de la descripción de Petty se encuentra *precisamente en el problema que yo detecté* y traté de explicar sin haber prestado atención originalmente a este pasaje. Me refiero al problema sobre cómo fue que quienes se convirtieron en portadores de ese "espíritu" del incipiente capitalismo moderno, el cual ya no se basaba en la *laxitud* ética como en la Edad Media, fueron precisamente los que pertenecían a ese amplio estrato de clases medias de una burguesía en ascenso y condenaban el consumo pecaminoso de la riqueza (véase al respecto mi cita de Petty), *precisamente razón por la cual* mantenían una comunidad religiosa separada, con su propio estilo de vida y una ética profesional religiosa. Que Petty haya tenido en mente a los luchadores holandeses por la libertad, según objeta Rachfahl, es, nuevamente, algo que yo mismo ya había dicho. Que Petty viera a esta gente, no como historiador, sino con los ojos de su propia época (el siglo XVII) —provocando que por una sola vez *ahora* Rachfahl dude del significado de las afirmaciones de este escritor—, tan sólo demuestra que en una época cuando, según la propia tesis de Rachfahl, Holanda *ya no estaba* regida por motivos religiosos, la única excepción a ello eran los hombres de negocios todavía influidos por el calvinismo. No todos, ni siquiera entre los lectores de

Rachfahl, creerán que de verdad tuve el "infortunio" de identificar a los luchadores holandeses por la libertad con los *dissenters* ingleses analizados por Petty. Que la herejía holandesa, al momento de la ruptura con España, "nada tuvo que ver" con los posteriores *dissenters* ingleses, solamente puede ser sostenido por alguien que no sabe nada sobre esta cuestión. El disenso puritano en Inglaterra estuvo continuamente alimentado, e intelectualmente apoyado de la manera más fuerte posible, por Holanda y, como en el propio caso de Holanda, por fugitivos del sur de los Países Bajos. Todas las fuentes de este periodo lo indican, incluyendo los juicios religiosos bajo el reinado de Isabel. Las influencias holandesas subyacen, en última instancia, no sólo en el giro específicamente ascético del calvinismo, sino también en el desarrollo del movimiento baptista que se convirtió en algo tan importante para el surgimiento de los independientes (cuya literatura siempre reclamó, como todavía reclama, la gloria de ser el portador de nuestros principios político-económicos específicamente modernos) y de los menonitas (cuya utilidad "mercantilista" incluso indujo a los belicosos reyes prusianos a concederles la exención del servicio militar). Y también subyacen, de manera indirecta, en ese último florecimiento de bautismo adulto que surgió a partir de los independientes y se conoce como cuaquerismo —cuya tradición reclama igualmente, y de manera constante, la gloria de habernos legado nuestra moderna ética de negocios y, por lo tanto, de estar "bendecida con propiedades por Dios"—, así como finalmente también subyacen en el pietismo. De la misma manera como ocurrió en Nueva Inglaterra y Pensilvania, también en los Países Bajos la forma básica de ética vocacional tuvo que desarrollarse primero en un suelo relativamente poco capitalista (en Frisia oriental), y por lo mismo no pudo haber sido una *consecuencia* del desarrollo capitalista. Pero entonces Amsterdam y Leyden se convirtieron en el centro de procreación donde se nutrieron los principios específicamente sectarios de la vida congregacional, y una vez ahí perfeccionados se expandieron a Inglaterra. Finalmente, fue a partir de Holanda donde los viajes de los *Pilgrim Fathers* tomaron su ímpetu, como nuestro "historiador" debiera bien saberlo, aun cuando no puede esperarse que esté familiarizado con los elementos cuáqueros, escoceses e ingleses, y en general con los *dissenters* de Inglaterra hasta el presente.

En tercer lugar, permítaseme mencionar la sumamente desorientada interpretación de Rachfahl con respecto a las proposiciones de Calvino que yo cité (a las cuales, por cierto, pude haber agregado muchas otras más), cuando escribe que Calvino *ordenaba* disfrutar la vida "con respecto a los sentidos". Esto no le impide afirmar, en otra parte, que incluso Calvino mismo sostuvo principios que se convirtieron en característicos del calvinismo ascético y fueron importantes para el desarrollo del espíritu capitalista.

[13] Con alguien como Rachfahl, quien se especializa en subterfugios de juegos de palabras, uno se ve obligado a dar referencias como se hace con documentos manuscritos, porque de otra manera él no es capaz de encontrar sus propias afirmaciones. Véase su réplica donde describe mi punto de vista como una mera "figura retórica que en estilo escolar *[sic]* se llama *'pars pro toto' "*. Por su parte, Rachfahl parece olvidar que *él mismo* puso en duda el que la "ética capitalista" haya concurrido *en algún sentido, cualquiera que sea*, con la ética vocacional calvinista.

[14] En el caso de los Estados Unidos contemporáneos, refiero aquí, de paso, el excelente libro de Thorstein Veblen, *Theory of Business Enterprise* (1904). Este libro resalta, entre otras cosas, la gradual *emancipación* de la mayoría de las especies modernas de multimillonarios de la mentalidad *burguesa* característica del capitalismo moderno, hasta ahora encapsulado en la máxima de *honesty is the best policy.* Yo he examinado la génesis de esta máxima, tanto en mi ensayo original del *Archiv,* como en el de *Christliche Welt,* y regresaré a ello más adelante. [Weber se refiere aquí a la primera parte de la *EP* y al artículo "Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo" (1906), incluidos los dos en esta edición crítica.] [N. del T.]

[15] Es del todo oscuro para mí encontrar en qué parte de las intervenciones de Rachfahl se supone que yo debo encontrar su "debate" conmigo sobre la relación entre el "impulso" irracional y el "espíritu" racional. Me remito a mi réplica anterior y le aconsejo a Rachfahl que se imponga a sí mismo exigencias un poco más elevadas.

[16] Rachfahl se queja de mi visión sobre lo rencoroso, en tono, y mezquino, en contenido, de la porfiada manera en que ha insistido en el ejemplo mencionado por mí (a manera de ilustración en una nota de pie de página y tan sólo en un par de líneas) respecto a un exitoso hombre de negocios que continuaba evitando el consumo de ciertos alimentos considerados lujuriosos (ostras), aun cuando le hubieran sido recetados por un médico, debido a que poseía ese "rasgo" ascético característico de toda una generación que veía el lujo y el consumo placentero como opuestos al correcto uso vocacional de la propiedad en forma de capital, y por ello los consideraba "malos" en sí mismos. Rachfahl se queja así, con el fin de hacer creer que mi argumentación tiene una dependencia fundamental hacia la "evidencia" supuestamente decisiva de tales observaciones. Pero *todavía* lo encuentro ahora

explotando este ejemplo de la misma manera, a pesar de mis comentarios y de mis amplios y copiosos ejemplos ilustrativos de la actitud *general* a la cual pertenece ese pequeño rasgo particular, e incluso llega a ser lo *suficientemente desvergonzado* como para decirle a sus lectores que "por lo menos yo [Rachfahl], no he intentado invocar las modalidades del consumo de ostras para los fines del conocimiento". En verdad que ésta es una manera de expresarse plenamente "efectista".

[17] De acuerdo con lo que le conviene, el periodo que importa para Rachfahl es a veces el siglo XVI, y a veces el siglo XVIII. Sin embargo, el giro específicamente ascético del calvinismo ocurrió de manera precisa en el siglo XVII y en los años inmediatamente adyacentes al mismo. Fue también en este periodo cuando el movimiento bautista, una vez recuperado su prestigio después del tumulto de Münster, gradualmente empezó a diferenciarse entre anabaptismo, baptismo general y baptismo particular, en un desarrollo paralelo al surgimiento del cuaquerismo y el pietismo. (En cuanto al metodismo yo mismo lo describí como un movimiento tardío y "revivalista".) Ésta fue precisamente también la época del primer desarrollo, sistemático y a gran escala, de la política estatal *y la literatura* conscientemente *burguesa* (capitalista de la modernidad). Resulta evidente, así, cómo las fechas de Rachfahl reflejan su muy entendible atolladero, mismo que deriva de su necio intento por mantenerse en una errónea posición polémica a cualquier precio.

[18] De hecho, esta última imputación parece más bien corresponder a la posición que Rachfahl mismo defiende en su reseña, si es que "defender una posición" es el término adecuado para tan irresponsable actitud de buscapleitos. Rachfahl cree que el calvinismo tiene, entre otras cosas ("sobre todo"), la tendencia a "servir" *(sic)* (junto a los "capitalistas"), no sólo a "los artesanos y los pequeños y medianos comerciantes", sino especialmente también al personal administrativo *(sic)* y a la "fuerza laboral" *(sic)* —arbitrario dictamen que lleva a uno a preguntarse inútilmente de dónde pudo surgir tan ciego y forzado mazacote, carente de cualquier fundamentación —. La manera tan completamente irreflexiva con que se conduce Rachfahl en esta cuestión deseo ilustrarla mediante un caso sobre el cual él mismo ha emitido un grito triunfal y que, después de todas sus otras desgracias, por una vez me gustaría estar dispuesto a concederle la razón, si tan sólo pudiera resistir la más superficial comprobación. Él asegura a sus lectores que debe ser extremadamente "desagradable" para mí haber quedado "clavado" a mi referencia de los comer-ciantes artesanales de Nueva Inglaterra como evidencia presentada para describir el *espíritu capitalista*. Si los lectores fueran tan amables de consultar por sí mismos el pasaje donde supuestamente quedé "clavado", encontrarán lo siguiente: "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" *(EP,* trad. de Legaz Lacambra, p. 235, nota 85). Evidentemente que no necesito enmendarle una sola palabra a esta observación. Ni tampoco necesito cambiarle nada al razonamiento subyacente que vio, al igual que los norteamericanos antes que yo, cómo estos fenómenos, en parte capitalistas y en parte fuertes e independientes formas de industria de pequeña escala (las cuales eran aún más notables para un área colonial con una economía, en buena medida, todavía al nivel de subsistencia, tal como Rachfahl lo aprendió de mis escritos pero que ocasionalmente reclama como descubrimientos propios para usarlos en contra mía), estuvieron condicionados por el estilo de vida predominantemente religioso de los inmigrantes. Así que, dejando a un lado la respuesta obvia a quién quedó aquí "clavado", permítaseme ahora "clavarle" a Rachfahl la siguiente pregunta: ¿qué ánimo pudo haber alimentado una "reseña" de un "crítico" que ve como su *único* objetivo tratar de "clavar" al autor "criticado" a palabras y oraciones individuales, sacadas de contexto, pero que además constantemente fracasa en el intento? Porque de la A a la Z, no hay nada más incluido en la "reseña" y en la "réplica" de Rachfahl.

[19] La máxima de "quien no trabaje no comerá" ha sido dirigida contra todas las misiones parasitarias que se encuentran en todas las épocas. Encontramos en nuestros días su forma clásica en la deliciosa representación que ha dado Booker Washington al *call* divino que busca acometer a aquellos negros que encuentran más deseable la existencia del santo que la del trabajador. Encontramos otras expresiones de lo mismo en parábolas, y otras tienen un origen escatológico. Puede encontrarse una visión mucho más *positiva* del trabajo entre los cínicos, así como en varias de las inscripciones mortuorias helenísticas prove-nientes de los círculos del estrato inferior de las clases medias. Si se toman en consideración los comentarios en mi ensayo original acerca de la influencia del espíritu del Antiguo Testamento en la ética profesional puritana, francamente encuentro más bien grotesco el que Rachfahl ahora presente estas cosas como una objeción contra mí, cuando la vacuidad de su observación causal revela que él *sólo* pudo tener conocimiento de esto a partir de mis comentarios. Por lo demás, yo también recordé

a los lectores en qué medida este renacimiento del Antiguo Testamento estaba entrelazado con las características específicas de la religiosidad puritana discutidas por mí. Pero esto también lo olvida Rachfahl.

[20] Esto no debe entenderse en absoluto como una proposición general acerca del posible valor pedagógico de la confesión. Uno sólo tiene que encontrar lo que de hecho se pregunta en la confesión, examinando las instrucciones de la confesión por otros medios, para ver que estas cosas eran y todavía son muy diferentes de las que aquí nos ocupan. Un buen ejemplo de la *praxis* del catolicismo hacia la vida económica la proporciona, por cierto, la historia de la prohibición de la usura. Como es bien sabido, esta prohibición todavía no ha sido "superada" *(aufgehoben)* incluso hoy en día, y dadas las máximas fijas del gobierno interno de la Iglesia católica, tampoco puede retirarse porque está expresamente contenida en sus Decretales. Sabemos que la razón para esto se encuentra en una falsa lectura del griego (μεδεν en lugar de μεδενα ατελπιξοντες) en la (¡inspirada!) traducción de la Vulgata [véase *EP,* nota 28, pp. 70-71, perteneciente a la versión de 1920, donde Weber repite este argumento que no aparece en el ensayo original de 1904.] [N. del T.] No obstante, en la práctica se ha vuelto inoperante por instrucciones de la curia papal (aunque de manera definitivamente inoperante tiene menos de un siglo). Estas órdenes son que los confesores ya no deben inquirir sobre la *usuraria pravitas,* implícita en las transacciones con interés, siempre y cuando pueda suponerse que el penitente obedecerá sumisamente en caso de que la Iglesia encuentre oportuno insistir en tal prohibición. (De la misma manera que en algunas discusiones públicas en círculos católicos franceses los confesores prefieren ya no inquirir en el *onanismus matrimonialis,* es decir, la copulación que se hace estéril con la deliberada intención de mantener el sistema de dos hijos, a pesar de la maldición bíblica sobre el *coitus interruptus,* cuya discusión todavía no es tocada por los censores eclesiásticos, hasta donde tengo noticia.) Este procedimiento es típicamente característico de la Iglesia católica. Así como en la Edad Media *toleraba* la existencia de hecho de la maquinaria del capitalismo sin positivamente *aprobarla* en ninguna forma, y sin omitir el castigo a ciertas formas del mismo (como el cobro de interés), así *temporum ratione habita,* ahora *también* tolera estas formas. El ascetismo protestante, por otro lado, creó la ética positiva para tal maquinaria, es decir, creó el "alma" que requería esa maquinaria para unir el "espíritu" con la "forma". [Weber usa aquí los términos de "alma", "espíritu" y "forma" provenientes de la filosofía de Simmel, y que para 1910 ya también eran utilizados por Georg Lukács, cuya colección de ensayos estéticos se publicaría un año después, precisamente con el título de *El alma y las formas;* para más detalles sobre la influencia de Simmel sobre Weber alrededor de 1910, y de la posterior influencia de Lukács a partir de 1912, véase F. Gil Villegas M., *Los profetas y el Mesías,* México, FCE, 1997, pp. 218-224 y 320-334] [N. del T.]

[21] En mi ensayo original comparé esta legitimidad crediticia con la capacidad de las fraternidades estudiantiles alemanas para "vivir de gorra". (En mis tiempos era posible para un estudiante vivir casi "gratis" en Heidelberg después de haber ganado el listón de su fraternidad, y si se era un novato, éste podía endosar sus deudas a la matrícula.) Una legitimidad crediticia semejante la encontré en el caso del clero medieval (donde la amenaza de excomunión podía ser usada como una sanción) y también similar es la dudosa legitimidad crediticia del joven funcionario moderno, cuya sanción es el posible despido. Sin embargo, hay aquí una diferencia altamente significativa de carácter sociológico pues, en todos estos casos, el merecimiento crediticio no es exigido como una cualidad *subjetiva* de la *personalidad,* como sí ocurre en el caso de las sectas (a través de la selección de acuerdo con una educación apropiada). Sólo aumentan algunas garantías *objetivas* (que en el caso de las sectas es algo que se requiere sólo adicionalmente). El "entrenamiento" característico de los metodistas para la gente joven ha desaparecido, pero en alguna época fue sumamente importante. Lo mismo vale para esa característica costumbre de reunirse en pequeños grupos a fin de examinar regularmente el estado de conciencia, es decir, una especie de confesión pública limitada. Lo cual denota, por supuesto, una *situación* psicológica completamente diferente a la de la confesión católica detrás de la cortinilla de la ventana del confesionario, puesto que en el primer caso lo involucrado es una relación personal entre iguales que juntos han decidido agruparse.

[22] Educar a la gente para que asuma un interés prevaleciente en "las cosas reales" es, como ya lo señalé, un antiguo y bien definido principio religiosamente arraigado de la pedagogía pietista. Desde el inicio encontramos algo muy parecido entre los cuáqueros y los baptistas; y en la Iglesia reformada [calvinista] no es para nada rara la preferencia actual por las *Realschulen* [especie de escuelas vocacionales politécnicas] y otros tipos similares de escuela en la elección de la vocación. Estos puntos son de inmensa importancia para el vínculo entre las formas religiosas y el desarrollo del capitalismo moderno. En general, los logros familiares de la Reforma son también indudablemente significativos para la educación escolar elemental. No obstante, estas últimas conexiones tienen sus límites porque los logros del Estado prusiano en la educación elemental *no tuvieron* algo equivalente en el país

del máximo desarrollo capitalista: Inglaterra. La "buena escuela elemental" no surgió *como tal* de manera paralela al desarrollo capitalista. Por cierto que es una exageración sumamente dudosa afirmar, como lo hace Rachfahl, que en el protestantismo no prevaleció, ni prevalece, ninguna preocupación con respecto a la necesidad de aumentar el nivel educativo de la gente común y corriente, especialmente por lo que se refiere a nuestros buenos *Junkers* protestantes al este del río Elba. En mi ensayo original subrayé la conexión entre ciertas tendencias de las denominaciones confesionales en la educación y la posición adoptada hacia la *fides implicita*.

[23] En las áreas con denominaciones confesionales mixtas de Westfalia era muy normal hasta hace 30 años encontrar incesantes escaramuzas entre luteranos y miembros de la Iglesia reformada calvinista, especialmente entre candidatos a la confirmación. Los primeros eran vistos como "arrastrando al Señor a la cloaca", es decir, a través del intestino por aquello de *hoc "est" corpus meum,* mientras que los segundos eran vistos como unos "santurrones hipócritas".

[24] El carácter especial de la Iglesia luterana de Missouri, comparada con otras denominaciones, ha permanecido muy pronunciado.

[25] Es típico de Rachfahl hacer los más grandes esfuerzos para tratar de "desacreditar" (esto es todo lo que él entiende por "crítica") tanto este término como la correspondiente tesis sustantiva acerca de la afinidad interna del catolicismo monástico con el ascetismo racional, para después señalarme que en la opinión de respetados historiadores de la Iglesia estos elementos de protestantismo ascético denotan una superación "todavía no" completa del catolicismo. En este "todavía no", sin embargo, se esconde una *construcción* evolutiva, así como una *evaluación* subjetiva, de carácter incuestionable, que ve en el luteranismo la "manifestación más alta" del protestantismo, justo en la medida en que rechaza toda santidad del trabajo, y después construye fases ulteriores de "desarrollo" a partir de ahí. *Históricamente,* sin embargo, el desarrollo del ascetismo intramundano es un producto posterior al periodo de la Reforma, y por lo tanto es más un *despertar* de motivaciones religiosas que *también* fomentó el catolicismo, aunque de una manera muy diferente y con muy distintos efectos.

[26] He indicado en otro lugar cómo el surgimiento del *homo economicus* estuvo delimitado por muy definidas condiciones *objetivas,* entre las que se encuentran las geográficas, políticas, sociales y otras, mismas que demarcaron claramente la cultura de la Edad Media frente a la de la Antigüedad (véase la 3ª ed. del *Handwörterbuch des Staatswissenschaften,* artículo "Agrarverhältnisse im Altertum"). En qué medida y hasta dónde pertenece a esta relación causal el desarrollo de la ciencia moderna dentro del círculo de las "condiciones" del progreso económico, ha sido tratado ampliamente por Sombart.

[27] Compárese, por ejemplo, la carta del 3 de julio de 1818 de John Keats a su hermano Thomas: "Estos eclesiásticos configuraron a Escocia como una colonia del ahorro y empresarios exitosos" (en contraste con Irlanda, desde donde él le escribía).

[28] Pero naturalmente que estas fuerzas no fueron aplastadas por el arminianismo ni tampoco por la indiferencia entre ciertas élites políticas que mencioné en mi ensayo original. Porque fuerzas equivalentes también las hubo en otras partes, y en Holanda fue el estrato social superior el que más frecuentemente pugnó, al menos parcialmente, por *renunciar* a la actividad capitalista al "ennoblecer" sus fortunas (mediante la compra de latifundios como en Inglaterra). Por cierto que, a pesar de los expresos comentarios en mi ensayo original sobre el arminianismo, Rachfahl todavía se tomó la tarea de describir estos hechos ampliamente conocidos como si fueran poco familiares para mí, a fin de repetir otros puntos como éstos a su público, aun cuando yo los hubiera señalado primero, lo cual refleja una deshonestidad de la cual no quiero seguir hablando.

[29] Que no haya malos entendidos aquí: este estancamiento tenía definitivamente ciertas causas políticas, tanto internas como externas. Lo cual no debería excluir de ningún modo la importancia de la dispersión y fractura de la vida ascética. Por el momento no estoy en posición de responder las razones de esta cuestión de manera concluyente, pero tampoco otros pueden hacerlo.

[30] El que un importante número de reputados colegas del campo de la teología no haya recibido mis investigaciones sobre esto con absoluta indiferencia o con hostilidad, es causa de gran satisfacción para mí. Y es que entiendo perfectamente que para ellos esta manera de relacionar determinadas series de motivaciones religiosas con sus consecuencias para la vida civil debe parecerles que no hace plena justicia al *contenido valorativo* más profundo de las formas de religiosidad en cuestión, porque desde el punto de vista del juicio de valor religioso, estas motivaciones son burdas, externas y periféricas al verdadero contenido de la naturaleza religiosa interna. Y, de hecho, ellos tienen razón. Sin embargo, tal trabajo meramente "sociológico" *también* debe ser llevado a cabo, tal como ha sido realizado por algunos teólogos, preeminentemente Troeltsch. Seguramente

puede ser mucho mejor realizado por especialistas, a quienes nosotros, los que mantenemos una posición externa, sólo podemos ofrecer aquí y allá algunas perspectivas posibles sobre el problema, a nuestro modo y desde nuestro punto de vista, ya sea que nos vean con aprobación o no. *Esto* es lo que yo esperaba lograr, y es de ámbitos como éstos de donde yo espero que venga una crítica fructífera, instructiva y mejor informada, y no de pole-mistas diletantes, chapuceros y pendencieros de la calaña de Rachfahl.

[31] Por supuesto que esto requeriría de un examen más detallado que aquí no puedo proporcionar. Visto en términos puramente objetivos, un riesgo empresarial, por pequeño que sea, no implica de ningún modo una "aventura" si forma parte integral de un acuerdo de negocios *racionalmente* calculado.

[32] Si alguien compara sus observaciones iniciales con las actuales, podría perdonársele el que llegara a pensar que las segundas parecen haber sido diseñadas como una especie de "represalia punitiva" por mi irreverencia, más que cualquier otra cosa.

Importancia de las cuatro respuestas de Max Weber a sus primeros críticos

FRANCISCO GIL VILLEGAS M.

DESDE SU APARICIÓN en 1904, la tesis weberiana sobre la relación entre la ética protestante y la mentalidad capitalista generó agresivas críticas por parte de los historiadores Karl Fischer y Felix Rachfahl.[1] Por lo general, las respuestas de Max Weber a esos primeros críticos han tendido a ser soslayadas en buena parte de la polémica centenaria en torno a la tesis sobre la ética protestante, pues en muchas ocasiones se ha creído descubrir un nuevo argumento para cuestionarla sin saber que ya había sido previamente formulada desde la primera década del debate y, peor aún, también se ha ignorado que el propio Max Weber ya había proporcionado una elaborada y detallada réplica a ese tipo de críticas. Las cuatro respuestas de Max Weber a sus primeros críticos resultan así un imprescindible complemento para poder entender adecuadamente el significado de su célebre tesis sobre la ética protestante, pero no sólo esto. Recientemente Wilhelm Hennis ha sostenido en Alemania que esas cuatro respuestas son también fundamentales para descubrir cuál era la "problemática central" de toda la obra de Max Weber, pues en ellas se muestra claramente que la temática central de Weber no era la de la *racionalidad* y sus derivados, racionalismo y racionalización, sino sobre todo un problema de *antropología filosófica*, a saber: ¿cuál es el *significado* y el destino previsible de la *existencia* del hombre *moderno* en un mundo crecientemente racionalizado, "desencantado" y tecnologizado?

En lo que sigue procedemos a exponer primero el contexto que rodeó a la polémica de Max Weber con Karl Fischer y Felix Rachfahl entre 1907 y 1910, a fin de subrayar, en esta primera instancia, la importancia de las cuatro respuestas de Max Weber a sus primeros críticos y así entender mejor los acotados propósitos y objetivos que se planteó en sus ensayos sobre la ética protestante. Pero después de esto, procederemos a exponer la tesis de Hennis a fin de entender no nada más los acotados propósitos de los ensayos sobre la ética protestante, sino *la problemática central mucho más amplia* que supuestamente rige toda la obra de Max Weber y que en parte se perdió de vista por muchos años por no conocer estos cuatro textos fundamentales que se traducen aquí por primera vez al castellano. Finalmente presentaremos muy brevemente nuestras propias reservas a la interpretación de Hennis.

La temprana crítica de Karl Fischer en 1907. Karl Fischer publicó en 1907 la primera reseña crítica propiamente dicha a la tesis weberiana sobre el protestantismo, en el volumen 25 del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. Karl Heinrich Otto Fischer nació el 3 de junio de 1879 en Berlín. De 1899 a 1902 fue maestro de escuela en Hamburgo y Magdeburgo, y de 1902 a 1904 en Berlín y Postdam. Fue en este periodo

cuando empezó a estudiar historia y filosofía como oyente en la Universidad de Berlín. De 1905 a 1908 estudió psicología y pedagogía en la Universidad de Zürich, donde se doctoró en 1908 con una tesis que comparaba las posiciones morales de Wundt y Spencer. Al parecer, después de su controversia con Max Weber entre 1907 y 1908, Karl Fischer quedó tan apabullado que jamás volvió a publicar absolutamente nada. Consiguió un empleo como consejero escolar en una dependencia educativa oficial de Berlín, donde vivió muchos años, pues no murió sino hasta el 22 de marzo de 1975, cuando contaba con 95 años de edad.

En su primera reseña crítica de los ensayos de Max Weber sobre la ética protestante, lo más sustancioso es la observación de Fischer sobre la muy improbable posibilidad de que el "espíritu del capitalismo", o las ideas sobre el deber, se hayan visto afectadas por creencias o escritos religiosos, y menos por aquellos señalados en el texto de Weber. Las ideas sobre el deber del trabajo tienen sus raíces, según Fischer, en factores psicológicos totalmente independientes de la religión, mientras que el "espíritu del capitalismo" se debe con mucha mayor probabilidad a factores sociales y políticos. No obstante, Fischer aceptaba que los reformadores estuvieron más que bien dispuestos a adaptarse a las circunstancias económicas, y en especial a las exigencias del capitalismo, razón por la cual pareció darse un "paralelismo" entre el protestantismo y la actividad capitalista, pero éste no obedecía a una causalidad genética del primero sobre la segunda, ni podía tener una prioridad cronológica.[2]

La estrategia central de la crítica de Fischer consiste así en cuestionar lo que erróneamente considera la "interpretación idealista de la historia" de Max Weber, y por ello propone como alternativa "más viable" una explicación "psicológica" de los factores materiales, que supuestamente darían mejor cuenta del fundamento real a partir del cual surge la moderna mentalidad capitalista. El cuestionamiento básico de la reduccionista interpretación de la tesis weberiana por parte de Fischer se encuentra así en afirmar que, aunque hay en efecto una notable correlación positiva entre la afiliación confesional al protestantismo y el desarrollo capitalista en algunos países, eso no permite "derivar" *[ableiten]* el espíritu del capitalismo del puritanismo. Para apoyar su propuesta "materialista" alternativa, Fischer recurre a la investigación de Sombart de 1902 sobre el capitalismo moderno, donde "de manera clara y convincente" demuestra los orígenes económico-materiales del espíritu capitalista, así como la existencia de formas de empresa capitalista en la Edad Media, mucho antes de la Reforma protestante. La devoción moderna a la propia vocación debe por lo tanto explicarse no tanto por las sanciones sociales de la religión, sino por una fuerza motivacional *psicológica*, de carácter positivo, orientada hacia la búsqueda del placer en la acción exitosa del individuo y su autorrealización duradera.

Max Weber simplemente respondió, en el mismo número y año del *Archiv*, que en ninguna parte había afirmado algo tan absurdo como que la Reforma protestante ocurriera antes de los inicios del capitalismo,[3] y mucho menos que los textos de Benjamin Franklin o de Lutero hubieran gestado el "espíritu del capitalismo",[4] como tampoco había negado la importancia fundamental de los factores sociales y políticos en la génesis del

capitalismo.[5] La razón por la cual Fischer había realizado una lectura tan llena de "malos entendidos", posiblemente se debía a la forma de presentación de la tesis en el artículo original, por lo cual Weber ofrecía eliminar aquellas ambigüedades que pudieran haber afectado la correcta lectura del mismo,[6] sin caer, por otro lado, en la falta de rigor del vago, frívolo y poco claro reduccionismo "psicologista" que Fischer tenía el descuido de proponer como una alternativa metodológica seria.[7]

La respuesta de Fischer a Weber en 1908 y la persistencia de los "malos entendidos". Al año siguiente, en el volumen 26 del *Archiv*, Fischer publicó su respuesta al demoledor ataque de Weber.[8] Fischer sostuvo que la "temperamental" respuesta de Weber perdió de mira el meollo del asunto, puesto que la modesta crítica a su artículo no suponía ni que Weber buscaba explicar conexiones *actualmente existentes* entre la confesión religiosa y la posición socioeconómica, ni que hubiera "derivado" de las motivaciones religiosas a las formas y estructuras económicas materiales de la empresa capitalista.[9] Pero Weber, se queja Fischer, se entercó en adjudicarle "a mi crítica la más desfavorable de las posiciones, al acusarla de estar basada en una desafortunada cadena de malos entendidos".[10] Fischer asegura, en cambio, que él sí había entendido ya perfectamente que lo que Weber buscaba "derivar" del ascetismo protestante era el "espíritu del modo metódico de conducción de vida", y que Weber sólo deseaba considerar aquellos casos donde las influencias religiosas sobre la cultura material estuvieran fuera de duda.

Sin embargo, Fischer insiste en que, pese a todo, el método seguido por Weber es muy poco satisfactorio, pues por mucho que reitere que él no buscaba "sustituir una unilateral interpretación materialista de la historia por una igualmente unilateral de corte espiritualista", en la práctica eso es precisamente lo que hace. Fischer acepta que hay un espíritu del modo metódico de conducción de vida, pero que éste es anterior a la llegada del protestantismo, por lo que la cuestión crucial no es la de determinar la manera en que el puritanismo influyó y reconfiguró ese espíritu, sino la de entender las razones por la cual surgió en primer lugar, es decir, las razones de la *génesis* de ese espíritu de modo de conducción de vida.[11] Por ello, insiste Fischer, tanto el énfasis luterano en la vocación, como la percepción calvinista del trabajo exitoso y fructífero como una señal de la elección predestinada, sólo pudieron surgir como consecuencia de un proceso de *adaptación* a circunstancias económicas favorables ya existentes de antemano. En opinión de Fischer lo que Weber mostró fue que había en efecto una íntima relación entre los factores económicos y religiosos, pero nada más, pues no demostró de manera concluyente que el espíritu del modo metódico de conducción de vida haya surgido exclusivamente a partir de motivaciones religiosas, desde el momento en que Weber no se tomó la molestia de refutar otras explicaciones alternativas.[12]

Por último Fischer considera que no es posible hablar de motivaciones religiosas sin recurrir a un método *psicológico* y sostiene que Weber trabajó implícitamente con tal método a fin de poder entender las motivaciones religiosas de los puritanos del siglo XVII, por lo cual concluye que una crítica sustantivamente fructífera "debería estar plenamente consciente de que nuestro propio conocimiento y evaluación de los objetos históricos no

es posible sin un cierto tipo de —lamento decirlo— presuposiciones *psicológicas*".[13] El meollo de la cuestión para Fischer, en su segunda respuesta a Weber, se encuentra así en un desplazamiento de la preocupación original de su primera respuesta por la contraposición entre el idealismo y el materialismo, a un mayor énfasis en el aspecto metodológico con respecto a las presuposiciones psicológicas de las cuales supuestamente dependió Weber, a querer o no, en sus ensayos sobre el protestantismo.

Por ello, en la segunda respuesta de Weber a Fischer, el primero va a poner en claro que el meollo de la cuestión, para él, reside más bien en que la comprensión de los motivos psicológicos de los individuos históricos sólo puede estar basado en un profundo y experto conocimiento de las fuentes históricas, y esta es precisamente la gran carencia de Fischer, por lo cual Weber lo acusa expresamente de incompetente, e implícitamente de charlatán.[14] La contraposición básica se encuentra así pues en que mientras para Fischer el meollo de la cuestión reside en que Weber utiliza, consciente o inconscientemente, una psicología reflexiva como fundamento de su investigación, para Weber el meollo de la cuestión gira en torno al conocimiento experto de fuentes y documentos históricos. En cierta forma, Weber menosprecia la posición de Fischer no sólo porque éste carece del entrenamiento de un historiador, sino también porque su posición resulta a final de cuentas sumamente ingenua y primitiva precisamente en aquellas cuestiones metodológicas que reclama como su "especialidad", pero que, de hecho, Weber estaba mucho mejor informado tanto de los avances efectivos de la disciplina de la psicología en esa época como de las cuestiones metodológicas, de las cuales Weber era el autor alemán colocado en la más avanzada vanguardia de las aportaciones metodológicas a las ciencias sociales de ese momento. La posición de Fischer tenía que parecerle así inevitablemente ingenua, primitiva y presuntuosa a un Weber bien informado con respecto a cómo el mismísimo Dilthey había fracasado en su intento por fundamentar las ciencias del espíritu en una psicología descriptiva y analítica (1894), y se había desplazado en 1908 a darle una nueva y más exitosa fundamentación en la estructura hermenéutica del mundo histórico.[15] Ésta es una de las razones por las cuales Weber siempre vio con suma desconfianza lo que pudiera aportar la psicología a la historia y la sociología, especialmente después de que Husserl demoliera al inicio de sus *Investigaciones lógicas* de 1900 las pretensiones de fundamentar la lógica en el psicologismo,[16] y criticara duramente a Dilthey en su notable artículo de *Logos* de 1910 intitulado "La filosofía como ciencia estricta".[17]

Este contexto intelectual es el que explica también las razones por las cuales Weber consideraba impertinentes las sugerencias y argumentos psicologistas de Fischer, pues el carácter ahistórico, abstracto, descontextualizado y, en una palabra, forzado, de los esquemas psicológicos y generales usados por Fischer, sin conocer la realidad histórica del protestantismo, simplemente le parecían inservibles a Weber. Por ello decidió que era su obligación ética denunciar y exhibir la incompetencia de Fischer a la que ve como una deshonesta charlatanería. Y a pesar de que Fischer hace evidentes esfuerzos para que Weber discuta con él como si fuera un colega, la severidad del segundo simplemente le niega tal derecho y lo trata sin ningún respeto, a veces como lacayo, en otras como una

especie de estafador, en otras más como ridículo merolico, pero jamás como un igual. Weber parece negarle a Fischer la calidad de adversario por no ser parte del selecto club de "los mandarines alemanes".[18] En sus ataques a Fischer, Weber termina por negarle cualquier tipo de competencia en cualquier disciplina: "Sus pretensiones son especialmente irritantes dada la manera puramente apriorística en que el crítico cree que puede él mismo abordar estos problemas, sin saber absolutamente *nada* de la materia en cuestión, ni siquiera las características más generales de las fuentes de la literatura especializada".[19] Por lo que se refiere al reproche de que su primera respuesta fue "temperamental" y "descortés", Weber responde que en cuanto a lo primero se vio obligado porque "mi crítico no ofrece la más mínima evidencia para sustentar su atrevida afirmación con respecto a que, a pesar de mis expresas intenciones, de todas maneras realicé una construcción idealista de la historia";[20] y en cuanto a lo descortés, Weber considera que pretender tener competencia donde en realidad no se tiene es mucho más reprobable que tratar sin respeto alguno a ese tipo de contrincante, pues éste automáticamente se convierte en un atrevido charlatán al que hay que poner en su lugar y exhibir en su fechoría. Así que Weber termina su respuesta insinuando quizás irónica, pero muy directamente, que Fischer era un… jumento:

> La "cortesía" formal no necesariamente es incompatible con la arrogancia en cuestiones de hecho de la materia en consideración. Y, por cierto, incluso las palabras de elogio que mi señor crítico consideró pertinentes incluir en su "crítica", no dejaron de tener un cierto tono de pedantería. Éstas tampoco puedo aceptarlas cuando vienen de un incompetente. (Aquí concuerdo con una observación del gran G. F. Knapp, quien en una situación similar dijo una vez: "Ciertamente no me gusta ver impreso que soy un burro, ¡pero tampoco me gusta si alguien se siente obligado a dejar impreso que *no soy* un burro!")[21].

De tal modo que para el final de su segunda respuesta, Weber ya había retirado los escasos reconocimientos formales que todavía un año antes le había guardado a Fischer. Sin embargo, las descalificaciones e insultos propinados a Fischer, así como las disgresiones metodológicas en contra del reduccionismo psicologista, no le impidieron a Weber aprovechar la ocasión para volver a expresar de manera resumida tanto los propósitos como el argumento esencial de su tesis sobre el protestantismo y lo que en él intentó probar, y como eso es lo que más nos interesa, transcribimos textualmente las palabras de Weber en torno a esta síntesis fundamental:

> mi posición es que el *grado* de influencia religiosa sobre la motivación económica a menudo fue muy grande. No probé que en todas partes fuera *igualmente* grande, ni que pudo haber sido disminuida o completamente rebasada por otras circunstancias, pero tampoco pretendí hacerlo. Para lo que sí proporcioné evidencia, y éste era mi único interés, fue para mostrar que la *dirección* tomada por la influencia religiosa en los países protestantes de las más variadas condiciones políticas, económicas, geográficas y étnicas imaginables era la *misma* en todos los aspectos cruciales […]. En particular, justifiqué mi tesis de que esa dirección permaneció *independiente* del grado de desarrollo capitalista en cuanto *sistema económico*. También señalé que incluso en la región de mayor desarrollo capitalista *antes* de la Reforma, es decir Italia, y también Flandes, no había un *espíritu* capitalista en el *sentido* que yo *asigné* al término. Esto, según llegué meramente a indicarlo, tuvo las consecuencias de mayor alcance para la configuración del "estilo de vida". Algunos podrán atacar mi evidencia para probar que el ascetismo religioso del protestantismo tuvo una tendencia uniforme para influir en la conducta, como incompleta o como sólo demostrada hasta cierto grado de probabilidad; otros podrán atacarla en su aspecto sustantivo

(especialmente por el lado teológico). Pero de cualquier modo, si se toma en cuenta *1)* mi línea de argumentación, *2)* las reiteradas observaciones relacionadas con ella respecto al *significado* de mi tesis y *3)* mis proposiciones con respecto a futuras investigaciones para complementarla, probarla y reinterpretarla, se entenderá por qué tuve que responderle a mi crítico de manera "temperamental" e intolerante, así como por qué encontré, y todavía encuentro, irresponsable la opinión que incluso todavía hoy expresamente sostiene respecto a que yo no había "visto" esos principios metodológicos, de hecho bastante simplistas, de los que habla, o que no ofrecí ninguna consideración metodológica de este tipo en mi trabajo[22].

A pesar de lo severo de esta segunda respuesta de Weber a Fischer, todavía estaba por llegar lo más rudo de la polémica durante esta década, cuando surgió un crítico como Felix Rachfahl, quien no sólo era un historiador especializado en los siglos XVI y XVII y por tanto no podía descalificarse como "incompetente", tal como había ocurrido con Fischer, sino que además, y sobre todo, era un reconocido miembro del club de los mandarines alemanes. Weber debió recurrir a otros argumentos y estrategias para descalificar la más complicada crítica de Rachfahl.

El contexto de la polémica con Felix Rachfahl. La polémica más ruda y apasionada en la primera década del siglo no fue pues la personificada entre Weber y Fischer, porque sería superada, tanto en tono como en radicalismo de los argumentos, por la sostenida entre Weber y Felix Rachfahl, donde también participaría como tercera parte involucrada Ernst Troeltsch en virtud de que las críticas de Rachfahl fueron dirigidas por igual a Weber y a Troeltsch. En la época de la polémica (1909-1910), Felix Rachfahl era profesor de historia en la Universidad de Kiel y el mundo académico lo conocía básicamente por su obra en tres tomos sobre Guillermo de Orange. A partir de 1915 ocupó la cátedra de historia económica de la Universidad de Friburgo donde moriría, cinco años después de Weber, en 1925.

El órgano elegido por Rachfahl para publicar sus muy extensas críticas de 1909 y 1910 a los artículos de Weber (primero 90 páginas en cinco entregas, y después 62 páginas en cuatro entregas), fue el *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft und Kunst* publicado por Paul Hinneberg. Es decir, un semanario de difusión masiva a miles de lectores, en comparación con el público mucho más selecto y reducido al que llegaba el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* en el que Weber había publicado sus ensayos originales sobre el protestantismo, y también publicaría sus agresivas réplicas a Rachfahl. La diferencia con respecto a la naturaleza y difusión de ambas revistas es importante tomarla en cuenta para entender las quejas de Weber en su "palabra final" *(Schlusswort)* de 1910 con respecto al daño que Rachfahl hace a su público masivo, y que Weber denuncia expresamente en el último párrafo de ese importante texto traducido especialmente para esta edición. También lo exagerado de la extensión de las críticas de Rachfahl es importante tomarla en consideración para entender tanto la indignación de Weber como la decisión de ocupar 45 páginas del prestigiado *Archiv* en su "respuesta final" de 1910 a Rachfahl (en su primera réplica a Rachfahl, Weber "sólo" ocupó 26 páginas y en un tono fuerte pero mucho menos agresivo que el de la "palabra final"). La constante referencia de Weber en este último texto a su artículo en el *Christliche Welt* se

refiere al texto, también incluido en esta edición, intitulado "Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo", mismo que se basa en las observaciones empíricas que Weber realizara sobre sectas e iglesias protestantes a raíz de un viaje a los Estados Unidos en 1905.

Conviene resumir ahora los puntos sustanciales de la crítica de Rachfahl a Weber, una vez eliminado el estilo "pendenciero" en el que los formuló originalmente. La crítica de Rachfahl a Weber se centra en seis puntos básicos. En primer lugar, sostuvo que Weber no proporcionaba suficiente evidencia histórica para apoyar su tesis de la relación entre el capitalismo y el protestantismo y, por lo mismo, resultaba muy cuestionable que los países presentados por Weber como ejemplo de desarrollo capitalista por influencia protestante, especialmente Holanda, dieran apoyo a su tesis. Así, el capitalismo se había desarrollado en Holanda mucho antes de la introducción del calvinismo; después de la aparición de éste muchos capitalistas permanecieron católicos y, si acaso, después se convertirían al arminianismo. Estos capitalistas no tenían gran devoción religiosa pues estaban dispuestos a obtener ganancias donde quiera que vieran una oportunidad para ello, de tal modo que comerciaban con todos, incluso con españoles, aunque a los calvinistas esto les pareciera una reprobable falta de escrúpulos. En Inglaterra el capitalismo también había surgido mucho antes del puritanismo, por lo que Rachfahl dudaba mucho de que las actividades económicas de los puritanos o cuáqueros ingleses estuvieran auténticamente motivadas por devoción religiosa y Weber no había presentado evidencia suficiente o convincente para demostrarlo. En los Estados Unidos, por otra parte, resultaba imposible, según Rachfahl, encontrar huellas del tipo ideal del capitalista puritano construido por Weber, ya que las grandes fortunas ahí acumuladas no tenían señales de haber sido amasadas por influencia calvinista.[23]

En segundo lugar, Rachfahl cuestionaba la validez y utilidad de la noción del "espíritu del capitalismo", por ser ésta "demasiado estrecha, y por otro lado demasiado amplia".[24] Es muy amplia porque presupone que cualquier paso que vaya más allá de la conducta tradicional ya es un síntoma en dirección del "espíritu capitalista", y es demasiado estrecha porque considera como capitalista únicamente la actividad motivada por el deseo de la acumulación del capital, conforme excluye a otras motivaciones igualmente poderosas para el capitalismo como son el poder, el honor, disfrutar la vida, servir a la comunidad familiar o al país y obtener seguridad económica para las siguientes generaciones, motivaciones todas que, en todo caso, son mucho más significativas para el análisis de la conducta económica que las de procedencia religiosa.[25] Y no es que estas últimas carezcan de importancia, pero deben sopesarse cuidadosamente en el contexto de relaciones sociales mucho más amplias.

En tercer lugar, Rachfahl calificó de desorientadora la noción weberiana del "ascetismo intramundano", porque el estilo de vida racionalmente controlado y metódicamente organizado para servir a la mayor gloria del Señor, en el sentido en que Weber lo veía como distintivo del calvinismo, no es, según Rachfahl, privativo de éste pues también los católicos adoptaron precisamente tal estilo de vida, de modo que lo "novedoso" del término "ascetismo intramundano" reside más en la acuñación misma del

neologismo y no tanto en el descubrimiento de un nuevo hecho histórico.

En cuarto lugar, Rachfahl veía como sumamente endeble la relación empírica entre sectas protestantes y el surgimiento del capitalismo, porque en Holanda no habían tenido las últimas gran proliferación y en Inglaterra la empresa capitalista precedió a la aparición de las mismas.

En quinto lugar, Rachfahl cuestionó que Weber viera en la pequeña y mediana burguesía a los principales portadores del capitalismo y no prestara mayor atención a grandes empresarios capitalistas como Jakob Fugger, pues según Rachfahl ahí es particularmente notorio cómo las motivaciones del poder, la ostentación y el honor son decisivos para el desarrollo capitalista, mientras que cualquier espíritu que animara a la pequeña burguesía, especialmente si era de procedencia religiosa, no podría ser considerado como auténticamente capitalista.

Por último, Rachfahl no negó sin embargo la influencia de la Reforma en la configuración de la vida económica moderna, pero afirmaba que su importancia no reside tanto en una "vocación" que fomentara un "ascetismo intramundano", sino más bien en la tolerancia general ante las nuevas formas de comportamiento que surgen en la sociedad moderna.[26]

Weber respondería a las críticas de Rachfahl en dos extensos artículos,[27] donde demostraría que toda la argumentación de su crítico se basa en la estipulación de una serie de afirmaciones que jamás aparecen como tales en los ensayos sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. En primer lugar, Weber jamás afirmó que el protestantismo precediera al capitalismo, por lo que las observaciones de Rachfahl sobre el surgimiento del capitalismo en Holanda o Inglaterra antes de la aparición de la Reforma o de la proliferación de las sectas protestantes en el segundo de esos países, en nada afectan ni contradicen los ensayos weberianos. Al igual que Fischer, Rachfahl tuvo una lectura descuidada y atribuyó a Weber tesis que éste jamás sostuvo. En segundo lugar, Rachfahl intenta colocar a Weber en una posición de unilateralismo idealista, sin tomar en cuenta todas las instancias en las que el segundo defiende sus tesis en el marco de un pluralismo interaccionista donde los factores materiales jamás son subestimados ni menospreciados. Honor, poder, ostentación, servicio a la comunidad y preocupación por la seguridad de las generaciones venideras como motivaciones económicas se han dado en todas las sociedades y en todos los tipos de organización económica, lo mismo en la Antigüedad que en la Edad Media o en la era moderna, de tal modo que nada de eso es distintivo del desarrollo del capitalismo *moderno*. Rachfahl pierde así de vista que los ensayos de Weber buscan dar cuenta de algunos rasgos distintivos del capitalismo moderno, mismo que ciertamente es anterior a la aparición de la Reforma, pero eso no impidió que fuera afectado e influido en su desarrollo por la nueva ética de ascetismo intramundano característica del calvinismo puritano. Afirmar que el catolicismo también se rigió por el estilo de vida característico del calvinismo, racionalmente controlado y metódicamente organizado para mayor gloria del Señor, equivale a estar ciego ante las diferencias fundamentales entre el catolicismo y el calvinismo o entre el luteranismo y el calvinismo o, para el caso, entre distintas formas de orientación religiosa. Tampoco

constituye para Weber un gran descubrimiento encontrar a grandes empresarios o innovadores como los Fugger, pues en todas las épocas los ha habido.[28]

A Weber no le interesan tanto las modalidades de la conducta económica individual ni, para el caso, las características personales de empresarios específicos, sino que el foco de su interés se encuentra en cómo toda una sociedad fue afectada por un nuevo *ethos* de conducta práctica, es decir, un *ethos* motivado por novedosos estímulos religiosos y psicológicos para llevar a cabo una nueva organización metódica y sistemática de la vida cotidiana de acuerdo con el llamado de la vocación. En su inicio, tal *ethos* práctico, cultivado por el ascetismo intramundano, generó una nueva forma de organización del estilo de vida cotidiana con fuertes repercusiones sobre la vida económica, aun cuando tal ímpetu original ya no sea necesario para sostener el funcionamiento del capitalismo actual.[29] Toda esta parte de la argumentación de Weber, se encuentra totalmente ausente en la crítica de Rachfahl quien, por ello, fue incapaz de entender las implicaciones más profundas y de larga duración de la aportación weberiana al tema de la relación entre la ética del ascetismo intramundano del calvinismo y la mentalidad del desarrollo del capitalismo moderno. Weber concluye con la observación de que el propósito de sus ensayos sobre la relación entre el capitalismo y el ascetismo intramundano del calvinismo reside en encontrar la génesis del "espíritu del capitalismo", en el sentido en que él lo define, como un proceso de desarrollo que evoluciona del romanticismo de las "aventuras económicas" a la conducta económica racional en el modo de vida cotidiano.[30]

En su segunda respuesta de 1910 a Rachfahl, Weber elevó el tono de agresividad y descalificación hacia su crítico para retratarlo literalmente como un "pendenciero de callejón", un ignorante incluso en temas de historia que supuestamente debería dominar, tales como el de la naturaleza de la tolerancia religiosa en los siglos XVI y XVII, un tramposo que había entrado en pánico al ver cómo era exhibido en sus limitaciones, terquedad e ignorancia, a raíz de la primera respuesta que le propinó Weber, y, en fin, un pusilánime que en su desesperación llena de pánico por ocultar los errores y deficiencias de su primera crítica, en la segunda hizo trampa a fin de "pretender que es incluso más estúpido de lo que realmente es".[31]

En lo que se refiere a polémicas sin sentido, porque las promueven diletantes ignorantes como Rachfahl, quienes no tan sólo interpretan mal los objetivos y el argumento central de las tesis que "critican", sino que una vez exhibidos públicamente en su error interpretativo no tienen el valor civil de admitirlo, Max Weber concluye que ya no será de ellos de quienes esperará "críticas", ni tendrá la paciencia para responderlas, ni desperdiciará más espacio para ello en revistas académicas que deben publicar cosas más importantes que polémicas estériles por culpa de la falta de capacidad de los "críticos", sino que, en todo caso, esperará a que se publique algún tipo de crítica más fructífera y mejor informada, la cual sólo podría provenir, en ese momento, de los teólogos, y no de polemistas, diletantes y pendencieros, de la calaña de Rachfahl.[32]

Weber cumplió su palabra, pues no volvió a retomar ni la polémica ni el tema de la relación entre protestantismo y capitalismo, ni respondió a ningún otro crítico sino hasta

1920, al redactar las notas de la versión modificada de sus célebres ensayos para ser publicada en el primero de sus tres volúmenes de ensayos sobre sociología de la religión. Tal parece que en la década que va de 1910 a 1920, Weber decidió que lo mejor era enmarcar su tesis sobre el protestantismo en el contexto mucho más amplio, explicativo y ambicioso de sus investigaciones comparativas sobre sociología de la religión y, así, en vez de continuar con una polémica a la que consideraba estéril y sin verdadero nivel académico, prefirió que su posterior investigación de sociología de la religión informara e ilustrara mejor, tanto al público como a sus críticos.

Ahora bien, si Weber había hecho notar en la nota final de su "palabra final" a los críticos que esperaba ansioso una crítica más fructífera e informada por parte de los teólogos, en realidad ésta quedó representada por Ernst Troeltsch, quien inició, con sus aportaciones de 1910 y 1911, la segunda década de la "Guerra académica de los cien años".

También Troeltsch se sintió obligado a señalar las limitaciones y confusiones de la crítica de Felix Rachfahl a lo que éste denominaba "la tesis Weber-Troeltsch". Así, a finales de 1910, Troeltsch publicó un ensayo sobre "el significado cultural del calvinismo", en el que empezaba por demarcar su propia posición frente a la de Max Weber, no tanto porque estuviera en desacuerdo con las tesis de éste sino porque consideraba que en enfoque, objetivos del conocimiento y disciplina, los dos abordaban el problema desde muy diferente ángulo temático. Según Troeltsch, Rachfahl cometía una grave confusión al reducir las aportaciones de los dos expertos de Heidelberg a una misma posición, puesto que no puede equipararse la perspectiva de un sociólogo e historiador económico con la de un teólogo. El protestantismo interesaba a Troeltsch no exclusivamente desde la perspectiva económica, sino en su significado cultural general para la configuración del mundo moderno, y, sobre todo en las diferenciaciones y variantes religiosas que el mismo podía manifestar. Por lo tanto, las atinadas investigaciones de Weber desde una perspectiva socioeconómica constituían tan sólo un aspecto particular y específico de la problemática mucho más amplia que Troeltsch intentaba abordar desde un enfoque primordialmente teológico.[33] Por eso no era de extrañar que si Rachfahl era incapaz de distinguir el enfoque de un sociólogo y economista del de un teólogo, también fuera propenso a confundir el luteranismo con el calvinismo, las sectas con las iglesias, la cultura con los ideales culturales y las muy diferentes tendencias políticas que emanaron históricamente de la pasividad política del luteranismo frente a las potencialidades democráticas del calvinismo.[34] Eso por no decir nada de su ceguera para encontrar las diferencias doctrinales entre el ascetismo calvinista y la separación católica entre la vida monástica y la seglar.[35] Después de exhibir la polifacética ignorancia de Rachfahl en cuestiones teológicas, Troeltsch procede a demostrar por qué también su idea de la "tolerancia", que según el ignorante "crítico" fue la principal aportación práctica de la Reforma protestante a la vida cotidiana moderna, está históricamente muy mal fundamentada. Troeltsch le recuerda al historiador Rachfahl que en las guerras de religión de los siglos XVI y XVII la intolerancia se manifestó en todos los credos religiosos y no nada más en algunos, y que incluso en algunas expresiones de

la Ilustración también hubo formas de intolerancia.[36] En cuanto al significado cultural del calvinismo, lo importante es tomar en consideración la manera en que influyó en la configuración del mundo moderno, en sus aspectos científicos, económicos, políticos y religiosos y no en el ideal cultural, personal e históricamente mal fundamentado de un individuo como Rachfahl. El tema del significado cultural del calvinismo para la configuración del mundo moderno conecta ya directamente con la publicación, en 1911, del libro de Troeltsch sobre el protestantismo y el mundo moderno.[37]

El citado libro de Troeltsch de 1911 corrige y amplía la ya mencionada conferencia de Troeltsch ante el Noveno Congreso de Historiadores Alemanes en Stuttgart en abril de 1906, a la que Weber había sido originalmente invitado pero que declinó a favor de Troeltsch.[38] La versión publicada registra ya la polémica con Rachfahl en una extensa nota de pie de página, donde Troeltsch sintetiza de la siguiente manera sus críticas a Rachfahl:

> Felix Rachfahl ha creído tener que oponerse a mis reconstrucciones históricas en nombre de la auténtica historia de los especialistas, atacando como *magister* y juez a Max Weber, por su estudio sobre el calvinismo y esta conferencia mía […] Opina que mis trabajos como historiador no son más que "generalizaciones precipitadas y sin base, apoyadas en un conocimiento insuficiente de las cosas", etc. […] Observaré tan sólo que sus conocimientos en materia de historia y teoría económica y, sobre todo, en materias de teología e historia de la religión no le autorizan demasiado a asumir funciones de juez. Precisamente su caso nos hace ver cuán conveniente resulta añadir a la investigación de detalle especializada, que sin duda hay que colocar en primera línea, una reflexión sobre las grandes potencias intelectuales de la historia, para lo cual es también menester estar enterado de algunas cosas […] No veo ningún inconveniente en tomar en cuenta la crítica de Rachfahl en aquello que me parece justo. No es demasiado lo que tenga que rectificar. *Cf.* mi réplica "Die Kulturbedeutung des Calvinismus", 1910.[39]

Por lo demás, el libro de Troeltsch de 1911 aporta valiosos elementos de análisis que complementan, sin contradecir, las investigaciones de Weber. Aunque su interés no está enfocado, como ocurre en Weber, al estudio de la naturaleza del fenómeno capitalista, Troeltsch hace con todo algunas precisiones valiosas, antes de pasar a analizar las conexiones entre el protestantismo y el mundo moderno, incluyendo dentro de éste el capitalismo. El protestantismo no crea el mundo moderno, pero en la medida en que participa en éste asume una dimensión revolucionaria, aun cuando participe de manera indirecta, no consciente y no deliberada.[40] Troeltsch aborda así la influencia de la Reforma protestante en la familia y en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, siguiendo aquí la tesis de Jellinek; analiza también su influencia en la teoría del Estado moderno, en la economía capitalista, en la sociedad industrial y, por último, en la ciencia y el arte de la modernidad. Troeltsch concluye su investigación con el siguiente veredicto, esencialmente afín a la tesis weberiana:

> Hemos perseguido hasta ahora las influencias del protestantismo en la familia y el derecho, en el Estado, en la economía y en la sociedad y, finalmente, en la ciencia y el arte. El resultado ha sido siempre equívoco, es decir, que si el protestantismo ha fomentado a menudo en forma grande y decisiva el nacimiento del mundo moderno, en ninguno de esos dominios es el creador […] En general, lo ha fomentado, consolidado, teñido y condicionado en el curso de su marcha.[41]

Al año siguiente, en 1912, apareció publicada la gran investigación de Troeltsch sobre las doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos, tan admirada y reconocida por Weber en las notas a su edición modificada de 1920 sobre *La ética protestante.*[42] Esta monumental obra de Troeltsch investiga no sólo las doctrinas sociales, sino también el pensamiento político del cristianismo, desde la Antigüedad hasta el protestantismo moderno, pasando por toda la Edad Media. De todas las "iglesias y grupos" de la historia del cristianismo, más de la mitad de la obra está dedicada al protestantismo y, dentro de ésta, una de las secciones más extensas es la del calvinismo.[43] Ahí Troeltsch dedica un apartado a "La ética económica del calvinismo", otro a la relación entre "Calvinismo y capitalismo", y otro más a la noción intramundana del "Ascetismo protestante",[44] donde básicamente resume la tesis weberiana apoyándose para ello, además de los ensayos originales, en la "palabra final" de Weber contra sus críticos, así como en la polémica de ambos expertos de Heidelberg contra Rachfahl. Así, en varias ocasiones Troeltsch expresa su aprobación y reconocimiento a la tesis weberiana sobre el protestantismo, como por ejemplo, en la siguiente anotación:

> El estudio de Weber *(Protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus, Archiv XX und XXI)* es hoy en día de fundamental importancia. Sobre todo porque ha abordado el problema en el gran contexto de la historia de la cultura, mientras que en su aspecto interno ha conectado el factor ético y religioso con el elemento socioeconómico. Por mi parte, he adoptado todas aquellas de sus aportaciones que he podido confirmar en buena medida mediante el estudio de la vida americana y de la baja Renania, y que también he utilizado en mis trabajos más generales sobre el significado cultural del protestantismo para el mundo moderno, naturalmente que sin dejar de usar mi propio e independiente criterio.[45]

La "independencia de criterio" de Troeltsch frente a Weber fue señalada por el primero con mayor énfasis y detalle en otras partes de su gran obra, pero sin dejar nunca de reconocer su plena coincidencia con la tesis weberiana:

> En este punto [del ascetismo intramundano], mi presentación de la materia converge con las famosas investigaciones de Weber sobre "el espíritu del capitalismo". La investigación de Weber inicia con la tarea de descubrir la constitución del capitalismo moderno, con su énfasis en el comercio y su carácter burgués como algo diferente al capitalismo antiguo y medieval. Weber analiza el factor del ascetismo protestante con el fin de entender su significado para la historia económica. Mi investigación tiene un propósito diferente, pues tan sólo busca dar una clara representación de la ética social del protestantismo como un fin en sí mismo. Por lo tanto, dejo a un lado los objetivos adicionales de Weber. En este punto, decidí seguir su exposición de la naturaleza del ascetismo protestante precisamente porque cada vez que estudiaba de nuevo esta cuestión me encontraba con que su argumento ha demostrado ser una brillante pieza de observación y análisis. Por lo demás quisiera señalar que mis investigaciones no tomaron como punto de partida las de Weber [pues las mías se remontan a 1901], y los ensayos de Weber no aparecieron sino hasta 1903. Sin Weber ciertamente no hubiera sido capaz de obtener una concepción más clara del ascetismo protestante que la que ya habían preparado Schneckenburger y Ritschl […] Por lo demás, repito que en todo esto no tengo la intención de hacer ninguna contribución a la historia del capitalismo; eso se lo dejo a los expertos en esa disciplina tan compleja. Todo lo que debo hacer aquí es interpretar la doctrina social del protestantismo, y todo lo que pertenece a la historia del capitalismo puede permanecer para mis propósitos intacto.[46]

En otras ocasiones, Troeltsch defiende la sofisticación de la tesis weberiana contra las simplificaciones de los críticos, y vuelve a aclarar su sentido original, en expresiones

como la siguiente:

> Nadie ha afirmado jamás que el capitalismo sea un producto directo del calvinismo. Lo que sí podemos afirmar, sin embargo, es que ambos poseían una cierta afinidad entre sí, que la ética calvinista del "llamado" a la vocación y al trabajo, que declara que con ciertas precauciones es permitida la ganancia de dinero, pudo darle un fundamento ético e intelectual al capital, y que por tanto lo organizó y apoyó interna y vigorosamente [Weber pudo detectar así, en su *Schlusswort, XXI*, p. 588] que "el ascetismo protestante le proporcionó (al capitalismo burgués) una ética positiva, un alma que necesitaba aquella actividad infatigable con el fin de que el "espíritu" y la "forma" del capitalismo pudieran fusionarse.[47]

El blanco preferido de Troeltsch para ilustrar las simplificaciones de algunos críticos de la tesis weberiana es, desde luego, el vapuleado Felix Rachfahl, a quien se reprende por no tener cacumen suficiente para entender la diferencia entre "sistema capitalista" y "espíritu del capitalismo";[48] se le reprocha su supina ignorancia en cuestiones teológicas por haber querido refutar la noción de "ascetismo intramundano" con artículos de enciclopedia y literatura secundaria, cuyos autores se disociaron inmediatamente de las frívolas y "banales" observaciones de Rachfahl con respecto al ascetismo;[49] se le recuerda que por su condición de ignorante en cuestiones de dogmática y de historia de las religiones no tiene facultades para pretender erigirse en "juez" competente para criticar a ninguno de los dos expertos de Heidelberg;[50] se le ridiculiza por haber considerado a Calvino un tradicionalista en el sentido luterano; y finalmente se le demuestra que su idea de la tolerancia está históricamente fuera de lugar en el siglo XVII, ya que "su defensa de la tolerancia se encuentra en el lugar equivocado, además de que la tolerancia por sí misma no significa nada para el desarrollo económico, pues todo depende de la naturaleza económica de aquello que se permitirá ser tolerado".[51]

A pesar de todas sus deficiencias, la crítica de Rachfahl a Weber y Troeltsch tiene también grandes méritos. Por un lado, obligó a Weber a formular con mayor nitidez y agudeza sus argumentos sobre la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Es probable que sin el acicate de la crítica de Rachfahl Weber no nos hubiera dejado un resumen tan pormenorizado como el que presenta en su "palabra final" con respecto a los objetivos, límites, metodología y "matices" que inspiraron su proyecto original de investigación sobre este tema. Por otro lado, muchas de las críticas de Rachfahl, por estrechas, simplistas o injustas que puedan parecer, serían repetidas en las décadas siguientes por muy diversos autores, de distintas partes del mundo, que ignoraban lo que Rachfahl había escrito al respecto. Por ejemplo, las críticas a la tesis de Weber por parte de los franceses Henri Sée y Henri Hauser en 1927, el sudafricano Hector M. Robertson en 1933, el italiano Amintore Fanfani en 1934, los marxistas británicos Patrick Gordon Walker en 1937 y Maurice Dobb en 1946, el holandés Albert Hyma en 1951, el sueco Kurt Samuelsson en 1957, el *Regius Professor* de Oxford, Hugh Trèvor-Roper, en 1961, el suizo Herbert Lüthy en 1964, el estadunidense Jere Cohen en 1980, o el escocés Malcolm MacKinnon en 1988,[52] *todos* repiten, con variantes y de manera muy independiente entre sí, algunas críticas que, en honor a la verdad, Felix Rachfahl fue el primero en formular hacia 1909. Lo cual permite concluir que su lectura del texto de Weber no era tan tramposa y sesgada como Weber y Troeltsch

la hicieron aparecer, sino en todo caso "descuidada" y ciertamente simplista, pero esto es así porque el texto mismo se presta a una lectura que fácilmente puede caer en simplificaciones, y por lo tanto, en una mala interpretación. La correcta interpretación del texto de Weber requiere pues del complemento de un contexto muy amplio, como el que hemos querido proporcionar con los materiales que hemos preparado para esta edición crítica, pues sólo así pueden resaltarse diversas cualificaciones y matices que aparecen en el texto original. Por otro lado, si los autores mencionados repiten, sin saberlo, variantes de las críticas que Rachfahl ya había hecho a Weber en 1909, entonces las respuestas de éste a sus primeros críticos adquieren una muy especial actualidad, pues en ellos Weber parece responder *avant la lettre* a muchos otros críticos además de a Rachfahl, y en virtud de ello se justifica plenamente que hayamos traducido el último y más extenso de ellos, no sin cierta intención de provocación, con el título de "Mi palabra final a mis críticos".

Importancia de las respuestas de Max Weber a sus primeros críticos para entender la "problemática central" de toda su obra. Por otra parte, en 1987 Wilhelm Hennis publicó un libro donde abordó la "problemática central" de la obra global de Max Weber, a partir de una revaloración de sus ensayos sobre la ética protestante.[53] Según Hennis la "cuestión central" para Max Weber siempre fue de tipo antropológico existencial, en el sentido de estar fundamentalmente interesado en el "tipo de hombre" o de humanidad *(Meschentum)* que podía surgir a partir de diferentes formas de conducción de vida, o *Lebensführungen*, condicionadas por determinados sistemas socioeconómicos y culturales a lo largo de la historia. Éste es el verdadero hilo de Ariadna para explicar la "fragmentada" obra de Max Weber, y no tan sólo la elaborada a partir de 1904 con la aparición del primer ensayo sobre la ética protestante o del ensayo sobre la objetividad en las ciencias sociales, sino también sus estudios agrarios de 1894 y las diversas "sociologías" contenidas en *Economía y sociedad*. En cambio, recurrir a la noción de "racionalidad" y sus derivados como hilo conductor presenta el problema de tener que considerar todas las obras escritas antes de 1904, o del "colapso nervioso" de 1898, como previas a la "conversión" de Weber a la sociología, es decir, como anteriores a su "verdadero" interés intelectual, o bien tal recurso exhibe sus límites al ser incapaz de explicar el significado de *Economía y sociedad* a no ser que ésta se vea como una obra que "en realidad no escribió Max Weber" sino que fue "inventada" por sus editores a partir de Marianne Weber. La problemática de Weber es en realidad mucho más amplia y profunda que la contenida en el tema más circunscrito del significado de la "racionalidad", pues es una problemática que, como admirablemente lo detectaron desde un principio los filósofos existencialistas Karl Jaspers y Karl Löwith, implica un profundo planteamiento antropológico existencial por el significado del destino de la *Humanidad*, pues Weber siempre estuvo fundamentalmente preocupado por la cuestión de qué tipos de modos de *conducción de vida*, y cuáles no, se ven favorecidos o fomentados por determinadas condiciones económicas, sociales y culturales, lo cual equivale a preguntarse por el *tipo de hombre* que producen tales condiciones.

La interpretación "antropológica existencialista" de Hennis se opone así radicalmente a todas aquellas reconstrucciones de la teoría sociológica de Weber, por parte de Tenbruck, Schluchter y Habermas, quienes al tomar la noción de *racionalidad* como criterio último de demarcación interpretativa acaban por introducir de contrabando sesgos neoevolucionistas en una obra que expresamente se pronunció contra tales criterios, además de que falsifican la dicotomía esencial y más profunda planteada por el propio Weber entre la "personalidad y los órdenes de vida".

La cuestión central, el tema primordial, la problemática *[Fragestellung]* esencial de Max Weber es pues la *Menschentumsfrage* o la "pregunta que interroga por el destino de la Humanidad" y esto, según Hennis, no se demuestra con forzadas "reconstrucciones" especulativas para darle sentido a su "fragmentada" obra, sino que se encuentra expresa y claramente postulado por la más autorizada de todas las opiniones en este tema, a saber: la del propio Max Weber. ¿En dónde? En realidad aparece en todos sus textos fundamentales, pero se manifiesta declaradamente en sus célebres ensayos sobre la ética protestante y, sobre todo, en las cuatro respuestas que dio a sus primeros críticos, Fischer y Rachfahl, pues fueron ellos quienes obligaron a Weber a definir de manera más clara e inequívoca cuál era su temática central. Según Hennis, es un *verdadero escándalo* que precisamente esas cuatro respuestas, las cuales por su carácter polémico aclaran mucho mejor que otros textos cuál era la problemática central de Max Weber, no hubieran sido traducidas, todavía en 1987, a ningún otro idioma y sólo se encontraran disponibles en alemán para algunos cuantos especialistas que se tomaban la molestia de leerlas pero sin buscar ahí la definición esencial de su problemática.[54] De tal modo que tanto los célebres ensayos sobre el protestantismo como las relativamente desconocidas cuatro respuestas que Weber dio a sus primeros críticos, proporcionan la pauta para encontrar la expresa definición de su problemática central, puesto que, según Hennis:

> La más famosa de todas sus obras, *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo,* comprometió a Weber a lo largo de muchos años en una polémica caracterizada por la excesiva pasión. Aquí, y sólo aquí, se vio forzado, aunque fuera a regañadientes, a hacer su problemática más clara y exacta en aquellos puntos en que había sido mal entendida […] Por ello, sólo en el caso de *La ética protestante* puede ayudarnos el propio Weber, en la medida de lo posible, a corregir los malos entendidos de su problemática.[55]

Pero antes de exponer los pasajes textuales que permitirán a Hennis demostrar su caso, advierte que la larga polémica en torno al significado de la tesis weberiana sobre el protestantismo no ha dejado de tener importantes avances, especialmente en Alemania, donde, a diferencia de otras partes del mundo, tal tesis ya no se interpreta de manera simplista como una que postula meramente una relación directa de causalidad, pues prácticamente todos "los eruditos alemanes", con la conspicua excepción de Habermas, la ven en términos de un mucho más amplio contexto interpretativo y regida en última instancia por el paradigma de las "afinidades electivas". Al respecto, Hennis no puede ocultar sus sentimientos de superioridad y orgullo nacional porque los alemanes ya no interpretan esa tesis mediante sus más clásicos y dañinos malos entendidos:

> La "tesis weberiana" ha sido mal interpretada desde hace mucho como una hipótesis causal sobre los orígenes del capitalismo. Pero esto ya no ocurre entre los investigadores alemanes. La actual interpretación predominante es la siguiente: Weber buscó encontrar la orientación mental "adecuada" para el surgimiento del capitalismo moderno en la forma, reiteradamente enfatizada por él, de una "afinidad electiva" entre el "espíritu del capitalismo" y la "ética protestante" […] Esta "problemática" será la única de la que nos ocuparemos en lo que sigue.[56]

Definido así el *contexto* interpretativo en el que debe leerse la más célebre obra de Max Weber, Hennis delimita a continuación el *objetivo* fundamental de la misma de acuerdo con los siguientes parámetros:

> el objetivo de investigación más elaborado de estos ensayos se representa como el establecimiento de la conducción de vida *[Lebensführung]* racional sobre la base de la idea de la vocación profesional en cuanto uno de los "elementos constitutivos del moderno espíritu capitalista, y no sólo de éste, sino de la misma civilización moderna" [*EP*, p. 285]. ¿Por qué nos detenemos en esta parte de la cita? ¿Está el autor realmente sólo interesado —así podría leerse— en comprender, si no el capitalismo, por lo menos "el moderno espíritu capitalista"? ¿O no se trata ya más bien de los orígenes históricos de la *Lebensführung* racional del moderno *hombre* de vocación profesional especializada *[des modernen Berufs- und Fachmenschen]*?
>
> Para una captación aún más precisa de esta cita, debemos reducirla a su esencia mediante el énfasis que nos brindan las cursivas: "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" [*EP*, p. 285]. Leído de esta manera, parecería que la verdadera preocupación de Weber era la génesis histórica de la *Lebensführung* racional […] Si se nos permite ver la esencia de la problemática de Weber en las líneas puestas en cursiva de la cita mencionada, podemos concluir que Weber permaneció fiel a la misma 15 años después. Tanto el tema de 1905 como el de 1920 sería el de la genealogía de la moderna *Lebensführung* racional mediante una "representación histórica". Veamos ahora si no podemos, con ayuda de las "Antikritiken" [las cuatro respuestas de Weber a sus primeros críticos], hacer todavía más clara esta problemática.[57]

La importancia de las respuestas de Weber a sus primeros críticos, Fischer y Rachfahl, reside en que son textos mediante los cuales el primero se propuso aclarar de una vez por todas la esencia de su problemática y de su "cuestión central", a fin de "evitar todo posible mal entendido en el futuro". Hennis advierte que "¡sólo por esta razón estos escritos debieron de haber sido vistos en los últimos 75 años como los textos suplementarios más importantes para entender el argumento de la tesis de Weber!"[58] En vez de ello, tales textos fueron ignorados, o simplemente no se sabía de su existencia, por parte de muchos y muy famosos intérpretes de la obra de Weber especialmente en Francia y los Estados Unidos. Lo cierto es que Weber fue haciendo cada vez más explícita la naturaleza esencial de su propia problemática conforme avanzó de la primera respuesta a Karl Fischer en 1907, a la segunda y considerablemente mucho más extensa, detallada, agresiva y explícita segunda respuesta que le propinó a Felix Rachfahl en 1910. No obstante, Hennis considera que Weber ya había expresado de manera clara e inequívoca los puntos centrales de su argumentación, así como sus auténticas intenciones, desde la primera y breve respuesta que le dio a Fischer en 1907, cuando afirmó que en una futura edición de sus ensayos

> intentaré una vez más eliminar cualquier frase que posiblemente pudiera ser entendida en el sentido de sugerir una derivación de las formas económicas a partir de motivos religiosos, lo cual es algo que yo nunca he sostenido. Donde sea posible, trataré de hacer incluso todavía más claro que lo que buscaba "derivar" del "ascetismo" en su expresión protestante era el espíritu de un modo de *conducción de vida [Lebensführung]* "metódica", y que este espíritu sólo se encuentra en una relación de "adecuación" *[Adäquanz]* histórico cultural con las formas económicas.[59]

En su segunda respuesta de 1908 a Fischer, Weber vuelve a insistir con mayor énfasis en esos mismos propósitos al declarar que "evidentemente" él siempre consideró que el tema central de su investigación era el de una *Lebensführung* metódica, en el sentido de cómo la moderna ética de vocación profesional *[Berufsethik]* ha influido en un específico modo de conducción de vida que tiene importantes consecuencias económicas. Sin embargo, la más explícita y definida formulación de su temática la hace al contrastarla con la manera en que Sombart define su propia noción del "espíritu capitalista". Así, en el pasaje más importante para tales propósitos, incluido en la larga nota de pie núm. 6 de su segunda respuesta de 1908 a Fischer, Weber afirma:

> No es necesario decir que para su *propia* problemática, Sombart considera la "calculabilidad" *técnica* como el rasgo distintivo de su noción de "espíritu capitalista". En cambio, para *mi* problemática *[für meine Fragestellung],* la cual tiene por objeto el surgimiento del "estilo de vida" *ético* que era específicamente "adecuado" para la etapa económica moderna del "capitalismo" *y que significó su victoria sobre el "alma" humana*, considero que mi terminología (desde mi propia perspectiva) es la correcta.[60]

En suma, Hennis considera que en estas aclaraciones frente a sus primeros críticos Weber definió expresamente su problemática como una que tiene un explícito contenido antropológico y "caracterológico", el cual muy pocas veces ha sido seriamente tomado en cuenta, ni en la discusión en torno a su tesis sobre el protestantismo, ni en el decisivo papel que desempeña para el significado de todo el conjunto de su obra. La importancia de las respuestas de Weber a Fischer es sintetizada en consecuencia del siguiente modo:

> No lo perdamos de vista: las respuestas a Fischer buscaban clarificar la "problemática" de Weber. En el fondo —y de manera muy diferente a Sombart— se trata de la influencia de una *Lebensführung*, de los efectos "caracterológicos" *["charakterologischen" Wirkungen]* de específicos tipos de piedad para aclarar —de la manera más "enfática"— la "problemática" de Weber en toda su fatídica importancia (puesto que se trata de un segmento decisivo para el destino de la humanidad); en fin, y más plenamente, del triunfo de un "*estilo de vida* ético" que representa la victoria del capitalismo en las "*almas*" de los hombres. Incluso el exceso de cursivas y comillas no puede ocultar lo radical de la cuestión: ¿de quiénes son esas *Lebensführungen* de las que estamos hablando, de qué raíces se trata aquí por medio de un "modo de presentación puramente histórico"?[61]

Pero si las respuestas a Fischer plantean clara y sintéticamente para Hennis cuál era la "problemática central" de toda la obra de Weber, las más extensas respuestas que éste le dio a Rachfahl en 1910 lo hacen de una manera más expresa y detallada. Hennis acepta que el hecho de que Weber se viera forzado a aclarar tantas veces, y de manera tan enfática, los propósitos, objetivos y temática central de sus célebres ensayos no deja de ser paradójico, pero no por ello disminuye la gran coherencia interna de su pensamiento. Quizá se trataba de un argumento demasiado complejo y refinado para que en su época se entendiera fácilmente en todos sus meandros, y quizá también, por lo

mismo, resultaba irresistible la tentación de simplificarlo y deformarlo a fin de vulgarizarlo y, así, irse por la "refutación" fácil y llamativa. Lo cierto es que juzgados en cuanto a su capacidad comunicativa, los ensayos de Weber sobre el protestantismo son calificados por Hennis como "una catástrofe didáctica", pero precisamente ésta podría muy bien ser "la base de su indestructible atractivo"[62] demostrado a lo largo de todo un siglo.

De cualquier modo, en su *primera* respuesta a Rachfahl Max Weber insiste en que el *principal objetivo* de sus ensayos sobre el protestantismo era el desarrollo de la "vocación como un modo de la existencia humana" *[Berufsmenschentum],* en cuanto componente significativo del "espíritu" del capitalismo y que él se "había expresa e intencionalmente restringido a tratar este tema" de tal modo que si sus críticos no lo habían entendido así, por descuidados o ignorantes, eso ya no era culpa de él.[63] En la *segunda* y más extensa de sus dos respuestas a Rachfahl, traducida en esta edición como "Mi palabra final a mis críticos", Weber insiste en que a él sólo le interesaba "el problema de la adecuación" *[das Adäquanz-Problem]* o de las "afinidades electivas" entre la ética protestante y la mentalidad del capitalismo moderno.[64] Weber le recuerda también al público que en su segunda respuesta de 1908 a Karl Fischer ya había precisado "que mis investigaciones analizan *exclusivamente* el desarrollo de un 'estilo de vida' ético, adecuado para el capitalismo incipiente de la era moderna".[65] Después de quejarse porque Rachfahl ha tergiversado "las verdaderas intenciones" de su investigación, Weber procede a reiterarlas en un resumen, el cual, para Hennis, constituye la mejor declaración proveniente del propio Weber con respecto a cuál era el tema *central* de su problemática:

> lo que a mí me interesaba *centralmente* no era lo que nutrió al capitalismo en su expansión, sino el desarrollo de *un tipo de ser humano [… denn nicht die Förderung des Kapitalismus in seiner Expansion war das, was mich zentral interessierte, sondern die Entwicklung des Menschentums]* creado por la confluencia de determinados componentes religiosos y económicos. Y este propósito quedó claramente articulado al final de mi ensayo original.[66]

Es cierto que resulta por lo menos un tanto "impúdico" el que Weber *no* hubiera puesto este objetivo "central" de su investigación *al inicio* de sus ensayos en 1904 y que viniera a señalar su "centralidad" seis años después, en una respuesta acicateada por un crítico tergiversador de sus auténticas intenciones como lo era Felix Rachfahl, pero aun así, Hennis considera que sí hay, después de todo, material suficiente en la primera versión de los ensayos sobre el protestantismo para detectar como efectivamente, "si las citas textuales de un autor significan algo", entonces el tema de la *Menschentum*, o "tipo de ser humano", era el central de toda su problemática y no el de una supuesta "racionalidad".[67] De cualquier modo, el resultado final de su análisis exegético le permite a Hennis:

> establecer de manera inequívoca que el interés "central" de Weber en sus ensayos sobre la ética protestante era el "desarrollo de un tipo de ser humano" configurado "por la confluencia de determinados componentes religiosos y económicos". La conjunción de "afinidad electiva" del "protes tantismo ascético" (expresada en la idea de la vocación) con el temprano capitalismo burgués configuró un nuevo modo de *conducción de vida* racional para el hombre vocacional especializado, el *Berufs-und Fachmenschen*. El

> ascetismo contribuyó a "construir ese grandioso cosmos del orden económico moderno" [*EP*, p. 286] que hoy en día "determina con fuerza irresistible el estilo de vida de todos los individuos que han nacido en este mecanismo" […] La *Menschentum* es indudablemente la cuestión central aquí: "todos los individuos", "hombres", "el individuo", la "persona" y esos "*últimos hombres* de esta fase de la civilización" [*EP*, p. 287]. O bien, nadie sabe "quién" (descifrado en términos del "interés central" esto sólo puede significar: *qué tipo de ser humano*) "ocupará en el futuro el caparazón duro como el acero, y si al término de este monstruoso desarrollo surgirán nuevos profetas y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales" [*EP*, p. 287].[68]

Hennis considera que ese tema siguió siendo el predominante cuando Weber extendió su proyecto de investigación a la ética económica de otras civilizaciones. La cuestión de *qué tipo de ser humano* resultaba configurado "por la confluencia de determinados componentes religiosos y económicos" se extendía ahora prácticamente a toda la *Menschentum*, a toda la humanidad, ya fuera en China, la India o el Islam. La preocupación por el tema de las diversas formas de racionalidad surgía en todo caso a partir de la matriz de trasfondo más amplio que le daba sentido a esa cuestión más específica, pero de cualquier modo, los ensayos de sociología de la religión de Max Weber deben leerse como orientados por la problemática "central" del destino de la *Menschentum*.[69] Pero si el interés central y primordial era el de la *Menschentum*, entonces la *Lebensführung* se convertía en el objeto "material" de todo su proyecto de investigación comparativa. El tema de la racionalización debe verse en consecuencia como uno *subordinado* al primordial objeto material de la investigación, es decir, la comparación entre los diferentes modos de conducción de vida o *Lebensführungen*:

> El objetivo "material" o "tema" de la sociología de Weber no debe buscarse en los "intereses" o en las "ideas", o en las "imágenes del mundo" y tampoco en la "acción": su único objeto es la *Lebensführung*. Es a partir de aquí donde los hombres revelan sus cualidades específicamente humanas *(Menschentum),* de donde se deriva todo lo demás […] Weber nunca se cansó de repetir que por "racionalización" se puede entender cualquier cosa, y que lo que a él le interesaba era una definición más precisa del ambiguo concepto. En la famosa frase de la "Introducción a la ética económica de las religiones universales", la cual ha sido citada repetidamente por aquellos que afirman que el interés central de Max Weber era el del "proceso de racionalización" occidental, de hecho Weber también aclara cuál era el "tipo" de "procesos de racionalización" que serían de su interés "en lo que sigue", es decir, lo que sería la "contribución" de las investigaciones sobre la ética económica de las religiones universales: exclusivamente la "racionalización de la *Lebensführung*", y principalmente su forma "práctica" relacionada con la esfera económica […] El tema de Weber no es por tanto algún proceso de racionalización "en general", sino más bien el proceso de racionalización de los "modos prácticos de conducción de vida".[70]

Hennis considera que este interés "central" de Max Weber por la *Menschentum* había sido claramente detectado por algunos de los primeros intérpretes de Weber, en especial por Karl Jaspers (1920),[71] Siegfried Landshut (1929)[72] y Karl Löwith (1932),[73] pero que lamentablemente ese aspecto se había atribuido exclusivamente al papel de Weber como "filósofo" sin que supuestamente tuviera ninguna implicación para su contribución como "sociólogo". Hennis se sorprende en consecuencia por lo cercanos que estuvieron Landshut y Löwith para encontrar, "como ninguno otro después", la esencia "antropológica-caracterológica" de la problemática central de Weber, pero que finalmente no fueron capaces de desarrollarla por centrarse en la cuestión de la

racionalidad en virtud de que ésta era la que proporcionaba el puente para hacer una comparación con Marx.[74] De cualquier modo, Hennis afirma que la cuestión "cualitativa" sobre el destino de la humanidad, en cuanto principio "antropológico-caracterológico" de toda la obra de Weber puede encontrarse no nada más a partir de su ensayo sobre el protestantismo, sino también en sus estudios agrarios de 1894 sobre la situación de los trabajadores al este del río Elba,[75] en su artículo metodológico de 1917 sobre el principio de la "neutralidad valorativa" en las ciencias sociales,[76] y también en sus célebres conferencias sobre "La política como vocación" y "La ciencia como vocación", al grado que este tema es el que efectivamente se encuentra a lo largo y ancho de toda su obra, mientras que quienes piensan que el concepto de racionalidad es el hilo conductor de la misma, no pueden dar cuenta de lo publicado por Weber antes de 1898, o después, en *Economía y sociedad*, ni tampoco de sus conferencias sobre la vocación del político y el científico.[77]

Las citas de los estudios de Weber utilizados por Wilhelm Hennis para apoyar su tesis de que el tema central era el de la *Menschentum* no dejan de ser interesantes y pertinentes para la propuesta de una nueva manera de leer su obra. Así, Hennis hace notar que Weber siempre se consideró a sí mismo, antes que nada, como un economista, de tal modo que al definir el objetivo central de su disciplina, en su lección inaugural de 1895 como profesor de economía política en la Universidad de Friburgo, y presentar el dilema al que se enfrentaba el Estado nacional alemán con respecto a la estrategia que debía seguirse con los trabajadores migratorios polacos al este del río Elba, Weber definió expresamente la economía política como una "ciencia del hombre", cuya principal y última función es preocuparse por "la *calidad de los hombres*" forjados en determinadas circunstancias económicas y sociales.[78] Hennis pregunta de manera retórica inmediatamente después de esta cita si acaso es posible definir de un modo más claro la naturaleza de la temática central de Weber, para así llegar a la conclusión que desde su juventud éste definió la temática y la cuestión fundamentales que regirían, en el fondo más profundo, toda su obra sin que en realidad abandonara jamás esa preocupación antropológica central que en 1895 había definido de la manera más clara posible:

> El pensamiento que nos conmueve, orientándonos más allá de nuestra generación, no nos lleva a preguntarnos como *vivirán* los hombres del futuro, sino cómo *serán*; pensamiento que, en realidad, está también en la base de todo trabajo político-económico. No deseamos alimentar en ellos el bienestar sino aquellas cualidades asociadas con el conocimiento que constituyen la dignidad humana y la noble majestad de nuestra naturaleza.[79]

Con todo, hacia el final de la vida de Weber se agudizó la cuestión referida a cuál era el destino de la humanidad en las condiciones de una sofocante racionalidad instrumental burocratizada generada por el avance del capitalismo, sin que pudiera encontrarse ninguna salida en la alternativa socialista. "El problema cultural de la era de Weber es la despersonalización de todos los órdenes de la vida que determinan la vida humana".[80] Un orden completamente racionalizado, en el sentido instrumental, no deja espacio para el desarrollo de la personalidad, ni de la dignidad humana, y mucho menos

de aquellas cualidades asociadas a "la más noble majestad de nuestra naturaleza". En el *caparazón duro como el acero*, o, si se prefiere, la *jaula de hierro* racionalizada, ya no hay ningún espacio para esas posibilidades, ni para las oportunidades de una digna conducción de vida o *Lebensfuhrung*, realizada por un ser humano libre. La nueva lectura del significado de la obra de Max Weber propuesta por Hennis se basa así en una perspectiva de *antropología filosófica*, la cual planteaba expresamente cuestiones y problemas que no eran de ninguna manera excéntricas respecto a la "situación espiritual de la época", sino que correspondían de la manera más íntima y cercana al gran tema de cuál es, y en dónde se ubica, "el puesto del hombre en el cosmos", mismo que había preocupado a los más excelsos contemporáneos alemanes de Max Weber, también influidos por Nietzsche, "desde Dilthey hasta Max Scheler".[81] Aunque muchos de esos temas y problemas parecen ya no ser los más urgentes en la actualidad, Hennis concluye que "muy bien pudiera ser el caso que la obra de Weber, centrada en torno a *la cuestión del destino de la humanidad en el mundo moderno*, podría hacernos conscientes de preguntas *que ya no nos hacemos*, pero que, por lo mismo, proporciona un incentivo para plantearnos *nuevas* preguntas".[82]

Las influencias directas en la problemática antropológica de Max Weber son rastreadas por Hennis en las obras de Nietzsche y Karl Knies; el primero porque en la tercera parte de *La genealogía de la moral* abordó directamente la cuestión de "Qué significan los ideales ascéticos" en un estilo claramente reflejado en la famosa tesis weberiana; y el segundo porque, en cuanto maestro de economía política de Weber, fue quien más claramente concibió esta disciplina como "una ciencia del hombre" exactamente en el mismo sentido en que la concebiría Weber años después. Más aún, según Hennis, en lugar de perder el tiempo, como lo hicieron Von Schelting y Dieter Heinrich, intentando encontrar las raíces de la problemática de Weber en Rickert y el neokantismo,[83] se avanzaría mucho más si se prestara la merecida atención a las obras de economía de su maestro Knies, quien no solamente le enseñó a su discípulo el significado último de esa disciplina, sino que "todas las 'sociologías especializadas' de Weber, con la sociología de la religión a la cabeza, fueron anticipadas *in nuce* por Knies, al igual que la orientación teórica de Weber hacia la acción".[84] No obstante la enorme influencia de la escuela histórica de economía en la problemática antropológica de Weber, ésta tiene que visualizarse siempre con el trasfondo de la decisiva influencia de Nietzsche.

Hennis cita un artículo de Georg Simmel, redactado en 1896, donde había caracterizado el meollo de la filosofía moral en términos de ser un "personalismo ético", a lo que Hennis agrega que "no conozco ningún término mejor para identificar el corazón de la 'sociología' de Weber".[85] Cuestiones tales como la despersonalización de las relaciones humanas en el capitalismo avanzado con su orden económico "antiético", el desencantamiento del mundo ("Dios ha muerto") como consecuencia de la racionalización, la "moral de la distinción" como una "ética de responsabilidad", el rechazo del eudomonismo en aras de una ética que exige la excelencia y la superación del ser humano, el concepto de la personalidad regida por la máxima de "atrévete a ser quien eres", y varias cosas más, son algunas de las muchas "huellas de Nietzsche en la obra de

Max Weber".[86]

Es evidente que la "originalidad" de la interpretación de Hennis genera problemas al ir en demasiados aspectos "contra la corriente" de muchas otras interpretaciones autorizadas sobre la obra de Max Weber. Baste decir que en su interpretación de la influencia de Nietzsche sobre Weber no toma en cuenta la mediación de Simmel, a pesar de la cita aislada que toma de él. Hennis parece desconocer toda la teoría de Simmel sobre la tragedia de la cultura moderna, en el sentido de que el avance de la racionalización trastoca los medios instrumentales en fines intrínsecos, misma que tanta influencia tendría, entre otras cosas, en la teoría de la burocracia de Weber. Tampoco parece tomar en cuenta la defensa del parlamentarismo liberal en los escritos políticos de Weber, ni su defensa "realista", aunque ciertamente no iusnaturalista, de la democracia liberal.

Por último, si bien Hennis insiste en el valor de importantes citas textuales que retoma de la variada obra weberiana, también omite muchas otras que podrían ir en contra de su interpretación, tales como las expresas referencias a las cuestiones de causalidad que Weber introduce en prácticamente todas sus obras, incluidos por supuesto los ensayos sobre el protestantismo, pero también en las respuestas a sus primeros críticos. Porque si bien es cierto que Weber insiste en "la palabra final" de 1910 a sus críticos que a él le interesan primordialmente las relaciones de "adecuación" y de "afinidades electivas" entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, también es cierto que en otra parte del mismo texto, cuidadosamente no mencionada por Hennis, Weber afirma que uno de los pasos metodológicos de su investigación fue el intento por ilustrar, mediante ejemplos, "cómo se relacionan *causalmente* esas actitudes espirituales con el sistema económico del capitalismo moderno".[87] Y en cuanto a la cuestión de si el tema de la racionalidad es algo subordinado a alguna otra temática en sus ensayos sobre el protestantismo, siempre surgirá frente a la interpretación de Hennis la incómoda afirmación del propio Weber con respecto a que "si este trabajo nuestro sirve para algo, lo será por lo menos para descubrir el múltiple sentido del concepto, aparentemente unívoco, de lo racional".[88] Es cierto que esta afirmación sólo aparece en la segunda versión de 1920 y no se encuentra en el ensayo redactado en 1904, pero, por lo mismo, ésta es precisamente una de las razones por las cuales Tenbruck, Schluchter y varios más llegaron a la conclusión de que la discusión del tema de la racionalidad acabó por imponerse como proyecto más amplio de investigación a los propósitos que Weber hubiera tenido previamente, así como absorbió dentro del mismo la temática más circunscrita de los ensayos sobre la ética protestante y la mentalidad del capitalismo moderno. En otras palabras, Hennis no toma en cuenta cómo la perspectiva teórica de Weber se fue ampliando y transformando del interés circunscrito al tema del capitalismo y la preocupación antropológico-existencialista, al proyecto mucho más amplio del significado de la racionalidad y sus derivados, racionalismo y racionalización, una vez que realizó sus investigaciones de sociología de la religión comparada, mismos que lo llevaron a relativizar y pluralizar su noción de racionalidad para convertirse en el hilo de Ariadna de sus investigaciones multiculturales.

Pues así como Weber sólo aceptó a partir de 1913 el término de "sociología" para definir su propio enfoque como una "sociología comprensiva" (hasta antes de ese año Weber sólo hablaba de "ciencia social" pero no de "sociología"), precisamente en el mismo artículo donde se refirió por primera vez al proceso del "desencantamiento del mundo",[89] así también hay una absorción del tema del capitalismo en el proyecto de investigación más amplia del significado del proceso de racionalización, y éste es un desplazamiento que llevó a Tenbruck, Schluchter y Benjamin Nelson, entre otros, a hablar de una "sociología tardía" de Max Weber desarrollada entre 1913 y 1920 como algo cualitativamente diferente de la problemática central que había regido sus investigaciones previas a ese periodo.[90] Por supuesto que como en cualquier gran autor clásico, sea éste Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Kant, Marx o los estoicos, la concepción que se tenga sobre *la esencia de la naturaleza humana* se refleja y define en muchos sentidos la "problemática central", y Max Weber no es una excepción a esto, pero el hilo conductor para entender adecuadamente cuál fue su principal preocupación, en el principal proyecto de investigación de su sociología *tardía*, así como cuáles son sus principales parámetros teóricos y metodológicos, sigue siendo el de la pluralizada noción de *racionalidad*, con sus derivados en la tipología de los *racionalismos* y del proceso de *racionalización* en general.

[1] Las críticas de Fischer y Rachfahl a la tesis de Weber, así como las respuestas de éste a las mismas, aparecieron entre 1907 y 1910 en revistas académicas alemanas de principios de siglo, pero pueden consultarse hoy en la compilación de Winckelmann; véase Johannes Winckelmann (comp.), *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken,* Hamburgo y Munich, Siebenstern, 1978, pp. 11-345.

[2] Véase H. Karl Fischer, "Kritische Beiträge zu Professor Max Webers Abhandlung *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. XXV, 1907, pp. 232-242, en Johannes Winckelmann (comp.), *Die protestantische Ethik II*, *op. cit.,* pp. 11-24.

[3] Max Weber, "Kritische Bemerkungen zu den vorstehenden 'Kritischen Beiträgen'", *AfSS*, vol. XXV, 1907, pp. 243-249, en J. Winckelmann (comp.), *Die protestantische Ethik II op. cit.,* pp. 27-37. Véanse especialmente las pp. 28-29, donde Weber se queja de que "Fischer incluso me acusa de una 'interpretación idealista de la historia' y de derivar el capitalismo de Lutero. Pero yo rechacé expresamente como 'tonta y doctrinaria' la posibilidad de una tesis que proponga que la Reforma creó *por sí misma* el espíritu del capitalismo, 'o incluso' el capitalismo mismo (como *sistema* económico) (*AfSS*, vol. XX, p. 54) Por supuesto que importantes formas de empresa capitalista anteceden considerablemente a la Reforma protestante. Y sin embargo no me escapo de que se cite *contra mí* este último hecho, absolutamente innegable, apelando al trabajo de mi amigo Sombart. Y mientras que yo protesté claramente contra el uso de las conexiones históricas que discutí para construir cualquier tipo de interpretación 'idealista' ('espiritualista' en mi terminología) de la historia (*AfSS*, vol. XXI, p. 110), mi crítico no sólo me imputa tal interpretación sino que incluso se atreve a considerar que imagino la transformación de la ética baptista como 'un proceso lógico en sentido hegeliano' ".

[4] *Ibid*., p. 27.

[5] *Ibid*., p. 30.

[6] *Ibid*., p. 31: "Por lo tanto, rechazo la responsabilidad por los malos entendidos que abundan en la presente 'crítica'. Sin embargo, en una edición posterior de mis artículos, procuraré remover de nueva cuenta cualquier frase que pudiera ser posiblemente entendida como que sugiero una derivación de las *formas* económicas de los motivos religiosos, que es algo que yo jamás sostuve. Donde sea posible trataré incluso de aclarar, todavía más, que lo que traté de 'derivar' del ascetismo, en su apropiación protestante, fue el espíritu de un modo de conducción de vida *[Lebensführung]* 'metódica', y que este espíritu se encuentra tan sólo en una relación de 'adecuación' *[Adäquanz]* hacia las formaciones económicas, pero en una relación que, sin embargo, considero de la mayor importancia para nuestra historia cultural".

[7] *Ibid*., pp. 31-32.

[8] Véase H. Karl Fischer, "Protestantische Ethik und 'Geist des Kapitalismus'. Replik auf Herrn Professor Max Webers Gegenkritik", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. XXVI, 1908, pp. 270-274, en Johannes Winckelmann (comp.), *Die protestantische Ethik II*, *op. cit.,* pp. 38-43.

[9] *Ibid*., pp. 38-39.

[10] *Ibid*., p. 38

[11] *Ibid.*, p. 40.

[12] *Ibid.*, p. 41.

[13] *Ibid*., p. 43.

[14] Véase Max Weber, "Bemerkungen zu der vorstehenden 'Replik'", *AfSS*, vol. XXVI, 1908, pp. 275-283, en J. Winckelmann (comp.), *Die protestantische Ethik II*, *op. cit.,* pp. 44-56, especialmente la p. 52, donde Weber afirma: "Tampoco voy a aceptar estas observaciones cuando vienen de un incompetente" *[Von einem Inkompetenten lasse ich mir auch diese nicht gefallen],* o bien al final de la nota núm. 3 en la p. 54 cuando afirma: "Pero no voy a permitir que un incompetente total en cuestiones fácticas venga a imputarme una construcción 'idealista' de la historia, cuando siempre he protestado con buenas razones contra ello, y ahora incluso expresamente reclama que yo ni siquiera *vi* esos problemas".

[15] Véase Wilhelm Dilthey, "Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica (1894)", en *Psicología y teoría del conocimiento* (vol. VI de sus *Obras*), trad. de Eugenio Ímaz, México, FCE, 1945, pp. 191-352; y W. Dilthey, *El mundo histórico* (1908) (vol. VII de sus *Obras*), trad. de Eugenio Ímaz, México, FCE, 1944, especialmente las pp. 91-215. Para la interpretación de este desplazamiento de la psicología a la hermenéutica cultural en los intentos de fundamentar las ciencias del espíritu por parte de Dilthey, véase Michael Ermarth, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, Chicago, Chicago University Press, 1978, especialmente la

p. 232.

[16] Véase Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, tomo I, trad. de Manuel García Morente y José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1929, pp. 67-197.

[17] Véase Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, trad. de Elsa Tabernig, Buenos Aires, Nova, 1962, especialmente las pp. 49-73. Para la correspondencia de 1911 entre Dilthey y Husserl, donde el primero le asegura al segundo haber superado ya las limitaciones psicologistas, explicando además las razones para ello, véase "Correspondencia entre Dilthey y Husserl" en las pp. 75-87 de esa misma edición.

[18] Para un erudito análisis histórico-social de la situación social prácticamente aristocrática de los profesores universitarios en la Alemania Guillermina, misma que llega a encontrar paralelismos con la de los mandarines chinos, de acuerdo con una sugerencia hecha por el propio Max Weber en sus ensayos de sociología sobre el confucianismo en China, véase Fritz K. Ringer, *El ocaso de los mandarines alemanes. La comunidad académica alemana, 1890-1933*, trad. de José M. Pomares, Barcelona, Ediciones Pomares-Corredor, 1995. El nombre de Karl Fischer no aparece en el índice analítico, pero sí el de Felix Rachfahl.

[19] Max Weber, "Bemerkungen zu der vorstehenden 'Replik'" (1908), en J. Winckelmann (comp.), *Die protestantische Ethik II*, *op. cit.,* p. 44

[20] *Ibid.*, p. 47.

[21] *Ibid.*, p. 52.

[22] *Ibid.*, pp. 47-48.

[23] Felix Rachfahl, "Kalvinismus und Kapitalismus" (1909), en J. Winckelmann (comp.), *Die protestantische Ethik II*, *op. ci*t., especialmente las pp. 93-105.

[24] *Ibid.,* p. 75.

[25] *Ibid.,* p. 81.

[26] Felix Rachfahl, "Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus" (1910), en Winckelmann (comp.), *op. cit.,* pp. 268-269.

[27] Max Weber, "Antikritisches zum 'Geist' des Kapitalismus" (1910) y "Antikritisches Schlusswort zum 'Geist' des Kapitalismus" (1910), en Winckelmann (comp.), *op. cit.,* pp. 149-175 y 283-345.

[28] Max Weber, "Antikritisches zum 'Geist' des Kapitalismus", *op. cit.,* p. 176, nota de pie núm. 8.

[29] Max Weber, "Antikritisches Schlusswort…", *op. cit.,* pp. 306-307 y 323

[30] *Ibid.,* p. 323.

[31] *Ibid.,* p. 302.

[32] *Ibid.*, p. 345, final de la nota núm. 30: "und von *jenen* Seiten (es decir, del lado de los teólogos), nicht aber von solchen gelegentlich dilettantisch hineinpfuschenden Klopffechtern, wie Rachfahl, erwartete ich fructbare und belehrende Kritik".

[33] Ernst Troeltsch, "Die Kulturbedeutung des Kapitalismus" (1910), en J. Winckelmann (comp.), *op. cit.,* pp. 191-192.

[34] *Ibid.*, pp. 199-200.

[35] *Ibid.*, p. 199.

[36] *Ibid.,* pp. 212-214.

[37] Véase Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno* (1911), trad. de Eugenio Ïmaz, México, FCE, 1951.

[38] *Supra,* p. 14.

[39] E. Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, *op. cit.,* p. 11, nota de pie.

[40] *Ibid.*, p. 51.

[41] *Ibid.*, p. 91.

[42] Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tubinga, Mohr, 1912; traducción inglesa de Olive Wyson como *The Social Teachings of the Christian Churches*, Londres, George Allen & Unwin, 1931. Para las referencias de Weber a esta obra, en su versión modificada de 1920 sobre *La ética protestante*…, véanse las notas de pie en las pp. 86, 108, 110 y 220.

[43] Véase E. Troeltsch, *The Social Teachings*…, *op. cit.*, cap. III, "Protestantism", pp. 461-991; sección 3, "Calvinism", pp. 576-691.

[44] *Ibid.*, pp. 641-650 y 807-820. Las referencias explícitas a los estudios de Weber aparecen en las extensas notas de pie de página que se encuentran recopiladas, en la traducción inglesa, al final del texto de Troeltsch. Véase *ibid.*, pp. 884, 892-894, 911-919, 937, 958-960 y 986-990.

[45] *Ibid.*, p. 911, nota de pie núm. 381 a la p. 641.

[46] *Ibid.*, p. 987, nota de pie núm. 510 a la p. 809; y p. 989, nota de pie núm. 512 a la p. 815.

[47] *Ibid.*, p. 915, nota de pie núm. 388 a la p. 644.

[48] *Ibid.*, p. 916, nota de pie núm. 389 a la p. 645.

[49] *Ibid.*, pp. 892-893, nota de pie núm. 337 a la p. 608.

[50] *Ibid.*, p. 911, nota de pie núm. 381 a la p. 641.

[51] *Ibid.*, p. 917, nota de pie núm. 392 a la p. 647.

[52] Véase Henri Sée, "Dans quelle mesure puritains et juifs ont-ils contribué aux progrés du capitalisme moderne?", en *Revue Historique*, vol. 155, mayo-agosto de 1927, pp. 57-68; Henri Hauser, "Les idées économiques de Calvin", capítulo II de *Les débuts du capitalisme*, París, Alcan, 1927, en Philippe Besnard (comp.), *Protestantisme et capitalisme. La controverse post-weberienne,* Armand Colin, 1970, pp. 208-225; Hector M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Criticism of Max Weber and his School*, Cambridge, Cambridge University Press, 1933; Amintore Fanfani, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, Milán, Vita e Pensiero, 1934; Patrick Gordon Walker, "Capitalism and the Reformation", en *The Economic History Review*, vol. VIII, núm. 1, noviembre de 1937, pp. 1-19; Maurice Dobb, *Studies in the Development of Capitalism*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1946; Albert Hyma, *From Renaissance to Reformation*, Grand Rapids, Michigan, Erdman, 1951; Kurt Samuelsson, *Ekonomi och religion*, Estocolmo, Kooperativa Förbundet, 1957; Hugh Trèvor-Roper, "Religion, the Reformation, and Social Change", en G. A. Hayes-McCoy (comp.), *Historical Studies IV. Papers Read before the Fifth Irish Conference of Historians, Held in University College Galway in May 1961*, Londres, Bowes & Bowes, 1963, pp. 18-43; Herbert Lüthy, "Calvinisme et capitalisme. Les théses de Max Weber devant l'histoire", en *Preuves*, núm. 161, 1964, pp. 3-22; Jere Cohen, "Rational Capitalism in Renaissance Italy", en *American Journal of Sociology*, vol. 85, 1980, pp. 1340-1355; y, Malcolm H. MacKinnon, "Part I: Calvinism and the Infallible Assurance of Grace: The Weber Thesis Reconsidered" y "Part II: Weber's Exploration of Calvinism: The Undiscovered Provenance of Capitalism", *British Journal of Sociology*, vol. 39, núms. 1 y 2, 1988, pp. 143-177 y 178-210 respectivamente.

[53] Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tubinga, Mohr, 1987.

[54] *Ibid.*, p. 14.

[55] *Ibid.*, pp. 10-11.

[56] *Ibid.*, p. 11.

[57] *Ibid.*, pp. 12-13.

[58] *Ibid.*, p. 14: "diesen 'Antikritiken' […] hätten in dem nun volle 75 Jahre währenden Streit um Webers 'These' daher eigentlich die wichtigsten zusätlich zu lesenden Texte sein müssen!"

[59] Max Weber, "Primera respuesta a Karl Fischer" (1907), citado en Wilhelm Hennis, *op. cit.,* p. 14. He utilizado aquí mi propia traducción.

[60] Max Weber, "Segunda respuesta a Karl Fischer" (1908) citada en Wilhelm Hennis, *op. cit.,* pp. 15-16.

[61] Wilhelm Hennis, *op. cit.,* p. 16.

[62] *Ibidem.*

[63] *Cf*. Max Weber, "Antikritisches zum 'Geist' des Kapitalismus" (1910), en Johannes Winckelmann (comp.), *op. cit.,* p. 173, citado por Wilhelm Hennis, *op. cit.,* p. 19.

[64] Wilhelm Hennis, *op. cit.,* p. 20. Aunque Hennis no cita textualmente el pasaje relevante sino que más bien lo parafrasea, éste puede encontrarse en Max Weber, "Mi palabra final a mis críticos", en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, edición crítica de FGV, *op. cit.,* p. 454, el cual dice a la letra: "la razón por la cual, a pesar de todo, hablamos de tal 'espíritu' en el contexto de estos sistemas reside —para repetirlo— en el hecho de que la mentalidad designada de esta manera, o varias de sus posibles actitudes, nos parecen especialmente 'adecuadas' precisamente para aquellas formas de organización. Por razones *internas*, parecen tener una 'afinidad electiva' *(wahlverwandt)* con ellas, pero sin que necesariamente estén por eso atadas a ellas en cada caso particular, o incluso en la mayoría de los casos, o en un promedio de ellos".

[65] Max Weber, "Mi palabra final a mis críticos", *op. cit.,* p. 457.

[66] *Ibid*., p. 457.

[67] Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung, op. cit.,* p. 22.

[68] *Ibid*., pp. 22-23.

[69] *Ibid*., pp. 24-32.

[70] *Ibid*., pp. 33-34. La página de la "Introducción a la ética económica de las religiones universales" (1916) citada por Hennis puede encontrarse en Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, de trad. José Almaraz y Julio Carabaña, Madrid, Taurus, 1983, p. 215, donde la mencionada "célebre cita" dice a la letra: "En general, todos los tipos de ética práctica que se orientaron sistemática y unívocamente hacia metas fijas de salvación fueron 'racionales', en parte en el mismo sentido del metodismo formal, pero en parte también en el sentido de la diferenciación de lo normativamente 'válido' y lo empíricamente dado. Este tipo de procesos de racionalización que acabamos de mencionar es lo que nos interesará en lo siguiente".

[71] *Cf*. Karl Jaspers, "Max Weber. Discurso conmemorativo" (1920); y "Max Weber. Político, investigador y filósofo" (1932), en *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, trad. de Rufino Jimeno Peña, Madrid, Gredos, 1972, pp. 330-417.

[72] Siegfried Landshut, "Kritik der Soziologie" (1929), en *Kritik der Soziologie und andere Schriften zur Politik*, Berlín, Luchterhand, 1969, pp. 11-117.

[73] Karl Löwith, *Max Weber y Karl Marx* (1932), trad. de Cecilia Abdo con introducción de Esteban Vernik, Barcelona, Gedisa, 2007, pp. 31-134.

[74] Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung, op. cit.,* pp. 7, 38 y 42.

[75] *Ibid.*, pp. 46-53.

[76] *Ibid*., pp. 55-58.

[77] *Ibid*., pp. 70-73.

[78] *Ibid*., pp. 87-88. La cita que Hennis toma de la lección inaugural de Weber en Friburgo, durante mayo de 1895, puede encontrarse traducida en Max Weber, "El estado nacional y la política económica alemana", en *Escritos políticos*, vol. I, edición de José Aricó, México, Folios, 1982, p. 17: "la noción de que la ciencia del *hombre*, y por lo tanto la economía política, debe preocuparse ante todo por la *calidad de los hombres* que son formados y alimentados por esas condiciones de vida económicas y sociales".

[79] Max Weber, "El Estado nacional y la política económica alemana", *op. cit.,* p. 16, citada por Hennis, *op. cit.,* pp. 87 y 138 (naturalmente que en la versión original alemana).

[80] Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung, op. cit.,* p. 109.

[81] *Ibid*., p. 113.

[82] *Ibid*., p. 114.

[83] *Ibid*., p. 162.

[84] *Ibid*., p. 147.

[85] *Ibid*., pp. 173-174.

[86] "Die Spuren Nietzches im Werk Max Webers", título del capítulo 4 de Hennis, *op. cit.,* pp. 167-191.

[87] Max Weber, "Mi palabra final a mis críticos", *op. cit.,* p. 495.

[88] Max Weber, *La ética protestante…*, *op. cit.,* pp. 97-98, final de la nota de pie núm. 8.

[89] Max Weber, "Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva" (1913), en *Ensayos sobre metodología sociológica*, trad. de José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 175-221.

[90] *Cf*. Francisco Gil Villegas M., "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, núms. 117-118, juliodiciembre de 1984, pp. 25-47. Véase además la nota crítica a la p. 1 en negritas de la presente edición, donde también se describe la ampliación del proyecto de investigación de Max Weber.

Bibliografía cronológica del debate en torno a la tesis weberiana sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*

FRANCISCO GIL VILLEGAS M.

La bibliografía de la polémica generada en torno a la tesis de Max Weber sobre la relación entre la ética protestante y la mentalidad capitalista de la modernidad es enorme. Próximamente publicaré un estudio intitulado *Max Weber y la guerra de los cien años*, donde expongo y analizo pormenorizadamente, año por año y década por década, la literatura aparecida desde la primera década del siglo XX sobre este tema. A continuación selecciono la literatura más importante de las últimas cuatro décadas, misma que termina con la mención de nuevas traducciones y ediciones del célebre texto weberiano en Francia, España, Inglaterra y los Estados Unidos en lo que lleva de transcurrido el nuevo milenio.

Hay dos bibliografías que cubren espléndidamente la literatura especializada de las seis primeras décadas del siglo XX del debate en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo y remitimos a ellas: Gordon Marshall, *En busca del espíritu del capitalismo. Ensayo sobre la tesis de Max Weber acerca de la ética protestante*, trad. de Eduardo L. Suárez, México, FCE, Colección Breviarios, núm. 400, 1986, pp. 361-401; y Constans Seyfarth y Gert Schmidt, *Max Weber Bibliographie: Eine Dokumentation der Sekundärliteratur*, Stuttgart, Enke, 1977. Una bibliografía que cubre los textos esenciales de esta literatura hasta la década de los sesenta, y otros más enmarcados dentro del enfoque de la teoría de la modernización, puede encontrarse en Shmuel N. Eisenstadt (ed.), *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*, Nueva York, Basic Books, 1968, pp. 385-400. A continuación presentamos nuestra selección de textos de 1961 a 2008.

Bibliografía de los años sesenta

George, Charles H., *The Protestant Mind of the English Reformation, 1570-1640*, Princenton, Princenton University Press, 1961.

Johnson, Benton, "Do Holiness Sects Socialize in Dominant Values?", *Social Forces*, vol. 39, 1961, pp. 309-316.

McClelland, David C., *The Achieving Society*, Pricenton N. J., Van Nostrand, 1961.

Turksma, L., "Protestant Ethic and Rational Capitalism. A Contribution to a Never Ending Discussion", *Social Compass*, vol. 9, 1961, pp. 445-473.

Hertz, Karl H., "Max Weber and American Puritanism", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 1, 1962, pp. 189-197.

Mayer, Albert J., y Harry Sharp, "Religious Preference and Wordly Success", *American Sociological Review*, vol. 27, 1962, pp. 218-227.

Alatas, Syed Hussein, "The Weber Thesis and South East Asia", *Archives de Sociologie des Religions*, vol. 15, 1963, pp. 21-34.

Eisenstadt, Shmuel N., *The Political Systems of Empires*, Nueva York, The Free Press, 1963 (S. N. Eisenstadt, *Los sistemas políticos de los imperios*, trad. de José Díaz García, Madrid, Revista de Occidente, 1966.)

Hansen, Niles, "The Protestant Ethic as a General Precondition for Economic Development", *Canadian Journal of Economics and Political Science*, vol. 29, 1963, pp. 462-474.

Kosa, John, y Leo D. Rachiele, "The Spirit of Capitalism. Traditionalism, and Religiousness: A Re-Examination of Weber's Concepts", *Sociological Quarterly*, vol. 4, 1963, pp. 243-260.

Lensky, Gerhard, *The Religious Factor*, Nueva York, Doubleday, 1963.

Walzer, Michael, "Puritanism as a Revolutionary Ideology", *History and Theory*, vol. 3, 1963, pp. 59-90.

Andreski, Stalinasw, "Method and Substantive Theory in Max Weber", *British Journal of Sociology*, vol. 15, 1964, pp. 1-18.

Bellah, Robert N., "Religious Evolution", *American Sociological Review*, vol. 29, 1964, pp. 358-374.

Czerny, C., "Storm over Max Weber. A Letter from Heidelberg", *Encounter*, vol. 23, núm. 2, 1964, pp. 57-59.

Greely, Andrew M., "The Protestant Ethic: Time for a Moratorium", *Sociological Analysis*, vol. 25, 1964, pp. 20-33.

Kolegar, F., "The Concept of Rationalization and Cultural Pessimism in Max Weber's Sociology", *Sociological Quarterly*, vol. 5, 1964, pp. 355-373.

Luethy, Herbert, "Once Again: Calvinism and Capitalism", *Encounter*, núm. 124, 1964, pp. 26-38. (respuesta de B. Nelson en núm. 131, pp. 94-95, y respuesta de Luethy en núm. 136, pp. 92-94). (Véase también la polémica en francés entre Luethy y Julien Freund en *Preuves*, núm. 163, septiembre de 1964.)

Wagner, Helmut, "The Protestant Ethic: A Mid-Twentieth Century View", *Sociological Analysis*, vol. 25, 1964, pp. 34-40.

Babbie, Earl R., "The Religious Factor Looking Forward", *Review of Religious Research*, vol. 7, 1965, pp. 42-51.

Ball, Donald W., "Catholics, Calvinists, and Rational Control: Further Explorations in the Weberian Thesis", *Sociological Analysis*, vol. 26, 1965, pp. 181-188.

Ferraroti, Franco, *Max Weber e il Destino de la Ragione*, Bari, Editori Laterza, 1965, 175 pp.

Lazarfeld, Paul F., y Oberschall, Anthony R., "Max Weber and Empirical Social Research", *American Sociological Review*, vol. 30, 1965, pp. 185-199.

Means, Richard L., "Weber's Thesis of the Protestant Ethic: The Ambiguities of a

Recieved Doctrine", *The Journal of Religion*, vol. 45, 1965, pp. 1-11.
Mommsen, Wolfgang J., "Max Weber's Political Sociology and his Philosophy of World History", *International Social Science Journal*, vol. 17, 1965, pp. 23-45.
Nazfiger, Estel Wayne, "The Mennonite Ethic in the Weberian Framework", *Explorations in Enterpreneurial History*, vol. 2, 1965, pp. 187-204.
Revista Mexicana de Sociología, vol. 27, 1965, número monográfico dedicado a Max Weber.
Stammer, Otto (comp.), *Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des fünfzehten deutschen Soziologentages*, Tubinga, Mohr, 1965.
Freund, Julien (1966), *Sociología de Max Weber*, Barcelona, Península, 1968.
Israel, Herman, "Some Religious Factors in the Emergence of Industrial Society in England", *American Sociological Review*, vol. 31, 1966, pp. 589-599.
Little, David, "Max Weber Revisited: The 'Protestant Ethic' and the Puritan Experience of Order", *Harvard Theological Review*, vol. 59, 1966, pp. 415-428. (También en *International Yearbook for the Sociology of Religion*, vol. 3, 1967, pp. 101-112.)
Mandrou, Robert, "Capitalisme et protestantisme: la science et le mythe", *Revue Historique*, núm. 235, 1966, pp. 101-106.
Means, Richard L., "Protestantism and Economic Institutions: Auxiliary Theories to Weber's Protestant Ethic", *Social Forces*, vol. 44, 1966, pp. 372-381.
Stark, Werner, "The Protestant Ethic and the Spirit of Sociology", *Social Compass*, vol. 13, 1966, pp. 373-377.
Walzer, Michael, *The Revolution of the Saints. A Study on the Origins of Radical Politics*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1966.
Aron, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, París, Gallimard, 1967.
Bendix, Reinhard, "The Protestant Ethic Revisted", *CSSH*, vol. 9, 1967. (Reimpreso en Bendix y Roth, *Scholarship and Partisanship*, Berkeley, University of California Press, 1971.)
Gollin, Gillian Lindt, "The Religious Factor in Social Change: Max Weber and the Moravian Paradox", *Archives de Sociologie des Religions*, vol. 23, 1967, pp. 91-97.
Hansen, Niles, "Early Flemish Capitalism. The Medieval City, the Protestant Ethic, and the Emergence of Economic Rationality", *Social Research*, vol. 34, 1967, pp. 226-248.
Vincent, Jean-Marie, "Le capitalisme selon Max Weber", *L'homme et la societé*, núm. 4, 1967, pp. 61-78. (Reimpreso en Jean-Marie Vincent, *Fetichismo y sociedad*, trad. de O. Barahona, México, Era, 1967, pp. 127-148.)
Baechler, Jean, "Essai sur les du systeme capitaliste", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 9, 1968, pp. 205-263.
Eisenstadt, Shmuel N. (ed.), *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*, Nueva York, Basic Books, 1968.
Forcese, Dennis, "Calvinism, Capitalism and Confusion: The Weberian Thesis Revisited", *Sociological Analysis*, vol. 29, 1968, pp. 193-201.

Freund, Julien, "L' éthique économique et les religions mondiales selon Max Weber", *Archives de Sociologie des Religions*, vol. 26, 1968, pp. 3-25.

Habermas, Jürgen, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Francfort, Suhrkamp, 1968, pp. 48-103. (J. Habermas, "Técnica y ciencia como ideología", trad. de Luis F. Aguilar, *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, UAM Azcapotzalco, vol. II, núm. 3, mayo-agosto de 1981, pp. 47-88; y J. Habermas, *Ciencia y técnica como "ideología"*, trad. de Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido, Madrid, Tecnos, 1984, pp. 53-112.)

Kozyr-Kolawski, Stalinasw, "Weber and Marx", *Polish Sociological Bulletin*, vol. 17, 1968, pp. 5-29. (Traducido por Marta Gustavino en T. Parsons *et. al., Presencia de Max Weber*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.)

Loubser, Jan J., "Calvinism, Equality and Inclusion: The Case of Afrikaner Calvinism", en Eisenstadt (ed.), *The Protestant Ethic and Modernization*, 1968, p. 367-383.

Meisner, Maurice, "Utopian Goals and Ascetic Values in Chinese Communist Ideology", *Journal of Asian Studies*, vol. 28, 1968, pp. 101-110.

Stark, Werner, "The Place of Catholicism in Max Weber's Sociology of Religion", *Sociological Analysis*, vol. 29, 1968, pp. 202-210.

Barclay, Harold B., "The Protestant Ethic Versus the Spirit of Capitalism", *Review of Religious Research*, vol. 10, 1969, pp. 151-158.

Gabel, Joseph, "Une lecture marxiste de la sociologie religieuse de Max Weber", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 44, 1969, pp. 51-66. (Reimpreso en Joseph Gabel, *Sociología de la alienación*, trad. de Noemí F. de Labrune, Buenos Aires, Amorrortu, 1970, pp. 173-188.)

Little, David, *Religion, Order and Law*, Nueva York, Harper & Row, 1969.

McCormack, Thelma, "The Protestant Ethic and the Spirit of Socialism", *British Journal of Sociology*, vol. 20, 1969, pp. 266-276.

Nelson, Benjamin, "Conscience and the Making of Early Modern Cultures: The Protestant Ethic beyond Weber", *Social Research*, vol. 36, 1969, pp. 4-21.

Runciman, W. G., "The Sociological Explanation of 'Religious Beliefs'", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 10, 1969, pp. 149-191.

Bibliografía de los años setenta

Besnard, Philippe (ed.), *Protestantisme et Capitalisme. La Controverse Post-Weberienne*, París, Armand Colin, 1970.

Giddens, Anthony, "Marx, Weber and the Development of Capitalism", *Sociology*, vol. 4, 1970, pp. 289-310. (Reimpreso en A. Giddens, *Studies in Social and Political Theory*, Londres, Hutchinson, 1977, pp. 183-202.)

Jackson, E. F., *et al.*, "Religion and Occupational Achievement", *American Sociological Review*, vol. 35, 1970, pp. 48-63.

Mommsen, Wolfgang J., "Neue Max Weber Literatur", *Historische Zeitschrift*, núm.

211, 1970, pp. 616-630.

Moya, Carlos, "Max Weber y la vocación actual de la sociología", *Revista de Occidente*, núm. 76, 1969, pp. 39-58. (Reproducido en Carlos Moya, *Sociólogos y sociología*, México, Siglo XXI, 1970, pp. 113-143.)

———, "Max Weber: Religión y racionalidad", *Revista de Estudios Políticos*, núm. 173, 1970, pp. 119-132.

Mitzman, Arthur, *The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber*, Nueva York, Knopf, 1970.

Warner, Stephen R., "The Role of Religious Ideas and the Use of Models in Max Weber's Comparative Studies of Non-Capitalist Societies", *The Journal of Economic History*, vol. 30, marzo de 1970, pp. 74-99. (Reimpreso en Robert W. Green, *Protestantism, Capitalism and Social Science. The Weber Thesis Controversy*, 2ª ed., Lexington, Mass., Heath and Company, 1973, pp. 32-52.)

Albert, Hans, "Marcuse über Weber. Eine Fehldeutung", *Angewandte Sozialforschung*, vol. 12, invierno de 1970-1971, pp. 349-367.

Bendix, Reinhard, y Guenther Roth, *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*, Berkeley, University of California Press, 1971.

Berger, Stephen D., "The Sects and the Breaktrough into the Modern World", *Sociological Quarterly*, vol. 12, otoño de 1971, pp. 486-499. (Reimpreso en Seyfarth y Sprondel (eds.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Francfort, Suhrkamp, 1973.)

Eisenstadt, Shmuel N., "Some Reflections on the Significance of Max Weber's Sociology of Religions for the Analysis of Non-European Modernity", *Archives de Sociologie des Religions*, vol. 32, 1971, pp. 29-52.

Giddens, Anthony, *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 119-184.

Johnson, Benton, "Max Weber and American Puritanism", *Sociological Quarterly*, vol.12, 1971, pp. 473-485.

Lensky, Gerhard, "The Religious Factor in Detroit, Revisited", *American Journal of Sociology*, vol. 36, 1971, pp. 48-50.

Lucas, Rex A., "A Specification of the Weber Thesis: Plymouth Colony", *History and Theory*, vol. 10, 1971, pp. 318-346.

Moore, Robert, "History, Economics and Religion: A Review of 'The Max Weber Thesis' thesis", en Arun Sahay (ed.), *Max Weber and Modern Sociology*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1971, pp. 82-96.

Parsons, Talcott, *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1971.

———, *et al., Presencia de Max Weber* (selección de textos a cargo de José Sazbón), Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.

Reyna, José Luis, "Modelos causales y tipo ideal. Una estrategia teórico metodológica

para la sociología del desarrollo latinoamericano", *Economía y Demografía*, núm. 5, 1971, pp. 1-12.

Schuman, Howard, "The Religious Factor in Detroit: Review, Replication and Reanalysis", *American Sociological Review*, vol. 36, 1971, pp. 30-48.

Cohen, Jean, "Max Weber and the Dynamics of Rationalized Domination", *Telos*, núm. 14, invierno de 1972, pp. 63-86.

Sprinzak, Ehud, "Weber's Thesis as an Historical Explanation", *History and Theory*, vol. 11, 1972, pp. 294-320.

Bouma, Gary D., "Beyond Lensky: A Critical Review of Recent 'Protestant Ethic' Research", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 12, 1973, pp. 141-155.

Greeley, Andrew M., "The Religious Factor and Academic Carrers: Another Communication", *American Journal of Sociology*, vol. 78, 1972-1973, pp. 1245-1255.

Green, Robert W., *Protestantism, Capitalism and Social Science. The Weber Thesis Controversy*, 2ª ed., Lexington, Mass., Heath and Company, 1973.

Lovell, T., "Weber, Goldmann and the Sociology of Beliefs", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 14, 1973, pp. 304-335.

Nelson, Benjamin, "Weber's Protestant Ethic: Its Origins, Wanderings and Foreseeable Futures", en Charles Y. Glock y Phillip E. Hammond (eds.), *Beyond the Classics?: Essays in the Scientific Study of Religion*, Nueva York, Harper & Row, 1973, pp. 71-130.

Rodinson, Maxime, *Islam y capitalismo*, trad. de Marta Rojzman, México, Siglo XXI, 1973.

Seyfarth, Constans, y Walter M. Sprondel (eds.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus –Kapitalismus– These Max Webers*, Francfort, Suhrkamp, 1973.

Swidler, Anne, "The Concept of Rationality in the Work of Max Weber", *Sociological Inquiry*, vol. 43, 1973, pp. 35-42.

Vogel, Ulrike, "Einige Überlegugen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 25, 1973, pp. 532-550.

Mommsen, Wolfgang J., *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Francfort, Suhrkamp, 1974.

Nelson, Benjamin, "Max Weber's 'Author's Introduction' (1920): A Master Clue to his Main Aims", *Sociological Inquiry*, vol. 44, 1974, pp. 269-278.

Torrance, John, "Max Weber: Methods and the Man", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 15, 1974, pp. 127-165.

Turner, Bryan S., "Islam, Capitalism and the Weber Theses", *British Journal of Sociology*, vol. 25, 1974, pp. 230-243.

———, *Weber and Islam*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1974.

Cohen, Jere, Lawrence Hazelrigg, y Whitney Pope, "De-Parsonizing Weber: A Critique of Parsons' Interpretation of Weber's Sociology", *American Sociological Review*,

vol. 40, 1975, pp. 229-241.

Pope, Whitney, Jere Cohen, y Lawrence Hazelrigg, "On the Divergence of Weber and Durkheim: A Critique of Parsons' Convergence Thesis", *American Sociological Review*, vol. 40, 1975, pp. 417-427. (Parsons les responde en *ASR*, vol. 41, 1976, pp. 361-365.)

Stokes, Randall G., "Afrikaner Calvinism and Economic Action: The Weberian Thesis in South Africa", *American Journal of Sociology*, vol. 81, 1975, pp. 62-81.

Tenbruck, Friedrich, "Das Werk Max Webers", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 27, 1975, pp. 663-702.

———, "Wie gut kennen wir Max Weber? Über Masstäbe der Weberschen Forschung im Spiegel der Masstäbe der Weberschen Ausgabe", *Zeitschrift für der gesamte Staatwissenschaft*, núm. 131, 1975, pp. 719-742.

Weinryb, Elazar, "The Justification of a Casual Thesis: An Analysis of the Controversies over the Theses of Pirenne, Turner and Weber", *History and Theory*, vol. 14, 1975, pp. 32-56.

Weiss, Johannes, *Max Webers Grundlegung der Soziologie. Eine Einführung*, Munich, Verlag Dokumentation, 1975.

Bell, Daniel, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Nueva York, Basic Books, 1976.

Hammond, Ph. E., y K. R. Williams, "The Protestant Ethic Thesis: A Socio-Psychological Assessment", *Social Forces*, vol. 54, 1976, pp. 579-589.

Hennen, Manfred, *Krise der Rationalität– Dilemma der Soziologie. Zur kritischen Rezeption Max Webers*, Stuttgart, Enke, 1976.

Otsuka, Hisao, *Max Weber on the Spirit of Capitalism*, Tokio, Institute of Developing Economies, 1976.

Schluchter, Wolfgang, "Die paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis von 'Ethik' und 'Welt' bei Max Weber", *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 5, 1976, pp. 256-284.

Gil Villegas M., Francisco, *Patrimonialismo islámico e imperialismo occidental*, tesis de licenciatura en relaciones internacionales, México, El Colegio de México, 1977.

Razzell, Peter, "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: A Natural Scientific Critique", *British Journal of Sociology*, vol. 28, 1977, pp. 17-37.

Tenbruck, Friedrich, "Abschied von Wirtschaft und Gesellschaft", *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, núm. 133, 1977, pp. 703-736.

Vogel, Ulrike, "Das Werk Max Webers im Spiegel aktueller soziologischer Forschung", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 29, 1977, pp. 343 ss.

Gil, Martha Cecilia, *Max Weber*, México, Edicol, 1978.

Howe, Richard Herbert, "Max Weber's Elective Affinities. Sociology within the Bounds of Pure Reason", *American Journal of Sociology*, vol. 84, 1978, pp. 366-385.

Turner, Bryan S., "Orientalism, Islam and Capitalism", *Social Compass*, vol. 25, 1978, pp. 371-394.

Winckelmann, Johannes (ed.), *Max Weber,* Die protestantische Ethik, *I und II*, Munich,

Siebenstern, 1978.
Wippler, Reinhard, "Nicht-intendierte soziale Folgen individueller Handlungen, *Soziale Welt*, núm. 29, 1978.
Eisen, Arnold M., "Called to Order: The Role of the Puritan Berufmensch in Weberian Sociology", *Sociology*, vol.13, 1979, pp. 203-218.
Käsler, Dirk, *Einführung in das Studium Max Webers*, Munich, Beck, 1979.
Marshall, Gordon, "The Weber Thesis and the Development of Capitalism in Scotland", *Scottish Journal of Sociology*, vol. 3, 1979, pp. 173-211.
Schluchter, Wolfgang, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tubinga, Mohr, 1979.

Bibliografía de los años ochenta

Cohen, Jere, "Rational Capitalism in Renaissance Italy", *American Journal of Sociology*, vol. 85, 1980, pp. 1340-1355. (Crítica de Holton en *AJS,* vol. 89, núm. 1, 1983, pp. 166-180, y respuesta de Cohen en las pp. 181-187.)
Kalberg, Stephen, "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History", *American Journal of Sociology*, vol. 85, núm. 3, 1980, pp. 1145-1179.
Marshall, Gordon, "The Dark Side of the Weber Thesis: The Case of Scotland", *British Journal of Sociology*, vol. 32, 1980, pp. 419-440.
———, *Presbyteries and Profits: Calvinism and the Development of Capitalism in Scotland, 1560-1707*, Oxford, Oxford University Press, 1980.
Schluchter, Wolfgang, *Rationalismus der Weltbeherschung. Studien zu Max Weber*, Francfort, Suhrkamp, 1980.
Winckelmann, Johannes, "Die Herkunft von Max Webers 'Entzauberungs' Kozeption", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 32, 1980, pp. 12-53.
Habermas, Jürgen, "Webers Theorie der Rationalisierung", en *Theorie des kommunikatuven Handelns*, vol. I, Francfort, Suhrkamp, 1981, pp. 225-366.
Levine, Donald N., "Rationality and Freedom: Weber and Beyond", *Sociological Inquiry*, vol. 51, núm. 1, 1981, pp. 5-25.
Schluchter, Wolfgang (ed.), *Max Webers Studie über das antike Judentum*, Francfort, Suhrkamp, 1981.
Sprondel, Walter M., y Constans Seyfarth (eds.), *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1981.
Tiryakian, Edward A., "Weber's Iron Cage Proper Translation", *Sociological Inquiry*, vol. 51, 1981, pp. 27-33.
Turner, Bryan S., *For Weber. Essays on the Sociology of Fate*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1981.
Gil Villegas M., Francisco, "A propósito de las obras completas de Max Weber", *Diálogos*, núm. 107, septiembre-octubre de 1982, pp. 65-70.

Marshall, Gordon, *In Search of the Spirit of Capitalism: An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*, Londres, Hutchinson, 1982. (Gordon Marshall, *En busca del espíritu del capitalismo*, trad. de Eduardo L. Suárez, México, FCE, 1986.)

Turner, Stephen P., "Bunyan's Cage and Weber's Casing", *Sociological Inquiry*, vol. 2, 1982, pp. 84-87.

Alexander, Jeffrey C., *The Classical Attempt at Theoretical Synthesis: Max Weber*, vol. 3 de *Theoretical Logic in Sociology*, Berkeley, University of California Press, 1983.

Kent, Stephen A., "Weber, Goethe, and the Nietzschean Allusion: Capturing the Source of the 'Iron Cage' Metaphor", *Sociological Analysis*, vol. 44, 1983, pp. 297-319.

Holton, R. J., "Max Weber, 'Rational Capitalism' and Renaissance Italy: A Critique of Cohen", *American Journal of Sociology*, vol. 89, núm. 1, 1983, pp. 166-180.

Massot, Vicente Gonzalo, *Max Weber y su sombra. La polémica sobre la religión y el capitalismo*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1983 (3ª ed., 1992).

Poggi, Gianfranco, *Calvinism and the Capitalist Spirit: Max Weber's* Protestant Ethic, Londres, Macmillan, 1983.

Schluchter, Wolfgang (ed.), *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Francfort, Suhrkamp, 1983.

Andreski, Stalisnav, *Max Weber's Insights and Errors*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1984.

Bendix, Reinhard, *Force, Fate and Freedom on Historical Sociology*, Berkeley, University of California Press, 1984. (Heidelberger Max Weber-Vorlesungen, 1981.)

Brubaker, Rogers, *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Londres, Allen & Unwin, 1984.

Galvan Díaz, Francisco, y Luis Cervantes Jáuregui (comps.), *Política y desilusión. Lecturas sobre Weber*, México, UAM Azcapotzalco, 1984.

Gil Villegas M., Francisco, "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, núms. 117-118, julio-diciembre de 1984, pp. 25-47.

Glassman, Ronald M., y Vatro Murvar (eds.), *Max Weber's Political Sociology. A Pessimistic View of a Rationalized World*, Westport, Conn., Greenwod Press, 1984.

Scaff, Lawrence, "Weber before Weberian Sociology", *British Journal of Sociology*, vol. 35, 1984, pp. 190-215.

Schluchter, Wolfgang (ed.), *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik*, Francfort, 1984.

Turner, Stephen P., y Regis A. Factor, *Max Weber and the Dispute over Reason and Value. A Study in Philosophy, Ethics and Politics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1984.

Murvar, Vatro (ed.), *Theory of Liberty, Legitimacy and Power. New Directions in the Intelectual and Scientific Legacy of Max Weber*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985.

Schluchter, Wolfgang (ed.), *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation*

und Kritik, Francfort, Suhrkamp, 1985.

Collins, Randall, *Max Weber: A Skeleton Key*, Beverly Hills, Calif., Sage Publications, 1986. (Idealism, the PE, rationalization and social change).

———, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge University Press, 1986.

Gil Villegas M., Francisco, "Max Weber y Georg Simmel", *Sociológica*, UAM Azcapotzalco, vol. I, núm. 1, primavera de 1986, pp. 73-85.

Kocka, Jürgen (ed.), *Max Weber, der Historiker*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.

Lepsius, Rainer Maria, "Interessen und Ideen. Die Zurechnungsproblematik bei Max Weber", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, cuaderno especial, núm. 27, 1986, pp. 20-31. (Reimpreso en Rainer Maria Lepsius, *Interessen, Ideen und Institutionen*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990, pp. 31-43).

Schluchter, Wolfgang, *Unversöhnte Moderne*, Francfort, Suhrkamp, 1986.

Tenbruck, Friedrich, "Das Werk Max Webers: Methodologie und Sozialwissenschaften", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 38, 1986, pp. 13-31.

Weiss, Johannes (ed.), *Weber and the Marxist World*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1986.

Hennis, Wilhelm, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks,* Tubinga, Mohr, 1987.

Lash, Scott, y Sam Whimster (eds.), *Max Weber: Rationality and Modernity*, Londres, Allen & Unwin, 1987.

Mommsen, Wolfgang J., y Jürgen Osterhammel (eds.), *Max Weber and his Contemporaries*, Londres, Allen & Unwin, 1987.

Ray, L., "The Protestant Ethic Debate", en R. J. Andersen, J. A. Hughes y W. W. Sharrock (eds.), *Classic Disputes in Sociology*, Londres, Allen & Unwin, 1987.

Raynaud, Philippe, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, París, Presses Universitaires de France, 1987.

Schluchter, Wolfgang (ed.), *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik*, Francfort, Suhrkamp, 1987.

Wiley, Norbert (ed.), *The Marx-Weber Debate*, Londres, Sage Publications, 1987.

Aguilar Villanueva, Luis F., *Weber: la idea de la ciencia social*, 2 vols., México, Miguel Ángel Porrúa, 1988.

MacKinnon, Malcolm H., "Part I: Calvinism and the Infallible Assurance of Grace. The Weber Thesis Reconsidered", *British Journal of Sociology*, vol. 39, núm. 1, 1988, pp. 143-177; "Part II: Weber's Exploration of Calvinism: The Undiscovered Provenance of Capitalism", *British Journal of Sociology*, vol. 39, núm. 2, 1988, pp. 178-210.

Münch, Richard, *Understanding Modernity: Toward a New Perspective Going beyond Durkheim and Weber*, Londres, Routledge, 1988.

Pellicani, Luciano, "Weber and the Myth of Calvinism", *Telos*, núm. 75, primavera de 1988, pp. 57-85.

Schluchter, Wolfgang, *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Weber,* 2 vols., Francfort, Suhrkamp, 1988.

——— (ed.), *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik*, Francfort, Suhrkamp, 1988.

Sica, Alan, *Weber, Irrationality and Social Order*, Berkeley, University of California Press, 1988.

Kittsteiner, H. D., "Max Weber und die Schöne Neue Welt", en Helmuth Berking y Richard Faber (eds.), *Kultursoziologie-Symptom des Zeitgeistes?,* Würzburg, Königshausen & Neumann, 1989, pp. 116-139.

Oakes, Guy, "Farewell to the Protestant Ethic?", *Telos*, núm. 78, invierno de 1988-1989, pp. 81-94.

———, "Four Questions Concerning *The Protestant Ethic*", *Telos*, núm. 81, otoño de 1989, pp. 77-86.

Pellicani, Luciano, "Reply to Oakes", *Telos*, núm. 81, otoño de 1989, pp. 63-76.

Piconne, Paul, "Rethinking Protestantism, Capitalism and a Few Other Things", *Telos*, núm. 78, invierno de 1988-1989, pp. 95-108.

Scaff, Lawrence A., *Fleeing the Iron Cage. Culture, Politics and Modernity in the Thought of Max Weber*, Berkeley, University of California Press, 1989.

Van Dülmen, Richard, "Protestantism and Capitalism: Weber's Thesis in Light of Recent Social History", *Telos*, núm. 78, invierno de 1988-1989, pp. 71-80.

Weiss, Johannes (ed.), *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*, Francfort, Suhrkamp, 1989.

Bibliografía de los años noventa

Furnham, Adrian, *The Protestant Work Ethic: The Psychology of Work-Related Beliefs and Behavior*, Londres, Routledge, 1990.

Tyrell, H., "Worum geht es in der 'Protestantischen Ethik'? Ein Versuch zum besseren Verständnis Max Webers", *Saeculum*, vol. 41, núm. 2, 1990, pp. 130-177.

Hamilton, Peter (ed.), *Max Weber: Critical Assessments (1),* 4 vols., Londres, Routledge, 1991.

——— (ed.), *Max Weber: Critical Assessments (2),* 4 vols., Londres, Routledge, 1991.

Kalberg, Stephen, "Culture and the Locus of Work in Contemporary Western Germany: A Weberian Configurational Analysis", en Richard Munch y Neil J. Smelser (eds.), *Theory of Culture*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1992, pp. 324-365.

Llano, Rafael, *La sociología comprensiva como teoría de la cultura. Un análisis de las categorías fundamentales de Max Weber*, Madrid, CSIC, 1992, tercera parte, pp. 409-462.

Kaufhold, Karl Heinrich, Guenther Roth, y Yuichi Shionoya (eds.), *Max Weber und seine 'Protestantische Ethik'. Vademecum zu einem Klassiker der Geschichte der*

ökonomischen Rationalität, Dusseldorf, Verlag Wirtschaft und Finanzen, 1992.

Schroeder, Ralph, *Max Weber and the Sociology of Culture*, Londres, Sage, 1992.

Gorski, P. S., "The Protestant Ethic Revisited: Disciplinary Revolution and State Formation in Holland and Prussia", *American Journal of Sociology*, vol. 99, núm.2, 1993, pp. 265-316.

Lehmann, Hartmut, y Guenther Roth (eds.), *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Novak, Michael, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nueva York, The Free Press, 1993.

Silber, I., "Monasticism and the 'Protestant Ethic': Ascetism, Rationality and Wealth in the Medieval West", *British Journal of Sociology*, vol. 44, núm. 1, 1993, pp. 103-123.

Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus* (versión de 1904/1905), edición y estudio introductorio de Klaus Lichtblau y Johannes Weiß, Weinheim, Beltz-Athenäum, 1993.

Zabludovsky Kuper, Gina, *Patrimonialismo y modernización. Poder y dominación en la sociología de Max Weber*, México, UNAM-FCE, 1993.

Disselkamp, Annete, *L'éthique protestante de Max Weber*, París, PUF, 1994.

Gosh, P., "Some Problems with Talcott Parsons' Version of *The Protestant Ethic*", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 35, 1994, pp. 104-123.

Hanyu, T., "Max Webers Quellenbehandlung in der 'Protestantischen Ethik': Der Berufsbegriff", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 35, 1994, pp. 72-101.

Kalberg, Stephen, *Max Weber's Comparative Historical Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

Pellicani, Luciano, *The Genesis of Capitalism and the Origins of Modernity*, Nueva York, Telos Press, 1994.

Ray, Larry J., y Michael Reed (eds.), *Organizing Modernity: Neo Weberian Perspectives on Work, Organization and Society,* Londres, Routledge, 1994.

Brocker, Manfred, "Max Webers Erklärungsansatz für die Entstehung des Kapitalismus. Thesen und Kritik", *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, vol. 6, núm. 43, 1995.

Roberts, R. (ed.), *Religion and the Transformations of Capitalism*, Londres, Routledge, 1995.

Schroeder, H. C., "Max Weber und der Puritanismus", *Geschichte und Gesellschaft*, núm. 21, 1995, pp. 59-78.

Treiber, Hubert, y Karol Sauerland (comps.), *Heidelberg im Schnittpunkt Intellektueller Kreise*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1995.

Hamilton, Richard F., *The Social Misconstruction of Reality: Validity and Verification in the Scholarly Community*, New Haven, Yale University Press, 1996.

Kalberg, Stephen, "On the Neglect of Weber's *Protestant Ethic* as a Theoretical Treatise: Demarcating the Parameters of Post-War American Sociological Theory", *Sociological Theory*, núm. 14, marzo de 1996, pp. 49-70.

Lehmann, Hartmut, *Max Webers "Protestantische Ethik": Beiträge aus der Sicht eines Historikers*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

Passeron, Jean Claude, y Jean Pierre Grossein, "Introducción y Presentación", en Max Weber, *Sociologie des religions*, trad. de Jean Pierre Grossein, París, Gallimard, 1996.

Ruano de la Fuente, Yolanda, *Racionalidad y conciencia trágica: la modernidad según Max Weber*, Madrid, Trotta, 1996.

Becker, George, "Reaplication and Reanalysis of Offenbacher's School Enrollment Study: Implications for the Weber and Merton Thesis", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 36, núm. 4, 1997, pp. 483-496.

Groupe de Recherche sur la Culture de Weimar (comp.), *L' "Éthique protestante" de Max Weber et l'esprit de la modernité*, París, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1997.

Ringer, Fritz, *Max Weber's Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997, cap. 6.

Scott, A., "Modernity's Machine Metaphor", *British Journal of Sociology*, vol. 48, núm. 4, 1997, pp. 561-575.

Weber, Max, *Sociología de la religión*, traducción y edición de Enrique Gavilán, Madrid, Istmo, 1997, 454 pp.

Guttandin, Friedhelm, *Einführung in die "Protestantische Ethik" Max Webers*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1998.

Landes, David S., *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some are so Rich and Some so Poor*, Nueva York, Norton, 1998.

Löwy, Michael, "Weber et Marx: protestantisme et capitalisme", *La Pensée*, núm. 314, abril-junio de 1998, pp. 15-23.

Schluchter, Wolfgang, *Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents*, Francfort, Suhrkamp, 1998.

Swedberg, Richard, *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*, Princeton, Princenton University Press, 1998.

Velázquez Delgado, Jorge, *¿Qué es el Renacimiento? La idea de Renacimiento en la conciencia histórica de la modernidad*, México, UAM, 1998, pp. 151-178.

Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, edición de Jorge Navarro Pérez, prólogo de José Luis Villacañas, Madrid, Istmo, 1998, 334 pp.

Grossein, Jean Pierre, "Peut-on lire en français *L'Éthique protestante et l'espirit du capitalisme*?", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 40, 1999, pp. 125-147.

Swedberg, Richard, "Introduction" a Max Weber, *Essays in Economic Sociology*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

Tenbruck, Friedrich, *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*, edición y estudio introductorio de Harald Homann, Tubinga, Mohr, 1999.

Whimster, Sam (ed.), *Max Weber and the Culture of Anarchy*, Londres, Macmillan, 1999.

Bibliografía desde el año 2000

Adair-Toteff, Christopher, "Max Weber's Mysticism", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XLIII, núm. 3, 2002, pp. 339-353.

Albert, Gert, Agathe Bienfait, Steffen Sigmund, y Claus Wendt (comps.), *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*, Tubinga, Mohr, 2003, 406 pp.

Allen, Kieran, *Max Weber. A Critical Introduction*, Londres, Pluto Press, 2004, 218 pp.

Aronson, Perla, "*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*: análisis de las partes, sinopsis de la unidad", *Revista Argentina de Ciencia Política*, núms. 9-10, 2005-2006, pp. 171-179.

———, y Eduardo Weisz (eds.), *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo"*, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2007, 377 pp.

Attali, Jacques, *Les Juifs, le monde et l'argent. Histoire économique du peuple juif*, París, Fayard, 2002.

Baehr, Peter, "The 'Iron Cage' and the 'Shell as Hard as Steel': Parsons, Weber, and the *stahlhartes Gehäuse* Metaphor in the *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*", *History and Theory*, vol. 40, núm. 2, mayo de 2001, pp. 153-169.

Ballesteros Leiner, Arturo, "Cien años de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*", *Casa del Tiempo, Revista de la UAM*, núm. 63, abril de 2004, pp. 75-76.

———, "La noción de *beruf* en la sociología de Max Weber y su inserción en la sociología de las profesiones", en *Sociológica*, UAM-Azcapotzalco, vol. 20, núm. 59, septiembre-diciembre de 2005, pp. 61-91.

Barbalet, Jack, "Max Weber and Judaism: An Insight into the Methodology of *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*", *Max Weber Studies*, vol. 6, núm. 1, 2006, pp. 51-67.

Barman, Emily, y Alya Guseva, "What a Weberian Approach to Interests Can Contribute to Economic Sociology", *Theory and Society. Renewal and Critique in Social Theory*, vol. 34, núm. 1, febrero de 2005, pp. 93-103.

Bartra, Roger, *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*, Valencia, Pre-textos, 2004, 167 pp.

Bericat Alastuey, Eduardo, "Max Weber o el enigma emocional del origen del capitalismo", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 95, julio-septiembre de 2001, pp. 9-36.

Chalcraft, David, y Sam Whimster, "Editorial", *Max Weber Studies*, vol. I, núm. 1, noviembre de 2000, pp. 7-10

———, "The Lamentable Chain of Misunderstandings: Weber's Debate with H. Karl Fischer", *Max Weber Studies*, vol. 2, núm. 1, noviembre de 2001, pp. 65-80.

———, Austin Harrington, y Mary Shields, "Issues of Translation *The Protestant Ethic*

Debate: Fischer's First Critique and Max Weber's First Reply (1907)", *Max Weber Studies*, vol. 2, núm. 1, noviembre de 2001, pp. 15-32.

Chalcraft, David J., y Austin Harrington (eds.), *The Protestant Ethic Debate: Max Weber's Replies to his Critics, 1907-1910*, trad. de Austin Harrington y Mary Shields, Liverpool, Liverpool University Press, 2001.

Cohen, Jere, *Protestantism and Capitalism. The Mechanisms of Influence*, Nueva York, Aldine de Gruyter, 2002, 296 pp.

Ferguson, Niall, "Economics, Religion and the Decline of Europe", *Economic Affairs*, vol. 24, núm. 4, 2004, pp. 37-40.

Fukuyama, Francis, "The Calvinist Manifesto", *The New York Times*, 13 de marzo de 2005.

Gane, Nicholas, *Max Weber and Postmodern Theory. Rationalization versus Re-Enchantment*, Londres, Palgrave-Macmillan, 2004, 194 pp.

Gosh, Peter, "Translation as a Conceptual Act", *Max Weber Studies*, II, 1, noviembre de 2001, pp. 59-63.

Gil Villegas M., Francisco, "El guardagujas. Acerca de la edición crítica de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber", *Metapolítica*, vols. 6-7, números de noviembre de 2002-febrero de 2003, pp. 116-131.

Gil Villegas, Francisco, "Max Weber y sus fuentes: historia de un argumento", *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, núm. 390, junio de 2003, pp. 13-15.

———, "Cien años de debate en torno a la tesis weberiana sobre la ética protestante", *Sociológica*, UAM Azcapotzalco, vol. 20, núm. 59, septiembre-diciembre de 2005, pp. 137-169.

———, "La deuda politológica hacia la tesis de Max Weber sobre la ética protestante", *Revista Argentina de Ciencia Política*, núms. 9-10, 2005-2006, pp. 141-169.

———, "Causalidad y afinidades electivas: el último lustro de la guerra académica de los cien años", en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo"*, Buenos Aires, Editorial Gorla, 2007, pp. 51-71.

———, "Max Weber y la filosofía alemana en el debate centenario sobre la tesis de la ética protestante", en Luis Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Ediciones Quinto Sol, 2008, pp. 16-48.

Gorski, Philip S., "The Protestant Ethic Revisited: Disciplinary Revolution and State Formation in Holland and Prussia", *American Journal of Sociology*, vol. 99, núm. 2, septiembre de 1993, pp. 265-316.

———, *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003, 249 pp.

Grossein, Jean Pierre, "Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus. Elemente zur Geschichte ihrer Rezeption in Frankreich", en Wolfgang Schluchter y Friedrich Wilhelm Graf (eds.), *Asketischer Protestantismus und der 'Geist' des modernen kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch*, Tubinga, Mohr, 2005, pp.

281-296.
Hamilton, Alistair, "Max Weber's *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*", en Stephen Turner (ed.), *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge, CUP, 2000, pp. 151-171.
Harrison, Lawrence E., y Samuel P. Huntington (eds.), *Culture Matters. How Values Shape Human Progress*, Nueva York, Basic Books, 2000, 348 pp.
Hennis, Wilhelm, *Max Weber und Thukydides. Nachträge zur Biographie des Werks*, Tubinga, Mohr, 2003, pp. 3-52.
Himanen, Pekka, Manuel Castells, y L. Trovalds, *The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age*, Londres, Secker & Warburg, 2001.
Hudson, Kenneth y Andrea Coukos, "The Dark Side of the Protestant Ethic: A Comparative Analysis of Welfare Reform", *Sociological Theory*, vol. 23, núm. 1, marzo de 2005, pp. 1-24.
Jacob, Margaret C., y Matthew Kadane, "Missing, Now Found in the Eighteenth Century: Weber's Protestant Capitalist", *American Historical Review*, núm. 108, 2003, pp. 20-49.
Jenkins, Richard, "Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium", *Max Weber Studies*, vol. I, núm. 1, noviembre de 2000, pp. 11-32.
Kaelber, Lutz, "The Centenary of Weber's Protestant Ethic Essay", en W. H. Swatos y L. Kaelber (eds.), *Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis,* Boulder, Colorado, Paradigm Publishers, 2005, pp. xv-XXXII.
———, "Max Weber on Usury and Medieval Capitalism: From *The History of Commercial Partnerships* to *The Protestant Ethic*", *Max Weber Studies*, vol. 4, núm. 1, mayo de 2004, pp. 51-75.
Kalberg, Stephen, "Max Weber: The Confrontation with Modernity", en S. Kalberg (ed.), *Max Weber. Readings and Commentary on Modernity*, Oxford, Blackwell, 2005, pp. 1-47.
———, *"The Spirit of Capitalism* Revisited: On the New Translation of Weber's *Protestant Ethic* (1920)", en *Max Weber Studies*, vol. II, núm. 1, noviembre de 2001, pp. 41-58.
———, "The Modern World as a Monolithic Iron Cage? Utilizing Max Weber to Define the Internal Dynamics of the American Political Culture Today", *Max Weber Studies*, vol. I, núm. 2, mayo de 2001, pp. 178-195.
Kippenberg, Hans G., y Martin Riesebrodt (eds.), *Max Webers "Religiossystematik"*, Tubinga, Mohr, 2001, 350 pp.
Lehmann, Hartmut, "Weber's Use of Scholarly Criticism in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism", Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 2, 2005, pp. 229-241.
Mahon, James H., "Weber's Protestant Ethic and the Chinese Preference for Sons: An Application of Western Sociology to Eastern Religion", *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 1, enero de 2005, pp. 59-80.
Müller, Hans-Peter, "Work and the Conduct of Life", *Max Weber Studies*, vol. 6, núm.

1, enero de 2006, pp. 119-145.
Norkus, Zenonas, "Was Western Capitalism a Product of an Error in Reasoning? The Weber's Thesis and Newcomb's Problem", *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 1, enero de 2005, pp. 35-57.
Pérez Franco, María Lilia, "La ética protestante y el espíritu del capitalismo de Max Weber. Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas M.", *Sociológica*, UAM Azcapotzalco, vol. 19, núm. 55, mayo-agosto de 2004, pp. 303-316.
———, "La noción de 'espíritu' en las sociologías de Werner Sombart y Max Weber", *Sociológica*, UAM Azcapotzalco, vol. 20, núm. 59, septiembre-diciembre de 2005, pp. 27-59.
Radkau, Joachim, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*, Munich, Carl Hanser, 2005, 1007 pp.
Ramos Lara, Eleazar, *Racionalidad y desencantamiento del mundo en Max Weber*, México, McGraw-Hill Interamericana-UAM Iztapalapa, 2000, 109 pp.
Ringer, Fritz, "Max Weber on Causal Analysis, Interpretation, and Comparison", *History and Theory*, vol. 41, núm. 2, mayo de 2002, pp. 163-178.
———, *Max Weber. An Intellectual Biography*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004, 307 pp.
Ritzer, George, *The McDonaldization of Society*, Thousand Oaks, California, Pine Forge Press, 2000.
Rodríguez Martínez, Javier (ed.), *En el centenario de* La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Madrid, CIS, 2005, 514 pp.
Ruano de la Fuente, Yolanda, *La libertad como destino. El sujeto moderno en Max Weber*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
Runciman, W. G., "Puritan American Capitalists and Evolutionary Game Theory", *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 2, 2005, pp. 281-296.
Sabido, Olga, "Nuevos rieles para un clásico", *Hoja por Hoja,* suplemento mensual de *Reforma,* vol. 7, núm. 77, octubre de 2003, p. 17.
Scaff, Lawrence A., "The Creation of the Sacred Text: Talcott Parsons Translates *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism"*, *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 2, 2005, pp. 205-228.
Schluchter, Wolfgang, *Handlung, Ordnung und Kultur. Studien zu einem Forschungsprogram im Anschluss an Max Weber*, Tubinga, Mohr, 2005, 252 pp.
———, *Individualismus, Verantwortungsethik und Vielfalt*, Gotinga, Velbrück, 2000, 253 pp.
———, y Friedrich Wilhelm Graf, *Asketischer Protestantismus und der 'Geist' des modernen kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch*, Tubinga, Mohr, 2005, 312 pp.
Sica, Alan, *Max Weber and the New Century*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2004, 201 pp.
———, *Max Weber: A Comprehensive Bibliography*, New Brunswick, Transaction

Publishers, 2004, 334 pp.
Sukale, Michael, *Max Weber: Leidenschaft und Diziplin. Leben, Werk, Zeitgenossen*, Tubinga, Mohr, 2002, 642 pp.
Swatos, William H., y Lutz Kaelber (eds.), *Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis,* Boulder, Colorado, Paradigm Publishers, 2005, 226 más XXXII pp.
Swedberg, Richard, *The Max Weber Dictionary. Key Words and Central Concepts*, Stanford, Stanford University Press, 2005, 344 pp.
Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, edición crítica, notas, selección de textos, traducción parcial y estudio introductorio de Francisco Gil Villegas M., México, Fondo de Cultura Económica, 2003, 564 pp.
———, *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*, traducción, nota preliminar y glosario de Joaquín Abellán, Madrid, Alianza Editorial, 2001, 330 pp.
———, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traducción, introducción y notas de Isabelle Kalinowski, París, Flammarion, 2000, 395 pp.
———, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, editada, traducida y presentada por Jean-Pierre Grossein, París, Gallimard, 2004, 531 pp.
———, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, traducción, introducción y notas de Stephen Kalberg, Los Ángeles, California, Roxbury Publishing Company, 2002, 266 pp.
———, *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism and Other Writings*, traducida y editada con un estudio introductorio de Peter Baher y Gordon C. Wells, Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 2002, 392 pp.
———, *Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus*, edición y estudio introductorio de Dirk Käsler, Munich, Beck, 2004, pp. 432.
———, *The History of Commercial Partnerships in the Middle Ages*, traducción y estudio introductorio de Lutz Kaelber, con prólog]o de Charles Lemert, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield, 2003, 196 pp.
———, *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*, *Gesamtausgabe*, *Religiöse Gemeinschaften*, vol. 22-2, edición de Hans G. Kippenberg con la colaboración de Petra Schilm, Tubinga, Mohr, 2001, 585 pp.
Wells, Gordon C., "Issues of Language and Translation in Max Weber's Protestant Ethic Writings", *Max Weber Studies*, vol. II, núm. 1, noviembre de 2001, pp. 33-40.
Whimster, Sam, "R. H. Tawney, Ernst Troeltsch and Max Weber on Puritanism and Capitalism", *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 2, 2005, pp. 297-316.
———, *Understanding Weber*, Londres, Routledge, 2007.
Zabludovsky, Gina, "La ética en su centenario", *Nexos*, núm. 327, marzo de 2005, pp. 87-89.

Índice onomástico

Abellán, Joaquín: 18n, 19, 19n, 440n
Adams, Thomas: 150n, 172n, 208n, 212n, 221n, 222n, 224n, 225n, 230n, 244n
Agustín, san: 129n, 146, 148n, 164n, 278, 364
Alberti, León Battista: 17, 92n, 109n, 215n, 271
Alighieri, Dante: 279
Almaraz, José: 14n, 16n, 18n, 261, 309, 323n, 351n, 532n
Antonino de Florencia: 92n, 109n, 111, 126, 272
Aristóteles: 56, 168n, 183n
Arnold, Matthew: 25n, 82n, 238n, 241n, 312-313
Ashley, William James: 25n, 232n, 241n, 313

Bailey, Lewis: 150, 150n, 159n, 163n, 165n, 174n, 181, 185, 186n, 212n, 213n, 226n, 290
Barclay, Robert: 199n, 201n, 204n, 205n, 206, 207, 207n, 210n, 212, 213n, 215n, 225n, 234n, 236, 236n, 304-305
Barebone, Praisegod: 182n
Baxter, Richard: 50, 141n, 150, 152n, 156n, 159n, 162n, 163n, 165n, 170n, 175n, 186n, 194n, 206n, 211, 212n, 212-213, 214n, 215-221, 222n, 223n, 224n, 224-226, 227n, 228, 228n, 231n, 233n, 234n, 236n, 237n, 238-239, 243n, 245n, 247-248, 289-290, 339n, 339-340, 340n, 343n, 494
Bayle, Pierre: 191n
Below, Georg von: 43-44, 249n
Benito, san: 169
Bernardino de Siena, san: 92n, 109n, 273
Bernardo, san: 170n, 174n, 180n, 223n
Bernstein, Eduard: 25n, 142n, 204n, 208n, 238n, 247n, 305, 306, 333n
Berthold von Regensburg: 118n, 274-275, 483
Bèze, Theodore de: 292
Bilderdijk: 340n
Boileau, Étienne: 349n
Braune, Wilhelm: 118n
Brentano, Lujo: 37, 39n, 58n, 71, 72, 78n, 88n, 90n, 91n, 92n, 96n, 99n, 115n, 118n, 125n, 141n, 169n, 212n, 213n, 249n, 251, 255-256, 405n
Bryce, James: 170n, 224n
Bucer, Martin: 157n, 292
Buckle, Henry Thomas: 25n, 82

Buenaventura, san: 170n, 180n, 223n
Burckhardt, Jacob: 150n
Busken-Hüet, Conrad: 231n, 238n, 439n, 466n
Butler, Samuel: 169n, 231, 309
Bunyan, John: 152, 152n, 157n, 162n, 168n, 175, 212n, 227n, 229n, 242, 242n, 290, 493

Calvino, Jean: 25-26, 36, 50, 80n, 83, 109n, 129n, 133, 142n, 144n, 146n, 146-147, 151, 154n, 157, 158, 158n, 160n, 162, 162n, 164n, 168n, 171-172, 173n, 175-176, 180-181, 182n, 183n, 204n, 213, 213n, 224n, 226, 230n, 233n, 243-244, 267-268, 291-293, 298, 337n, 364, 366, 379, 409, 416n, 430, 458, 469n, 483, 486, 521-522
Capadose, Abraham: 340n
Carlos I: 229, 274, 279, 311-312, 313-314
Carlos II: 233n, 239n
Carlyle, Thomas: 25n, 75, 125n, 142n, 263
Cartwright: 340n, 344n
Catón: 92n, 109n
Chillingsworth, William: 179, 299
Cicerón: 115n
Colbert, Jean-Baptiste: 81-82, 467
Cornelius, Karl Adolf: 200n, 202n, 203n, 287
Court, Pieter de la: 99, 273
Cramer, Thomas: 118n, 207n
Cromwell, Oliver: 125, 125n, 156n, 169n, 170n, 173n, 182n, 183n, 195n, 199n, 211-212, 225n, 231n, 233n, 263, 284, 291, 298, 311-312, 314, 341n, 342n, 343n, 344n, 345n, 345-346, 357, 365, 384-385, 389, 434n, 460n
Cromwell, Richard J.: 195n
Cunningham, William: 25n, 241n, 312

Da Costa, Isaak: 340n
Defoe, Daniel: 242n, 246
Denifle, Heinrich: 118n, 122n
Descartes, René: 268, 304, 308
Dexter, Henry Martin: 142n, 198n, 199n, 233n, 333n, 337n, 338n, 343n
Dilthey, Wilhelm: 25, 25n, 278, 291-292, 415-416, 507, 508, 508n, 534-535
Dionisio de Halicarnaso: 118n
Döllinger, Johann von: 152, 290-291
Dowden, Eduard: 148n, 149n, 212n, 227n, 233n, 242
Doyle, John Andrew: 25n, 142n, 238, 238n, 240n, 333n, 347n

Duns Escoto, Juan: 168n

Eck, J.: 118n
Eger, Karl: 122n, 127n, 128n, 129n
Endemann, Wilhelm: 109n
Estuardo, dinastía: 244, 245, 311-312, 460n

Federico Guillermo I: 82, 194n
Fleischütz: 118n
Fox, George: 133, 199n, 204, 206, 221n, 263, 279, 304-305, 344n
Francisco de Asís, san: 80
Franck, Sebastian: 146n, 172, 296-297, 316, 403, 428-429, 492
Francke, August Hermann: 185, 187n, 187-189, 194, 194n, 199n, 303
Franklin, Benjamin: 17, 87n, 87-91, 91n, 92, 92n, 96, 102-103, 108, 111, 112, 113, 156n, 175, 208, 214-215, 217n, 218n, 246-247, 247n, 269, 270, 271, 406-407, 412n, 434n, 441-443, 445, 445n, 451-452, 481, 504-505
Freytag, Gustav: 181n
Fugger, familia de los: 465
Fugger, Jakob: 88, 88n, 109n, 124n, 124-125, 270, 406, 411, 411n, 430n, 434n, 438n, 438-439, 465, 513, 514

Gardiner, Samuel Rawson: 125n, 142n, 339n, 346n
Gerhard, Johannes: 160n, 285
Gerhard, Paul: 132, 279
Gladstone, William Ewart: 301
Goethe, Wolfgang Johann: 164n, 215n, 247, 247n, 263, 264, 280-281, 311, 315
Goodwin, J.: 188n, 344n
Gothein, Eberhard: 25n, 33n, 37, 37n, 81, 265, 266, 409n, 458n, 482, 497
Graf, Friedrich Wilhelm: 33n, 41n, 42n, 43n, 44, 44n, 45, 45n, 46, 46n, 294
Gröber, Adolph: 301
Groen van Prinsterer, Wilhelm: 142n, 231n, 238n, 310, 340n, 434-435, 466n
Grubb, Edward: 199n
Guillermo de Orange: 182n, 262, 511
Guillermo el Conquistador: 133n

Heine, Heinrich: 25n, 170n, 241n, 269-270
Hellpach, Willy: 184n, 302
Hennis, Wilhelm: 21n, 21-22, 23-24, 502-503, 523, 523n, 524-527, 527n, 528n, 529n, 529-530, 530n, 531-537

Heppe, Heinrich Ludwig: 147n, 158n, 188n
Hill, Christopher: 47, 47n, 276, 314-315
Honigsheim, Paul: 11n, 124n, 150n, 155n, 159n, 179n, 261-262, 276-277, 287-288, 290
Hooker, Richard: 178-179, 298-299
Howe, Daniel W.: 143n, 162n, 195n, 333n
Howe, John: 212n
Howe, Richard Herbert: 281n
Hundeshagen, Karl Bernhard: 156n, 197n
Huntingdon, lady: 176, 298, 304
Huss, Johannes: 271, 272

Ignacio de Loyola, san: 169
Irving, Washington: 214n, 233n
Isabel I: 139n, 200n, 338, 338n, 340n, 344n, 470n

James, William: 164n, 294, 329n
Jaspers, Karl: 24, 66n, 254-255, 261, 318, 524, 532, 532n
Jellinek, Georg: 31n, 31-33, 33n, 46, 46n, 301n, 301-302, 390-391, 460n, 518-519
Jenkyn, T. W.: 212n
Jerónimo, san: 116
Jesucristo: 308
Job: 162n, 226
Jones, Rufus B.: 199n
Julicher, Adolf: 126n

Kahl, Wilhelm: 168n
Kampschulte, Friedrich Wilhelm: 142n
Kant, Immanuel: 227n, 265, 308, 537-538
Kattenbusch, F.: 201n
Kautilya: 253
Kautsky, Karl: 208n, 306-307, 415-416
Keats, John: 25n, 82, 241n, 497n
Keller, Franz: 81n, 109n, 250n
Keller, Gottfried: 152, 290
Kenny, Anthony: 272
Kierkegaard, Sören: 155
Knapp, Georg Friedrich: 424, 428n, 509
Knollys, Hanserd: 144n, 145n, 149n, 154n, 163n, 176, 207n, 333n, 339n, 341n, 346n
Knox, John: 83, 142n, 267, 268

Köhler, August: 122n, 143n, 156n, 188n, 225n, 338
Kolde, Theodor: 117n, 195n
Koster, Adolf: 122n, 124n
Kürnberger, Ferdinand: 87n, 87-88, 269-270
Kuyper, Abraham: 335n, 336, 337n, 339n, 340n, 340, 367, 385, 434n, 486

Labadie, Jean de: 172n, 180n, 185n, 297, 300, 302
Lamprecht, Karl: 184n, 190n, 302, 423
Lasco, Johannes (Juan de Laski): 185n, 303
Laud, William: 224n, 245, 283, 314
Legaz Lacambra, Luis: 15n, 16n, 18n, 19, 22, 79n, 104n, 112n, 129n, 189n, 254, 258, 259, 270, 281-282, 292, 316, 317, 478n
Lehmann, Hartmut: 16, 16n, 22-23, 23n, 42n, 47n, 251-252, 266, 277, 294,
Lenau, Nikolaus: 87n, 269-270
Leonard, Ellen M.: 224n
Levy, Hermann: 25n, 125n, 133n, 224n, 239n, 241n, 243n, 244n, 246n, 434n, 463n
Lichtblau, Klaus: 17n, 19, 19n, 300
Ligorio, Alfonso María de: 291
Lobstein, Paul: 160n
Lodenstey, Jodocus van: 180n, 299, 338n
Loofs, Friedrich: 197n, 199n
Lorimer, G.: 199n, 333n
Loscher, Valentin Ernst: 187n
Luis XIV: 77, 229n, 287
Luthardt, Christorph Ernst: 127n
Lutero, Martín: 83, 91n, 109n, 115n, 118, 118n, 122, 122n, 123, 123n, 124-127, 127n, 128-131, 131n, 132, 142n, 146n, 146-147, 154, 158n, 159, 160n, 161-162, 162n, 167n, 168n, 170n, 171-172, 174, 176n, 177n, 178, 183n, 186n, 187n, 188n, 1189n, 197n, 204, 207, 219-221, 225, 249n, 266-267, 277, 278, 285, 291-292, 296, 364, 376-377, 405, 407, 430, 446, 477, 479, 482-483, 492, 504n, 504-505

Macaulay, Thomas Babington: 25n, 142n, 145n, 152n, 241n, 311-312
Maliniak, Julian: 103n
Manley, Thomas: 25n, 241n, 244n
Mantegna, Andrea: 233n
Maquiavelo, Nicolás: 152, 253-254, 537-538
Marck, Erich: 142n
Marshall, Gordon: 36n, 40n, 47n, 539
Masson, David: 142n, 145n

Maurenbrecher, Max: 122n, 123n
Mauricio de Orange: 170n
Meinecke, Friedrich: 41n, 253
Melanchton, Philipp: 141n, 146, 156n, 177n, 180n, 183n, 188n, 267, 278, 285, 291-292, 404-405
Merx, A.: 111n, 115n, 118n
Milton, John: 131-132, 145n, 145-146, 156n, 274, 279, 314
Mirbt, Karl Theodor: 181n
Mitzman, Arthur: 39, 39n, 273
Möhler, J. A.: 174n
Moisés: 174n
Montesquieu: 25n, 83
Müller, E. F. Karl: 142n, 144n, 200n, 203n
Muralt, familia: 78
Muthmann, A.: 151n

Nelson, Benjamin: 15n, 252, 537
Neumann, Karl E.: 231n, 234n, 417n
Newman, A. H.: 199n
Nicolai, P.: 160n
Nietzsche, Friedrich: 24, 34, 164n, 289, 295, 318, 319, 534-536
Nuyens, W. J. F.: 149n

Oakes, Guy: 21, 21n, 22n
Offenbacher, Martin: 73n, 74n, 76n, 77n, 79n, 285
Oldenbarnvelt, Johan van: 139n, 144, 284, 286, 434n
Olevian, B. K.: 148n, 158n
Owen, John: 173n

Pablo, san: 126, 215n, 309, 362-363, 374
Pandolfini, A.: 92n
Parker, Henry: 240n, 246, 314
Parsons, Talcott: 13n, 14n, 14-15, 18, 18n, 19, 23, 23n, 39n, 50, 251, 252, 258, 316-317, 318
Pascal, Blas: 122n, 124, 150n, 159n, 287-288
Penn, William: 305, 434n
Petty, sir William: 25n, 77n, 80-81, 240n, 245, 264, 313, 433, 434n, 434-435, 437, 438, 468, 469n
Plutarco: 170n

Polenz, Gottlob von: 142n, 145n
Price, T.: 142n
Prynne, William: 225n, 246, 314, 344n

Rachfahl, Felix: 17n, 20-22, 23, 33, 42-43, 71, 251, 262, 264, 265, 283, 284, 300, 310-311, 313, 425-453 454-471 475, 475n, 476-478, 478n, 479, 480, 482-483, 483n, 489n, 489-490, 491n, 492, 494-495, 497, 497n, 498, 498n, 499, 501, 502-503, 508n, 510-512, 512n, 513-519, 521, 522-523, 524-525, 527, 529-530
Ranke, Leopold von: 142n, 239n, 302
Reitsma, Johannes: 231n, 337n, 339n
Rembrandt van Rjin: 231n, 233-234, 234n, 434n
Rhodes, Cecil John: 80, 265
Rickert, Heinrich: 31-32, 32n, 268, 303, 535
Ritschl, Albrecht: 45-46, 142n, 146n, 160n, 172n, 180n, 185n, 187n, 188n, 189, 189n, 190n, 194n, 194-195, 199n, 200n, 201n, 226n, 227n, 277, 285, 286, 308, 428, 520
Robertson, H. M.: 13, 13n, 522, 522n
Rogers, J. E. T.: 25n, 241n, 312
Roosevelt, Theodore: 225n
Rowntree, J. S.: 199n, 247n

Sack, Carl Heinrich: 142n, 335n
Salmasio (Claudius Salmasius): 109n, 273-274
Sanford, John Laughton: 140n, 170n, 174, 233n, 234n
Schafer, Dietrich: 150n
Scheler, Max: 251, 261, 534-535
Schluchter, Wolfgang: 33n, 44n, 49, 252-253, 260, 289, 294, 316, 524, 537
Schmidt, Ferdinand Jakob: 420n, 458n, 539
Schmoller, Gustav: 99n, 127n, 313
Schneckenburger, Matthias: 45, 46, 46n, 127n, 142n, 158n, 159n, 160, 162n, 164n, 165n, 197n, 198, 236n, 277, 286, 304, 520
Schortinhuis, Wihelmus: 159n, 185n
Schulze-Gävernitz, Gerhart von: 99n, 133n, 458n, 463n
Schürmann, Ana Maria van: 180n, 297, 299-300,
Seeberg, Reinhold: 122n, 127n, 129n, 142n, 169n
Seiss, J. A.: 199n, 333n
Séneca: 115n
Shakespeare, William: 232n, 434n
Sharpless, Isaac: 240n, 333n
Simmel, Georg: 31, 31n, 33n, 33-34, 34n, 35, 37, 38, 58n, 89n, 256, 301n, 428n, 484n,

499, 535, 536
Simons, Menno: 133, 202-203, 206-207, 207n, 265, 279, 305, 342n
Sirach, Jesús: 115n, 117-118, 118n, 225-226, 226n
Skeats, Herbert: 195n, 197n
Smith, Adam: 123, 220
Sombart, Werner: 14, 17, 24, 26, 31, 31n, 33, 33n, 35, 35n, 36, 36n, 37n, 37-40, 40n, 44, 58n, 71-72, 81n, 88n, 89n, 92n, 96n, 100n, 101-102, 109n, 113, 115n, 127n, 141n, 212n, 214n, 215n, 227n, 235n, 250n, 251, 256, 263, 271, 272-273, 309, 310, 312, 382, 383, 392-393, 397, 397n, 406, 407, 420n, 420-421, 426, 438-439, 445n, 447, 447n, 462, 462n, 463n, 496n, 504, 504n, 528
Spangenberg, August Gottlieb: 190-191, 191n, 303
Spener, Philipp Jacob: 139-140, 150n, 181n, 185, 185n, 186, 186n, 187n, 188n, 188-189, 192n, 193n, 194, 195n, 199n, 203n, 205n, 207, 212, 215n, 216n, 217n, 219n, 220n, 221n, 222n, 226n, 243n, 264, 284, 491, 494
Stern, Alfred: 145n
Sternberg, H. von: 128n
Strieder, Jacob: 250n

Tanchum ben Chanilai, R.: 227n
Tauler, J.: 118n, 123n, 129n, 130, 130n, 160n, 170n, 186n, 187n, 274, 276, 358
Tawney, Richard Henry: 13-14, 14n, 47n, 312
Teelinck, Willem: 299-300
Tenbruck, Friedrich H.: 15-16, 16n, 49, 295, 524, 537
Tersteegen, Gerhard: 185n, 201n, 302-303, 305,
Theophylaktos de Achrida: 120n, 275
Tomás de Kempis: 171, 180n, 186n, 303
Troeltsch, Ernst: 31, 33, 33n, 40-41, 41n, 42-43, 43n, 44n, 44-46, 46n, 72, 122n, 127n, 141n, 172n, 177n, 201n, 226n, 241n, 250n, 251, 253, 259, 266, 270-271, 276, 277, 279, 282, 283, 285, 286, 294, 295, 297, 298, 300, 301n, 308, 312, 319, 405n, 418n, 425n, 425-428, 431, 454n, 458, 458n, 460-461, 461n, 462n, 462-463, 463n, 498, 498n, 511, 516-523
Tyermanns, Luke: 141n

Unwin, George: 14n, 44n, 240n, 276, 519n

Varron, Terencio: 92n
Veblen, Thorstein: 208n, 233n, 474n
Voët, Gisbert: 83, 141n, 167n, 180n, 212n, 213n, 268, 335n

Wagner, Richard: 152
Wahl, Adalbert: 82n, 433-434, 463n, 469n
Ward, Frank G.: 127n
Warneck, Gustav: 154n
Watson, Richard: 195n, 196n
Watts, Isaac: 195n
Weber, Marianne: 35, 35n, 261-262, 301n, 524
Weeden, W. B.: 240n, 333n
Weingarten, Hermann: 142n, 236n
Weiss, Johannes: 300, 545-546
Wesley, John: 17, 133, 141n, 156n, 176, 189-190, 191n, 195, 195n, 196, 196n, 197, 197n, 199n, 241, 242, 279-280, 282, 298, 304
Whitaker, W.: 181n
White, G.: 187n, 224n
Whitefield, George: 176, 195n, 197n, 298, 304
Williams, Roger: 33n, 300
Winckelmann, Johannes: 11n, 18-19, 19n, 20-23, 33n, 43n, 47n, 261-262, 276-277, 289, 295, 405n, 414n, 454n, 457, 458, 464-465, 502n, 504n, 505n, 507n, 509n, 512n, 513n, 514n, 517n, 529n
Windelband, Wilhelm: 170n, 192n, 247n, 303-304
Winthrop, John: 240n
Wiskemann, Heinrich: 25n, 127n
Wittich, Werner: 79n
Wolff, Christian: 217n, 308,
Wunsche, A.: 227n, 237n
Wyck, Ad. van: 156n
Wyclif, John: 92n, 118n

Zeller, Eduard: 156n
Zinzendorff, Nickolaus Ludwig von: 139-140, 185, 187n, 189n, 189-191, 191n, 192n, 194, 194n, 196n, 197n, 198, 199n, 218n, 244, 272, 284, 303
Zwinglio, Huldrych: 131, 139n, 156n, 265, 278, 291

Índice analítico

ad gloriam Dei: 129n, 148-149, 196, 235
adiaforo: 204n, 233n, 305
adquisición: 35-36, 39-40, 59-60, 90, 212-213, 357, 368-369, 403, 411, 420-421, 429-430, 432-433, 438, 445n, 452, 472-473
adquisitivo, impulso: 92-94, 96, 442; en crítica a Rachfahl, 442, 451-452, 475
afán de lucro: 57-58, 58n, 79, 92n, 96n, 98-99, 102, 109-110, 129n, 208, 213n, 213-214, 216n, 222, 222n, 224-225, 226n, 235-238, 242-246, 248, 349-350, 369, 371, 380-382, 395-396, 446, 447n, 451-452
afinidades electivas: 264, 280-281, 315
agonales: 248, 447n
agricultura: 81n, 237n, 239, 239n, 361, 398-399, 434n
ahorro: 267-268, 468, 475, 488, 495, 497n; como coacción ascética para aislamiento interior del calvinismo: 28, 231n, 237-238, 238n, 433, 475, 476
álgebra: 63
amor al mundo: 79, 83, 241-242
anabaptismo: 199n, 265, 277, 279, 282, 297, 306-307, 333n, 334-335, 337n, 388-389, 408n, 437n, 478n
Antiguo Testamento: 126, 150n, 163n, 174, 177n, 225-227, 227n, 237, 483n
anglicanismo: 118n, 125, 139, 139n, 140, 144, 144n, 148n, 157-158, 178-179, 223n, 239n, 240n, 244-246, 267, 274, 282, 298-299, 339n, 344n, 345n, 376, 430, 466-467
antiautoritarismo: 151n, 189n, 203n, 229-230, 340n
anticlericalismo: 79, 107, 112
anticrematismo: 109-111, 118n, 473
antimammonismo: 212n
antropología: 50, 423, 523, 524, 528-529, 532-535, 537; filosófica, 502, 534
apócrifos, evangelios: 118n, 225-226, 226n
Apology (Barclay): 204n, 212, 304-305
aristocracia: 117n, 172, 177n, 182n, 185, 187-189, 217n, 223n, 238-239, 240n, 297, 347n, 364-367, 400-401
arminianismo: 139n, 283, 284, 299-300, 434n, 439n, 497n, 512
arquitectura: 92n,
arrepentimiento: 146-147, 166-167, 173n, 177, 191n, 202, 293, 367, 384-385
arriano: 111n, 274
Arthasastra (Kautilya): 253-254
ascesis: 80, 92n, 119-120, 158n, 159n, 169n, 171, 179, 180n, 186, 190n, 191n, 191-192,

192n, 200n, 203n, 208, 211-250 *passim,* 327-328, 335-336, 347-348, 350, 353, 366-367, 402-403
ascetismo: 213, 224, 229n, 230, 238n, 243, 245n, 246-248, 260, 316, 366, 376, 379, 402-403, 427, 427n, 428-432, 434n, 438, 443n, 463, 463n, 471-472, 491n, 491-492, 505n, 517, 521, 526-527, 530-531; intramundano, 10, 12, 17-18, 24, 26-28, 45-46, 90n, 92n, 109n, 139-210 *passim,* 226-227, 231n, 235-237, 240-241, 249, 264-265, 270-271, 286, 288, 295, 305, 307, 316, 355-363, 365, 379-380, 391, 428, 431, 464, 465n, 474-476, 491, 491n, 492-493, 513-514, 515, 520, 521; mágico, 272; monástico, 109n, 216-217, 377, 429, 491-493, 499; protestante, 13, 139-210 *passim,* 244-245, 249, 405, 409-410, 416, 429-431, 434n, 438-439, 463n, 473-474, 477-478, 484n, 485, 491-492, 497-499, 505-506, 510, 519, 520-521; sexual, 272
Así habló Zarathustra (Nietzsche): 319
astronomía: 55, 423
Augsburgo. *Véase* confesión
auri sacra fames: 38, 92-96, 108, 271-272, 474
avaricia: 88, 92-93, 234n, 278, 429n, 451-452
aventura, capitalismo aventurero: 40, 60, 61n, 63-64, 97, 113, 227, 240n, 328, 499, 499n, 515

Babilonia: 55, 59, 63, 81n, 89, 102n, 266-267, 396, 411-412
Banco de Inglaterra: 61n, 256-257
barcajuolo: 95-96, 442
bautismo: 149n, 177n, 204, 204n, 279, 282-283, 304, 327n, 334-335, 335n, 339n, 469n, 486-487
bautistas: 26, 44, 164n, 173-174, 176, 179, 182n, 192n, 194n, 199n, 199-200, 200n, 201n, 202-203, 203n, 204n, 204-209, 212n, 244, 282, 286, 290, 302-303, 388-389, 407-408, 408n, 409-410, 422n, 429-430, 433, 434, 434n, 478n
beatitud: 356
believer's Church: 182n, 201, 201n, 304, 334-335
benedictinos: 216n
Beruf: 17, 115n, 115-116, 118n, 122n, 130n, 274-275, 315, 407, 433, 452, 466n, 477, 526-529, 531
Biblia: 91n, 109n, 116-118, 118n, 126-127, 155, 163, 174, 197, 203-204, 220n, 224-225, 230n, 234-235, 264, 266, 267, 271-272, 282-283, 293, 296, 298-299, 314, 344n, 378-379, 403-404, 407, 446n, 477
bibliocracia: 174, 177n, 203
budismo: 157n, 253-254, 259, 261, 309, 358, 360, 371, 400, 401, 402
buenas obras: 145, 154n, 163, 165n, 166, 167, 168n, 177n, 190n, 205-206, 237, 244, 276, 379

burguesía: 63, 75, 92n, 103n, 156n, 216n, 228-229, 237n, 239n, 258, 330, 349, 350, 375-377, 417n, 437-438, 439n, 466n, 469n, 474, 498-499, 513
burocracia: 34, 76-77, 115n, 319, 366, 380, 455, 536

"caballeros" y "cabezas redondas": 132-133, 133n, 279
caída del hombre: 314
cálculo: 316, 386, 447n
calling: 115, 118n, 162-163, 163n, 216n, 219, 221, 222, 294, 346n, 434n
calvinismo, calvinista: 10, 11n, 12, 17, 24, 25n, 25-30, 33, 36-37, 39-40, 46, 47n, 71, 75, 78n, 79-82, 82n, 91, 99, 103n, 115n, 118n, 122n, 129n, 131, 133, 139-140, 142, 142n, 144, 144n, 145n, 146, 146n, 147n, 148n, 151, 151n, 152n, 152-154, 154n, 155, 157n, 158n, 160n, 161-162, 162n, 164, 164n, 165, 165n, 166n, 167, 170-176, 177n, 178, 179-180, 180n, 182n, 184-186, 186n, 188-189, 189n, 191n, 192n, 193, 194-197, 197n, 199, 199n, 201, 201n, 203, 203n, 204-209, 211, 220n, 223n, 226, 226n, 230n, 231n, 231-232, 237n, 238, 238n, 239n, 245, 264, 267-268, 270-271, 273-274, 277, 281-286, 292-293, 295, 298, 304, 305, 307, 310, 315, 316, 335n, 335-336, 337n, 338n, 343n, 361, 367, 377-380, 385, 390, 405n, 409, 409n, 410, 427, 427n, 429, 430, 432-434, 434n, 438n, 441, 441n, 444n, 446n, 458, 458n, 466n, 469n, 471n, 477, 478n, 482, 484, 486, 489n, 490n, 491, 493, 498, 506, 512-519, 519n, 521, 522n
Calw: 82-83, 266, 458n
caparazón *(Gehäuse)*: 12-13, 91, 248, 254-255, 316-319; duro como el acero, 24, 248, 254-255, 315, 316-319, 531, 534
capital: 28-30, 58-59, 63-64, 74, 74n, 75, 91, 92n, 97, 102-104, 109n, 112, 124n, 125n, 151n, 231n, 235n, 237n, 237-238, 238n, 239n, 256, 272-273, 334n, 340n, 379-380, 391, 434n, 440n, 447n, 450, 451, 466n, 468, 468n, 469n, 472, 475, 476n, 488, 495-497, 512-513, 521
capitalismo: 9, 10, 12, 17, 21, 24-25, 25n, 28-29, 30-31, 31n, 33-37, 40n, 45-52, 57-58, 58n, 60-63, 73-74, 77n, 89, 89n, 92-94, 96, 105n, 107-108, 109n, 113-114, 124, 130n, 134, 142-143, 159, 182n, 200-201, 208n, 223n, 228-229, 235, 240n, 245n, 245-246, 246n, 250n, 251-252, 270, 297, 300, 301n, 307, 315, 317-318, 329, 334, 370-371, 376-377, 380, 383, 386-387, 391, 392-394, 399n, 399-400, 404, 404n, 407-409, 409n, 417, 420n, 426, 434n, 439, 441, 441n, 442n, 444n, 445, 447, 449n, 449-452, 457-458, 458n, 462, 465-466, 469n, 473, 476-477, 480, 482, 484n, 488-491, 499-500, 503-505, 512-514, 520-521, 526, 529-531, 534-537; definición, 58-59; aventurero, 40, 60, 61n, 63-64, 97, 113, 227, 240n, 328, 499, 499n, 515-516, 518; de parias, 227, 227n, 398, 404n; espíritu del, 10, 12-14, 17, 26, 28-29, 31n, 35-36, 38-40, 44, 58n, 71, 85-114 *passim,* 237, 245n, 246-247, 260, 269, 271, 286, 310-311, 406n, 406-407, 409, 425, 429n, 434n, 441, 447n, 447-448, 450-452, 456-457, 465, 467-469, 473-474, 474n, 476-477, 479-481, 499, 503-505, 512, 515, 520-522, 529, 536; moderno, 10-13, 26-27, 29-31, 34, 36-37, 40, 40n,

51-52, 63, 73n, 77, 78n, 89, 91-92, 96n, 98, 101, 105-106, 108, 256, 257, 258, 260, 270, 281, 300, 310, 332-333, 349, 383, 395-396, 420n, 444n, 447, 449-451, 456, 469n, 471, 474n, 481-482, 489, 489n, 495-496, 499, 514-515, 520, 526, 528-530, 536-537; puritano, 227n; racional, 61n, 63-64, 317, 348, 398-399; victorioso, 248
carácter nacional: 132-133, 224n, 239, 249-250, 411n
caridad: 117n, 132, 224n, 361
carisma: 192, 244, 340, 344, 344n, 345-346, 352, 355-357, 365, 371-372, 374, 377-378, 380, 384-386, 388-389, 391
casta: 219n, 347, 385, 396, 397, 399
castidad: 217n, 244n, 275, 491-492
casuística: 267-268, 369, 372, 381, 494
casus conscientiae: 211, 308
catecismo: 174n, 183n, 189n, 213n, 275
catolicismo: 28, 78, 79, 131, 149, 156n, 159n, 162n, 164, 166n, 167n, 168, 168n, 171, 175, 180n, 223n, 283, 295, 296, 297, 299, 353, 379, 401, 404-405, 427, 427n, 430, 465, 467-468, 476, 482-484, 484n, 485-486, 490-491, 491n, 514
certitudo salutis: 109n, 156n, 157-158, 158n, 160n, 162-163, 180-181, 186-187, 187n, 191n, 195-197, 205n, 230n, 293, 366n, 483-484
character indelebilis: 172, 297
Christian Directory (Baxter): 152n, 159n, 163n, 170n, 212-213, 227n, 290
ciencia occidental: 55, 63, 66, 165n, 200n, 230, 233n, 288, 308, 312, 400, 404-405, 423, 496n, 500-501, 518-519
cínicos: 109n, 483n
cistercienses: 169, 287
ciudades italianas: 109-111
clases sociales: 305-306, 392
cluniacenses: 169, 214n,
coacción ascética al ahorro: 231n, 237-238, 238n
comandita, asociaciones: 60, 369, 386
comercio: 37, 59-60, 62, 83, 111, 124n, 127n, 151, 203n, 232n, 239n, 243n, 267-268, 313, 333n, 382-384, 386-387, 393-394, 398, 432, 434n, 447n, 469n, 488, 520; libre, 97; marítimo, 103; al menudeo, 103-104
commenda: 109n
comunión: 149n, 158, 182n, 204, 204n, 275, 282-283, 292, 297, 332, 335n, 336-337, 337n, 338, 338n, 339n, 339-340, 340n, 342, 346, 397, 401, 485-486; admisión a la, 109n, 158, 211, 213n, 332n, 335n, 338, 339n, 340, 346n, 385-386, 404
comunismo: 62, 172n, 180n, 185, 207, 208n, 272, 314, 357, 395-396
conceptos históricos: 85-86, 268
condenación: 27-28, 144n, 162n, 168n, 173, 175n, 214n, 227n, 267-268, 301, 372, 379

condiciones económicas: 13, 64, 271, 394, 408, 410, 416n, 446n, 524
conducción de vida, modos de *(Lebensführung)*: 26-27, 64-67, 75, 79, 88-89, 90n, 92, 92n, 106-108 112-114, 122-123, 129n, 130n, 140-141, 161-163, 165-166, 166n, 167-171, 174-177, 177n, 179, 183-186, 190-191, 194-195, 197, 197n, 198, 208-210, 213n, 214n, 216n, 219n, 229-230, 231n, 240, 246-247, 249-250, 255, 259-260, 297, 299-300, 410-415, 417n, 417-418, 420, 422n, 426-427, 429, 430n, 431, 433, 434n, 442n, 466n, 471-472, 476-477, 494, 500, 505n, 505-506, 523-524, 526-532, 534
conducta ascética: 197
confesión: 73-85 *passim,* 139, 141, 144, 144n, 150-151, 151n, 162n, 166n, 172n, 175-176, 177n, 178-179, 182n, 188-190, 193, 193n, 200n, 201, 203n, 209-210, 223n, 224n, 229n, 243n, 244, 275, 282-283, 284, 329n, 335n, 337n, 342n, 347, 348n, 368, 376-377, 379, 380, 386, 387, 402, 403, 408-409, 469n, 483-484, 484n, 485, 487n, 488, 489n, 490-491, 494, 496, 498, 504, 505; de Augsburgo, 117n, 118n, 146, 189n, 267, 278, 291-292; de Dordrecht, 265-266; de Hanserd Knollys, 346n; de Westminster, 158n, 183n, 286-287, 346n
confesión privada: 150-151, 188-189
conformismo: 77, 200, 221, 239n, 242n, 246, 263-264, 313-314
confort: 236, 236n, 242, 453n,
congregación, congregacionistas: 140n, 233n, 265, 267, 282-284, 286-287, 298, 303, 332-333, 333n, 335n, 339, 341n, 344n, 356-357, 361, 374, 377, 380, 385-387, 389, 469n, 485-488
consilia evangelica: 171, 192-193, 296, 377, 401, 402
contabilidad racional: 61, 256, 394
contemplación: 123, 159n, 160n, 164n, 170n, 180n, 215-216, 218, 297, 353, 358-360, 362, 492-493; mística, 64, 160n, 160-161, 170n, 360-362
conventículos: 151n, 156n, 180n, 183, 185, 185n, 190, 200n, 229-230, 249, 326, 334n, 335-336, 338-339, 340n, 341-342, 342n, 347-349, 357
conversión *in extremis:* 188n
Corintios, primera epístola a los: 118n, 127, 127n, 163, 226
corporaciones: 57, 60, 310, 345-346
coscienziosità, falta de: 96
cosmos: 91, 122n, 148, 154-155, 219, 220n, 247-248, 247n, 531, 534-535
creación, alegría de la: 145, 235n, 245n, 312-313
crédito: 59, 62, 86-89, 109n, 112n, 247n, 324-328, 333-334, 334n, 346n, 347-348, 383-384, 387, 435-437, 463, 487
creencias personales: 143-144
creencias religiosas: 24-25, 25n, 43, 281, 307-308, 467-468
crematístico: 109-110, 118n, 273
cristianismo primitivo: 44-45, 259, 272, 355-356, 408n, 483, 498-499

cristianos: 129n, 154, 174, 175, 181-182, 185, 185n, 189n, 231n, 242, 270-271, 283, 308, 316, 334-336, 355, 356, 383, 387, 397-398, 485, 486, 519; activos, 185; pasivos, 185, 335-336
cuáqueros: 43-44, 77, 82, 140n, 141n, 187n, 197n, 199n, 199-200, 201n, 203n, 204n, 204-205, 205n, 206n, 206-208, 212, 213n, 215n, 222n, 225n, 229n, 230, 233n, 236, 236n, 240, 240n, 263-264, 279, 286, 301, 304-305, 327-328, 332, 333, 333n, 335-336, 341-342, 344, 346-347, 353-354, 357-358, 363, 369, 385-391, 403, 427n, 433, 434n, 466n, 469n, 471-472, 488, 489n, 491, 512
cultura capitalista: 83, 99n, 114, 134-135, 144n
cultura occidental: 26, 65, 260
cura de almas: 140-141, 158-159, 160n, 170n, 193n, 211-212, 245n, 284, 289-290, 345n

decreto de salvación o condenación: 145, 145n, 147-148, 156n, 157, 163n, 188, 212n, 224-225, 287, 365, 367, 379
Decretum horribile: 147, 287
democracia: 203, 306, 460n, 536; americana, 330-332, 387-388, 460n, 489
Deo placere vix potest: 108-109, 111n, 242-243, 273, 374, 396
derecho: 13, 56, 63-64, 114, 115n, 123-124, 128n, 254, 357, 369, 371, 378, 382, 383, 390-391, 519; canónico, 56, 108-110, 335n; racional, 57, 63-64, 258, 394; romano, 114
derechos: 182n, 185n, 271, 328, 332-333, 346n, 432-433; del hombre, 32-33, 46, 185n, 246n, 293, 391, 460n, 518-519; políticos, 332n, 332-333, 335n, 346n
desarrollo cultural: 201
desencantamiento del mundo *(Entzauberung der Welt)*: 15-16, 16n, 20, 288-289, 295
Deus absconditus: 146n, 255, 287-288
diáspora: 25n, 36-37, 81-82, 382-383, 387, 409n, 417
dirección evolutiva: 55, 253, 320
diletante de la Iglesia: 189, 250n
disciplina: 90n, 92n, 130, 170n, 184-185, 185n, 192n, 200n, 218n, 280, 303-304, 335n, 336-337, 337n, 342n, 343, 348, 363, 365, 381, 447, 449n, 466n, 507, 516; monástica, 240-241; de la Iglesia, 141, 148n, 148-149, 154n, 158n, 166n, 182n, 185n, 208-209, 211, 238n, 240n, 245, 283, 293, 333n, 340n, 341n, 341-342, 342n, 343n, 345n, 345-350, 387, 404, 434n, 486
disciplina ecclesiae: 335n
dissenters: 245, 263, 313, 434, 469n
divina comedia, La (Dante): 131-132, 278-279
división del trabajo: 92n, 219; para Adam Smith, 123, 220
doble decreto: 145n, 187-188, 212n, 365-367
dogma: 25-26, 28-29, 43, 50, 119-120, 118n, 130n, 139n, 139-141, 141n, 142-147, 150, 152n, 153-154, 154n, 156n, 157n, 159n, 164n, 164-165, 170n, 176, 177n, 179-

181, 182n, 186, 195, 195n, 197n, 199n, 202, 203n, 209n, 209-211, 225n, 263, 268, 290-291, 296, 299, 308, 327n, 335n, 342n, 360, 377-378, 381, 391, 409, 414-415, 423, 427n, 460n, 482, 493-494, 521
dominación: 75, 371, 388, 409-410, 443n, 499
donatista: 173-174, 340
dunckards: 207

ecclesia militans: 144, 170-171, 230n
ecclesiola: 184, 386
economía: 13, 25n, 36-38, 57-58, 62-65, 75, 80-81, 91-93, 96n, 97-98, 99n, 101-102, 104-106, 108, 112, 127n, 134, 155, 243-244, 257, 280, 313, 329-330, 349-350, 351, 383, 395-396, 399, 412n, 417, 421-422, 434n, 439, 441-442, 449n, 451-452, 455-456, 475-476, 478n, 490, 501, 518-519, 533, 533n, 535; doméstica, 61-62, 92n; dineraria, 34, 58n, 383; racional, 113, 193-194, 212n, 258, 394, 395, 402, 492; ciudadana, 62, 231n; e ideas religiosas, 402, 404-405
edicto de tolerancia: 194n
educación: 74, 77, 100n, 192n, 206, 227, 315, 371-372, 449n, 487, 487n, 489n; y capitalismo, 99n, 103n; económica, 100-101; religiosa, 100-101, 166, 376, 381, 387, 449n
effectual calling: 162-163, 294
Egipto: 55, 59, 62, 382
egoísmo: 123n, 269, 270, 355
elders: 335n
elegidos: 24, 145, 148-149, 149n, 153-154, 156n, 156-157, 158n, 158-159, 163n, 163-164, 165n, 173, 182n, 192-193, 227-228, 275, 288, 293, 337n, 345-346, 356-357, 365, 372-373, 385
elementos ebioníticos: 212n, 212-213, 308
emancipación: 80n, 166-167, 174, 205n, 217n, 227n, 375-376, 474n
emigración, emigrados: 78n, 81n, 231n, 243n, 248n, 332n, 337n, 342n, 346-347, 409n, 466n, 491, 496-497
empirismo, empírico: 37, 55, 66, 107n, 148n, 172n, 191-192, 192n, 233n, 249, 296, 362, 412n, 493-494, 501, 511-512, 513, 532n
empresa: 58-60, 89n, 102-103, 103n, 104-106, 109n, 191-192, 256, 380, 394, 406-407, 409n, 410, 420n, 447n, 504-505, 513
empresario: capitalista, 59-60, 62, 73n, 89n, 91-92, 97-99, 100n, 102-103, 106-108, 113, 130n, 194-195, 242-243, 245, 398, 404, 438, 445n, 448n, 472, 495-496, 497n, 513-515; tradicional, 60, 101, 104-106, 240n, 495
enseñanza: 75-76, 77n, 183n, 192n, 227n, 259, 308, 315, 370, 483; establecimientos modernos, 76
Entzauberung der Welt. Véase desencantamiento del mundo

episcopalismo: 81n, 197n, 267, 282, 286-287, 298, 338, 344n, 434n
erastianismo: 139n, 283-284, 338, 342n
escolástica: 122n, 123, 125-126, 219, 230-231, 271, 308
escrúpulos, falta de: 95-96, 106, 243n, 347-348, 396, 443, 512
esquirearquía: 133n, 239
estadísticas: 73-74, 410, 440, 440n, 496
esclavitud: 340n, 342n, 383, 396-397, 443
Escrituras: 180n, 267, 277, 282-283, 304-305, 309, 335n, 380-381
especialización: 73, 220, 221n, 224, 284, 315, 382-383, 466n, 473
especulación: 61, 62, 92, 113, 443
espíritus fanatizados: 128, 277
Estado: 56, 62, 77, 103-104, 115n, 139n, 182n, 201n, 209, 229, 240, 245-246, 249, 283-284, 300-303, 319, 323, 332, 337n, 357-358, 366, 377-379, 382-383, 388-389, 391, 403, 416n, 432-433, 455-456, 458n, 465-467, 468, 519; moderno, 57, 108, 254, 518-519; razón de, 182n, 295, 378, 465-466
estado de gracia: 127-128, 157-159, 159n, 161-162, 162n, 163, 168n, 175, 177n, 187, 187n, 193, 196-198, 210, 218, 218n, 221, 224-225, 243, 296, 337n, 339-340, 345, 350, 357-362, 378, 379, 485-486, 495
Estados Generales de Holanda: 139n, 151n,
estamentos: 375, 437-438
estilo de vida: 97, 106, 113, 114, 141n, 229, 236, 247, 350, 351, 380-382, 417n, 417-418, 420n, 438n, 444n, 447, 452-453, 453n, 457, 463n, 466n, 469n, 472-474, 478n, 489-490, 495-499, 510, 513-515, 528-531
estoicismo: 92n, 417n, 537-538
ethos: 12, 65, 88, 89, 92n, 246, 270, 315, 348-349, 515; burgués, 227, 239n, 243-244, 246, 349-350, 457; de la empresa racional, 105, 227, 328-329
ética: 9, 12, 17, 50, 88n, 88-90, 92n, 97, 109n, 111, 113, 115n, 118-119, 122-123, 130, 255, 292, 308, 312, 326-328, 334, 334n, 342-343, 348-362, 366-370, 373, 376, 380, 384, 387, 391, 394-397, 400, 402, 407-408, 408n, 430n, 445, 469n, 473, 474, 481-483, 484n, 485, 488-489, 491, 494, 495, 532n, 535-536; ascética, 12, 25, 27, 65, 332-334, 514-515; calvinista, 46, 264, 438n, 477, 498, 521; capitalista, 103n, 384, 471n; cuáquera, 434n; de la intención, 295; social, 91, 127n, 272-273, 334, 520; profesional, 124, 130, 135, 137-250 *passim,* 281, 332-333, 466n, 469n, 477, 483n; protestante, 14, 18-22, 33, 38, 44, 51-52, 78n, 92n, 133, 254, 268, 270, 285, 286, 300, 301n, 307, 402-403, 418n, 425, 430-431, 449n, 463n, 502, 504n, 522-526, 529-530, 536-537, 539; vocacional, 407, 416, 417n, 438n, 440, 443-444, 446, 469n, 471n, 473-477, 479-480, 495-496, 521, 527-528
ética económica: 12, 65, 109n, 166n, 202n, 219n, 227n, 237n, 260-261, 295-296, 319, 397, 405, 531-532; de los judíos, 227, 309, 398-399, 401
eticidad intramundana: 118n, 119-120, 126, 171-172, 247

Eucaristía: 28, 160n, 180n, 182n, 204n, 278, 279, 291, 295, 305
Evangelio: 109-110, 115n, 117n, 118n, 154n, 174n, 196-197, 226, 269, 371-372
ex causis naturalibus: 219, 309
exceptio usurariae pravitatis: 112n, 274
excomunión: 152, 185n, 290-291, 337n, 340n, 342n, 343-344, 347, 385, 487, 487n
explotación: 58n, 92, 244-245, 245n, 368-369, 443, 458n, 468n
externa subsidia: 148, 287
extra ecclessiam nulla sallus: 182n, 204-205
extramundano: 155n, 360, 362, 371, 431

fariseos: 372
fatalismo: 30, 156n, 164n, 184-185, 292, 365
fe: 64-65, 87-88, 92n, 101n, 122n, 129n, 130n, 132, 135, 141, 144, 145, 148, 152-154, 156n, 157, 158, 158n, 159-163, 163n, 165n, 173-174, 176-177, 177n, 179-182, 189n, 191-192, 200n, 202, 212n, 231n, 237-238, 249, 264-267, 278, 279, 282-283, 285, 286-287, 292, 293-294, 296-297, 299, 309, 325, 335n, 337n, 349-350, 365-367, 372, 381, 404, 440-441, 446; frutos de la, 158n, 162n, 177n, 187n, 192n, 196-198; probada por las obras, 173-177, 186-187, 194, 197; profesión en Lute-ro, 118n, 267, 276,
felicidad: 89n, 90, 107, 112, 148-149, 161-162, 191, 192n, 196n, 225n, 331, 370, 421-422, 443, 445, 451
feudalismo: 96n, 115n, 190n, 223n, 224n, 229, 236, 238-239, 329, 330n, 370, 379-382, 391, 472
fides eficax: 293, 294
fides implicita: 309
filosofía: 254, 299, 303-304, 308
financieros: 468
finaliter: 292
finitum non est capax infiniti: 293
Florencia: 92n, 102n, 112, 271, 272, 394, 396, 465, 490
forense: 175n, 177n, 202, 212n
franciscanos: 169n, 200n
fuerza de trabajo: 91
funcionario: 57, 115n, 169-170, 194, 254, 291, 329n, 389, 394-395, 402, 472, 487n

ganancia: 28, 29, 58, 59, 90, 91, 96-102, 104, 105, 109n, 111, 125-126, 130n, 192n, 222n, 224n, 240n, 244, 357, 369, 379, 380, 384, 395-396, 429n, 445n, 447n, 451, 452, 466n, 472, 475, 495, 512, 521; búsqueda de la, 58, 430n, 439, 443-445, 472-473,; racional, 102
general awakening: 198, 298, 304

gentleman: 169-170, 326, 328, 331, 369, 387-388
Gerechter Kammacher: 152, 290
gestión económica: 357
gloria de Dios: 151n, 153-155, 163, 168, 173, 182n, 201, 215, 220n, 223-224, 232-234, 235n, 267, 270-271, 278, 291, 304, 305, 309, 316, 378-380, 390-391, 434n, 486, 495,
gracia: 117n, 122n, 127-128, 145, 146, 148-149, 152n, 157-158, 158n, 159, 159n, 161-162, 162n, 163, 166-168, 168n, 172-173, 175, 177n, 179, 180, 183n, 187, 187n, 188n, 188-189, 193, 193n, 195-198, 202, 205-206, 209-210, 214, 216n, 218, 218n, 221, 224-225, 227n, 228-229, 231, 233-234, 242-245, 265, 267, 283, 287, 294, 296, 298, 326-327, 337n, 340, 345-346, 348, 350, 352-362, 364-368, 378-380, 402, 485-486, 495; universalidad de la, 176, 177n, 372-373
gratia amissibilis: 177, 298
Grecia: 60, 102n
grupos: 77, 80, 92-93, 209-210, 249, 264, 267, 282, 287, 297, 341-342, 387, 403, 407, 409, 429, 430, 432-433, 434n, 452-453, 467-468, 487n, 491, 494, 519
guardagujas: 10, 30n, 30-31
guerras: 61n, 97, 517; civiles, 60; financiamiento de las, 60, 97
guildas: 62, 255-256

habitus: 191n, 351, 355, 432, 449n
hebraico: 66n, 115n
hebreo: 115n, 118n, 273-274
helenismo: 109n, 118-119
hereje, herejía: 37, 75, 80-81, 156n, 168n, 169n, 182n, 185n, 200n, 274, 301, 308, 433, 468, 469n
heroísmo, heroico: 26, 75, 109n, 159, 228-229, 254-255, 263, 309, 256, 366-367, 373
hermanos bohemios: 92n, 272, 284
hermanos moravos: 197n
Hernhut. *Véase* moravos
heterodoxia: 109n, 223n, 287-288, 348n, 433
hidalgo: 224n
higienismo: 170n, 217n, 492
hipocresía: 90, 329n, 438-439
histeria: 160n, 184, 206, 408n, 411, 422, 422n
histeria: 160n, 184, 206, 408n, 411, 422, 422n
historia cultural: 453n, 466n, 505n
historiografía: 56, 415-416,
hombre económico: aislado, 242; moderno, 240, 405

honestidad: 342n, 403, 455, 457-458, 487
Honesty is the best policy: 208, 247n, 334, 387, 474n
honor: 231n, 403-404, 417n, 443, 512-514; de sangre, 92n; social, 224n, 330n
Hudibras (Butler): 169n
hugonotes: 77, 80n, 125, 212n, 213n, 244n, 247n, 267, 342n, 413, 434n, 460n, 466n, 496-497
humanidad: 34, 96, 113, 154n, 224, 247-249, 275, 318, 496, 523-524, 528, 531-535
humanismo: 76, 92n, 182n, 183n, 249, 249n, 271, 285, 353, 466n
humildad: 146-147, 161, 167, 174n, 193, 362
Humiliati: 468

ıussitas: 92n, 272, 276, 284

deales: 78, 133, 167n, 171, 172, 192n, 240, 246, 248, 301, 357, 482-483, 517, 531, 535; de vida, 240, 249
deales religiosos: 12, 65
dealismo: 26-27, 50-51, 217n, 286, 506-507
deas: 10-13, 25-27, 29-31, 42, 50-51, 90-92, 92n, 112-113, 128-129, 134, 142n, 164n, 167n, 167-168, 168n, 172n, 177n, 184n, 185-188, 199n, 202, 207n, 211, 219-220, 220n, 237n, 244, 248-250, 250n, 271-272, 276, 280-281, 293, 306, 335n, 411n, 412-413, 417n, 418n, 430, 442-443, 458n, 493, 503n, 508n, 531-532
dolatría: 92n, 152n, 170n, 203, 220n, 229n, 231n, 233, 236, 265, 371, 472, 495
glesia: 44, 80-81, 109n, 110-111, 125n, 129n, 130n, 134, 139, 141n, 148n, 148-149, 151-152, 152n, 154n, 158, 159n, 166-167, 173-174, 182n, 182-183, 183n, 185, 189n, 191, 196-197, 199n, 200n, 201n, 202, 202n, 203n, 205n, 209, 215n, 216, 223n, 231, 231n, 240n, 245-246, 263, 266-267, 271-275, 282-284, 287, 298-305, 323n, 323-327, 327n, 330n, 332, 332n, 333n, 335n, 375-391 *passim,* 396-398, 400-405, 426, 427, 432-433, 444-445, 460n, 465, 466n, 469, 477, 482-484, 484n, 485-486, 491n, 501, 512, 517, 519; establecida, 164n, 201-204, 263, 313, 335n, 335-336, 337n, 338-339, 340n, 341n, 342-344, 345n, 347-348, 352, 356; invisible, 157, 204-205, 485
glesia anglicana: 139-140, 144, 158, 227-228, 267, 286-287, 289-290, 298-299, 338n, 339n, 345n
glesia católica: 75, 122n, 129n, 180n, 200n, 201n, 250n, 259, 290-291, 300-301, 327n, 340, 348, 376-377, 390, 404-405, 433, 446n, 484n, 490
glesia luterana: 128-131, 139-140, 146, 157n, 177n, 185n, 186n, 226n, 264-265, 327n, 390, 491n
glesia reformada: 142-143, 144n, 160-161, 164-165, 170-171, 172n, 180n, 180-181, 184, 185, 188n, 283-284, 335n, 342n, 376-377, 430, 433-434, 462n, 489n, 490n
glesias reformadas no ascéticas: 139
luministas: 134, 204-205, 263-264, 277, 279, 304-305, 318-319, 358, 360, 361
lustración: 31-32, 92n, 124n, 149-150, 182n, 199n, 301, 308, 318-319, 391, 473, 517
mitación de Cristo (Kempis): 171, 303
mpulsos psicológicos: 141, 157n, 219n
n majorem Dei gloriam: 152n, 154, 168, 220n, 291, 309, 473
ncorporación en el Cuerpo de Cristo:152n
ndependientes: 140n, 149n, 173, 182n, 304, 335n, 337n, 338-341, 341n, 346n, 384-385, 389, 469n
ndia: 55-56, 59, 60, 61n, 81n, 89, 102n, 122n, 160n, 182n, 253-255, 259, 261, 270, 289, 295-296, 300, 309, 316, 361, 370, 371, 393-394, 396-397, 399-401, 412, 531
ndiferencia paulina: 128, 219-220

ndividuo: 34, 88, 89-92, 113, 122n, 123n, 128, 141, 148n, 151n, 152-155, 156n, 157, 158, 173n, 177n, 183n, 185n, 205, 210, 218n, 222, 236, 248, 271, 279, 282, 303, 330-331, 349, 365-366, 374, 379-381, 385-391, 397, 402, 403, 411-412, 421, 483-484, 485-486, 504, 531
ndividualismo: 149-150, 150n, 349, 446n
ndulgencias: 171, 266, 384-385,
ndustria: 59-63, 73n, 74, 76-77, 78, 78n, 80, 82, 82n, 83, 87, 92n, 95-97, 99, 99n, 100, 100n, 102n, 103-105, 105n, 108, 109n, 111-113, 241, 245-246, 246n, 267-268, 270, 375, 383-384, 410, 428n, 433-434, 440n, 469n, 478n, 496, 518-520
ndustrias domésticas: 60-61, 82n, 92n, 104n, 194n, 209, 227, 240n, 398-399, 495, 500
nfalibilidad: 291
nmigración: 227n, 271, 323-324, 328, 332n, 434n, 478n, 487, 498
nstitución de salvación: 300-301, 348
nstituciones: 141n, 149-150, 327, 330n, 336, 384, 402-404, 456; eclesiásticas, 111-112, 240n; libres, 214n; militares, 170n; políticas, 108; religiosas, 171, 182n, 411n; sociales, 108, 208-209, 485
Institutio (Calvino): 146-147, 168n
nterés, prohibición de cobrar un: 80n, 109n, 109-112, 125-126, 219n, 273, 396, 444-445, 484n
ntereses: 26, 28-30, 30n, 50, 64, 112n, 125n, 260, 280-281, 315, 318, 334n, 342n, 348, 356-357, 376, 405, 531-532; capitalistas, 63-64, 494; económicos, 27, 109-110, 220, 246n, 389, 391, 460n; materiales, 10, 29-30, 30n, 192n, 375, 394-395; religiosos, 79, 141-142, 164n, 203n, 245n, 342n, 494; seculares, 114, 156-157, 235n, 358, 370; sociales, 27, 108
nterpretación: 126, 127n, 128n, 129n, 141n, 150-151, 159n, 168, 177n, 180n, 182n, 184n, 187n, 189n, 197, 210n, 218-220, 220n, 221n, 224, 252-253, 260, 267-270, 272, 276, 277, 281, 286, 296-297, 309, 317-318, 349, 368-369, 381, 407-408, 408n, 418n, 419-420, 466n, 469n, 503-504, 504n, 508n, 523-526, 536; causal, 249-250; materialista de la la historia, 311, 407, 417, 434n, 458n, 504, 504n, 506
ntolerancia: 182n, 434n, 458n, 465-469, 510, 517
nversiones: 238n
slam: 55-57, 156n, 259, 270, 289, 292, 316, 354, 356, 366, 371, 531

ainismo: 157n, 355
ansenismo: 124n, 148n, 150n, 159n, 179n, 180n, 223n, 229n, 261, 276-277, 287-288, 290
‘jaula de hierro”: 24, 34, 254, 316-318, 534
esuitas: 13n, 109n, 124, 162n, 168-169, 175, 223n, 233n, 236n, 276, 297, 416n, 431, 492-493
ornaleros: 61-63, 221, 474

udaísmo: 219n, 225n, 227, 227n, 259-261, 295-296, 309, 371-372, 377, 380-382, 385, 398-401
uicios de valor: 142n, 249, 430-431
Junker: 239, 311, 489n
uristas: 63-64, 114, 128n, 494
usticia: 63-64, 86-87, 127n, 128n, 145, 147, 150n, 437
ustificación: 473; por la fe, 266-267, 279

aicos: 200n, 270-271, 275-276, 298, 316, 335n, 337n, 338, 338n, 340, 340n, 343n, 343-344, 344n, 345n, 346, 346n, 348, 351-353, 389,
Lebensführung. Véase conducción de vida
egalidad formal: 208, 208n, 226-227, 227n, 357, 365, 368, 369, 384; del Antiguo Testamento, 227n
letzen Menschen: 318, 319
levellers (niveladores): 125n, 133n, 246n, 276, 314
lex naturae: 122n, 127n, 128n, 129n, 154-155, 163, 205n, 226, 226n, 276
ey: económica, 134; estructura racional de la, 358; mosaica, 226, 372; natural, *véase lex naurae*
ibertad: 118n, 148n, 169, 179, 185n, 190n, 197-198, 214n, 229n, 231n, 233n, 265, 287, 301, 318, 343-344, 344n, 347, 376, 434, 470; de conciencia, 182n, 217n, 238n, 301, 390-391; individual, 311
liberum arbitrium: 96, 114
life, eternal life!: 152, 290
iteratura, actitud de los puritanos hacia la: 150-152, 162n, 213n, 231-234
olardos: 118n, 271-272, 275-276
ombardos: 78n, 109n, 125, 213n, 337n
ucha de clases: 62
ludibria spiritus sancti: 157, 292
uteranismo: 42, 45-46, 82, 118n, 129-132, 140, 142n, 148-149, 150n, 150-151, 157n, 160, 160n, 161, 170-171, 175-176; ética del, 175n, 175-176, 177n, 178-179, 185-186, 186n, 188-191, 193, 193n, 197n, 222n, 237n, 277, 285, 286, 296, 376, 427, 427n, 430, 446n, 463, 483-486, 490-491, 491n, 514, 517; impotencia ética del, 177n; y la predestinación, 219; tendencia tradicionalista del, 285

nagia: 16n, 149n, 166-167, 167n, 288-289, 295-296, 305, 366, 371-372, 394-395, 399n, 399-401
Magna Charta: 133n
nammonismo: 80, 212n, 236-237, 265
nano de obra: 257, 383, 392-393
nanufactura: 61, 218n

nártires: 169
narxismo: 11, 41-42, 245n, 296, 305-306, 307, 522
nasas: 63, 92n, 96-97, 156n, 195-196, 245n, 318, 342n, 356, 366-367, 400-401, 489
nasserizia: 92n, 109n
natemáticas: 55, 63, 92n, 192n, 233n
naterialismo: 50-51, 78, 92, 269-270, 506-507; histórico, 10-11, 26-27, 92, 420n, 446n, 457
natrimonio: 118n, 127n, 217n, 327n, 377; concepción puritana del: 117n, 216-217, 217n, 342n, 357-358, 402-403, 491-492
necánica: 12-13, 34, 55, 63, 99n, 204n, 247-248, 306-307, 370, 408, 423, 457
nedicina: 55
nendicidad: 223-224, 244
nenonitas: 50, 82, 200n, 207n, 265-266, 279, 305, 335-336, 342n, 427n, 469n, 471-472
nentalidad: 12, 21, 24-31, 35-36, 39-40, 50, 65-66, 82n, 87n, 92n, 92-93, 96-103, 124-127, 130n, 154n, 213n, 217n, 227, 229n, 234-235, 239-240, 246-248, 264, 290, 307, 310-311, 313, 366-367, 421-422, 445, 456, 474n, 502, 504, 515, 529n, 529-530, 537-539
nercado: 35-36, 61, 112, 238n, 392, 447n, 478n
nercado de trabajo: 99
nercantilismo: 62, 92n, 106-107, 182n, 209, 222n, 238, 243n, 469n
néritos: 89-90, 175, 202, 337n, 397
nerry old England: 133n
netafísica: 146n, 254-255, 296, 308, 367, 385, 413, 416-417
nétodo: 11, 12, 14, 26-27, 31-32, 32n, 40, 130n, 141-142, 169, 179, 187n, 188, 195, 210, 221, 261, 268, 296, 302, 307, 402, 412, 414-415, 417n, 418-419, 423-424, 430-431, 447-448, 481, 492, 493, 505-507, 509-510, 522, 533, 536, 538
netodistas: 26, 101, 139n, 139-140, 141n, 167-168, 176, 190-191, 191n, 195n, 195-199, 199n, 205, 209, 241-242, 279-280, 282-283, 298, 304, 326, 327n, 334n, 335-336, 341-342, 342n, 343n, 344-345, 345n, 346n, 386-387, 403, 478n, 487n, 532n
ninorías nacionales o religiosas: 77, 78n, 209n, 433
nisioneros: 154n, 191-192, 263, 279-280, 345n
nisticismo: 197n
nísticos alemanes: 123n, 129n, 130, 160-161, 274
nodernidad: 26, 27, 31, 31n, 33-34, 34n, 38-40, 45-46, 50, 51, 250n, 255, 259, 288, 315, 317, 318-319, 376-377, 420n, 478n, 479-480, 518-519, 539
noira: 156n, 292, 365-367
nonasterios: 293, 377, 403, 429, 468, 472, 492-493
nonjes: 80-81, 92n, 169n, 172-173, 200n, 316, 355, 361, 378-379, 400, 402, 412, 428, 483, 493
nonarquía: 229-230, 286-287, 289-290

monopolios: 61, 62, 103, 125n, 227n, 246n, 267, 437-438, 443n
moral: 89, 91, 106-107, 109n, 112, 112n, 123n, 133, 140-141, 156n, 159n, 167, 171, 172n, 173n, 174, 175n, 176-177, 205n, 212-215, 217n, 219n, 221n, 223n, 223-224, 226-230, 231n, 234n, 235n, 246, 272-273, 280, 291, 295, 299, 308, 327n, 328, 355-356, 365-366, 368, 379, 384, 395-398, 402-403, 486, 490, 492, 503, 535; de grupo, 395, 398, 403; para el exterior, 97, 227n, 403; mundana, 293, 316, 377; profesional, 118-119
moralidad: 89, 122n, 141, 151, 151n, 168, 171, 178-179, 207, 227n, 247n, 316, 353, 377-378; ascética, 140-141
"moralistas ingleses" (Troeltsch): 43, 43n, 142n, 172n, 279, 286, 297
moravos (hermanos): 197n, 199n
mormones: 50, 218n, 416n, motivos: 11, 134, 152n, 182n, 207, 231n, 237n, 246n, 249, 329, 351, 353, 358, 365, 367, 375, 378, 387, 390-391, 444n, 451, 458n, 474, 507; ideales, 134; permanentes, 170; religiosos, 92n, 135, 160n, 182n, 201n, 301, 371, 376, 381, 390, 410, 469n, 505n, 527
motivación: 12, 21, 26, 27, 29, 79, 151, 166, 179, 186n, 220-221, 260, 312-313, 325, 348, 361, 415-417, 417n, 440-444, 451, 457, 466n, 472, 477, 485, 487, 491n, 498n, 505-506, 512-513; de la acción moral, 107; económica, 417, 510, 514; psicológica, 411, 482, 504
movimiento baptista: 139, 140, 140n, 192-193, 199-200, 267, 277, 279, 282-283, 287, 469n, 493
música: 56, 231n, 254

naturales, causas: 276, 309
niveladores. *Véase levellers*
no conformistas: 77, 239n, 242n, 246, 263-264, 313-314
nominalistas: 111
no predestinacionistas: 139n, 145n, 188n, 263
Nuevo Testamento: 115n, 118n, 126, 146n, 147-148, 203n, 212-213, 293, 308

obediencia: 92n, 109n, 128, 130, 130n, 152n, 163n, 187n, 203n, 219n, 275, 294, 340n, 369, 381, 388, 469
objetividad del juicio histórico: 184n,
obreros: 73n, 98-99, 331, 394, 399-400, 404, 496
oikos: 61-62, 257
opera spiritualia: 167n
opus supererogationis: 210, 307
Orden Tercera de san Francisco: 171
órdenes mendicantes: 123n, 200n, 244, 376
órdenes monásticas: 92n, 275, 428-429, 468

organización: 140, 154n, 182n, 254-255, 342n, 376, 384, 389, 487, 489, 529n; capitalista, 35, 60-63, 103n, 104-105, 383-384; de la Iglesia, 185n, 201n, 272, 334, 345n, 378; calvinista, 151n; de la economía, 14, 35, 125n, 398, 514; del trabajo, 58n, 60-63, 97, 103n, 227, 227n, 240n, 256, 350, 393, 404n, 455-456; de la vida en el mundo, 377, 379, 514-515; del universo social, 57, 97, 134-135, 151n, 152-153, 377, 378-379, 500
ortodoxia: 129-130, 139-140, 158, 165n, 177n, 187n, 189, 194, 196, 199n, 202, 211, 275, 284, 285, 287, 306, 338n, 340, 341n, 346n, 348n, 382, 416n

Parlamento de Santos: 182n, 345n, 357, 389
patriarcalismo: 82n, 190n, 194n, 217n, 225n, 349, 390-391
patricios, patriciado: 75, 93-95, 102-103, 139n, 239n, 382, 409, 433-434
pecado: 28, 144-148, 159, 166, 167, 168n, 170n, 172-173, 173n, 175, 181-182, 190-191, 196-198, 202, 205, 214, 214n, 216n, 217n, 218n, 222-224, 274, 278, 295, 305, 333, 337n, 339-340, 342n, 353, 355-358, 364, 372, 374, 376, 378-379, 396-397, 401, 462n, 495; mortal, 355-356, 372; original, 159n, 161, 177n; remisión del, 161, 191n, 193, 389-390; sentimiento del, 198, 367, 402
penitencia: 166-167, 173n, 272, 372-373, 402
Pensilvania: 112, 240n, 263, 269, 271, 284, 300-301, 305, 332, 344n, 434n, 442n, 469n
persecuciones religiosas: 79-81, 200n, 229n, 283, 305, 356
pesimismo: 149-150, 150n, 287, 405
pietismo: 25n, 26, 80, 82n, 82-83, 100, 129n, 130, 130n, 139-140, 150n, 156n, 157n, 157-158, 160n, 168n, 172n, 180n, 180-200, 201n, 203n, 205n, 207, 209, 212, 213n, 215n, 216n, 217n, 219n, 222n, 225-226, 227n, 231n, 244, 244n, 264-265, 266, 272, 282, 284, 286, 297, 300, 303, 305, 335-336, 337n, 338n, 341-342, 342n, 357, 381, 384-387, 411, 422n, 428, 433, 434n, 440n, 449n, 458n, 466n, 469n, 472, 478n, 489n, 491-493, 498
Pilgrim Fathers: 142n, 271, 469n
pobreza, 192-193, 223-224, 243n, 403, 421, 434n, 492, 495; glorificación de la, 243-244, 244n, 275
Port-Royal: 124n, 148n, 155n, 229n, 261, 276-277, 287
possesio salutis: 164, 294
posición social: 115n, 158, 211
praecepta et concilia: 119-120, 296
pragmatismo: 164n, 220, 316, 447n, 450
Praxis pietatis (Bayley): 150n, 165n, 174n, 181, 183, 213n, 290
precapitalista: 38, 93-94, 97-98, 108, 271, 384
precios, precios fijos: 333, 333n, 386-387, 393, 397, 488
precisistas: 167-168, 180n, 233n
predestinación: 17, 24, 27-30, 43, 128, 140, 142-143, 144n, 147n, 148n, 150, 150n,

152n, 155, 155n, 156n, 157n, 157-158, 159n, 162n, 163n, 164n, 167n, 172, 173n, 176-177, 179, 179n, 180-181, 182n, 184-185, 188n, 193n, 195n, 196-197, 197n, 198-199, 204, 204n, 206, 212n, 229n, 243n, 255, 263, 267-268, 275, 283, 287, 292-294, 298, 339n, 340n, 364-367, 377-379, 384-385, 493
presbiteranos: 176, 197n, 204, 267, 274, 286-287, 309, 314, 337n, 338n, 339n, 340-341, 342n, 343
presbiterianismo: 267-268, 397-398, 332n, 333n, 338, 341n
préstamo con interés: 80n, 86, 88, 109n, 109-112, 112n, 125-126, 274-275, 383
primas de salvación: 141n, 245n
privilegios: 62
probabilismo: 124, 276, 291
productividad: 98, 113, 218-219, 244, 245
profecías: 126, 149, 180n, 206, 318n, 352-353, 365, 373, 374, 400, 408n
profesión-vocación *(Beruf):* 17, 115n, 115-116, 118n, 122n, 130n, 275, 307-308, 315, 407, 433, 452, 466n, 477, 526-531
proletariado: 62, 76-77, 164n, 306-307, 376-377, 392, 398-399
protestantismo: 9-14, 19, 21-22, 24, 29, 31n, 33n, 33-36, 39, 39n, 42-52, 74, 78-80, 83, 114-115, 131, 223, 226-227, 256, 259, 264, 266, 269, 273, 275, 277, 281, 285-288, 289-290, 292, 294, 297, 301n, 303, 307, 310, 313, 315, 318, 327-328, 334-336, 348n, 371, 376, 381, 402-405, 406n, 407, 414, 414n, 416-417, 428, 430, 444, 444n, 445, 446n, 449n, 458n, 463n, 469n, 481-483, 489n, 491n, 503-504, 506-521, 525, 528-530, 533, 536, 539; ascético, 12, 25, 30-31, 33, 65, 92n, 109n, 137-210 *passim,* 211, 212n, 235-236, 249, 352, 358, 367, 370-371, 381, 409, 417-418, 427, 429, 434n, 441-442, 467, 469n, 472-473, 478, 483, 485, 491n, 492-493, 498; y capitalismo, 12, 25n, 31, 77n, 481
Providencia: 118n, 122n, 128-130, 132, 145-146, 187, 219n, 225n, 243, 276, 309, 340n, 364, 391, 495
psicología: 67, 130, 180n, 184n, 187n, 411-415, 421-423, 442-444, 447n, 463n, 503, 507-508, 508n
pueblo elegido: 227-228
pudendum: 111, 217n, 274
puritanismo: 26, 33n, 92n, 109n, 129n, 131-132, 140, 140n, 144, 149, 149n, 152n, 156n, 162n, 163n, 169, 170n, 171, 175n, 180-181, 182n, 185, 187n, 195n, 199n, 203n, 211, 213n, 214n, 215n, 216-217, 217n, 225n, 226-227, 227n, 229-230, 231n, 233, 233n, 234, 236, 238-241, 246n, 248, 282, 286, 301-302, 311-312, 342n, 365, 366, 377, 381, 417n, 434n, 443n, 444, 445, 474, 477, 504, 506, 512

quietismo: 180n, 226,

raza: 36, 67, 100n

racionalidad: 31, 35-36, 40, 49, 60-61, 151n, 164n, 205n, 253-255, 258, 271, 296, 352, 502, 524, 530-534, 536-539
racionalismo: 64, 113-114, 190, 190n, 249n, 252, 254, 255, 258, 289, 316, 349, 381, 400, 434n, 500-502, 537-538; ascético, 249, 370-374; económico, 13, 64, 77-78, 92n, 109n, 113, 155, 212n, 499; de dominio del mundo, 10, 24, 305, 316; humanista, 249; liberal, 152n
racionalización: 51-52, 56-57, 59, 62, 64, 67, 90n, 105, 168, 191, 288, 295-296, 305, 316, 353-354, 359-360, 375, 394-395, 475, 502, 531-532, 532n, 535-538; de la conducta, 90n, 161, 169, 194; de la existencia, 210; de la vida, 92n, 175, 177, 177n, 193, 206n, 210, 238n, 246-247, 254-255, 394, 417n, 431, 526, 532; técnica y económica, 113, 240-241, 258, 399, 420n; del derecho, 113-114, 258
razón de Estado: 182n, 295, 378, 465-466
razón natural: 204-205, 205n, 306
realidad histórica: 85, 142, 166n, 412-413, 481, 508
Reforma: 10, 26, 29, 31-32, 75, 80, 115n, 118-119, 124-126, 127n, 131, 133n, 133-135, 141n, 148, 169n, 171-172, 172n, 201, 249n, 250n, 272, 276, 278-279, 287, 292-293, 297, 316, 375-391 *passim,* 402-404, 407, 417, 417n, 428, 430, 440, 449-450, 457, 468, 473-474, 477, 489n, 491n, 501, 504n, 504-505, 510, 513-514, 517, 518
reformadores: 75, 133-134, 174n, 267, 278, 291, 376, 503
reformados: 118n, 156n, 162n, 174n, 175, 185, 194, 201n, 203n, 267, 277, 335n, 433, 434n
regeneración: 156n, 162n, 180n, 181-184, 188n, 196-197, 205-207, 219n, 237, 338n, 387
reglamentación: 82, 92n, 103, 150n, 178, 209, 217n, 231, 260-261, 334, 351-352, 389-390, 397, 486
relación causal: 13, 64-65, 75-77, 92, 245n, 446n, 479, 496n
remonstrantes. *Véase* arminianismo
Renacimiento: 55-57, 92n, 271, 404, 411-412, 417n, 445-446, 501
revelación: 89n, 90, 155, 190, 192n, 202, 204n, 204-205, 208
revival: 144, 156n, 181, 198, 241, 478n
revolución: 41n, 47, 74-75, 104-107, 268, 276, 279, 283, 284, 290, 293, 299, 306-307, 329-330, 335n, 344n, 376, 385, 397
riqueza: 74, 78-79, 82, 107, 108, 207, 213n, 213-214, 218, 222-223, 223n, 224n, 236n, 238, 240-243, 244n, 247-248, 273, 277, 278, 330-331, 333-334, 357, 369, 373, 400, 403, 427n, 432, 434-438, 445-446, 468, 468n, 469n, 471-472; deberes hacia la, 219, 234n, 235-237; tentaciones de la, 212-213, 237, 240, 380, 438n; uso aprobado por los puritanos, 213n, 213-214, 214n

sacerdocio universal: 264
sacramentos: 28, 146-148, 148n, 158n, 173-174, 177n, 194, 197-198, 204, 204n, 263,

267, 287, 295, 304, 305, 339-340, 345n, 485
salarios: 81n, 97-100, 244, 324, 312, 394, 447n, 472
Salmos: 128n, 174, 185n, 226, 231n
santidad: 118n, 171, 190, 243n, 358-359, 381, 394, 491n, 493; de las obras, 167, 198, 207, 377; personal, 164n
santificación: 275, 293-294
santos: 129n, 152n, 156n, 159, 162n, 172-173, 177n, 182n, 183-185, 189, 189n, 194, 211, 224-225, 225n, 248, 293, 336, 345-346, 384, 400
satisfacción de las necesidades: 101-102
Savoy Declaration: 145n, 162-163, 163n, 176
secularización: 17-18, 288, 328, 331-332; de la vida por el protestantismo, 377, 387, 477, 486-487
selección: 92, 99, 348-350, 385-386, 487n
separación de la Iglesia y el Estado: 182n, 201n, 283, 301, 323, 332, 388, 389, 460n
Sermón de la Montaña: 192n, 203n
servicio militar, rechazo al: 82, 231n, 265, 469n
skoptzis: 92n, 272, 416n, 498
socialismo: 62-63, 305-307
sociología de la religión: 14-15, 16n, 20, 26, 51, 251-253, 255, 260, 260, 270, 289, 307, 309, 516, 531, 535, 537
sola fides: 276
soledad interior: 148
splendor familiae: 235n, 310-311, 445, 472
superestructura: 27, 41, 92, 112-113
superstición: 149-150, 289, 305
sindicatos: 101n, 229-230, 256, 489
sínodo: 80n, 190n, 207n, 212n, 213n, 231n, 271-272, 337n, 338n, 339, 340n, 342n, 346n, 398, 460n; de Dordrecht, 144, 147, 156n, 180n, 231n, 268, 283, 284, 343n; de Edam, 149n, 339n; de Harlem, 162n; de Westminster, 144, 147, 156n, 211
sistema de vida: 166
status gratiae: 167-168, 296
status naturae: 167-169, 296
status naturalis: 296
stundistas: 92n, 272, 416n
"superhombres" económicos: 208n, 329, 411, 437-438, 465, 473-474

talentos, parábola de los: 309
Talmud: 115n, 118n, 126, 227, 227n, 237n, 398-399, 458n, 494
terminismo: 188

:eatro: 232n, 326
'*emporum ratione habita:* 109n, 274, 484n
:endencias evolutivas: 171-172, 296
:eodicea: 155, 254-255, 289, 473
:eología: 40-41, 41n, 43, 45, 55, 145n, 145-146, 147n, 160n, 164n, 168n, 181-182, 200n, 212n, 218-219, 221n, 223n, 265, 266, 272-273, 285, 291-293, 298-299, 312-313, 423, 482, 498n, 518
'*hesaurus ecclesiae:* 218-219, 309
:ipo ideal: 17, 27-28, 32-33, 48, 107n, 107-108, 166n, 253, 269, 296, 431, 449n, 512
:ípico ideal: 449, 481
:ítulos: 330-331; bíblicos, 203n, 220n; de nobleza, 239n
:olerancia: 17, 33, 182n, 194n, 205n, 225n, 283, 290, 299, 300-301, 389-390, 398, 432, 434, 434n, 458n, 464-465, 465n, 466n, 467-468, 468n, 513, 515, 517, 521-522
:omismo: 92n
:radicionalismo: 26, 74-75, 81n, 97-98, 100, 100n, 101-106, 126-128, 129n, 219n, 227n, 349-350, 370, 394-395, 398-399, 452
:ransustanciación: 272
:rapezitas: 78n, 213n, 264
:rascendencia de Dios: 161
'*ryers* y *ejectors:* 156n, 183n, 291, 344n, 345-346
'*urpitudo:* 109-111, 274

unclean life: 216-217, 487
unio mystica: 160-161, 180n, 184, 359
unius Dei opus: 154n
universalidad: 384; de la gracia, 176, 177n, 188, 372-373; fáustica, 247; de la redención, 282
universidades: 57, 182n, 291, 345n, 460n
usuraria pravitas: 80n, 109n, 112n, 274, 484n, 495
usureros: 102n, 213n
utilitarismo: 89-90, 92n, 212n, 214n, 217n, 220n, 244, 249, 285

valor, juicios de: 142n, 249, 430, 431
valorización: 379-380
verdad histórica: 10, 250
virtud: 80, 89-91, 100n, 129n, 132, 160n, 208n, 216n, 221, 223n, 229n, 238n, 242, 355-357, 361, 363, 366-367, 495
virtuosidad: 365; religiosa: 356, 367
visión del mundo: 26, 260

vitia specie virtutum palliata: 129n, 278
voluntarismo: 182n, 201n, 335, 335n, 336-338, 341, 343n
volterianismo: 114
voz de la conciencia: 80n, 159n, 205, 390
Vulgata: 111n, 115n, 118n, 484n

Wahlverwandschaften. Véase afinidades electivas
Westminster. *Véase* confesión
workhouse: 224n
Wuppertal: 82, 265, 433

yanqui: 87-88, 330-332, 434n, 488, 489
yeomen: 239, 311

zwinglianismo: 82n, 139n

La presente edición crítica y anotada de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* se adelanta a la que todavía se sigue preparando en Alemania dentro del programa de las obras completas de Max Weber. En 2005 se cumplieron cien años de la publicación de los primeros ensayos de Weber sobre este tema, lo que dio pie a nuevas traducciones y ediciones en Francia, Inglaterra, España y los Estados Unidos, las cuales fueron tomadas en cuenta para la presente edición. Asimismo, esta nueva edición ofrece las siguientes aportaciones: *1)* compara las diferencias y modificaciones fundamentales entre la primera edición, de 1904-1905, y la segunda edición, de 1920, que fue la que se tradujo durante todo el siglo xx; *2)* agrega varios textos de Weber complementarios a los dos ensayos clásicos sobre el protestantismo; *3)* contiene la primera traducción al español de las cuatro respuestas de Max Weber a sus primeros críticos entre 1907 y 1910, junto con un estudio que ubica el contexto en el que fue redactada cada una de ellas, y *4)* las notas críticas han sido corregidas, ampliadas y aumentadas; se ha actualizado la bibliografía cronológica; la traducción de algunos términos ha sido modificada y se agregaron índices analítico y onomástico.

La presente edición revisa profusamente la traducción de Luis Legaz Lacambra de los textos centrales a fin de hacerla acorde con la terminología usada por los especialistas actualmente. Los estudios introductorios del editor, tanto a la obra general como a las respuestas de Weber a sus críticos, resumen, aclaran y orientan los criterios mediante los cuales debe leerse uno de los clásicos más importantes e influyentes de la sociología occidental.

Francisco Gil Villegas M. (1953), doctor en estudios políticos por la Universidad de Oxford, es, desde 1982, profesor investigador de El Colegio de México. En el Fondo de Cultura Económica ha publicado *Los profetas y el mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el* Zeitgeist *de la modernidad* (1996), y es editor de la próxima edición anotada de la monumental obra de Max Weber, *Economía y sociedad*, de la cual tradujo una parte.

www.fondodeculturaeconomica.com

Índice

La ética protestante y el espíritu del capitalismo 2
Página legal 5
Índice 6
Dedicatoria 8
Introducción del editor 9
La ética protestante y el espíritu del capitalismo 43
Introducción general a los “Ensayos sobre sociología de la religión” (1920) 44
Primera parte El problema 55
I. Confesión y estructura social 61
II. El espíritu del capitalismo 70
III. Concepción luterana de la vocación Tema de nuestra investigación 93
Segunda parte La ética profesional del protestantismo ascético 109
IV. Los fundamentos religiosos del ascetismo intramundano 110
V. La relación entre la ascesis y el espíritu capitalista 165
Notas críticas 195
Anexos 254
1. Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo 255
2. Religiosidad de los virtuosos y vida cotidiana 276
3. Ascetismo negador del mundo y ascetismo intramundano 280
4. La salvación por gracia de la predestinación 288
5. Conducta de católicos, judíos y puritanos respecto a la vida lucrativa 292
6. Racionalismo ascético y capitalismo 295
7. Condiciones y efectos económicos de la Reforma protestante. Distinción entre Iglesia y secta 300
8. Desarrollo de la ideología capitalista 314
9. Primera respuesta de Max Weber a Karl Fischer 325
10. Segunda respuesta de Max Weber a Karl Fischer 332
11. Primera respuesta de Max Weber a Felix Rachfahl 341
12. Mi palabra final a mis críticos (Antikritisches Schlußwort zum “Geist des Kapitalismus”) 363
Importancia de las cuatro respuestas de Max Weber a sus primeros 401

críticos 401

Bibliografía cronológica del debate en torno a la tesis weberiana sobre La ética protestante y el espíritu del capitalismo 428

Índice onomástico 447

Índice analítico 456